

查理斯·雷兹尼科夫诗歌中的飞散情结

王 卓

内容提要:被誉为“(美国犹太)诗歌试金石”的雷兹尼科夫一生都在庞德的现代诗学和犹太弥赛亚主义的神圣阐释中苦苦挣扎。这种挣扎带来了雷兹尼科夫诗歌一种朦胧的迟疑、一种矛盾的和谐、一种不定的延宕和一种超越了他的时代的伦理道德取向。而这些让他的时代困惑的诗学特征却在全球化和后殖民时代的多元视角下焕发出了迷人的光彩,在雷兹尼科夫游弋、混杂的诗歌文本中飞散的文化符号无声地阐释着诗人开放的民族思维和超越时代的诗学理念。本文将从飞散文化视角出发,对雷兹尼科夫诗歌进行文本细读,探讨了诗人在超越地理的界限、打破文本的局限、断裂历史的时限之后创作的诗歌所呈现出的独特的动态的辩证力量,并特别审视了诗人对犹太复国主义复杂的心态。

关键词:查理斯·雷兹尼科夫 飞散 文本阐释 犹太复国主义

作者简介:王卓,济南大学外国语学院教授,主要从事现当代美国文学研究。本文为作者主持的国家社会科学基金项目“多元文化视野中的美国少数族裔诗歌研究”【项目批准号 06CWW007】的阶段性研究成果。

Title: Diasporic Complex in Charles Reznikoff's Poems

Abstract: Charles Reznikoff, the “test of (Jewish American) poetry,” had been struggling bitterly all his life between Poundian Modernism and holy Hermeneutics of Jewish Messianism, which endowed an ambiguous hesitation, a contradictory coherence, an instable différance as well as an ethical value beyond his era. And these poetic features which frustrated his age are gleaming charmingly from the multi-perspectives of globalization and post-colonization. The cultural signs of Diaspora in Reznikoff's drifting and hybrid poetic texts convey silently his open ethnic concept and his poetic tenets. From the perspective of Diasporism, this paper, based on a careful reading of Reznikoff's poems, attempts to explore the unique dynamic forces of his poems he composed when he transcended the geographic limits, unbound the confinement of the text and ruptured historical constraints. A special attention is given to the poet's complex attitude towards the Zionist Movement.

Key words: Charles Reznikoff Diaspora textual hermeneutics Zionism

Author: Wang Zhuo is professor of English at the School of Foreign Languages, Jinan University (Jinan 250022, China). Her academic area is in modern and contemporary American literature. Email: sfl_wangz@ujn.edu.cn.

在美国诗歌史上,查理斯·雷兹尼科夫(Charles Reznikoff)的名字似乎注定要与路易斯·朱可夫斯基(Louis Zukofsky)以及乔治·奥本(George Oppen)如影随形,因为此三人的诗作代表了被称为“客观主义”(Objectivist)诗歌的最高成就。在这一三角组合中,朱可夫斯基的名气最大,而最显暗弱的就是雷兹尼科夫。事实上雷兹尼科夫颇为高产,一生中出版诗集19部、小说3部,更有大量的译著及历史学编著。然而,尽管出版商曾不遗余力地推介其作品,乔弗瑞·沃尔夫(Geoffrey Wolff)和辛西娅·欧芝克(Cynthia Ozick)等人也激情洋溢地评论助阵,评论界和读者的反应却总是“负面的”或是令人恼火的“沉默”^①。对雷兹尼科夫为数不多的研究主要集中在两个方面:一方面主要关注雷兹尼科夫作为“客观主义”诗人与以庞德和威廉姆斯为代表的现代派之间在诗学理念和美学特征上千丝万缕的联系;另一方面则主要关注了他的两部文献诗——《大屠杀》(*Holocaust*)和《证词》(*Testimony*)所创造的“新文献式文化”特征及其表现出的诗人不动声色的犹太伦理意识。这两类研究有一个共同的视角,那就是雷兹尼科夫诗歌的现代性美学特征,尽管诗人的犹太性也一再被提及,但常常是作为其现代性的补充和延伸,这是雷兹尼科夫作为现代派诗人的不幸,也是他在“客观主义”的三角组合中一直处于尴尬地位的原因所在。对于雷兹尼科夫和朱可夫斯基同为“客观主义”诗人,其诗歌的接受命运却迥异的原因,麦阿瑞·Y.施瑞博(Maera Y. Shreiber)在其美国犹太诗歌研究的力作“美国犹太诗歌”一文中做出了比较中肯的解释:“在他的诗歌生涯中,雷兹尼科夫一直致力于探求犹太的美学和主题的含义……”;而朱可夫斯基却干脆利落地挣脱了“这种种族/宗教身份可能施加的美学束缚”(Shreiber 15)。换言之,朱可夫斯基的诗歌表现出了更为纯粹的现代性,而雷兹尼科夫却在庞德的现代诗学和犹太弥赛亚主义的神圣阐释中多情地苦苦挣扎。这种挣扎带给了雷兹尼科夫诗歌一种朦胧的迟疑、一种矛盾的犹豫、一种不定的延宕和一种超越了他的时代的伦理道德取向。而这些让他的时代困惑的诗学特征却在全球化和后殖民时代的多元视角下焕发出了迷人的光彩,在雷兹尼科夫游弋、混杂的诗歌文本中飞散^②的文化符号无声地阐释着诗人开放的民族思维和超越时代的诗学理念。本文将从飞散文化视角,对雷兹尼科夫诗歌进行文本细读,探讨诗人在超越了地理的界限、打破了文本的局限、断裂了历史时限之后创作的诗歌所呈现出的独特的动态的辩证力量,并将特别关注诗人对犹太复国主义复杂的心态。

一、飞散在“地理的谬误”中

被誉为“(美国犹太)诗歌试金石”^③的雷兹尼科夫是第一代美国犹太移民,这种处于“在跨越地域、跨越文化开始时期的状态”定格在他的童年记忆中,仿佛是在令人压抑的灰色胶片上的一幅幅暗影,朦胧、晦暗、破碎却又纠缠,无法被清晰地冲洗,却也不能被彻底地抹去:“很久之后我还记得一个白头发的爱尔兰孩子,/一个红脸小男孩,/他不过就是六七岁—或是长得身材太小了—/一次次

