



# 修補破碎世界的靈魂之旅—— 卡巴拉的靈魂觀初探

鄧元尉\*

## 摘 要

猶太教關於死後存在的信念多元紛雜，神祕主義卡巴拉的「靈魂轉生」教義是其中相當特殊的一種立場。針對此一獨特的信念，本文嘗試進行概括性的引介。為了準確理解卡巴拉的靈魂轉生觀念，本文從兩方面著手：一是猶太教靈魂觀的發展史，由此可看出卡巴拉靈魂觀與其他猶太傳統之靈魂教義的差異；另一是卡巴拉的世界觀，卡巴拉的所有概念都必須放在它所建構起來的獨特世界觀中才能被理解，本文將對此一世界觀做一番簡要的刻劃，並由此掌握卡巴拉靈魂觀的概略輪廓，最後依此描述「靈魂轉生」此一觀念的基本內涵和時代意義。

關鍵詞：猶太教、卡巴拉、靈魂、靈魂轉生

---

\* 鄧元尉：天主教輔仁大學宗教學系助理教授  
投稿日期：2018年3月18日；採用日期：2018年11月9日

## 壹、如何理解猶太教的生死觀？

本文嘗試在猶太教生死觀的視域中，初步探討猶太神祕主義卡巴拉（Kabbalah）的靈魂觀。卡巴拉的靈魂觀是一個相當獨特的信念體系，筆者對它的「靈魂轉生」（gilgul; reincarnation/metempsychosis）觀念格外感興趣。由於對大多數人來說，卡巴拉是一個相對陌生的信仰傳統，靈魂轉生信念又必須在卡巴拉本身獨特的世界觀中才能被理解，所以本文先粗略勾勒從猶太教到卡巴拉的整體信念背景，再逐步趨近卡巴拉的靈魂轉生觀念。

與諸如基督教這類宣教型的宗教相較，猶太教是一個相對封閉的宗教，既藉由一個民族性的邊界來界定其宗教社群，亦透過詳盡的律法規範形成一種彷彿遺世獨立、僅依憑自身獨特邏輯來運作的生活方式。因此，猶太教的任何一個信念，都不能不顧整個信念體系的背景而抽取出此一信念做命題式的理解。據此，在切入正題以前，筆者要借助於猶太哲學家列維納斯（Emmanuel Levinas, 1906-1995）的思想，來說明猶太教生死觀在理解上的幾個前提。<sup>1</sup>

一般來說，所有的「死亡」都是指個體的死亡，所有關於「死後存在」的信念，也都著重於個體的存在。但在猶太教裡，社群（即以色列）的命運總是優先於個體的命運，甚至可以極端地說，在猶太教並不存在沒有社群意義的個體死亡，也不存在沒有社群意義的死後生命，因為最終而言，不存在無關乎社群的受難和救贖。每一個個別的以色列人都是整體以色列不可或缺的一份子，少了任何一個，以色列就不完整了（Levinas, 1982/1994, pp. 133-135）。換言之，個體死後生命的課題不能放在「一個人孤零零地面對上帝」這種齊克果（Søren Kierkegaard, 1813-1855）式的理解模式中（如圖1所示），而需帶著社群的背景，在「上帝—社群—個人」的三重架構中來理解（如圖2所示）。生與死都不只是個人與上帝間的事，同時也是個人與社群、社群

---

<sup>1</sup> 本文之所以選擇列維納斯來說明猶太教生死觀，在於列氏相關論述的兩個特質：一、他強調個體死亡具有社群意義和倫理意義，而這將是本文討論卡巴拉靈魂轉生觀念的重要內涵；二、他對死亡的討論是在與海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）哲學的對話下成形的，此一特質有助於我們將猶太教生死觀連結起更廣泛的生命教育領域。

與上帝間的事，就如愛的誡命包含了對上帝的愛和對鄰舍的愛，與死亡相關的信念也同時涉及上帝和鄰舍兩方面。



圖 1 齊克果的模式

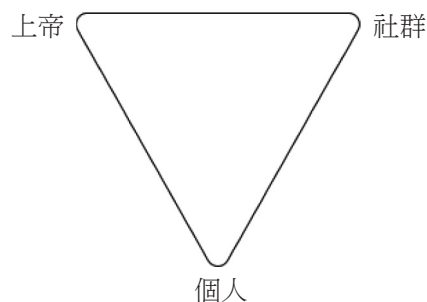


圖 2 列維納斯的模式

但還需要對這三重結構做進一步說明，如圖3所示。在「個人」與「上帝—社群」間畫下一道界線，這既是自我與他者（the other）間的界線，<sup>2</sup>也是死亡的界線，當我們掌握這道界線所意味的事情，便可以更好地理解猶太教的生死觀。

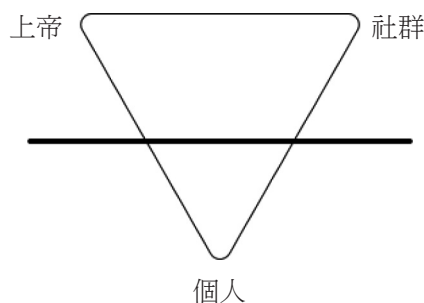


圖 3 死亡的界線

<sup>2</sup> 若與基督宗教相較，基督宗教傾向於將這條線畫在「個人—社群」與「上帝」之間，因為在其信念中，上帝與世人間的差異是首要差異，只有上帝是他者，乃至於卡爾·巴特（Karl Barth, 1886-1968）所謂的全然他者。但在猶太教裡，首要差異是自我與他者的差異，而此一他者包括他人與上帝；甚至在列維納斯看來，他人就是絕對他者（Levinas, 1961/1969, p. 39）。

一個不相信死後生命的人，當他死後，其個體生命就止步於圖3的界線。但對於有信仰的人來說，死亡不是結局，而是一道門檻，他的死乃是跨越過這道門檻，通往另一個世界，或至少是通往另一種存在狀態。個人在其「向死存有」的進程，不僅是邁向其自身的死亡，也是邁向他者。在猶太教中，這段穿越死亡而邁向他者的旅程是怎麼一回事呢？在與社群相關的向度上，本文初步指出四個重點。

第一點，個體的死亡並不是向生前所屬的社群告別而一個人瑩然獨立於上帝面前；相反地，死亡乃是同時走向上帝與社群。但此處的「社群」遠較生前所屬的地方社群更廣大，它在一種整體的意義上指向全體以色列百姓，一個古往今來、含括全部猶太人的社群，從上帝與列祖立約之時直到終末彌賽亞來臨之前的所有以色列人。這是一個要從猶太史觀來界定的社群。這段歷史有兩大主軸，一是上帝與以色列間的關係史，二是猶太百姓的受難史。以上帝與百姓的關係史做為超越性基礎，以猶太人的受難史做為實際的歷史階段，在兩者的交織中所呈現出的群體，便是一個猶太人死後所走向之處。因此，死亡既是歸向上帝，也是歸向社群，那個從亞當以降、在上帝的應許中被設立和保守的以色列百姓。

第二點，上帝是一個在信仰上的超越存在，社群則是一個在歷史中的現實存在。當兩者相互交織時，上帝便被賦予一種現實的意義，體現在個人與社群的歷史生活中；社群則被賦予一種超越的意義，表現在個人與上帝的信仰關係中。格外值得關注的重點是：兩者交織所展現出來的「信仰—歷史」乃是受難史，這與基督宗教「救贖史」的概念並不一樣，最大的差異在於：「受難史」將歷史的重心放在以色列百姓的流亡經驗上。當反映在個體死亡的課題上時，基督宗教會傾向於在救贖論和終末論的神學範疇中來理解死亡，懷抱著對遙遠的、也許在歷史之外的終末之日的盼望；猶太教則傾向於將個體死亡放在整個民族過往的受難經驗中來理解，在社群的流亡記憶中展望最終的回歸。個體的死亡乃是參與到猶太人的受難史中，這是一段從過去一直發展到當下並繼續往前延伸到將來，由歷代猶太人共同體現出來的歷史。於是，社群的流亡不是一種偶然的歷史遭遇，而是猶太人的存在方式，最終體現在猶太人的個體死亡上，無論他是被屠殺致死或是善終而死。列維納斯甚至認為，所有的死亡，無論怎麼死的，都像是面臨某種敵意般是「被殺死的」（Levinas, 1961/1969, pp. 233-

236)。

第三點，須回頭考量「追問死亡問題者」的存在處境，此一處境在相當程度上決定了追問的目的與方式。在猶太教裡，對死亡問題的關切並不是要對死後狀態進行玄思，而是著眼於提出死亡問題的人、連同其所屬的社群，該如何在受難史中理解他們眼下的處境。

顯然地，對於在此時此刻談論死亡課題的人來說，總是處在通往他者、逼近死亡之界線、但又仍未觸及這道界線的位置上。吾人毫無回頭餘地地朝著這道界線逼近，但只要我們活著，就總是位於界線的這一端（如圖4所示）。

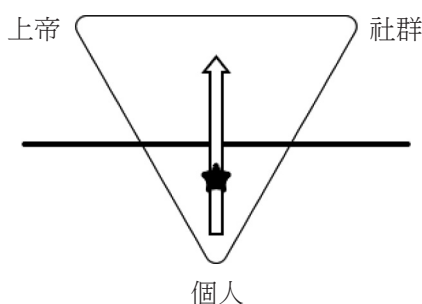


圖 4 追問死亡問題者的存在處境

圖4顯示，吾人正處在一個朝向死亡與他者的運動過程中，有一股勢不可擋的動力推動我們向死而去，但同時又扎根在每一個當下，立足於生命所至的每一個此時此地。這就是思考死亡問題之人的位置：他既意識到向死而去的趨勢，又試圖透過沉思讓自己在當下取得一個定位。這裡存在一種根本的張力，揭露了吾人做為一時間性存有的基本特質。在死亡面前，存有的時間性意謂的是：人不斷地朝著死亡的界線逼近，但那最終時刻又彷彿被無限地推遲，真正的死亡總是屬於未來的，是被耽延的。在真正的死亡發生前，自我總是處於死亡不斷逼近但尚未發生的狀態，這個狀態既讓人們感到「我還有時間」，但也意識到：「我快沒有時間了」，死亡的逼近帶來當下存在的一種急迫感，這種急迫感讓所有對死亡發出提問的人依稀聽聞某種來自彼端的訊息（Levinas, 1961/1969, p. 235）。

