

第一章 緒論

第一節 研究背景

隨著猶太人在巴勒斯坦的立國，中東地區的國際關係開始急速緊張。一九六七年六月的六日戰爭，雖然讓以色列在中東地區站穩腳跟，卻帶給信奉伊斯蘭的阿拉伯世界莫大的羞辱。在政治、種族、經濟利益與宗教等多種因素的交互作用下，中東地區成爲二次大戰後國際情勢的火藥庫。謀求和解的計畫雖然多次被提出，卻始終未能獲得令人滿意的成果。在全球化、地球村世代中，世界局勢牽一髮而動全身，以巴衝突，勢如水火，一觸即發的情勢瀰漫國際間。長久以來，中東問題如何演變？或是如何解決？相信是所有學者極欲了解的。

透過相關研究，筆者發現以巴衝突中，除了政治是個很重要的因素之外，宗教社群意識所帶來的影響，亦不容小覷。以色列自建國以來，對外面臨阿拉伯國家圍繞環伺；對內需面對由各地移民回國的猶太人社群。長久以來，由於其獨特政經背景與地理環境，以色列各層面議題，令許多研究者嘗試由不同面向來切入探討。不同學者試圖從政治、經濟、社會、或人類學等殊異角度來探究、觀察以巴情勢。但筆者認爲，若深入了解、探討，亦會發現宗教因素在其間所扮演之重要角色。

以色列與巴勒斯坦兩國問題，從 1948 年至今，依然是國際社會主要關切的議題。以、巴衝突焦點來自「主權」與「領土」之爭。雙方皆堅持自己才是此塊土地的真正擁有者，土地對以、巴之重要性，除了國防、經濟與民生因素外，從歷史與文化脈絡中探源，不難發現宗教社群意識之影響力。不同觀點產生不同信念，而不同信念源自於不同宗教思想。不管是穆斯林所強調的巴勒斯坦是「伊斯

蘭不能讓與的宗教財產」(Waqf)；¹或是猶太人所強調的猶大地是「神所應許之地」。雙方的激進份子皆不願在此議題上，有任何退讓妥協。

以色列自 1948 年建國以來，一直是個內閣制國家。從未有單一政黨取得過半席次組閣，因而總是組成聯合內閣。若是大黨欲獲得執政權力，則需拉攏少數政黨，並承諾給予回饋。因此關鍵少數的宗教政黨，往往在這時候獲得青睞，其宗教意識在政黨競爭的情勢下，得以開枝散葉，並進而在政治、社會上，得到伸展台，躍身要角。

本研究試著從以色列境內的宗教錫安主義，晚近屯墾區運動代表——忠信社群(Gush Emunim)之發展及影響為例，進一步探討其如何影響以巴之間的衝突和中東局勢。²

筆者前往以色列進修時，正逢以色列從迦薩撤離的事件，其中發生許多警民抗爭、衝突對立之事件。亦看見一群猶太教徒，在撤離前，進行最後一次禱告聚會，當時，他們正聚集在猶太會堂，由拉比帶領大家進行哀悼禱告。拉比用剪刀撕裂衣服（表示悲傷之意），而群眾們表情哀傷，不斷地祈禱、歌唱，高喊「我主祂是神」(Adonai hu Elohim)，他們吶喊，相信神一定會「伸張正義」，必然會為他們存留應許之地。他們對土地之深刻情感，為筆者帶來極大的震撼！

¹在公元 638 年第二任哈里發 Umar Ibn Al-Khattab 進入耶路撒冷時，他先與當地主教簽署協議，保護當地基督教及猶太教徒的安全。Umar 並宣佈巴勒斯坦是伊斯蘭的 waqf(即不能讓與的宗教財產)，因此巴勒斯坦只准許人民使用。根據 Waqf 在伊斯蘭法的解釋，其定義是其財產屬於真主，直到世界末日，其土地為神聖，不能分配與任何人。引自 “The Covenant of the Islamic Resistance Movement – Hamas,” <<http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sd&ID=SP109206>>, 15 September 2006.

²如今根據相關統計，在約旦河西岸就已有 240,000 猶太人分別住在當地不同的 121 的屯墾區，忠信社群為推動這些屯墾區運動奠基者，若說沒有他們的積極主動性，現今也不可能出現那麼多的屯墾區的說法一點也不為過。引自 “Settlements List,” <<http://www.peacenow.org.il/site/en/peace.asp?pi=57>>, 15 September 2006. 為了達成理念，他們也曾組成政黨，試圖在國會說服，推動他們的理念。

因爲，若按聯合國決議，迦薩、約旦河西岸原本皆爲巴勒斯坦所有，如今以色列歸還迦薩，並非一種「讓步」，而是理應如此。³世俗化的猶太人則強調以土地換取和平，因此筆者也想藉此文探討和說明以色列內部的複雜和多元性，其雖爲世俗化國家，但仍可發現宗教在其中所發揮的影響力，並和政治之間所形成的張力。但對於許多猶太教徒而言，此舉不僅爲國防安全帶來威脅，更重要的是撼動他們對於彌賽亞—救贖過程的信念。此外，土地對他們而言，並非僅是一般政治、主權之功能，它更隱含著一種無可取代的神聖性。