过来过去,当我想要坐在门口台阶上时/在我认识邻居之前,/用一种让我吃惊的
不倦的愤怒不住口地对我喊叫/犹太佬! 犹太佬! /那孩子的姐姐,16岁左右刚
下班回家,/怂恿着他,/憎恨在她苍白的脸上/在那太亮的眼中/好象我不知为何
要为她不快受责。”^④孩子之间的仇视是可怕的,而更可怕的是这种仇视是莫
名的,它像还没有被命名的瘟疫一样在孩子们的灵魂中传播:“在布鲁克林街上
对犹太人的厌恶,然而/也,在教室里,/有时,当犹太小学生忘掉它时/或是把某
个不经意的友善误当作了友谊,/他们突然发现,像生活在地理的谬误中的
人们,/地面多么不稳固”(46)。一句“地面多么不稳固”不由得让人联想起弗朗
兹·法农所说的“人们处在一个神秘的不稳定地带”的断语(法农 80),从而陡
然间把读者推向了后殖民理论构建下的神秘的再生空间,即霍米·巴巴的“第三
空间”^⑤。正如霍米·巴巴在“第三空间”中建构起了独特的后殖民理论,雷兹尼
科夫也在这“不稳固”的“地面”和这“地理的谬误”中建构起了他独特的诗歌文
本。可以说,在某种程度上这“不稳固”的“地面”成就了一位独特的美国犹太诗
人,在他的世界中这“不稳固”的“地面”没有塌陷下去,事实上地面是否稳固已
经不那么重要的,因为诗人的生命和思想在诗歌中升腾和飞散开去,并具有了
“生产性的能力”。在雷兹尼科夫的诗学世界中,这种建立在“不稳固”意识上的
“处于中心之外”的文化定位在诗人不经意的喃喃声中飘散开来:“不是因为胜
利/我歌唱,/没有什么胜利,/而是为了平常的阳光,/清风,/春天的慷慨/不是为
了胜利/而是为了一天的工作完成/尽我的所能;/不是为了讲坛中央的一个位
子/而是在普通的桌旁”(54)。这是儿时的诗人潜意识中朴素的文化定位,是作
为第一代美国犹太移民中尚未成年的群体独特的心态。他想要占据的不是“讲
坛中央地一个位子”,因为流散的身份意识已经在儿时的诗人思维深处打上了深
深的烙印,“他属于流亡”,“他不仅不在自己的家园中,而且他在自身之外”,这
正是诗人所言的“地理的谬误”的含义所在:犹太人“生活在那种人们被排斥在
某种程度上像从自身中被排斥的那种排斥中”(布朗肖 63)。然而对雷兹尼科夫
来说,尤其是对于他的诗歌写作策略而言,这“地理的谬误”和“排斥”“并不意味
着“处于中心之外”,更意味着“边缘”;情况可能恰恰相反,在他的世界中“中
心”无处不在,而“疆界”却无处可循。在流散的历史悲歌中创作的犹太诗人注
定承载了太多的文化意义的重负,而写作本身则成为一场无出路也无把握的抗
争。这场抗争的结果就是使“谬误成为新的自由的原则和本源”(布朗肖 56)。
看来,雷兹尼科夫也试图把“地理的谬误”变成他的诗学原则和本源了。

可以说,评论界对少数族裔诗人采用的二元对立的研究视角以及惯性思维
模式对于雷兹尼科夫这样的诗人就有点先入为主和一厢情愿了。诺曼·芬克尔
斯坦在其“传统和现代:查理斯·雷兹尼科夫和(犹太)诗歌的试金石”一文中,
就从现代派对犹太客观主义者的影响的角度探讨了雷兹尼科夫作为诗人在美国
现代都市文化与直接和预言似的犹太历史之间的困惑和挣扎;保罗·奥斯特
(Paul Auster)也曾经从犹太主义和客观主义的角度指出:“犹太人雷兹尼科夫和

美国人雷兹尼科夫不能被彼此分开,因为后一个的观念包含着前一个”(Auster 18)。当哈罗德·布鲁姆试图用他那著名的“影响的焦虑”理论来研究美国犹太诗人时,不经意间也陷入了二元对立的诱人模式。在“美国犹太诗歌的悲哀”一文中,他在阐述了他那独特的“诗的传统—诗的影响—新诗形成”的“误读”和“逆反”过程之后,这样剖析了美国犹太诗人的“焦虑情结”:

可以理解,这几乎不是一个典型的犹太的过程,然而如果诗人想要继续得到启迪,相似的东西好像是必要的。尽管他们可能与犹太传统相距甚远,年轻的犹太诗人的精神上对权威的反抗性阻止他们一开始就全身心地屈从于非犹太的前辈,确实这使得他们对这一过程本身忧心忡忡。错置的犹太主义有可能变成一种或是另一种道德主义,但不是青年诗人在一段时间内必须接受的实用诗歌的宗教。(Bloom 253)

布鲁姆之所以认为犹太诗人不可能“全身心地屈从于非犹太的前辈”,不是因为他明智地避开了这一二元对立的模式,而是因为他对庞德和现代派诗学所持有的保留态度,对此,玛乔瑞·帕洛夫(Marjorie Perloff)曾做出过明确的解释,她认为布鲁姆对现代派的否定,特别是对庞德现代派的否定,表明了他对后浪漫主义诗歌的偏爱。^⑥尽管布鲁姆对现代派诗学是否适合犹太诗人持保留态度,但他也试图从二元对立的模式对他的研究下了结论,那就是美国犹太诗歌内容上的犹太性和形式上的现代性之间的分裂。显然,当布鲁姆为自己的研究下了这样结论的时候,他的对象可能是雷兹尼科夫,也可能不是雷兹尼科夫,因为这种简单化的迥异的二分法似乎适用于所有的美国犹太诗人,也适用于美国黑人或是美国墨西哥人,抑或是美裔华人。简单化的迥异的二分法不但模糊了诗人独特的个性也使得原本十分复杂的雷兹尼科夫的文化身份意识被故作轻松地简单化了。可见,雷兹尼科夫的身份意识也一直是围绕着他的一个研究热点,然而大多数都未能走出二元对立的陷阱,相比之下,黛姆伯(L. S. Dembo)的观点可能较为成熟和辩证:

然而,成为他自己实际上意味着不仅是一名犹太人或仅仅是一个美国人而是二者都是或者二者都不是。当他写作客观主义诗歌时,他是一名客观主义者;当他书写他的“民族”的时候,以一种讲述的方式,他是一名赞美诗作者……。一名放逐者,他坐在曼哈顿河边啜泣;一丝苦笑浮现在他的脸上,因为他意识到他在家,然后他真的哭了。(Dembo 129)

黛姆伯的这段颇为煽情的论述凸现出了雷兹尼科夫作为诗人其文化身份的复杂性和辩证性,然而一个“他在家”却还是不小心暴露了黛姆伯试图为诗人找到一个立足点的善意企图。

不过,雷兹尼科夫本人却未必领情,因为诗人自己一直都在小心翼翼地设法规避着为自己找“一个家”这种与生俱来的人的天性。雷兹尼科夫的诗歌志向是创造一个“无空间根基”的诗歌世界,一个流浪的、漂浮的、修辞的文本世界。在雷兹尼科夫的诗中,“家园”仿佛无处不在,却又无处是家:“就像当一棵大树,枝繁叶茂硕果累累,/被砍倒它的种子被带向远方/被空中的风被河海中的浪/它在远方的山坡和海岸再次生长/同时在很多地方,/依旧枝繁叶茂硕果累累百倍千倍,/那么,在圣殿坍塌之际/在教士被杀之时,成千上万的犹太教堂/生根发芽/在巴勒斯坦在巴比伦在地中海沿岸;/海潮从西班牙到葡萄牙翻卷/斯宾诺莎到荷兰/狄斯雷利去了英格兰”(60)。这段诗文是一段典型的雷兹尼科夫式的飞散的、寓言性的诗性表达,与诗人的前世今生可能发生关联的地理符号与宗教隐喻符号在诗歌中流动、旅行、相互跨越、相互混合,构成了一幅动态的飞散图景。这种动态的飞散意识成全了也成就了像雷兹尼科夫与卡夫卡等犹太作家的执拗与悲情,使他们试图把“这块荒谬之地”变成他们“流浪的可能性”的梦想在一定程度上得以实现(布朗肖 63)。