死亡的發生使人陷入純粹的被動性，但死亡的即臨則召喚出還活著的人在死亡面前暫存的主動性。於是，對思考死亡問題之人來說，「死亡」有一種警示的意味，敲打著自以為安穩的自我，為當下圓滿的生活劃開一道裂縫，讓自我不能以彷彿不會死的方式自足自滿地活著。這樣的警示促使吾人不得不利用僅存的主動性去做出抉擇：或是選擇消滅一切有可能侵犯我的生活的人事物，以圖盡可能延長我的人生；或是選擇坦然面對死亡之臨近。然正是後者使吾人得以進入與他者的倫理關係之域，因為在此時我們不為自己保留在死亡發生前僅剩的時間，而是將之獻予有需要的他者（Levinas, 1947/1987, pp. 78-79）。

在自身的向死存有中，為他人獻出自我有限的時間，這就是倫理關係的本質。對猶太教來說，當倫理關係具體落實到社群生活中時，是以「誠命」的形式來表現。列維納斯指出，由他者所揭示的首要誠命就是十誡中的第六誡：「不可殺人」，這是在與他者相遇時，經由死亡所捎來的訊息（Levinas, 1961/1969, pp. 198-199）。當我們不顧惜自己在世僅存的時間，而是將之獻給有需要的他人時，便意味著一種時間的交換、錯置或替代：我用我的時間來交換他者的時間，我在意的不是自己生命的延長，而是他者生命的延長。在此，吾人依然保有對死亡的憂懼之情，但所憂懼者不是自己的死亡，而是對他者之死的責任——我是否在任何一個人的死亡上負有哪怕是最微小的責任？是否有任何一位最小的弟兄僅僅是因為我對其命運的漠不關切而死去？此一憂懼甚至在一種極端的意義上使自我在每一場葬禮上都依稀感覺到是我殺死了死者（Levinas, 2004, p. 78）。因此，猶太教對死亡問題的思考反映在社群中的道德責任，其目的是證成自我做為一個道德性體而背負著守護他者、關顧最小弟兄的義務。

第四點，個體與社群的關係是理解猶太教生死觀的基調，但這主旋律並未設定單一的生死觀，相反地，它開創出許多種時而互相衝突的生死觀。多元的生死觀對猶太教來說並不構成問題，真正需要捍衛其一致性和完整性的，是社群的存續（Levinas, 1982/1994, pp. 101, 135）；在這基礎上，可以、甚至要求猶太人因應各時代所流亡地域的不同處境而生產多元的世界觀與人生觀。由於猶太教並不是一個命題教義型的宗教，它並不需要將多元的生死觀整合為一個融貫的命題系統。這對關於死後存在的探討有一個方法論上的含義：通常不太可能對猶太教的生死觀進行命題式的檢驗，所需



要的毋寧是一種現象學精神，即懸置所有關於「靈魂」、「天堂」、「地獄」、「轉生」的存在判斷；這種懸置不是否定其存在的可能性，而是至少在一開始不讓任何肯定或否定的存在判斷影響我們對現象的觀察與思索。

以上述論點為前提，本文要在猶太教多元的生死觀中專注於討論卡巴拉的靈魂轉生觀念。在一般對西方三大一神論傳統的理解裡，「靈魂轉生」似乎是個格格不入的信念。在基督宗教與伊斯蘭中，主流傳統很明確是反對這個信念的，雖然也有一些邊緣的小傳統接受這個信念（Nagaraj, Nanjagowda, & Purushothama, 2013, pp. 173-174）。相較之下，轉生信念對猶太人來說並不陌生，這信念有淵遠的由來，更在猶太教最主要的神祕主義傳統卡巴拉中獲得細緻的發展。

## 貳、卡巴拉簡介

猶太教是一個極為多元的信仰傳統，並沒有單一的傳承，但在歷史上影響最深遠、最具代表性的是拉比猶太教（Rabbinic Judaism）。拉比猶太教是一個重視理性思考、經典注釋、公開論辯的傳統。在這樣的主流氛圍中，神祕主義者是相對被邊緣化的。這也是為什麼猶太神祕主義傳統往往需要從外部尋求思想資源，中世紀猶太神祕主義最常援用的就是新柏拉圖主義（neoplatonism），卡巴拉也不例外。

卡巴拉是猶太神祕主義中最有代表性也最富盛名的一支。卡巴拉大約起源於十二世紀末的普羅旺斯（Provence），是以一本作者不詳的《光明之書》（*Bahir*）來標誌其起點。十三世紀時，卡巴拉從普羅旺斯傳到了北西班牙，並在赫羅納（Gerona）獲得高度發展，亦使赫羅納成為卡巴拉的重鎮。到了十三世紀末，雷昂的摩西（Moses de León, c. 1240-1305）編輯了《光輝之書》（*Zohar*），不久即成為卡巴拉最具權威的經典（Seltzer, 1980, pp. 425-429）。到了十六世紀，以色列北部的采法特（Safed）興起了許多研究卡巴拉的小團體，使這個小鎮成為中東猶太人靈性復興的中心。其中最重要的一號人物是盧里亞（Isaac Luria, 1534-1572），由他開始的「盧里亞卡巴拉」（Lurianic Kabbalah）特別在轉生信念上有著巨大貢獻（Seltzer, 1980, pp. 462-467）。

「卡巴拉」一語的字面意義是「接受傳統」。在卡巴拉信徒的自我理解中，他們

不是開創全新的事物，而是透過賦予傳統新生命來延續傳統。只不過，卡巴拉信徒對自己的承傳有一套全新的看法，在相當程度上是跳過了拉比猶太教，直接將其信念上溯至亞伯拉罕（Abraham, c. 2166-1991 B. C.）。在卡巴拉看來，是由亞伯拉罕首度發現了生命的永恆真理，也就是萬物背後的原力（force），並建構起傳達此一洞見的教學方式，此一教法傳承就是卡巴拉。這教法後來傳給摩西，再傳給中世紀的卡巴拉大師，並延續至今（Laitman, 2007, pp. 15-26）。與拉比猶太教相較，兩者都是重視代代傳承的「活的傳統」，只是分別建立起不同的傳承體系。拉比猶太教偏重於學院中的學習，卡巴拉則更多是神祕知識的祕傳。

從學者的角度來看，猶太神祕主義專家Scholem（1960/2000, pp. 28-31）指出，至少在歷史上的卡巴拉創生之際，卡巴拉信徒乃是試圖透過重新解釋傳統來拯救傳統，在那個年代，卡巴拉所真正要與之分庭抗禮的是中世紀猶太哲學。卡巴拉信徒與哲學家以不同的方式繼承傳統。例如，以猶太法典中最重要的一項遺產——哈拉卡（Halakhah，即律法）與阿加達（Aggadah，即神話、敘事）來說，哲學家向其致敬，但並不將其做為哲學素材，僅理性地強化其中的倫理部分；卡巴拉信徒則尋求哈拉卡與阿加達的內在連繫，其方式是將哈拉卡透過神話轉化為一種祕密儀式，從而每一道哈拉卡對誠命所揭櫫之實踐法則都被賦予了神祕意義。

## 參、猶太教靈魂觀概述——從希伯來聖經到卡巴拉

猶太教與靈魂相關的信念通常涉及「人的創造」與「人的死亡」兩個層面，本文僅著眼於死亡的部分，從「死後存在」的角度來刻劃猶太教靈魂觀的基本特徵，只在某些相關段落論及創造。從死亡的角度出發，猶太教的靈魂觀基本上在「人做為一個整體」和「靈魂與肉體二分」兩種看法間擺盪：人是做為一個完整的單位面對某種死後的命運，或者人在死後分為靈魂與肉體兩部分而各有不同命運（Elior, 2009, p. 888）。

### 一、希伯來聖經

在死後存在的問題上，希伯來聖經（Hebrew Bible）扮演了重要但曖昧的角色。



由於希伯來聖經在猶太教的大部分傳統中擁有賦予信念合理化基礎的權威，各種靈魂觀都試圖回溯到希伯來聖經，但這並不意味希伯來聖經已然提供了一幅完整的靈魂圖像。不如說，猶太教諸般靈魂觀對希伯來聖經的回溯業已是一種詮釋，帶著特定概念架構去篩選和理解希伯來聖經中的特定經文，以之做為教義建構的素材。被引用來支持特定靈魂觀的經文有時候表面上根本無關乎死後存在的信念，只是透過一個寓意詮釋的過程才被賦予相關意涵。然而，儘管如此，還是有幾處經文顯然與死後存在的課題有關，這些經文一方面提供了有限的線索，透露出該時代的人們可能隱約信奉的死後存在信念；另一方面，這些經文也在後來的諸般靈魂觀建構中一再做為需要解釋的課題而被提出，並以不同方式被整合進後來的靈魂觀中。

因此，整體來說，我們依然可以談論某種「希伯來聖經的靈魂觀」，但不宜將之與猶太教之後的諸般靈魂觀併置在同一個層面，視之為其中一種類型，而是應將其視為一個具有連續性發展過程的根源，就像樹根與枝葉的關係。後續的發展彼此間是多元並時有衝突的，但皆有其獨特的管道溯源至希伯來聖經。易言之，猶太教中並不存在單一而清晰的「希伯來聖經的靈魂觀」及其後續的正統詮釋，存在的是模糊而具有多種發展可能性的「希伯來聖經的靈魂觀」與多元的猶太教靈魂觀詮釋傳統。

以下略舉幾處隱約透露出某種死後存在信念的經文（Dosick, 1995/2006, pp. 455-456; Skolnik, 2007, p. 441）：

### （一）歸向列祖

「但你要享大壽數，平平安安地歸到你列祖那裡，被人埋葬」（《創世記》15.15）；「亞伯拉罕壽高年邁，氣絕而死，歸到他列祖那裡」（《創世記》25.8），這兩節與亞伯拉罕有關的經文有可能被詮釋為人死後是到往某種「地方」，該地為逝者所共同聚集之處。也可以在上一節提出的概念架構下將這些經文理解為：死者歸向列祖，乃是進入一更大的社群中，這個社群是從以色列人的祖先（最早可追溯至亞當）開始算起的。在此，死亡有回歸根源的意思。