綜觀猶太教的歷史發展，皆可發現其民族和土地的密切關係，特別是翻開《陀拉》(Torah)，更可視其爲一個民族遷徙史和定居後的生活情形，這所有的一切的行爲皆建立在一個很重要的宗教概念上—「約」(Covenant)。根據經典的記載，神首先主動和猶太人祖先亞伯拉罕立約，而人們是被動的，約的主要內容爲神所賞賜的土地，而人們的義務則是遵守其命令和規範，因此後來以色列所經歷的兩次亡國，皆被視爲是一種違背命令，規範後的結果。⁴

十九世紀時西方民族主義的興起爲歐洲猶太人帶來極大的衝擊，他們也期待有朝一日能夠擁有自己的國家。其中有人認爲只要有個地方建立國家就好，但更

³按照愛德華·薩依德(Edward Said)，諾姆·杭士基(Noam Chomsky)等人的看法，以色列在美國的協助下欺壓巴勒斯坦，他們不斷地譴責這樣的行爲，也希望聯合國能夠給予以色列相關的制裁，薩依德甚至還提出以色列應和巴勒斯坦合併成立一國的看法。引自愛德華·薩依德(Edward Said)，單德興譯，《權力，政治與文化：薩依德訪談集》，(台北：麥田，2005)，頁432。

⁴「你要謹守耶和華—你神的誡命，遵行他的道，敬畏他。因爲耶和華—你神領你進入美地，那地有河，有泉，有源，從山谷中流出水來。那地有小麥、大麥、葡萄樹、無花果樹、石榴樹、橄欖樹，和蜜。你在那地不缺食物，一無所缺。那地的石頭是鐵，山內可以挖銅。你吃得飽足，就要稱頌耶和華—你的神，因他將那美地賜給你了。你要謹慎，免得忘記耶和華—你的神，不守他的誡命、典章、律例，就是我今日所吩咐你的；恐怕你吃得飽足，建造美好的房屋居住，你的牛羊加多，你的金銀增添，並你所有的全都加增，你就心高氣傲，忘記耶和華—你的神，就是將你從埃及地爲奴之家領出來的，引你經過那大而可怕的曠野，那裡有火蛇、蠍子、乾旱無水之地。他曾爲你使水從堅硬的磐石中流出來，又在曠野將你列祖所不認識的嗎哪賜給你吃，是要苦煉你，試驗你，叫你終久享福；恐怕你心裡說：這貨財是我力量、我能力得來的。你要記念耶和華—你的神，因爲得貨財的力量是他給你的，爲要堅定他向你列祖起誓所立的約，像今日一樣。你若忘記耶和華—你的神，隨從別神，事奉敬拜，你們必定滅亡；這是我今日警戒你們的。耶和華在你們面前怎樣使列國的民滅亡，你們也必照樣滅亡，因爲你們不聽從耶和華—你們神的話」。(申八6-20)

多人期待的是能夠回到巴勒斯坦建國，此項運動則被稱為「錫安主義」。此概念被提起時，許多人無法認同。因為，對於世俗化猶太人而言，此舉無非要他們拋棄在當地耕耘已久的名利地位；至於對正統猶太教徒來說，此舉無疑是違背了神要人們等候彌賽亞的命令，更何況，它還是由世俗化的猶太人所推展的呢！因此他們視其為惡者詭計，人們不該上當，正統教徒認定此說只會為人帶來腐敗和沉淪。如諾威茲拉比（Rabbi Yitzhak Yaakov Rabinowitz）曾譴責錫安主義，他提到：

「錫安主義為惡者和他支持者的慫恿，他們想要以錯誤和有害的意見帶領我們走向沉淪（願神不要讓它發生）。他們宣稱如果人們沒有具體地在聖地居住和工作，那他們則無法脫離這個苦悶的流亡世界（願神不要讓它發生）……這錯誤的觀念因為我們極大罪惡的緣故，在我們這個時代越來越強烈，錫安主義者想要聯合起來抵抗神和他的彌賽亞。事實上，以色列並沒有更大的敵人，他們無非想要剝奪人們純潔的信仰，而我們的救贖理應超越人類的智慧，願他的名被頌讚，並看顧這些活在流亡時代的我們，因為正如同以賽亞所說的，他們在一切苦難中，他也同受苦難；並且他面前的使者拯救他們；他以慈愛和憐憫救贖他們；在古時的日子常保抱他們，懷擁他們」。（賽六十三 9）⁵

相反地，在這時也有一群拉比，相信自己看見救贖的曙光，他們強調錫安主義也是彌賽亞救贖的一個過程，如本文欲探討的忠信社群理念的奠基者——以撒柯克拉比（Rabbi Abraham Isaac Kook，1865-1935），便是此種理念的追隨者。他認為，唯有回到巴勒斯坦這塊聖地，並過著虔誠、宗教之生活，人們才能更加體會神高深的智慧，其生命才有意義。而彌賽亞救贖計畫，正透過錫安運動展現出來。

⁶不過這些理念和言論，並不被當代正統猶太教拉比們接受。當此同時，也有一

⁵轉引自 Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (Chicago: The University Chicago Press, 1996), p. 18, 原注出自 Yitzhak Yaakov Rabinowitz, *Divrei binah* (Lublin, 1913), p. 27.