二、飞散在文本阐释的家园

在雷兹尼科夫的诗歌世界中,犹太人的流散经历和生活状态是历史的、动态的、现实界和想象界共生的,而这种动态的飞散是在诗人独特的语言观、文本翻译和文本阐释的共同作用下生产出的奇妙效果。在后殖民时代的历史语境中,飞散的含义已经不仅仅局限于犹太人的经历,在多元文化的视角下,飞散的概念经历了重构和解构的嬗变,形成了具有生产性的动态力量,而其含义也从意识形态的层面拓展到包括语言和文本等文化和美学等更为宽泛的层面。然而,对于美国犹太作家来说,语言和文本的意义还要特殊一些,具有一种历史的特殊性,因为在他们的意识中,语言和文本才是唯一自然的犹太家园。对于语言之于犹太民族的意义,诺斯罗普·弗莱在《可怕的对称》中这样写到:“文字的拼写系统可以追溯到‘迦南’的闪族人,如果我们对其了解更多的话,也许我们应该发现希伯来人在西奈山上学到的不是道德法典而是字母,那是一个具有足够想象力的上帝,他理解一组字母要比一组禁令重要得多”(转引自米歇尔 137)。我们有理由认为,犹太人的根本特征不在于他们的国家和法律——他们已经失去国家达千年之久,也不在于血缘——在历史上同样存在其他非常具有内聚性、历经磨难而不消亡的民族;犹太人的独特性在于他们与一个“绝对他者”的关系,与在犹太民族的流散中确立的一种精神权威、一种生活方式和一种文化模式的关系。这种关系很大程度上是通过语言而得以建立的,是在对以《圣经》和《塔木德》为代表的神圣文本的阐释和再阐释中实现的。在某种意义上,言辞的力量避免了犹太民族散居各地而被主体文化彻底同化的命运。正如亚伦·埃兹拉希(Yaron Ezrahi)所言:“上帝的言辞、神圣文本、以及拉比们的言论变成了世界的最终途径——创造、行事、阐释、塑形、保护生命、拯救摇摇欲坠的圣殿、被征服的圣地和

失落的王国”(Ezrahi 178)。

对于像雷兹尼科夫一样“换语”的犹太作家,语言的含义远不止是海德格尔的“存在”,久已陌生但却越发亲切的意第绪语与希伯来语蕴含和寄托着诗人复杂的情感、思想和写作策略。雷兹尼科夫这样述说了他对希伯来语的困惑:“希伯来语对我对我来说多么难啊:/甚至希伯来语的妈妈,面包和太阳/都是陌生的。我已经流亡的太遥远了,锡安”(72)。事实上,雷兹尼科夫对在犹太教的神圣布道和祈祷中的语言——希伯来语十分偏爱,认为它是“在所有语言背后的语言”,是“半宗教化”的“神圣语言”(Shreiber 154),然而诗人却“拒绝希伯来语作为他的犹太现代主义的直接媒介”(Omer,“The Stranger in Metropolis: Urban Identities in the Poetry of Charles Reznikoff” 49);诗人也同样拒绝了意第绪语,然而却出于不尽相同的原因。尽管诗人从小生活在一个意第绪语家庭,但可能是因为它是一种“与日常生活相连”得太过于紧密的语言(Shreiber 155),所以“对于诗歌不够成熟”(Ozick 32);抑或是意第绪语诗歌运动的声势过于夺人,诗人恐有追逐潮流之嫌。总之,雷兹尼科夫像一个执拗的孩子一样,把自己心中的母语小心翼翼地收藏了起来。有趣的是,尽管诗人果断地摒弃了用此两种语言写作,与之有关的因素却不时地出现在诗人的诗歌中,成为诗人驾轻就熟的一种诗歌写作策略。斯蒂芬·弗瑞德曼曾说:“深入查理斯·雷兹尼科夫作品中犹太困境核心的一个途径就是考察一下希伯来语在其中扮演的象征角色,以及希伯来语和英语在他的生活和作品中的复杂的相互作用——雷兹尼科夫把犹太性与希伯来语联系起来”(Fredman 13)。诗人对自己名字在不同语境中的解释就是一个有趣而生动的例子:“因为,我是头生的,得不到救赎,/我属于我的主,不属于你或我:/我的名字,在英语中,我是他的圣殿,/某个卡利斯——某个查利斯,一个下贱人;/我的名字在希伯来语中是^{以西结}(上帝给予力量的人)/我的力量,尽管如此,是他的”(80-81)。这段很有影响的对自己名字把玩的诗行与其说是诗人对自我身份的思索,不如说是对代表着自我身份的语言和文化略带嘲讽的阐释。弗瑞德曼认为这首诗“是一种优雅的合成的尝试,表现了微妙的米大示般诠释的能力,但诗人致力于的编织的传统脱线了,因为他没有表现出封建的英格兰和正统的犹太教世界的不可通约性”(Fredman 57)。弗瑞德曼的这段评论没错,雷兹尼科夫的确“没有表现出封建的英格兰和正统的犹太教世界的不可通约性”,不过诗人似乎对于是否“通约”没有多大兴趣,他更关注的是“差异”,而且他似乎很满意这种差异的存在。短短的诗行中不动声色地充塞着希伯来和意第绪文学传统的代表符号:“头生的”、“他的圣殿”、“以西结”、“上帝给予力量的人”等均^是此两种语言写就的文本中典型的符号,而这些文字和文化符号形成了一幅文字的飞散意象图,多种文字符号相互阐释,相互揶揄,相互反驳,他们似乎在证明着诗人的犹太文化身份的独特性,又似乎在消解着这一身份的独立性;他们似乎在述说着诗人被同化的殖民身份的必然性,又似乎在无声地抵御着英语的单一性和完整性的神话。英语、希伯来语和意第绪语在彼此扮演着彼此的“他