## （二）陰間

這樣，他們和一切屬他們的，都活活地墜落陰間；地口在他們上頭照舊合閉，他們就從會中滅亡。（《民數記》16.33）

你下到陰間，陰間就因你震動來迎接你，又因你驚動在世曾為首領的陰魂，並使那曾為列國君王的，都離位站起。（《以賽亞書》14.9）

「所以你要照你的智慧行，不容他白頭安然下陰間」（《列王紀上》2.6）；「因為，在死地無人記念你，在陰間有誰稱謝你？」（《詩篇》6.5）；「原來，陰間不能稱謝你，死亡不能頌揚你；下坑的人不能盼望你的誠實」（《以賽亞書》18.18）。以上幾節經文表達出「陰間」（sheol）的概念，以一種類似人間的處所來指稱死者所到之境。這概念是希伯來聖經關於死後存在的狀態最主要的描述之一，但實質內涵卻含糊不明。雖然與陰間相關的經文往往透露出某種晦暗的氣息，而且有些經文隱約帶有某種道德意涵，但基本上希伯來聖經並沒有明顯的死後獎懲概念（Berlin & Brettler, 2004, p. 1289; Skolnik, 2007, p. 441）。

## （三）復活

死人要復活，屍首要興起。睡在塵埃的啊，要醒起歌唱！因你的甘露好像菜蔬上的甘露，地也要交出死人來。（《以賽亞書》26.19）

「睡在塵埃中的，必有多人復醒。其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的」（《但以理書》12.2）。以上經文表達出「復活」的信念，這信念在希伯來聖經裡僅有些微線索，但在之後的猶太教靈魂觀建構中則越顯其重要性。希伯來聖經對復活的態度基本上是很謹慎的，相關經文與其說提出一套明確的復活教義，不如說是為了強調上帝

勝過死亡，從而將死亡視為生命的一個階段，而非最終歸宿。此處的《但以理書》經文大概是唯一一處以復活做為死後存在之型態的經文根據，但在猶太教裡，《但以理書》是一卷相對來說較不受重視、權威性較低的經卷（Berlin & Brettler, 2004, p. 834）。

整體說來，希伯來聖經傾向於將人視為一個整體，並沒有明顯的靈魂與身體二分的概念（黃天海，1999，頁205-206），同一個整體從生前延續到死後。也許可以說，希伯來聖經將人視為是一個兼有生理與心理的有機體，這樣一個有機體的宗教意涵主要仍是從今生今世的處境來理解，但在涉及死後存在時則帶有某種含糊性，這便為之後的諸般靈魂觀提供進一步闡釋的空間（Elior, 2009, pp. 887, 889）。

## 二、次經與拉比文獻

在第二聖殿時期的猶太文獻中，「復活」與「永生」兩個概念開始成為死後存在的主題。這兩種信念的成形背景在於：一方面是因應外在政治局勢的壓力，另一方面是猶太教內部興起更強大的國族意識，以及為信仰犧牲生命在所不惜的殉教觀念，於是猶太人需要某種更全面的「來世觀」，強調今世的善行（尤其是為了維護律法而殉道）會得到來世的獎賞，藉此以彌補聖經猶太教（Biblical Judaism）偏重現世特質的不足（黃天海，1999，頁159-162；Dosick, 1995/2006, p. 456）。換言之，這是對「神義論」（theodicy）的需求，新的靈魂觀是在神義論的框架中誕生的。<sup>3</sup>

在這新思想剛開始發展的階段，呈現出對「永生」或是對「復活」的不同偏好。例如，《馬加比四書》（*IV Maccabbes*）強調殉道者與上帝同在的永恆生命，但並未談及復活；相較之下，《馬加比二書》（*II Maccabbes*）則較多開展身體復活的信

<sup>3</sup> 「神義論」是西方宗教哲學的重要課題，意指為上帝辯護。在猶太教的脈絡下，神義論的課題通常是以「義人受苦」的現象切入，追問全能而慈愛的上帝何以讓此一現象發生。對此問題的回答通常是建基於「報應神學」的信念，強調虔信上帝的義人必蒙拯救和補償，背棄上帝的惡人則終致滅亡。在希伯來聖經中，義人受苦所得到的補償具有較強的現世性格，如高壽、健康、財富、子孫等，《約伯記》（*The Book of Job*）就是典型的例子。但到了第二聖殿猶太教，開始有更多的來世性格，上帝的獎善懲惡有可能落於來世，因此需要更明確的靈魂觀做為此一信念的前提。

念，此一信念後來成為拉比猶太教的主流（Skolnik, 2007, p. 441）。

雖然在猶太教裡通常傾向於將「靈魂永生」與「身體復活」兩個信念整合起來，但兩者還是有所差別，主要在於背後隱含的時間觀：永生是進入一無時間性，或說是超越時間的永恆狀態；復活則預設了時間狀態的延續，畢竟一種無時間性的身體是難以想像的。在這樣的基礎上，靈魂永生的信念便蘊涵了對「靈魂不朽」此一特質的信仰，從而也就導出永恆不朽的靈魂與具有時間性的身體二分的概念。相較之下，身體復活的信念則未必蘊涵靈魂不朽與靈肉二分的前提。從歷史的考察來說，永生及其所蘊涵的靈魂不朽，應屬於猶太人與希臘文化相遇時所吸納的信念，身體復活的信念則可能源於波斯（黃天海，1999，頁162-163）。但無論是靈魂的不朽或身體的復活，皆是以彌賽亞國度的建立為背景，也因此皆反映了第二聖殿猶太教的政治背景，並因而帶有神義論的特質。

從第二聖殿猶太教以降直到拉比猶太教興起，猶太教的靈魂觀基本上都在試圖整合永生與復活這兩個信念，調和兩者的張力。重視哲理思辨與文化融合的猶太哲學家會傾向於強調永生，如斐羅（Philo of Alexandria, 25 B.C.E.-50 C.E.）便融合了希臘哲學而將靈魂不朽視為首要之務，而復活的信念則是為永生的信念服務（Skolnik, 2007, p. 441）。相較之下，懷抱更多民族情懷和政治期待的拉比猶太教則明顯以復活為重。<sup>4</sup>復活是發生在彌賽亞來臨建立猶太國度的時刻，屆時義人要復活而生活在上帝的榮耀中；以此一具有終末論特質的復活信念為基礎，拉比們通常會再結合起靈魂不朽及靈肉二分的信念，將最終的復活理解為是靈魂與身體的重新結合。

在歷史上居於主流地位的拉比猶太教，既然相信靈肉的重新結合，也就不會像某些希臘哲學家那般強調靈魂與身體的對立，而是致力於闡述兩者合作的方式（Elior, 2009, p. 890）。拉比猶太教最重視的律法實踐就具有這種特質。律法一方面就其神聖起源而言是永恆的、無時間性的（世界是上帝藉由律法創造的，由此才開啟了時間），另一方面又體現在猶太人每一個當下的誠命實踐中，因此，律法實踐總具有一

---

<sup>4</sup> 從《新約》（*New Testament*）可以看到，復活信念在後來構成拉比猶太教主體的法利賽（Pharisees）社群中已現端倪。

種「當下即永恆」的性質。基於此一特質，依據Neusner（1975, pp. 110-112）所言，拉比們創造出一種「宛如並直到」（as if and until）的生活模式——猶太人以宛如彌賽亞就在此時此地的方式來生活，虔心遵從律法，直等到彌賽亞的確實來臨。此時此地的律法踐行，遙遙預示了終末的彌賽亞救贖。藉此，對時間性的肉體復活的信仰，亦被融鑄於當下無時間性的、永恆的律法踐行中。

因此，當一位猶太人實踐律法，即被視為是對永生的體現，是對天堂的預嚐，而這一切都有賴於靈魂與肉體的合作。如Heschel（1951/2009, p. 97）在討論守安息日的律法時談及「時間中的永生」：

永生對我們並非遙不可及，永生乃是深植在我們裡面而超越我們的。因此，來世不只是身後之事，在靈魂離開肉身之後才見其端倪。來世的本質，即是安息日之永恆；時間中的第七日，即是永恆的樣本。第七日有著第七重天的味道，使我們得以預嚐來世的滋味——它是永恆的記號。

誠然，這樣的信念所帶出的結果，終究是將重點放在此生此世的每一個當下，無論是對尚未真正成就的終末之日或是對個人的死亡本身，都沒有給出直接明確的斷言，而是將之遺留在整個信仰實踐的背景中。這具體表現為拉比猶太教並不熱衷於討論死後生命的狀態，也未給予天堂或地獄詳細的刻劃，甚至是有意地在這些問題上保持一種模稜兩可的態度（Abramovitch, 2009, p. 132）。

綜觀拉比猶太教的靈魂觀，雖然在猶太法典中充斥各種變體，但大體上可說已從希伯來聖經的一元論轉向，融合入希臘哲學的靈肉二元論，但又沒有那麼強烈的對立性，而是在意識到時間與永恆、身體與靈魂的張力的情況下，致力於以對律法的詮釋和實踐來化解張力。可以說，在始終帶有政治背景與社群關切的拉比猶太教中，對靈魂的思考仍具有強烈的現世特質，重視當下的日常生活更甚於對死後存在的玄思；但在融合希臘哲學的過程所開創出的概念體系，也已然為卡巴拉那種充滿靈智色彩的靈魂觀騰出空間。



### 三、卡巴拉

當進到卡巴拉的體系時，首先須明白：在猶太教靈魂觀的進展中，前一階段的思想往往成為後一階段的元素，並沒有被斷然否棄。雖然在一般的印象中，拉比猶太教與卡巴拉這兩種傳統往往是針鋒相對的，前者重視知識社群的理性論辯，而後者重視信徒個人的沉思冥想，但其實兩者間仍有連續性，本文也將在此一連續性的基礎上來理解兩者的差異。

如果聚焦在靈魂觀上面，可看出卡巴拉對傳統的繼承與轉化帶有一個重大的轉向：從過往對民族命運的關切轉向為對上帝本身的關切。因為卡巴拉信徒發現，個人存在的意義只有捨棄這物質世界的羈絆、直接與上帝聯繫，才能獲得實現。於是，重要的事情是回歸內心，在那被視為反映了神聖世界之結構的靈魂中開發出不受物質世界之限制的能力，從而漸次回歸神聖世界（Elior, 2009, p. 888）。可以說，卡巴拉信徒以個人為軸心，從面向民族轉而面向上帝，從具有民族意義的社群轉向共修的小團體，從日常生活的誠命踐行轉向祕傳的個人靈修。但這轉向當然不是指拋棄了民族、社群、誠命踐行，而是以轉向後的嶄新信仰型態來體現傳統的價值；甚至可以說，卡巴拉是為民族、社群與誠命開創出一種全新的理解方式，為既有的傳統素材憑添上新的事物。