者”，而在对语言他者的诉求中，诗人在不经意间消解了他的边缘化的身份困惑，在语言之域构建起了一个霍米·巴巴的所谓“第三空间”。对于雷兹尼科夫的“第三空间”，为数不少的评论家已经注意到了，并用不同的方式表达出来；一直对诗人的名字饶有兴致的弗瑞德曼注意到诗人“没有中间名字”（no middle name），并认为：“缺少中间名表明了一种不稳定性，它就像我们所谓的‘基督教’名字和（犹太的）姓氏之间的裂痕。在一个诸如母亲的未婚名或其他家人名字的文化性的令人安慰的中间地带，只有令人困惑的‘查理斯’加‘雷兹尼科夫’的不和谐”（Fredman 14）。弗瑞德曼的所谓的“没有中间名字”以及“裂痕”都表明了他对文化差异存在的一种潜意识中的焦虑，而这种焦虑使他轻率地下了一个结论：“调和他的美国和犹太名字成为雷兹尼科夫写作的中心困境”（Fredman 14）。然而弗瑞德曼忽略了一点，这个“没有中间名字”的中间地带的存在却恰恰成为了诗人可以自由驰骋的想象的空间。与弗瑞德曼的焦灼相比，保罗·奥斯特却表现出了难得的理解力和洞见度：“至少可以说，它是一个不稳固的位置。既没有完全同化也不是完全不同化，雷兹尼科夫占据了两种语言的不稳固的中间地带，从来不能声称哪一个属于他自己。然而，毫无疑问正是这种模棱两可使它成为了一个特别丰产的地带……”（Auster 156）。奥斯特为这个“丰产的地带”生产出一个用连字符连接的“第三词”：“犹太（人）-美国（人）”，它表明“同时处于两个地带”，或是“不在任何地方”（being nowhere）（Auster 157）。奥斯特所言的这种无处不在，又茫茫不知何处的“中间地带”以及“第三词”正是雷兹尼科夫语言观、诗学观和文化身份观的真实写照。

雷兹尼科夫这种对语言的独特理解使他在诗歌文本的构建中表现出了对“他者”文本的特殊兴趣，而这一文本志趣在不经意间又成为了一种诗歌文本的写作策略。这里的“他者”文本主要是传统的犹太经典和神圣文本。雷兹尼科夫的一大批诗歌均是对这些犹太经典文本和神圣文本的翻译或是阐释，这一现象不能不令人深思。雷兹尼科夫对于翻译有着自己独特的理解，当谈及他对犹太诗人、哲人哈勒维（Yehudah Halevi）诗歌的翻译时，他这样写到：“另一种语言中韵律的再创造不一定在原语言中能够产生同样的效果：在希伯来语中令人激动的韵脚和韵律在英语中可能令人腻烦和厌倦；[……]值得注意的有趣现象是，犹太·哈勒维本人说过：‘仅仅是声音之美会产生话语的透明性是不合适的’”（qtd. in Finkelstein 19）。雷兹尼科夫的这段话是有针对性的。他的哈勒维诗歌翻译在当时受到不少诟病，其中以犹太思想家、作家罗森茨威格（Franz Rosenzweig）的观点最为坚决而鲜明。罗森茨威格认为语言只可能是一种事物，是世界与他物之间的桥梁，而且语言是贴着上帝和人的标签的，为了维护语言的客观性和神圣性，他认为哈勒维诗歌的翻译应该保持原有的音韵和格律。^⑦而这种观点在雷兹尼科夫看来却是不可为的，也是不愿为的，这其中包含着诗人对于文化差异的深刻的认识和文学实践的客观看法。这表明雷兹尼科夫已经意识到犹太文本和英语之间的翻译决不仅仅是声韵和韵律的问题，而是在文化差异的

作用下两者之间出现的可译和不可译的问题。在这里诗人没有用“翻译”(translation)而是用了“再创造”(reproduction),这种理解与本雅明在《翻译者的任务》中提出的翻译观有着某种契合,尽管雷兹尼科夫从未试图使自己的翻译理论系统化,但却在丰富的翻译实践中实现了本雅明所说的“更丰富的语言”^⑧。事实上,翻译问题在后殖民理论中是核心问题之一,其代表人物对此都从各个角度进行过论述。霍米·巴巴认为翻译是不同语言之间的互动关系,是一种对话关系,因此当把一种语言译为另一种语言时,意味着把一个语言的内在特质去掉而让它变成与翻译语言所拥有特质一样的东西,变成翻译语言的延长物,但是被译语言在成为附属的延长物时,又不可避免地还带着原来文化的印迹,从这一角度来说,语言和文本翻译可以说是一种混合物,而被译文本就在这一混杂的状态中有序或无序地飞散开来。^⑨雷兹尼科夫把自己对美国犹太文化身份和现代派诗学理念融入了他对犹太经典诗文的翻译实践之中,在诗歌翻译的再创造中实现了诗歌的可译性,也实现了其文化身份的分散。雷兹尼科夫最让人津津乐道的一首哈勒维诗歌的译诗是“我心在东方”(My Heart Is in the East):

My heart is in the East
and I at the farthest West :
how can I taste what I eat or find it sweet
while Zion
is in the cords of Edom and I
bound by the Arab?
Beside the dust of Zion
all the good of Spain is light;
and a light thing to leave it. (69)

哈勒维的原诗是用希伯来语写就的六行诗,鉴于希伯来语造成的理解上的困难,历来的评论者都只引用雷兹尼科夫的译文,然而这样一来比较的直观性就被削弱了,因此本文退而求其次,引用了以色列作家阿密·伊瑟奥夫(Ami Isseroff)的译文加以比较:

My heart is in the East, and I am at the ends of the West;
How can I taste what I eat and how could it be pleasing to me?
How shall I render my vows and my bonds, while yet
Zion lies beneath the fetter of Edom, and I am in the chains of Arabia?
It would be easy for me to leave all the bounty of Spain --
As it is precious for me to behold the dust of the desolate sanctuary. ^⑩

两个译文从视觉上产生了截然不同的审美效果,伊瑟奥夫的译文保持了原诗的六行体,每一行语义连贯,第一行与第四行遥相呼应,形成一个完整而封闭的语义环境;而雷兹尼科夫的译文则彻底改变诗歌原有的格式,原诗完整的语义环境被敲碎,而原诗中的修饰限定性的语言均被毫不留情地剔除得干干净净,从而成为了一首典型的现代派自由体诗歌。然而“这被修剪过的语言却同时容纳了许多语言的领域;诗人的信息和含义是那么无法梳理地联结在一起,以至于通常的对于诗歌特许的信念和诠释不再能够适用”(Heller 61)。海勒(Michael Heller)的这段评论是精辟而准确的:在雷兹尼科夫的诗歌译文中犹太文化与现代派技巧、东方情结与西方现实、历史与现在等诸多因素纠结、混合在一起,形成了奇特的“文化的混杂”现象。雷兹尼科夫的翻译赋予了哈勒维的诗歌新的生命,而这种再生的力量来源于雷兹尼科夫开放的文化观和对犹太流散历史及经历的辩证的认识。雷兹尼科夫的翻译策略为犹太经典文本的诠释提供了一个生动的范本,但更为重要的是,这一策略也实现了犹太文化和诗人身份的动态的飞散。