既然不再直面民族，卡巴拉的靈魂觀就不似過往靈魂觀帶有那麼強烈的神義論色彩，取而代之的是專注於挖掘靈魂的內在結構及其與神聖世界的超越結構間的對應，探索靈魂如何脫離身體而回歸其神聖源頭。在這一點上，卡巴拉的靈魂觀不但遠遠超出希伯來聖經靈魂觀的界限，也不同于拉比猶太教的靈魂觀，成為一種嶄新的靈魂觀（Elior, 2009, p. 890）。這樣的靈魂觀如何反映在死亡問題上呢？卡巴拉與柏拉圖哲學類似，亦將死亡視為靈魂與身體的分離，並賦予其某種積極意涵，認為「義人」（猶太傳統中人格的最高典型）渴望死亡時刻的到來，因為這意味著他的靈魂將返回天界——他原初的家鄉；當所有靈魂都回歸後，彌賽亞的時代就到來了（Seltzer, 1980, pp. 441-442）。不過，卡巴拉並未歌頌死亡，死亡本身仍被視為是罪所導致的悲劇（Abramovitch, 2009, p. 131）。而當卡巴拉的靈魂觀反映在死後存在的課題上時，



便帶出一個與復活和永生截然不同的信念：靈魂轉生。此一信念先是預設了靈肉二元與靈魂不朽的傳統信念，但進一步加上了靈魂會在肉體死後重返人間的信念，此一重返可能是為了彌補前世的過錯，或是為了完成未完的使命，或是為了走完與其他人的關係，或是為了推動這世界使之更加美好和諧（Dosick, 1995/2006, pp. 458-459）。無論做何理解，靈魂轉生都是此前的猶太傳統所相對陌生的觀念，對死後存在的課題提供了全新的視野。

## 肆、卡巴拉論創造——瑟非拉的形式結構

### 一、如何理解卡巴拉的世界觀？

卡巴拉的靈魂觀必須放在其獨特的世界觀中才能理解，這個世界觀與此前的猶太教世界觀迥然相異，呈現出強烈的靈智色彩，利用對自然世界及時代處境的直觀及高度的想像力，在猶太教傳統觀念和用語的基礎上層層疊加起一個複雜、奇特、甚至堪稱怪異的世界，其中充斥著各種晦澀而難以理解的術語、符號、象徵與敘事，形成一個對圈外人來說既有吸引力但又不免望而卻步的世界。

對大部分人來說，卡巴拉的世界顯得荒誕難解，但也許我們可以先放下對這類奇特世界觀的先入之見，更好將之理解為一個象徵的體系，而非命題的體系。做為象徵體系，卡巴拉的世界觀並沒有辦法實證，也不籲求實證，而是發揮教化的功能，指引信徒尋求並發展個人的人生使命。對此處的考察來說，重點是在卡巴拉信徒的自我理解和自我表現中，觀察這樣一個獨特傳統向我們展示出什麼事物，並追問此一事物對此處的問題意識所可能透露出的意義和啟發。這情況就像是：如果有個人告訴我，他要啟程並尋找他人生的天命，我並不是要求他必須先證實確實存在著「天命」，而是試著看他接下來展示出怎樣的歷程，無論那歷程是成功或失敗的，都存在著某種意義。

以下分成三個階段來描述卡巴拉的世界觀：創造、墮落及救贖。這是傳統猶太教理一脈相承的三部曲，但卡巴拉分別賦予了全新的內涵：以「流溢」論創造，以「破碎」論墮落，以「修補」論救贖。靈魂轉生的信念就定位在最後的「修補」這個環節

上。

## 二、卡巴拉的流溢理論

卡巴拉的世界觀可說是新柏拉圖主義與猶太神祕主義的混合，帶有強烈的諾斯底主義（Gnosticism）風格，將一切靈智洞察透過猶太元素來表達。這是一個高度結構化了的世界，甚至可以說：這是一個有機體，在上帝的創造和護理下萬物彼此相關，並接受同一種原力的驅使。卡巴拉嘗試掌握貫穿上帝與萬物的內在動力，為闡釋此一動力，卡巴拉透過對新柏拉圖主義中流溢理論的吸納，建立起一個從上帝流出的四個層級的階層世界。

首先，在世界之外，實在的最高等級是隱密的無限者「恩索夫」（Eyn Sof）。恩索夫是絕對的不可描述者，我們不可能對之有任何談論。在恩索夫底下是「原人」（Adam Kadmon; primordial human），即超越男女性別的原初人性，他是流溢者（the Emanator），連結起無限的「恩索夫」與有限的世界。由原人流溢出的第一個世界層級是「流溢之域」（Atzilut; the world of emanation），這是最重要的領域，直接由原人構成，反映出原人的基本結構。第二個層級是「創造之域」（Briy'ah; the world of creation），<sup>5</sup>屬於上帝的榮耀寶座與七重天宮之域，吾人只能透過默觀和神祕經驗企及。第三個層級是「做成之域」（Yetzirah; the world of formation），這是天使居住的領域，是法則之域，吾人可透過理性和想像力觸及。最後是「造作之域」（Asiyah; the world of making/action），這就是感官世界，是吾人眼下的物質宇宙（Seltzer, 1980, pp. 432, 436; Vital, 1999/2008, pp. xxiii, 6-7）。

在舊卡巴拉中，世界的創造完全是用新柏拉圖主義的流溢理論來解釋，但後期的卡巴拉大師盧里亞提供了一個重要的發展，他提出一個新概念，對後世影響深遠，就是「退出」（tzimtzum）。他描述創造的開端乃是出於恩索夫的自我退出：無限的恩索夫從一個中心點退後，讓出一種靈性空間，此一空間讓整齣宇宙創造大戲得以

---

<sup>5</sup> 下三個領域的名稱「創造、做成、造作」語出《以賽亞書》43.7：「就是凡稱為我名下的人，是我為自己的榮耀創造的，是我所做成，所造作的」。

上演，也使其他實體獲得存在的可能（Seltzer, 1980, p. 464）。<sup>6</sup>由於恩索夫的自我退出，混沌的神聖之光才得以在被騰出的空間中形構出原人，後者再流溢出世界。退出的恩索夫是不可知的，吾人所能知道的就是恩索夫透過原人而與世界互動的方式，對這互動方式的探索與沉思便成為卡巴拉的核心主題。

卡巴拉主要是以十個「瑟非拉」（sefirot）為概念架構，藉以解釋神人間的一切互動，它們是流溢之域的基本結構，並接續反映在往下三層領域中。「瑟非拉」在字義上就是「流溢」（emanations）之意。在概念史上，「瑟非拉」一詞比卡巴拉這個教法更早出現，早在卡巴拉興起前，猶太神祕主義的一本作品《做成之書》（*Sefer Yetzirah*）便有提及。《做成之書》認為，上帝透過32個祕密的智慧之道創造世界，這些智慧之道包括22個希伯來字母與十個數字，這十個數字就是指「瑟非拉」，它們是實在的十個基本原理，包括上帝之靈、三項物質元素（氣、水、火）與六個空間向度（北、南、東、西、上、下）。後來，《光明之書》沿用了這個語詞，將瑟非拉重新詮釋為是上帝的十個屬性。可以說，以隱密的無限上帝「恩索夫」為不可知的根源，藉由原人流溢出十個瑟非拉，這十個瑟非拉的統一體（其實體則等同於恩索夫）即是希伯來聖經中那位與人類有所互動、可為人類所知所傳的位格上帝（Seltzer, 1980, pp. 421, 426; Vital, 1999/2008, pp. xxiii-xxiv）。直到《光輝之書》為瑟非拉建構出一個精密的結構，成為理解瑟非拉的重要來源（Seltzer, 1980, p. 428），結構的典型圖示如圖5所示。<sup>7</sup>圖中各個瑟非拉的意義簡要介紹如下<sup>8</sup>（Seltzer, 1980, pp. 430-432; Vital, 1999/2008, pp. xxiv-xxvii）：

（一）凱太（Keter）：意為「冠冕」，表達出上帝的意志及創造的渴望，是所有創造行動的根源，有時被稱作「虛無」，是無限者與有限者間的中介。

（二）鶴瑪（Chokmah）：意為「智慧」，流溢者的第一個創造行動，是原初

<sup>6</sup> 一如Scholem（1960/2000, p. 254）指出的，雖然“tzimtzum”在字義上是「收斂、集中、縮小」，但在卡巴拉裡其意義是「退出」：恩索夫不是收斂為一個點，而是從一個點退出。

<sup>7</sup> 這個圖一般稱作「生命樹」（tree of life），它有許多變體，此處的圖形引用自Vital（1999/2008, p. xxxiii）一書的譯者導言。

<sup>8</sup> 各個瑟非拉的中譯並沒有共識，本文採用丘恩處（1999，頁262-263）的音譯。

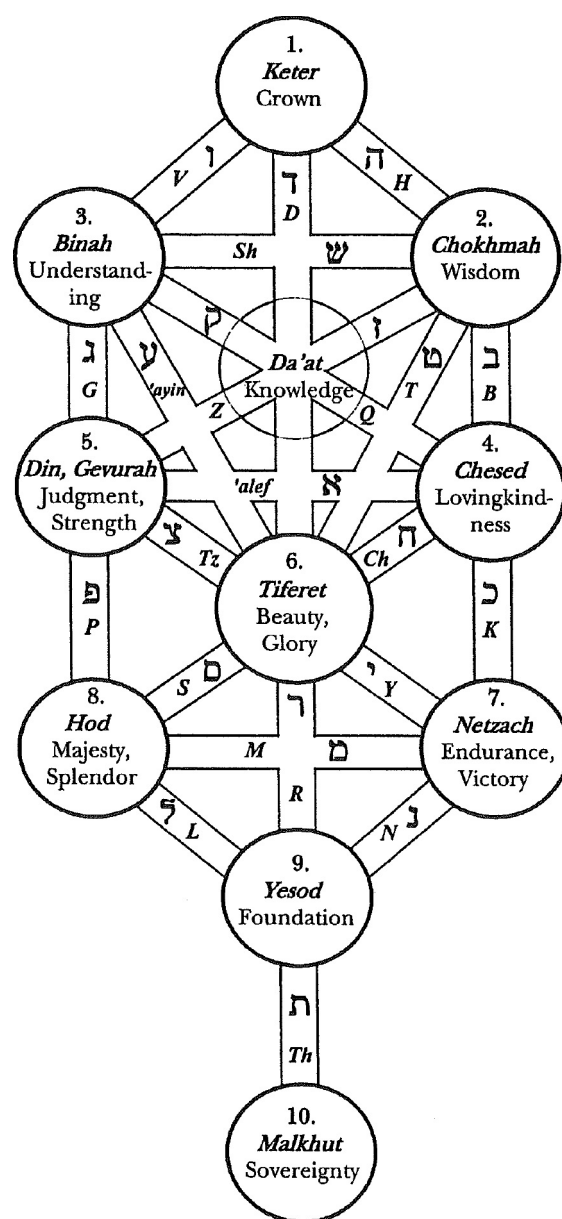


圖 5 生命樹

資料來源：引自 *The Tree of Life: Chayyim Vital's Introduction to the Kabbalah of Isaac Luria* (2nd ed.) (D. W. Menzi, Trans.) (p. xxxiii), by C. Vital, 2008. New York, NY: Arizal. (Original work published 1999)。

而未區分的神聖思想，可說是一切思想和觀念的胚芽。

（三）賓拿（Binah）：意為「悟識」或「洞察」，對比於「鶴瑪」，是產生區分的智性原理，將隱藏在「鶴瑪」中的概念細節展現出來。

（四）赫塞（Chesed）：原本名為「格都拉」（Gedullah），意為「尊大」，後來演變為「赫塞」，即「慈愛」之意，意指上帝無條件的、毫無保留的、自由而全然不受限制、針對萬物一視同仁的大愛。<sup>9</sup>

（五）格布拉（Gevurah）：意為「能力」，也被稱作「丁」（Din），意為「審判」、「法則」，意指上帝公義的審判，與「赫塞」相對，是對後者的限制。

（六）特腓勒（Tiferet）：意為「美麗」或「榮耀」、「榮美」，是對「赫塞」與「格布拉」間之對抗關係的調和，使這兩股力量可以一種平衡的姿態將無限者的能量傳遞給有限的世界。

（七）納澈（Netzach）：意為「得勝」，代表克服阻礙的力量，使得神聖力量的流動得以順暢。

（八）賀德（Hod）：意為「威嚴」，代表對他人的同情，限制「納澈」所加諸的力量。

（九）依溯（Yesod）：原本名為「柯爾」（Kol），即「萬有」之意；後來改為「依溯」，意思是「根基」、「基礎」，是對「納澈」與「賀德」這兩股力量的平衡，並將所有先前的力量整合起來，使之流向最後一個瑟非拉。

（十）茅曲（Malkhut）：意為「國度」、「王權」，是整個創造歷程的最後階段，使得從「鶴瑪」開始的創造行動獲得最終的表達，從而形成現實世界。做為最後一個瑟非拉，「茅曲」是每一個上層世界連接到下層世界的通道，直到最後的「造作之域」。可以說，「茅曲」是無限者支撐世界的力量從隱藏轉為顯現、從潛能轉為實現、從不可見的奧祕轉為日常經驗的通道，簡言之，是神聖到世俗的通道。據此，「茅曲」也常與傳統的「謝基納」（Shekhinah）概念等同，後者意指「上帝的同

<sup>9</sup> 第三到第十個瑟非拉的名稱語出《歷代志上》29.11：「耶和華啊，尊大、能力、榮耀、強勝、威嚴都是你的；凡天上地下的都是你的；國度也是你的，並且你為至高，為萬有之首」。

在」。而在卡巴拉裡，更進一步將「茅曲」視為以色列社群的神聖原型。

卡巴拉為這十個瑟非拉添加上各式各樣的隱喻，包括人類的身體部位、道德品格、自然力量等，再加上希伯來字母的搭配，這個結構被視為足以解釋萬物。但對此處的討論來說，僅需指出其中與靈魂有關的部分。綜觀卡巴拉靈魂觀在其世界觀中的位置，首要特質在於靈魂所承負的一項使命：修補世界（*tikkun olam*），但為什麼要修補世界呢？因為世界破碎了。

## 伍、卡巴拉論墮落——容器的破碎

在猶太教的傳統敘事中，緊跟在世界創造之後的即是墮落，並以此說明這世界上惡的由來，卡巴拉也呈現出類似的敘事歷程。卡巴拉如何理解「惡」呢？相較於中世紀猶太哲學家如同時代的基督教哲學家將惡視為「善的闕如」，卡巴拉則賦予惡某種實在性。惡雖無限地低於上帝之善，但並非虛無。惡被界定為是「另一面」（*sitra ahra*），是上帝恩典的反題，其由來是：當第五個瑟非拉「格布拉」從第四個瑟非拉「赫塞」分離出來時，成長得過於茂盛，以致無法透過第六個瑟非拉「特腓勒」來取得平衡，惡就產生了。據此，惡的本質就是「分離」。在《創世記》的犯罪神話中，亞當從分別善惡樹摘下果實時，就是使它與樹分離，從而啟動了潛藏在樹裡的惡。之後，惡持續從人類的自我中心取得養分，並造成第十個瑟非拉「茅曲」的分離，這意味著超越界和塵世之間的通道被切斷了，也意味著「謝基納」的流亡於世（Seltzer, 1980, pp. 434-435）。

惡的來源是卡巴拉世界觀裡一個極為特殊且關鍵的環節，惡源於「格布拉」從「赫塞」的分離，也就是源於「公義」從「慈愛」的分離。這究竟是什麼意思？在卡巴拉裡，「格布拉」指涉一種衡量、一種尺度，這是實踐公義所需要的。在「赫塞」那裡，上帝是無限的慈愛，這慈愛毫無差別地照顧萬物；但「格布拉」則為無限的慈愛加上限制，其限制是以接受慈愛者的善行大小為依據，如此才能實踐公義。如此，「格布拉」便將正義的法則帶進這個世界，也由此帶進了倫理價值，而這樣一種使得善惡得以獲得分別的尺度，也就同時引入了惡（Drob, 1997, p. 18）。



因此，卡巴拉並不是在善惡對立的二元架構下來理解惡，惡被更多描述為神聖歷程的副產品，有如煉金或釀酒的過程中產生的渣滓，其之所以被視為惡的緣由在於：這副產品把較低層次的事物包裹起來，使之無法與上層連結，從而產生分離。因此，惡被視為生命樹的「樹皮」（kelippah），是外殼，阻擋被包裹起來的事物接觸神聖之光的流溢（Seltzer, 1980, pp. 435-436）。換言之，「格布拉」的公義原是為了平衡「格都拉」的無限慈愛，但尋求公義的風險就是：當公義被實踐得「太多」以致無法與慈愛保持平衡時，惡就出現了，這意指惡使得相關事物無法與上帝的慈愛連結。惡就是在公義審判的極端運作中，被審判的事物失去了上帝的慈愛。惡不是被公義判定為善的對立而出現的，惡乃是在公義審判中失卻了愛才出現的。

在盧里亞卡巴拉那裡，惡的來源被最終追溯到恩索夫的退出。「格布拉」做為對「赫塞」的限制，此一「限制」的力量其實就是源於恩索夫的自我限制，正是這樣的限制使「退出」得以可能。也就是說，恩索夫的自我退出就是「格布拉」的作用。透過限制無限者，有限者才得以有存在的空間，創造於焉展開，惡也於焉啟動（Drob, 1997, pp. 18-19）。在這意義上，應該可以說：恩索夫的自我退出已然為惡的誕生創造了條件。

盧里亞卡巴拉為惡的來源提供了一個經典敘事，這是一幅生動的宇宙圖像：當恩索夫自我退出後，一道聖光（恩索夫隱退後的第一個、也是最高級的彰顯形式）照射進所騰出的空間，從而產生了「原人」。原人就是流溢歷程中的第一個存在者，也是聖光的初次構形。原人的耳朵、鼻子和嘴巴散發出光芒，其中，從眼中散發出的光具有原子化的形式，就像火花一般，是一個一個的點狀存在，這些火花般的光需要一種特別的、如碗一般的容器盛裝，這些容器同樣是以光製成的，於是，聖光的火花被蒐集在容器中。每一個瑟非拉都是這樣一個容器，然而，由於聖光的衝擊力過大，導致下面七個瑟非拉破裂了，火花由此漏出。儘管大部分的火花很快就回到了它們的源頭，但有288片火花附著在容器的碎片上，有些碎片成了惡之外殼，這些外殼對神聖火花的捕捉，便是宇宙災難的開端。容器破碎的當下其實已然展開了修補的歷程，宇宙逐漸返回原初的創造，而當亞當被造時，修補的歷程已近尾聲，大部分的火花已返回源頭，亞當只需完成修補的最後一步，那是唯獨被賦予人類的任務。然而，亞當

犯罪了，使得宇宙災難在較低的層次被重新啟動，人類的歷史於焉開展，人類的存在任務也由此被界定了。所謂的救贖就是對容器的修補，使萬物恢復到原初的和諧整體（Scholem, 1960/2000, pp. 259-261; Seltzer, 1980, pp. 464-466）。

已陷入的災難是：容器破碎以致火花散落。所需完成者為：拾回火花以修補容器。當我們將「容器」理解為「世界」，將「火花」理解為「靈魂」，就可以進到卡巴拉的靈魂觀，說明靈魂的由來、結構、使命及靈魂轉生的意義。

## 陸、卡巴拉論救贖——修補世界及靈魂轉生

### 一、靈魂的任務——修補世界

面對慈愛與公義的不平衡，靈魂的任務就是使之重回和諧，也就是在塵世透過自我成全的過程來修復超越世界的不和諧，此一工作被稱作「修補」，這是只有人類可以進行的工作，連天使都無法參與。「修補世界」並不是卡巴拉原創的概念，但卡巴拉的獨道之處在於將所有的神祕行動都賦予了修補的意涵（Seltzer, 1980, pp. 442-443）。為理解靈魂對世界的修補，需要更仔細刻劃卡巴拉所論之靈魂，本文將從三個方面依序來看：第一是「根源靈魂」（the root soul），第二是「家族靈魂」（family souls），第三是個體靈魂。

#### （一）根源靈魂

所謂「根源靈魂」是指：吾人靈魂有一個共同的根源，就是原人。由十個瑟非拉構成的原人，被視為原初的宇宙靈魂，而既然原人是原初的流溢者，所有的人類靈魂便也皆由原人而出，並在靈性的層次被包含在原人裡面。這有一個信仰上的含義：所有人在源頭上都是彼此相關的（Pinson, 2006, pp. 109-110）。做為宇宙靈魂的一部分，每一個個別靈魂原本的居所並不在身體，而是寓居於第二層級的世界，也就是創造之域的天宮裡，並被傳授祕密知識。但隨著世界的破碎，靈魂被迫進入造作之域，屆時靈魂便遺忘了它們的知識。而在造作之域中，靈魂須力行一自我淨化、自我成全的歷程，以求返回原初的天界，也在這過程中幫助世界獲得復原（Seltzer, 1980, p.