除了翻译性的诗歌文本,在雷兹尼科夫繁杂的诗歌中还有一类是不容忽视的,那就是诗人对犹太经典或是犹太文化的诗性阐释。阐释这个词“历史上主要用于对经典文本的注疏”,“因为经典是取之不尽的,用之不竭的‘神的话语’,所以对经典的阐释也是无穷无尽的”(佩顿 13)。对于犹太宗教和文化而言,阐释的意义无疑是巨大的。佩顿(William E. Paden)在其《阐释神圣》一书中指出:“公元70年,当‘世界中心’的耶鲁撒冷的圣殿被毁,再也无法重建以后,越来越多的注意力就转到经典的评注上来,犹太教的拉比,即《摩西五经》的评注家们,取代了以前的祭祀,即主持牺牲仪式的司仪。《摩西五经》在某种意义上变成了神圣之所;为《塔木德》精心制作内容广泛的评注,成了进入这个神圣之所的必由之路”(佩顿 121)。对犹太经典捻熟在心的雷兹尼科夫成功地把阐释的理念糅杂在诗歌当中,从而实现了对犹太经典的能动的诗性阐释,并在这一过程中诠释了犹太流散经历的历史复杂性。犹太教的神圣文本《旧约全书》是雷兹尼科夫诗歌的一个重要的灵感和主题来源,而其中他最偏爱的神圣角色就是以撒。在创世纪中,以撒是唯一的一个生在迦南,也死在迦南,从来没有离开过迦南之地的人。在“旧约”中可以看到,以撒的特点就是他一生一世所有的一切都是接受。在“创世纪”第26:15-31中有这样一段记载:以撒的仆人在谷中挖了一口活水井。基拉耳的牧人与以撒的牧人争抢水井。以撒就给那井起名叫“埃色”,即相争的意思。以撒的仆人又挖了一口井,他们又为这井争抢,以撒给这井起名叫“西提拿”,即为敌的意思。以撒远离了那里,又挖了一口井,他们不为这井争抢了,他就给那井起名叫“利河伯”,即宽阔的意思。这段与以撒有关的记载与“亚伯拉罕献子祭祀”或是“以撒娶妻”等相比,往往并不被诠释者所看重,而雷兹尼科夫却偏偏对此情有独钟。^①他的诗剧《九戏剧》即以《圣经》中对以撒的记载为蓝本写就。在雷兹尼科夫的神圣想象中,“以撒的脸像蜂蜜”,“以撒的眼神

像一位父亲注释着自己长大的儿子”，“他的手掌张开好像要帮忙或是祈福”，诗人更是把他的想象一直探伸到这位遥远的智者的内心深处，并在以撒诗意的独白中阐释着神圣的文本：“我的财富就是土地的财富/我生于此，/在你我的饥荒之时；/我的人在此时也是你的。/我的父亲，亚伯拉罕，从不攫取别人的，但如果人们说起/他的，/这是我的，他回答，它也是你的；/然而，他变得富有。/这是我父亲做的，不是出于恐惧……/亚伯拉罕给予因为友善。/在这点上我是我父亲的儿子：/我希望所有人一切都好；/当然星星带给他们太多的烦忧。/但如果你说这没有我们的一席之地，/我父亲，亚伯拉罕，和他的父亲，他拉，流浪/远方；/大地是宽广的，/当他们昌盛了，他们的子孙有望兴旺”（转引自 Omer, “Palestine Was a Halting Place, One of Many” 165）。“创世纪”的水井之争在雷兹尼科夫的诗学想象中变成了犹太民族的道德意识和伦理策略。这一阐释产生了令人意想不到的审美效果和伦理内涵，从而使犹太民族的流亡史被赋予了寓言般的合理内核和教诲意义。流亡成为了一种犹太民族的道德选择，一种与世无争的超脱和潇洒，一份祈福朋友和敌人的宽厚，一种苦中有乐的达观，一种跨越了时空的理性追索。

三、飞散在历史的时空

如果说文本编织的互文之网为雷兹尼科夫创造了一个犹太文化身份超验的动态的共时空间，那么历史的时空变迁就为他的流散情结创造了一个动态的历时空间。犹太教是历史的宗教似乎已经成为一个古老的陈词滥调，那么为这个旧瓶装上新酒，我们也可以说犹太诗学在某种程度上也可以说是历史的诗学。鲍亚林在《互文性与米大士解读》中就提到，米大士本身的出现就是阐释者试图把文本与历史编织在一起的冲动。^⑩对于和雷兹尼科夫一样生活在 19 世纪末、20 世纪初的美国犹太作家来说，世纪之交的国际政治和经济气候的戏剧性变化以及他们自身所经历的同化浪潮的冲击都驱使他们在意识上认同了现代派的天启历史观。然而这种历史观事实上却是犹太作家生来就带有的烙印，因为这种天启历史观在犹太教的弥赛亚信念（Messianism）中可以找到清晰的根源。正如瑞宾巴赫（Anson Rabinbach）所言：“天启的、灾难的、乌托邦的、悲观的，弥赛亚主义吸引住了第一次世界大战之前一代犹太知识分子。弥赛亚的冲动以许多形式出现在 1914 年的犹太一代……”（qtd. in Finkelstein 20）。雷兹尼科夫正是这样的犹太一代的代表人物。弥赛亚主义的观念最早出现在公元前 1000 年大卫时代，在犹太教中本意是指“受膏者”（the anointed one），一个终将复活的不死者。犹太教中的弥赛亚基本上是现世的，犹太人不灭的希望正是来源于弥赛亚，他们相信总有一天会有一位弥赛亚来拯救他们，总有那么一天会有一位救世主来结束历史和终止所有的苦难，他将主持正义，对善恶做出终极的审判，并在地上建立天国。^⑪弥赛亚主义的意义在于将包括伦理道德在内的全部价值观和判断的终极根据从此岸交给了彼岸，这就意味着道德与正义在一个不受现世人间

干预的信念的世界中得到庇护。而这个世界将以承诺的力量改变现世的意义。可以说,它在“现在”与“未来”的两个世界之间造成了一种变革的张力。这样,在犹太教中历史获得了一种目标和意义。在历史的终结之处,一切获得了说明,一切得到了答案,谜底也终将揭开。弥赛亚不仅仅是历史和时间的尽头,因为站在时间尽头的神是一位正义的上帝,因此正义和公正成为弥赛亚的精神核心。那么,在雷兹尼科夫的诗歌中,这种弥赛亚思想又是如何表现出来呢?

芬克尔斯坦对雷兹尼科夫身份意识与犹太宗教关系的界定是基本准确的:他“是已经多少与传统的犹太宗教和文化习俗疏远了的第一代美国犹太人;他也是想要一种不仅仅是‘假花/在我走过的街道上’的诗歌,因此更被‘某些美国人开始写作的崭新的诗歌’所吸引的第二代美国犹太人”(Finkelstein 23)。在现代美国犹太作家的视域中,历史与宗教,历史与记忆都处于矛盾的统一体之中。现代犹太美国作家有一种根深蒂固的重构犹太历史的冲动,这种冲动“开始于见证了犹太生活的连续性蓦然断裂的时代,也是一种不断滋生的犹太集体记忆衰退的[时代]”(Finkelstein 23)。这种冲动是通过对犹太宗教和犹太文化的历史化实现的。换言之,历史在他的诗歌中成为了一种诗性表达的动力。飞散理论中的历史内涵“不是单一性的、空洞的时间,而是显现当下的时间”(Benjamin 261)。也可以说,“过去”是因为“当下的需要而显现的”,“当下”的“文化和政治的需要是历史叙述的动因”(童明 96)。对于雷兹尼科夫来说,这种飞散的历史意识首先体现在他对弥赛亚思想的动态的改写。