439)。

至此，卡巴拉的靈魂觀都帶有柏拉圖哲學和新柏拉圖主義的色彩，但卡巴拉進一步整合了「人以上帝形象被造」的教義，於是被造的靈魂不僅從原人流溢而出，也是依據原人典型而被造。換言之，靈魂本身就反映出十個瑟非拉的結構。這有一個重大的知識論含義：靈魂的自我理解有助於它對超越界的理解；或者反過來說，要理解超越界，就必須理解自己的靈魂。如此一來，個別靈魂所由而出的「根源靈魂」正是個別靈魂要致力修補的事物。靈魂的根源並不因其為根源而是完美無缺的，相反地，它等待那因其破碎而墮入塵世的個別靈魂的歸回，以此完成對它的修補。

這並不只是鼓勵卡巴拉信徒去過沉思默觀的生活，還有更積極的層面：靈魂與瑟非拉雙方會彼此影響、甚至彼此合作。人類追求靈魂成全的努力，將會帶來在上層世界的進一步和諧。這具體表現為對律法和誡命的踐行：當以色列人實踐誡命，既使靈魂得以回歸其神聖的源頭，也促使超越界越加和諧（Elior, 2009, pp. 892-893）。

因此，靈魂所在之域：造作之域，也就是現實世界，並未因為遠離原初的流溢之域而顯得是一個有待拋棄之地；相反地，那裡正是促使原初流溢之域在經歷破碎後能夠重獲圓滿的著力之處。此方世界正是靈魂企求獲得完美成全的所在，充滿了象徵瑟非拉的力量，諸如彩虹、曙光、花草樹木、大海等。然而，這個世界也是善惡交織的領域，是善惡對抗的戰場，是與超越世界分離而處於流亡狀態的世界（Seltzer, 1980, pp. 437-438）。

## （二）家族靈魂

在現實世界裡，我們的靈魂並非獨立自存的，而是隸屬於一個「家族」。卡巴拉認為，雖然所有靈魂都是由原人此一宇宙靈魂而出，但不同的靈魂乃連結到原人的不同部位，有的連結到頭，有的連結到手，有的連結到腳，分享同一個部位的那些靈魂，就構成一群「家族靈魂」。做為同一群家族靈魂，它們會互相吸引，結合為一個群體、甚至國家，為同一個目標而努力，甚至會一起轉生（Pinson, 2006, pp. 111-113）。在這個意義上可以說，每一個個別靈魂所致力於修補的都是根源靈魂的一個部位，而此一修補的歷程有待從同一部位流溢而出的其他家族靈魂的共同努力。吾人

生存於世，就是在尋找我們的家族靈魂，與之相遇，並為著同一個修補的歷程而奮鬥。

### （三）個體靈魂

就個體靈魂而言，一般人首先會想到的是：它擁有屬於自己的身體，但須明白的是，既然造作之域是從更上層的世界流溢而出的，所以它在本質上並沒有與身體斷絕，只是目前處在分離的狀態。反映在靈魂觀上，這意味著並不存在真正的靈肉二分，靈魂與身體的關係並非如柏拉圖哲學那般是靈魂暫住於身體之內。相反地，在卡巴拉的體系裡，靈魂與身體其實是一體兩面。既然就連原人的瑟非拉結構都可以用人類的身體來類比，可見卡巴拉對於「身體」的理解是相當具有靈智色彩的，身體可被視為是靈魂的類比，是靈魂的反映。對卡巴拉來說，至少當一個人活著的時候，他的身體其實就是他的靈魂在空間中的印記，身體與靈魂兩者相互對應，亦相互映照（Pinson, 2006, p. 110）。

個體靈魂要經歷的歷程是什麼呢？由於靈魂就是原人破碎而散落在世上的火花，人生的主要任務就是蒐集這些靈魂的火花，使之回到原本恰當的位置上，從而達到個體靈魂的回歸，但這回歸不只是個別靈魂獲得圓滿，更是藉此逐步使根源靈魂、最終是整個宇宙達到圓滿，這個歷程就是「修補」。那麼，具體來說該如何修補宇宙呢？答案是實踐誠命。在律法中共有613條誠命，卡巴拉據此認為靈魂也分成613個部分，或說有613個屬性或能量。當我們一一實踐誠命，也就一一展現這些靈魂能量，讓靈魂火花一點一滴地返回超越界（Pinson, 2006, pp. 109-110; Seltzer, 1980, p. 466）。

每一個人人生都是一段修補與回歸的歷程，然而，一個人不可能在一生中完整實踐全部誠命、全然展現其靈魂火花的613個部分，於是卡巴拉引入了「轉生」概念。每個靈魂火花的完全回歸需要許多個人生，轉生便由此做為一個普遍適用於所有人的原理被納入到修補宇宙的歷程中（Scholem, 1960/2000, p. 277）。

## 二、靈魂轉生的原則

卡巴拉的轉生理論經歷過不同階段，第一階段是從《光明之書》到《光輝之

書》，將轉生視為一種懲罰與契機。基本上，只有罪大惡極的人才需要轉生，以彌補他們所犯下的過錯，尤其是那些會遭致「靈魂滅絕」的大奸大惡者。在這一階段，轉生並不是一種普遍原理，也只限於人與人之間的轉生。在相當程度上，轉生的信念為「義人受苦、惡人興盛」的難題提供了某種解答，從而具有神義論的特質。這樣一種「報應神學」的性格也為一種例外情況留下伏筆：某些義人不是為個人、而是為了全宇宙的好處，而陷入無止境的轉生中。不過，在一般的觀點中，轉生通常限於三代。到了第二階段，透過盧里亞的推進，轉生理論才臻至成熟，被推進為一個普遍原則，並用以闡述靈魂的內在結構（Elior, 2009, p. 893; Scholem, 2007, pp. 602-603）。

根據盧里亞卡巴拉的想法，所有人都會轉生，因為只有一輩子是不可能完全實踐613條誡命的。不過，每個人的每一世也都至少會有一項誡命是他有能力去實踐並在其中獲得至高喜樂的。這就是一個人的人生使命之所在，也標誌出他的獨特性，是他的613個靈魂能量中獲得展現的那一部分，而這一部分的靈魂火花並不會進入轉生。盧里亞卡巴拉認為，當一個人死後，賦予他此生獨特性與同一性的那一部分靈魂火花，伴隨著這個人此世的記憶，會一起回歸天界、進入永恆。而此一因著靈魂火花的展現而得到的永恆，其實是今生今世就已經可以在靈魂的某些時刻被經驗到的。相對地，那些剩下來未獲實現的部分，才會進入轉生。也就是說，死亡之際，靈魂經歷到一種分化，使得個體獲得其同一性和獨特性的那些靈魂火花，在人死後返歸永恆天界；而那些在今生未能啟動、未獲展現、無法成就某種獨特性的靈魂火花，則會進入下一世，在另一個個體身上尋求其實現（Pinson, 2006, pp. 115-117）。

藉由這種靈魂火花分化的觀點，卡巴拉其實打破了個體靈魂全有或全無的想法。在層層相繼的宇宙層次中，做為個體的我們既隸屬於一個更大的宇宙，但在我們裡面也有一個小宇宙。在今生今世有名字、有肉身、被指認的這個個體，只是一個暫時的表現。死後，我們內在的某些部分會繼續存在於這個世界，而我們本質性的那一部分則進入永生，帶著我們今生今世的獨特性回歸所來之處。換言之，在現實生活中看到的個體，基本上是不會轉生的，其死後命運就是帶著他的獨特性回歸永恆，進入轉生歷程的是那尚未獲得展現的靈魂火花，被視作是該個體的無意識部分或未獲實現的潛能部分，是那些在此世僅僅被邊緣化了的、隱約經驗到的部分（Pinson, 2006, pp. 116-



117)。

但也有例外的情況，某些個體會做為同一個個體而轉生，這些例外情況反倒標註出卡巴拉轉生理論的特殊之處，以下舉出三種情況：

(一) 一個人有可能在今生犯下嚴重的靈性之罪，以致無法重返天界。這時，他需要透過轉生來重新啟動犯罪的場景，再度經驗到那些事件並嘗試做出正確的決定，以修補這個被他玷污的世界 (Pinson, 2006, p. 121)。

(二) 大部分的轉生都是轉為人性肉身 (狹義的轉生, reincarnation)，但有一種特別的轉生是轉為其他存在形式 (廣義的轉生, transmigration)，包括動物、植物、甚至無機物。這種特殊的轉生並不是成為其他存在物的靈魂，而是帶著前世人身的全部記憶而寓居在其他存在形式中。這種特殊的轉生的由來是：一個人有著內在的自由去選擇過向上提升或是向下沉淪的生活，選擇後一種生活便會引致這個人轉生為其他存在物，這是對他前世那宛若非人般生活的淨化。因此，這個過程與其說是處罰，不如說是慈悲，在一種新的存在形式中，緩和這個人的痛苦、達到該存在形式的圓滿，從而幫助他重拾起初的人性光輝 (Pinson, 2006, pp. 128-132)。

(三) 有時候，有些已臻至完美的靈魂卻轉生回到這世界，此時他們並不是為自己，而是為幫助其他人完成修補工作。他們有可能屬於同一個家族靈魂。比方說，有些人天生有重度的殘疾，或是在小時候就過世了，他們看似並沒有實現任何修補使命，但其實這些人前世是已然完美的義人靈魂，其轉生是為幫助同一個靈魂家族的人實現他們的使命。另外，有些人生來是健康的，但當他完成在這世上的使命後，就有可能開始生病，並在這個過程中幫助其他人完成其使命 (Pinson, 2006, pp. 127-128)。

關於此一旨在幫助他人的轉生，有另一種形式的說法，稱作「注入」(ibbur; impregnation)，「ibbur」的字義是「懷孕」，在卡巴拉的轉生理論裡，「注入」是指一個靈魂 (通常是義人的靈魂，而這位義人有可能尚未死去) 直接進入另一個人的靈魂中，有如一位懷孕的母親懷有另一個生命一般，用意是幫助那個靈魂實踐某個重要的使命。相較於此，倘若進入某人靈魂的是惡靈或某位死者的靈魂，則稱作「附身」(dybbuk; attached) (Pinson, 2004, pp. 108-116)。嚴格說來，就轉生的定義而言，無



論是「注入」或「附身」都不應算是轉生，但它們常被放在轉生的脈絡下來談，因為“gilgul”的字義原是「循環、回歸」，所以這個字既可指「轉生」，也可指「附身」，此兩者都是某種靈魂回歸的形式。一直到十四世紀末，卡巴拉發展出「注入」的觀念後，才漸漸區分轉生、注入、附身三個觀念（Gershom, 1999, pp. 20-23）。

## 柒、靈魂轉生的信仰含義

最後，本文從以下幾個層面觀察靈魂轉生信念為卡巴拉信徒帶出怎樣的信仰生活，也藉此反思卡巴拉靈魂觀在生命教育上的啟發。

### 一、個人

首先，在個體層次，靈魂轉生的信念幫助個人尋求並展現其天命。猶太教的律法固然極其複雜，常被認為窒礙難行，但其實恰恰相反，律法的複雜性正是為了讓整個實踐體系有空間因時、因地、因人地做出調整，從而讓律法實踐得以可能。重點不是違背了哪一條律法，而是遵守了哪一條律法，此一對單一律法的遵行本身就會對信徒帶來助益，此一精神在卡巴拉的靈魂觀中獲得充足的體現。面對613條誡命，我們總有實踐哪怕只有一條誡命的機會。卡巴拉認為，大部分的人會感到對他而言有某條誡命是本質性與關鍵性的，也就是說，一個人總是可以找到一個存在的理由，敦促他去加以踐行展現（Pinson, 2006, p. 118）。無論實踐的是什麼誡命，都會向信徒揭露他的內在動力及屬於他自己的獨特性。這也意味著，我們總是有辦法參與在修補世界的進程中，即使只實踐一條誡命，也是在修補世界，促成宇宙靈魂的回歸。

於是，卡巴拉讓信徒覺察到：無論他是誰，他的內在總有某種積極正面的特質，讓他有辦法對修補世界做出貢獻，這稱為「扎希爾」（zahir），也就是「光照」之意，意指一個人必須致力於謹慎遵行的某條誡命，而這樣的過程會照亮他的人生旅途（Pinson, 2006, pp. 115-116）。這也反映出猶太教一個與創造有關的信念：上帝的創造沒有重覆（Pinson, 2006, p. 116）。對猶太教來說，古往今來的所有事件、經驗及事物，都是獨一無二的，每個人僅需要去找到自己的天命，無需參照其他人的天命。每個靈魂都領有獨特的使命，擁有屬於自己的靈魂火花要去展現，我們要做的，就是

在自己獨有的處境中奮鬥，根據自己對根源靈魂的領會來決定生命藍圖，以達成自身所擁有的靈魂火花的開展。在這個觀念的引導下，生命中的所有事物都是來幫助我們的，包括所處的環境、所遇到的人、所遭遇的事件、所隸屬的家族、所從事的工作、所需度過的生命難關等，在在都幫助我們發展自己獨特的人生。我們所真正需要對抗的只是我們自己，更準確地說，是自我的外在之殼，那個阻礙我們與根源靈魂相連結的外殼，亦即卡巴拉所認為需要克服的「惡」。當一個人終能在靈魂的各個層面反思自我中心的傾向，克服內在的衝突和懷疑，他就會明白萬物共同效力於幫助他實現其靈魂之旅（Pinson, 2006, pp. 122-125）。

當此一靈魂原理反映在教育場域中時，也就意味著：教師有責任幫助學生領會他的人生總有一項任務是他可以做到、做得好的，人生中的諸般磨難則在於敦促他去面對這項任務並付諸實踐。依據卡巴拉的精神，這項任務不是外加的，而是先天地內在於個人靈魂中的，吾人僅需真實地回歸自身，開展只有我自己的靈魂所能走上的旅程，但這並不是只成全了自己，而是參與這破碎世界的修補進程。每一次真實的靈魂之旅都不會只有自己得益，它最終是和參與修補世界的每一個靈魂共同前進。

## 二、自然

盧里亞卡巴拉的轉生包含了世間萬物，靈魂可以轉生為動、植物甚至無機物，簡言之，大地遍布著靈魂。這使得在歷史上較為缺乏自然經驗的猶太人對自然有了全新的想像，這想像特別藉由飲食律法反映出來。

卡巴拉認為，我們所飲用的食物可能住有某個靈魂，所以在飲食上必須特別謹慎敬虔。透過享用食物，就會與住在其中的靈魂產生靈性的連結，此一連結既可以幫助食用者藉由遵行飲食律法而展現他的靈魂火花，亦可幫助住在食物中的靈魂度過這段轉生為其他存在形式的暫時歷程。當我們知道如何透過飲食律法來解救靈魂，飲食就成為聖事，但若只是暴飲暴食則毫無助益（Pinson, 2006, pp. 132-136）。

於是，靈魂轉生的信念讓卡巴拉信徒生活在一個到處充斥著靈魂火花的世界中，萬事萬物皆可見修補世界的契機，也透露出自我的靈魂與其他靈魂處在一種彼此幫助的深層連結中，甚至到了彼此參與和彼此支撐對方生命的地步。這樣的信念因此讓卡

巴拉信徒致力於洞察這表象世界底下的深層靈魂關係（Pinson, 2006, pp. 133-134）。

卡巴拉的靈魂觀因此在當代具有深刻的環境教育意涵。歷史上的卡巴拉當然不會料想到環境危機的課題，但與輕忽自然的其他猶太傳統相較，卡巴拉表現出對自然事物更多的洞察和關切。而在猶太環境學者看來，「修補世界」的律令已然與最重要的猶太環境倫理「勿毀壞」（bal tashchit）共同成為猶太教回應環境危機的核心（Schwartz, 2008, pp. 1638-1639），尤其它強調了人類與上帝一起工作、共同參與在恢復世界的歷程中，這一點對於推動猶太人從事環保工作方面格外有意義，甚至可以將諸般環保工作與靈魂藉以實現自身的誠命相連結，從而我們可以說：致力於任何一項環保的努力，也就是一種靈魂之旅，更是「修補世界」此一信念的具體展現。

### 三、社群

每個人都有自己獨特的天命，都有自己的靈魂火花待實現。但是，正因為不可能在今生今世實現全部的靈魂火花，靈魂轉生的信念反倒讓卡巴拉信徒意識到：我現在所擁有的靈魂火花，其實原本是其他人所擁有的，只是尚未被展現；我所擁有卻未能加以展現的大部分靈魂火花，也將被另一些人所擁有，我只能、也只需要在我這獨特的一生中去實現其中的一小部分。

換言之，每個人都擁有其他人的某些東西，彼此的靈魂是如此密切地糾纏在一起，以致如果任何一個人違反了誠命，他不僅影響到自己，也影響到他屬於其他人的那一部分（Scholem, 1960/2000, p. 273）。據此，儘管每個人都完整地擁有屬於自己的靈魂，但所有靈魂其實也共同構成「一個靈魂」。就像是一棵樹，每一根樹枝按其處境和習性往某個方向延伸，但它們共有同一個樹根（Pinson, 2006, p. 117）。對卡巴拉信徒而言，沒有任何一個人是孤零零地活著的，他的靈魂總是一個更大的靈魂的一部分，與其他個別靈魂共享某種共同的事物，支撐著他的人生。此一信念對於高度個體化的現代社會來說格外有所啟發，提醒我們尋思：在自足自得的人生中，是否其實在隱祕的層次與他人共享了更大的事物，彼此密不可分地互相影響、互相支撐？是否正是這樣的彼此支持才讓一種自足的生命得以開展？

當這樣的信念連結起靈魂轉生的觀念時，卡巴拉信徒就會嘗試將自己的人生與整

個社群的歷史連結起來。卡巴拉相信，相當於社群領袖的「義人」，可以洞察某個人的前世是希伯來聖經中的哪號人物，看穿其靈魂的由來，從而可以幫助他找到某個特別的修補法門，漸漸脫離轉生的命運而重返天界。就連希伯來聖經中的人物也存在轉生的關係，例如，摩西及其岳父葉忒羅（Jethro）就是由該隱（Cain）和亞伯（Abel）轉生而來；大衛、拔示巴（Bathsheba）、烏利亞（Uriah）則是亞當、夏娃與蛇的轉生（Scholem, 2007, pp. 603-604; Seltzer, 1980, pp. 466-467）。至此，轉生理論甚至可以成為一種釋經原則，為原本就相當自由的猶太釋經傳統增添更多的可能性。由此來看，希伯來聖經所揭示的歷史也就是以靈魂轉生為原則、由諸多靈魂間的隱密關係所構成的神聖歷史，是靈魂的內在歷史（Scholem, 1960/2000, p. 277）。

藉由轉生信念而洞察自身與歷史的關係，並不是一種宿命論。前世的經驗可能會形塑今世的生命方向，但不是不可逃避的命運。相反地，卡巴拉其實試圖藉由這樣的洞察來改變當下，從而使這樣的改變在未來與過去的時間中獲得迴響，也就是改變時間的所有向度上的實在狀況（Pinson, 2006, p. 122）。這或許是個令一般人很難想像的信念，但它反映了當時猶太人無力面對外在逼迫的挫折感，而卡巴拉真正的價值則在於它如何努力以更積極的形式來回應此一挫折感。當卡巴拉信徒試圖透過轉生信念來尋求世代間的靈魂連結，並進而改變過去與未來的命運，這更多是他們所面臨的時代處境在其內心所產生的信仰投射。

盧里亞卡巴拉的時代背景是一個大流亡時代。「大流亡」指的是1492年西班牙猶太人所面臨的大規模迫害，是次迫害是中世紀猶太人在歐洲各地的流亡經驗中最慘重、影響最深遠的一次（何宛倩，1999，頁86-93）。此一巨大的流亡經驗促使卡巴拉的思想方向產生轉移，就本文所論及的至少包括了：從舊卡巴拉專注於對創世的玄思轉而關切救贖的課題，以及將流亡的經驗內化為靈魂轉生的理論——轉生本身就是靈魂的流亡，一種無家可歸、連下地獄都不可得的命運（Scholem, 1960/2000, pp. 239-243）。最終，西班牙大流亡的經驗折射到了數十年後的盧里亞卡巴拉中，以容器破碎的意象表達出西班牙猶太人已然覺察到的事實：上帝與猶太人一起流亡。從而當卡巴拉信徒致力於修補世界以拾回散落的火花時，便參與在上帝尋回散落在萬國萬民中的猶太弟兄的救贖之工，這是一種以內在生活來參與上帝在世聖工的信念。