雷兹尼科夫于1936年发表了“弥塞亚”一诗,该诗是包括“萧条”、“维也纳的社会主义者们”、“新土地”以及“卡迪什”在内的系列诗歌之一。该诗从美国纽约都市的典型场景和意象写起,却无时无刻不在回响着历史的回声:“多么遥远和宽阔/这上下海湾,/沿着河道傍着海洋,/多么贴近和平坦/街灯闪烁:/你应该知道你父亲的森林/在这些驿站之中,/你他们的沙漠/在这几英里的人行道上/水的云母/在阳光和灯光中闪闪发光/在夏日的热浪或是冬日的霜雾中,/雨中的湿润或是雪中的洁白。/尽管你的部落是最小的并且你是微不足道的,/你应该说出,你应该训练,你应该战斗:/然后,垂死,/如此飞快地旋转而去/你看到太阳/不过晚星那么大,/他们的靴子将带着你的血—/它的红血球/种子/将在沙土地上成长,/在小径和人行道间的鹅卵石路上/大街的”(174)。纽约都市的“街灯”和“人行道”与充满寓意的“父亲的森林”和“他们的沙漠”具有讽刺意味地并置一处,仿佛身居现代都市的犹太移民的后裔在与祖先的灵魂进行的一场心灵的对话。随着父亲的森林变成了都市的街灯,讲话者的犹太身份在这摇曳的街灯闪烁中变得模糊不定,仿佛有被这可怕的城市之魔吞噬的危险。然而如犹太祈祷文的回声却不停地敲击着讲话者的耳膜,告诫他“你应该说出,你应该训练,你应该战斗”,仿佛在诗歌文本之外有一位犹太拉比在鼓励着迷茫的讲述者勇敢地直面历史和未来。诗行中颇有气势的排比句式和第二人称的指代都似乎在印证着这位隐身拉比的存在。诗中的“靴子”的意象仿佛使我们听到了纳

粹军官和士兵的军靴和铁骑令人毛骨悚然的“咔”、“咔”声,而被比喻成“种子”的犹太人的血红细胞则毫不隐讳地表明了诗人心中犹太人顽强的生命力以及被迫流散所带来的具有繁衍力量的历史机缘。考虑到该诗发表的时间和历史背景,这首诗在这样的语境下所传达的拯救和希望以及对苦难的认同感都带有明显的弥赛亚精神气质。只不过,这个拯救者不再是传统犹太弥赛亚的带有宗教色彩的人或是神,而是历史本身,是必然的或是偶然的,是历史事件和实践本身充当着这个拯救者的角色。

从以上的分析可以看出,雷兹尼科夫心中的家园不但有空间性,而且具有鲜明的时间性,换言之,就是具有强烈的历史感。犹太民族历史上经历的一次又一次毁灭性的灾难成为了唤醒诗人心中犹太性的历史的颤音。雷兹尼科夫的这种历史观和时间意识带有鲜明的弥赛亚特征,在这一点上,雷兹尼科夫与本雅明倒是有几分共通之处。本雅明将弥赛亚的时间种子包藏在过去的历史中,过去的真实能否被“引用”是当下的使命,而现在能否被拯救则在于是否能使过去复现,而这也正是雷兹尼科夫的诗歌写作策略。雷兹尼科夫诗歌中经常诉求的“过去”与“当下”的并置策略最终是要在弥赛亚的“未来”中寻求归宿的,而这也正是诗人诗歌中“矛盾的和谐”的魅力所在(Finkelstein 24),同时也解释了其诗歌中表现出来的犹太身份的不稳定性的原因。

组诗的最后一首“卡迪什”(Kaddish)是对犹太教的礼拜典仪词的诗性阐释。礼拜典仪是犹太文化的伟大传统之一,旧约时代犹太民族就以敬拜为生活中心从而完成上帝的旨意。犹太典仪中的“卡迪什”洋溢着祈福和赞颂之词:“降福以色列降福拉比,降福他们的信徒和所有/信徒的信徒,降福所有致力于研习/他拉者于此地和每一个地方,赐予他们和你们/和平,尊严,友爱,怜悯,长寿,丰腴和/拯救,从天堂中的上帝。阿门”^⑥。而在雷兹尼科夫的诗中,“卡迪什”成为了诗人重新审视犹太民族国家概念和伦理意识的反思性的文字:“祈福以色列人和所有遭遇敌意的眼神,/棍棒和石头和名字的人——/在海报、报纸或是书中延续,/用粉笔写在沥青上或在玻璃上的酸中,/从成千上万的窗户通过收音机高喊。[……]你活着/像大街上的麻雀/在他人的屋檐下,/像兔子/在陌生人的田地中/靠季节的慷慨/和拾麦者见有来人留下的;你们这些风的孩子——/以知识之树为食的鸟/在此地和每一个地方/一种生活”(186)。在雷兹尼科夫的诗性阐释中,宗教的神圣被历史的无奈所代替,这是诗人阐释视角转变的必然结果。正如犹太历史学家耶鲁沙利米(Yosef Yerushalmi)所言,对于现代世俗的犹太人来说,历史已经变成了“堕落的犹太人的忠诚”的感情(Yerushalmi 86),成为了宗教的替代形式。这种阐释也构成了佩顿的宗教阐释的“镜像效应”(佩顿 146)。在这里历史和宗教互为镜像:阐释是语境性的,随着地点、时间和阐释者的处境而改变。雷兹尼科夫的“第三地带”的特殊文化身份意识为他的宗教阐释提供了一种独特的视角:犹太人不再是被祈福的“选民”,而是处于“敌意的眼神,棍棒和石头”的威慑之下。犹太民族的神圣光环消失殆尽,但在历史的变迁

中流散的犹太人像风中的种子,像“以知识之树为食的鸟”,把生的希望带到了“此地和每一个地方”。诗中的“风”的意象不由得使人想起本雅明那“风”中的“历史天使”的意象:“历史天使就可以描绘成这个样子。他回头看着过去,在我们看来是一连串事件的地方,他看到的只是一整场灾难。这场灾难不断把新的废墟堆到旧的废墟上,然后把这一切抛在他的脚下。天使不想留下来,唤醒死者,把碎片弥合起来。但一阵大风从天堂吹来;大风猛烈地吹到他的翅膀上,他再也无法把它们合拢回来。大风势不可挡,推送他飞向他背朝着的未来,而他所面对着的那堵断壁残垣则拔地而起,挺立参天。这大风是我们称之为进步的力量”(本雅明 408)。对于雷兹尼科夫而言,犹太民族拯救的力量正是蕴藏在历史的灾难和断壁残垣当中。

雷兹尼科夫的“卡迪什”还有一个视角转变,即讲述人以“他者”身份的出现。在原祈祷文中,只有一个在场的祈祷者和一个在场的听者群,而在雷兹尼科夫的诗中讲述人以一种超然的局外人的身份在对“你们这些风中的孩子”冷静地述说。这个仿佛无所不在的局外人的声音如同画外音,神秘而不确定,时而如上帝般庄重,时而如魔鬼般咬牙切齿,时而如诗人般抒情,这个游走的局外的声音不停地变换着诗歌的视角,使诗歌中的含义变得飘忽不定,耐人寻味。这个局外人事实上是处于流散状态的犹太人的典型的文化身份特征:“即使进入了却总是身处在外,审视熟悉的事物仿佛它是陌生的研究对象……”,他们成为了“内部的外人”,这个局外人在塞义德的话语体系中是那个“东方”的“他者”(张京媛 22),在法农的理论中就是“黑皮肤”和“白面具”(法农 7),在拉康那里成为“大写的他者”(方生 27),在福柯那里体现为“权力的关系”(方生 155),而在霍米·巴巴那里则成为“杂交的身份”,这使得“他者”“可能避开极端政治”,而将我们自己表现为他者的必然(Bhabha 148)。无论哪一种“他者”话语都揭示了自我主体与他人的互动关系。这种互动关系从历史的视角来看,也是历史和宗教的互动关系,同时也是诗歌和历史的动态关系。耶鲁沙利米总结得言简意赅:“第一次,历史,不是一个神圣文本,变成了犹太教的仲裁者”(Yerushalmi 86)。具体到雷兹尼科夫就意味着,犹太历史,而不是犹太传统,是他维系自己犹太文化身份和诗歌的犹太性的根基所在。对于诗人和历史的动态关系,芬克尔斯坦认为“在雷兹尼科夫诗歌中犹太历史的处理本身就是犹太历史的产物,同时,在历史意义上,作为犹太人对于他作为一名诗人是关键所在。对于雷兹尼科夫,诗歌赋予了历史以意义:正如历史变成了犹太教的仲裁者,诗歌也变成了历史的仲裁者”(Finkelstein 21)。可以说,犹太历史的神圣意识和写作诗歌的神圣行动补偿了处于流散之中的犹太民族传统的缺失。

在雷兹尼科夫的诗歌中,流散被赋予了抒情的、创造性的诗性表达;而诗人的犹太身份也在文本的阐释中,在历史叙述的动态力量中微妙地保持了平衡状态。诗人对于流散的动态理解使得他保持了犹太民族特有的思辨思维,没有一头扎进犹太复国主义的避难所,而是对于一浪高过一浪的犹太复国主义保持了

谨慎的距离。这种审慎也同样要感谢犹太民族与生俱来的思辨性,这种思辨性使雷兹尼科夫冷静地、客观地分析了反犹太主义的历史双刃剑:“我个人的感觉是,反犹太主义的效果是双重的;一种情形是你被同化了,而另一种情形是你强化了人们认为是犹太主义的东西”(Schiffer 120)。在他的晚年,他更是坚信“反犹太主义可能有时会把你身上最好的东西动员出来。就我来说,我知道它加强了我的身份和我的决心。美国人经常仅仅出于歧视冲动地做得很极端—黑人就是个例子”(Rovner 16)。而作为著名的犹太复国主义者塞瑞金(Marie Syrkin)的丈夫,雷兹尼科夫却从未踏足以色列,这不能不令人产生颇多猜测。对于雷兹尼科夫与妻子对犹太复国主义的不同态度,不少采访者都曾经问过,而对此,诗人的回答淡然而简单:“无论我在这或是在亚历山大、俄国、德国——在任何地方,我都是犹太人”(Rovner 15-16)。在雷兹尼科夫的诗歌中和其他作品中,他都很少提及复国主义的字眼,也很少直接提及复国主义的政治主张。这种缺席似乎在悄悄地提醒着我们他对犹太复国主义的审慎的距离感。事实上,复国主义的胜利对于仍旧处于流散状态的犹太作家的创作心理是一个极大的挑战,雷兹尼科夫对于复国主义的胜利的这种复杂的心态在美国犹太作家中是有一定代表性的。犹太身份使他们应当无条件地接受复国主义,因为复国主义肯定了尘世的生活,肯定了犹太民族不仅是把神圣文本当作居所,而且还有土地,而不是流失在时间当中。然而,雷兹尼科夫没有,也不能全身心地为犹太复国主义摇旗呐喊,他给人的感觉甚至是令人困惑的左右摇摆。雷兹尼科夫在给朋友阿尔波特·莱文(Albert Lewin)的信中曾经提到过一件令他本人恼火、而令他的研究者着迷的例子。当他试图发表他的“黑死”(“The Black Death”)一诗时,编辑的反应是“读过了,也接受了,但接着就犹豫了,因为有些内容看起来是反复国主义的,而特别的论点却是极其复国主义的”(qtd. in Omer, “Palestine Was a Halting Place, One of Many” 158)。看来,这位编辑之所以犹豫是因为雷兹尼科夫的政治态度不太好界定,因为他既非复国主义者,也非反复国主义者。这一点使雷兹尼科夫与同为犹太作家的卡夫卡成为勾手同盟。当谈到犹太复国主义时,卡夫卡用他那惯用的揶揄的腔调说:“这一切美妙极了,除了对于我,而这完全在理”(转引自布朗肖 56)。究其原因,布朗肖的解释颇有道理:“他必须是一个反犹太复国主义者,……他已属于彼岸,他的迁移并不是向着迦南靠近,而是走向荒漠,走向荒漠的真理,……就在荒漠中游荡,而正是这种境况使他的斗争感动人,使他的希望变为绝望,……他必须不停地抗争以使这外部变成另一个世界,以使这个谬误成为新的自由的原则和本源”(布朗肖 55-56)。布朗肖的这段话是在解读卡夫卡的世界,而对于雷兹尼科夫也同样适用。因为这两位来自犹太民族的天才作家均身在“别处”,他们清醒地知道,他们无以为家,或者至少意识到他们的写作使得他们熟悉的事物变得陌生了。他们清醒他们的精神上的无家可归是任何形式的政治干涉都无法征服的自由之域,是他们构建飞散的诗意家园的唯一可行的写作策略。

注解【Notes】

① See Milton Hindus, *Charles Reznikoff: Man and Poet* (Orono, Maine: National Poetry Foundation, 1984).

② “飞散”的英文原文为“diaspora”，最早出现在圣经《旧约》的希腊语版本，称为七十子译本（Septuagint，又名 LXX）。“diaspora”常被译为“离散”、“流散”或是“散居”，是从犹太人的流亡经历产生的语义。在后现代和后殖民的语境中，该词被赋予了动态的、生产性的文化含义，因此童明教授将该词译为“飞散”。本文即借用了童明教授的译法。有关该词的语义演变和文化含义参见童明：“飞散的文化 and 文学”，《外国文学》1(2007)：89 - 99。

③ See Norman Finkelstein, *Not One of Them in Place: Modern Poetry and Jewish American Identity* (New York: State University of New York Press, 2001) 17.