因此，與轉生信念真正相關的是流亡的經驗與救贖的期待，意即：轉生做為內在的流亡，反映了猶太人的外在流亡；轉生所意味的回歸靈魂根源，亦指向猶太人在現實生活中對救贖的期待。據此，「轉生與流亡」成為這個破碎的、尚未得蒙救贖的世界的主要象徵，真正的救贖也因此總是兩方面的，是在物理層次與靈性層次都獲得復原。當猶太人不再流亡的那一天，即是靈魂不再轉生的日子（Elior, 2009, p. 893）。

這裡顯然存在著張力。在靈魂轉生的理論中，潛藏著流亡與救贖的張力，而這個張力是內化的，而非外顯的，以致它勢必表現為一種思想上的張力。就如Elior（2009）所說的，盧里亞的思想有一種兩極化的傾向，即世界的創造乃出於「退出」與「流溢」，因此，在神聖存在中就已經有一種存有學上的二元性，這世界也相應地表達出二元性：隱藏的與揭露的、無限的與有限的、非存有的與存有的、向內收縮的與向外流出的、被隱藏的神聖之光與外顯的惡之外殼。當這個二元性反映在靈魂中時，就成了「動物性的靈魂」與「神聖的靈魂」的區分。動物性的靈魂致力於將神聖的靈魂往下拉，使其與靈魂的源頭分離；神聖的靈魂則致力於轉化動物性的靈魂，使其回歸源頭。換言之，真正的戰場在內心之中，在靈魂裡面。靈魂的轉生，做為一種內在的流亡，意味著這場內在隱藏的善惡戰役仍未結束，但也意味著靈魂依舊掙扎著走在救贖之道上（Elior, 2009, pp. 894-895）。的確，靈魂轉生所傳達的訊息即：流亡就是救贖之道。正因為神聖的火花散落在萬物中，所以猶太人需要透過流亡來接觸和蒐集它們，這就是猶太人之所以要被萬邦萬國奴役的真正原因。此刻，流亡不再透過希伯來聖經中的報應神學來理解為是對罪的懲處，而是一條救贖的道路（Scholem, 1960/2000, p. 278）。

這種以靈魂為內在戰場的觀念，也呼應了恩索夫自我退出的理論。恩索夫的自我退出乃是「退入隱密的自身」，以容讓世間萬物存在，而這亦可被理解為是恩索夫的流亡，是上帝的自我放逐。由於「退出」是創造得以可能的第一個行動，所以在一次又一次的退出和流溢反覆相繼的過程中，總是由退出扮演前導的角色（Scholem, 1960/2000, p. 255）。反映在靈魂論上，這意味著以轉生做為象徵的靈魂流亡，也即是靈魂的退入自身。所以，重點不是物理世界中的前世今生，而是這整個歷程都呼籲著「靈魂的退入自身」。



一旦我們可以掌握靈魂退入自身的意義，就不致落入關於卡巴拉的兩項常見誤解：泛神論（pantheism）與通神論（theosophy，或譯神智論）。一方面，因為卡巴拉借用新柏拉圖主義的流溢概念來說明世界的創造，也試圖尋找貫穿上帝與萬物的內在動力，這些作法有可能被詮釋為卡巴拉相信萬物即是上帝。但就如Scholem（1960/2000, p. 256）指出的，此一泛神論傾向其實與做為盧里亞卡巴拉起點的「退出」理論是不相容的。世界是因為恩索夫的退出才獲得存在的契機，這信念與任何一種將上帝與萬物等同的泛神論都顯得格格不入。另一方面，因為在歷史上的確有不少卡巴拉信徒試圖透過某種神祕的釋經方式來為歷史進程的規則「解碼」，甚至以此操控世界，所以卡巴拉常被視為是一種通神論，即嘗試在某種神祕玄思中找到世界運作的機械原理。但是，盧里亞卡巴拉的靈魂轉生信念所籲求的是靈魂的自我退出以容讓世界萬物自行生長，這樣的教理完全不是通神論者所追求的控制世界，它的目標恰恰相反。

總結來說，卡巴拉的靈魂轉生理論意指：基於使萬物回歸上帝的最終目的，在被賦予蒐集散落的神聖火花的任務而注定流亡的民族命運中，每一個猶太靈魂在其深處的彼此連結中，致力於透過各種「修補」的法門來實現流亡以走向救贖，包括猶太民族的歷史性流亡、每個靈魂在其歷世轉生中的內在流亡，以及世間萬物與上帝分離的宇宙性流亡（Scholem, 1960/2000, p. 280）。在筆者看來，退入靈魂自身以容讓萬物自行生長的信念，將是卡巴拉靈魂觀對現代人最具啟發之處，提醒我們勿因世界的紛亂而意圖介入並控制世界，而應先回歸內心，在向外產生每一個積極的行動之前，都以退入自身為前導，在內心發現生活真正的戰場，創造性的生命力量也將因未受到吾人的介入與干擾，而能憑藉其自身自由地運行。

## 參考文獻

丘恩處（1999）。*猶太文化傳統與聖經*。紐約市：紐約神學教育中心。

【Chiu, A. (1999). *Jewish cultural tradition and the Bible*. New York, NY: New York Theological Education Center.】



- 何宛倩（1999）。歐洲基督教世界的化外之民：猶太人的宿命與掙扎（1300-1750）。新北市：稻鄉。
- 【Ho, W.-C. (1999). *The other of the european Christian world: Foreordination and struggle of jewish people (1300-1750)*. New Taipei City, Taiwan: Daw Shiang.】
- 黃天海（1999）。希臘化時期的猶太思想。上海市：上海人民。
- 【Huang, T.-H. (1999). *Jewish thought in the hellenistic time*. Shanghai, China: Shanghai People.】
- Dosick, R. W. (2006)。猶太信仰之旅：猶太人的信仰傳統與生活（劉幸枝，譯）。新北市：聖經資源中心。（原著出版於 1995 年）
- 【Dosick, R. W. (2006). *Living Judaism: The complete guide to Jewish belief, tradition, and practice* (S.-J. Liou, Trans.). New Taipei City, Taiwan: CCLM. (Original work published 1995)】
- Heschel, A. J. (2009)。安息日的真諦（鄧元尉，譯）。新北市：校園。（原著出版於 1951 年）
- 【Heschel, A. J. (2009). *The Shabbat: Its meaning for modern man* (Y.-W. Teng, Trans.). New Taipei City, Taiwan: Campus Evangelical Fellowship Press. (Original work published 1951)】
- Scholem, G. G. (2000)。猶太教神祕主義主流（塗笑非，譯）。成都市：四川人民。（原著出版於 1960 年）
- 【Scholem, G. G. (2000). *Major trends in Jewish mysticism* (X.-F. Tu, Trans.). Chengdu, China: Sichuan People. (Original work published 1960)】
- Abramovitch, H. (2009). Death. In A. A. Cohen & P. Mendes-Flohr (Eds.), *20th century Jewish religious thought: Original essays on critical concepts, movements, and beliefs* (pp. 131-135). Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society.
- Berlin, A., & Brettler, M. Z. (Eds.). (2004). *The Jewish study Bible*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Drob, S. L. (1997). The sefirot: Kabbalistic archetypes of mind and creation. *Cross Currents*,

47(1), 5-29.

- Elior, R. (2009). Soul. In A. A. Cohen & P. Mendes-Flohr (Eds.), *20th century Jewish religious thought: Original essays on critical concepts, movements, and beliefs* (pp. 887-896). Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society.
- Gershom, Y. (1999). *Jewish tales of reincarnation*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Laitman, R. M. (2007). *Kabbalah for beginners*. Detroit, MI: Laitman Kabbalah.
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press. (Original work published 1961)
- Levinas, E. (1987). *Time and the other* (R. A. Cohen, Trans.). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press. (Original work published 1947)
- Levinas, E. (1994). *Beyond the verse: Talmudic readings and lectures* (G. D. Mole, Trans.). Bloomington, IN: Indiana University Press. (Original work published 1982)
- Levinas, E. (2004). Humanity is Biblical. In E. Weber & J. Derrida (Eds.), *Questioning Judaism: Interviews by Elisabeth Weber* (R. Bowlby, Trans., pp. 77-86). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Nagaraj, A. K. M., Nanjegowda, R. B., & Purushothama, S. M. (2013). The mystery of reincarnation. *Indian Journal of Psychiatry*, 55(6), 171-176.
- Neusner, J. (1975). *Between time and eternity: The essentials of Judaism*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Pinson, R. D. (2004). *Reincarnation and Judaism: The journey of the soul*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Pinson, R. D. (2006). *Jewish wisdom on the afterlife: The mysteries, the myths, & the meanings*. Teaneck, NJ: Q&A Books.
- Scholem, G. G. (2007). Gilgul. In F. Skolnik (Ed.), *Encyclopedia Judaica* (2nd ed., vol. 7, pp. 602-604). Detroit, MI: Thomson.
- Schwartz, R. (2008) Tikkun Olam – A Jewish imperative. In B. R. Taylor & J. Kaplan (Eds.), *The encyclopedia of religion and nature* (pp. 1638-1639). New York, NY: Continuum.

Seltzer, R. M. (1980). *Jewish people, Jewish thought: The Jewish experience in history*.

Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.

Skolnik, F. (Ed.). (2007). *Encyclopedia Judaica* (2nd ed.). Detroit, MI: Thomson.

Vital, C. (2008). *The tree of life: Chayyim Vital's introduction to the Kabbalah of Isaac Luria*

(2nd ed.) (D. W. Menzi, Trans.). New York, NY: Arizal. (Original work published 1999)

# A Soul Journey to Repair the Broken World: An Overview of Kabbalah's Concept of "Gilgul"

Yuan-Wei Teng<sup>\*</sup>

## Abstract

Judaism's belief systems of "afterlife" have highly diversity, in which we can find that in the mystical tradition Kabbalah there is a special concept of "gilgul" (reincarnation, metempsychosis). This article attempts to answer what is meant by "gilgul" and provide a preliminary exploration. For this purpose, we will at first briefly outline the conceptual history of "soul" in Judaism, so that we can clarify the particularity of Kabbalah's concept of soul. Second, we must place the Kabbalah's concept of soul in the whole worldview of Kabbalah in order to understand its real meaning. Based on the previous steps, final we could describe the basic connotation and historical significance of gilgul.

Keywords : Judaism, Kabbalah, soul, gilgul

---

<sup>\*</sup> Yuan-Wei Teng: Assistant Professor, Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University  
Manuscript received: Mar. 18, 2018; Accepted: Nov. 9, 2018