④ 引文原文见 Charles Reznikoff, *The Complete Poems of Charles Reznikoff* 12。以下凡出自该书的引文只标注页码，不再一一注明。本文中引用的英文诗歌均由笔者自译。

⑤ “第三空间”的概念是霍米·巴巴(Homi Bhabha)在《文化所在》(*Location of Culture*)一书中首先提出的。其后，巴巴又在：“Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse,” October 28 (Spring, 1989) : 125 - 133; “Introduction: Narrating the Nation” and “DissemiNations: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation,” *Nation and Narration*, ed. Bhabha (London, B. F. I. Publishing, 1990) 1 - 7, 291 - 322. 等论著中进一步阐释和完善，使这一概念成为后殖民理论的核心概念之一。

⑥ See Marjorie Perloff, *The Dance of the Intellect: Studies in the Poetry of the Pound Tradition* (Cambridge: Cambridge UP, 1995) 21 - 22.

⑦ 参见弗朗兹·罗森茨威：“论世界、人和上帝”，2007年，< [http://www.zgyspp.com/Article/ShowArticle.asp? ArticleID = 6289](http://www.zgyspp.com/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=6289) >。

⑧ 本雅明的翻译观可参见 Walter Benjamin, “The Task of the Translator,” *Illuminations: Essays and Reflections*, trans. Harry Zohn, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 1969); “The Translation of Cultures,” *Contemporary Literary Criticism*, ed. Robert Con Davis and Ronald Schleifer (New York: Longman, 1998).

⑨ 关于霍米·巴巴对于翻译的论述参见霍米·巴巴编：《民族和叙述》(*Nation and Narration*)的“导言”(伦敦和纽约：路特利支出版社，1990年)。国内对于该领域的研究可参见王宁：“翻译的文化建构和文化研究的翻译学转向”，《中国翻译》6(2005)；叙述、文化定位和身份认同——霍米·巴巴的后殖民批评理论，《外国文学》6(2002)。

⑩ See Yehuda Halevi, Two Poems: “My heart Is in the East” and “Zion, Thou Art Anxious”. < <http://www.zionismontheweb.org/yehudalevi.htm> >.

⑪ “亚伯拉罕献子献祭”参见《创世纪》22:1 - 22:19; “以撒娶妻”参见《创世纪》22:20 - 24; 23。

⑫ See Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Bloomington: Indiana University Press, 1994) 28.

⑬ 参见《旧约·撒母耳记上》7:12 - 13 及《旧约·诗篇》132。

⑭ See Mourner's “Kaddish: An English Translation,” August, 2007, < <http://www.ou.org/yerushalayim/kadish.htm> >.

引用作品【Works Cited】

- Auster, Paul. "The Decisive Moment." *The Art of Hunger and Other Essays*. London: Menard, 1982.
- Benjamin, Walter. "The Task of the Translator." *Illumination: Essays and Reflections*. Trans. Harry Zohn. Ed. Hannah Arendt. New York: Schocken, 1969.
- 本雅明:《历史哲学论纲》,《本雅明文选》,陈永国 马海良编。北京:中国社会科学出版社,1999年。
- [Benjamin. "Theses on the Philosophy of History." *Selected Writings of Walter Benjamin*. Ed. Chen Yongguo and Ma Hailiang. Neijing: China Social Science Publishing House, 1999.]
- Bhabha, Homi. "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism," *Literature, Politics and Theory*. Ed. Francis Barker, et al. London, 1986. 148 - 172
- 莫里斯·布朗肖:《文学空间》,顾嘉琛译。北京:商务印书馆,2003年。
- [Blanchot, Maurice: *L'espace Littéraire*. Trans. Gu Jiachen. Beijing: Commercial Press, 2003.]
- Bloom, Harold. "The Sorrows of American-Jewish." *Figures of Capable Imagination*. New York: Seabury Press, 1976.
- Dembo, L. S. *The Monological Jew*. Madison: U of Wisconsin P, 1988.
- Ezrahi, Yaron. *Rubber Bullets: Power and Conscience in Modern Israel*. New York: Rarrar, Straus and Giroux, 1997.
- 方生:《后结构主义文论》。济南:山东教育出版社,1999年。
- [Fang Sheng. *Literary Theory of Post-Structuralism*. Jinan: Shandong Education Publishing House, 1999.]
- 弗朗兹·法农:《黑皮肤,白面具》,万冰译。南京:译林出版社,2005年。
- [Fanon, Frank. *Peau Noire, Masques Nlancs*. Trans. Wan Bing. Nanjing: Yilin Press, 2005.]
- Finkelstein, Norman. *Not One of Them in Place: Modern Poetry and Jewish American Identity*. New York: State University of New York Press, 2001.
- Fredman, Stephen. *A Menorah for Athena: Charles Reznikoff and the Jewish Dilemma of Objectivist Poetry*. Chicago: U of Chicago P, 2001.
- Heller, Michael. *Conviction's Net of Branches*. Illinois: Southern Illinois UP, 1985.
- 米歇尔:《图像理论》,陈永国 胡文征译。北京:北京大学出版社,2007年。
- [Mitchell, W. J. T. *Picture Theory*. Trans. Chen Yongguo and Hu Wenzheng. Beijing: Peking UP, 2007.]
- Omer, Ranen. "Palestine Was a Halting Place, One of Many: Diasporism in the Poetry of Charles Reznikoff." *Jewish American Literature* 25. 1 (Spring, 2000): 147 - 80.
- . "The Stranger in Metropolis: Urban Identities in the Poetry of Charles Reznikoff." *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* (Fall 1997): 43 - 74.
- Ozick, Cynthia. "American: Toward Yavneh." *What is Jewish Literature?* Ed. Hana Wirth-Neshner. New York: Jewish Publication Society, 1994.
- W. E. 佩顿:《阐释神圣:多角度的宗教研究》,许泽民译。贵阳:贵州人民出版社,2006年。
- [Paden, William E. *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*. Trans. Xu Zemin. Guiy-

- ang: Guizhou People's Publishing House, 2006.]
- Rovner, Ruth. "Charles Reznikoff: A Profile." *Jewish Frontier* (April 1976): 15 – 24.
- Reznikoff, Charles. *The Complete Poems of Charles Reznikoff*. Ed. Seamus Cooney. Santa Rosa: Black Sparrow Press, 1996.
- Schiffer, Reinhold. "Charles Reznikoff and Reinhold Schiffer: The Poet in His Milieu." *Charles Reznikoff's Man and Poet*. Ed. Milton Hindus. Orono, Maine: National Poetry Foundation, 1984.
- Shreiber Y. Maeera. "Jewish American Poetry." *Jewish American Literature*. Ed. Michael P. Kramer & Hana Wirth-Nesher. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2005.
- 童明: "飞散的文化和文学", 《外国文学》1(2007): 89 – 99。
- [Tong Ming. "Cultures and Literatures of Diaspora." *Foreign Literature* 1(2007): 89 – 99.]
- Yerushalmi, Yosef H. *Zokhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: U of Washington P, 1982.
- 张京媛主编:《后殖民理论与文化批评》。北京:北京大学出版社,1999年。
- [Zhang Jingyuan, ed. *The Post-Colonial Theory and Cultural Criticism*. Beijing: Peking UP, 1999.]

责任编辑:易立君