⁶和他同一時期的還有一位名叫德以達拉比（Rabbi Teichtal）的拉比，他原是反錫安主義的，但受到二次大戰德國納粹迫害猶太人的影響，使他有所覺悟，認為之前忽略回到以色列居住和生

群以雷納斯拉比（Rabbi Isaac Jacob Reines）為首的拉比們，出來為兩造不同意見居中協調，並試圖為錫安主義找解套，他們認為錫安主義和彌賽亞運動一點關聯也沒有，錫安主義只是為了讓猶太人們能夠享有更美好的生活，他們提到：

「任何人若是認為錫安主義和彌賽亞救贖運動有所關聯，並會破壞我們神聖的信仰，是個錯誤的想法。錫安主義和救贖過程一點關係也沒有，其主要目的只是為了改善我們不幸同胞的遭遇。這幾年我們的悲慘生活不斷地惡化，我們許多的同胞分散在世界各個角落，而被同化已是在所難免的事實。錫安主義者看見唯一適合我們同胞們居住的地方只有聖地，若是一些宣傳者在提到錫安主義的時候也提到救贖和彌賽亞，並因此讓這些可惡的想法進入人們的思想和破壞真正救贖的涵義，只有他們是應該受到詛咒的，因為他們傳達了錯誤的信息。」⁷

儘管有意見相左，許多不同聲音在猶太人間瀰漫，但錫安運動仍持續地被有心人士推動著。

直至二次大戰發生，德國納粹大屠殺則為此項運動帶來極大的影響。許多猶太人為了生存而逃亡至以色列。大屠殺的發生也在猶太教內部，投下一顆震撼彈，引起極大爭論！正統猶太教的拉比們，相信屠殺源自人們犯罪，特別是錫安主義違背神命令的緣故；以撒柯克拉比等人則認為這是神的提醒和懲罰，只因許多固執的猶太人仍不願趕緊回到以色列，實踐錫安主義。

以撒柯克拉比，原住在拉脫維亞（Latvia），為實踐自身信念，於1904年回

活，錫安主義和彌賽亞救贖計畫是個錯誤的決定，因而趕緊根據「陀拉」和塔木德（Talmud）寫了一本主要說明錫安主義，以色列和彌賽亞救贖計畫密切關係的一本書，如今忠信社群也積極地宣傳並使用本書，書名為 *Eim HaBanim Semeichah – Eretz Yisrael, Redemption and Unity* (Jerusalem: Kol Mevaser Publications, 2000).

⁷轉引自 Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p.34, 原注出自 Ha Melitz 78(1900), *Sefer ha Tzionut ha datit* (Jerusalem, 1977), p.339.

到以色列，並被英國託管當局任命為巴勒斯坦的首席拉比（Chief Rabbi of Palestine）。他相信以色列很快就能建國，也深信此乃彌賽亞救贖之起步。雖然在他去世前，仍未看見以色列建國，但他將理念傳承下去，延續深根，影響其子——哲維·耶乎達·庫克拉比(Rabbi Zvi Yehuda Kook, 1891-1982)。後者引用父親信念，來面對外在世局變遷，並進行相關詮釋。特別是他曾經歷以色列建國、六日戰爭、贖罪日戰爭等事件，他融合父親理念，並加以詮釋闡說，進而影響門下眾多追隨者，也成就後來忠信社群之理念，與繼起行動。

透過相關資料研究，可發現以撒柯克拉比所著重的是鼓勵更多猶太人回到以色列從事重建、勞動的工作。因為這塊土地是神聖的，而猶太人理應在此聖地生活與工作。面對許多正統拉比之責難，認為他不應和一般世俗化錫安主義者合作。而他則用宗教思維給予回應：認定世俗化也是救贖工程的一部分，它們的合作，也是為真正彌賽亞的再臨鋪路，當他們的工作完成時，宗教將會在以色列再次復興。

在此氛圍下，以色列版圖問題對他而言並非首要之務，但傳至其子——哲維·耶乎達·庫克拉比時期，卻有了些許的轉變。以色列建國後，當空中樓閣般的領土，終於化成實體時，哲維·耶乎達·庫克拉比開始重視版圖問題，他轉而視任何一寸土地為神聖，⁸聖地並非只有耶路撒冷，他開始看重土地之完整性。領土既是神的救贖計畫，因此，絕對不能放棄任何土地。他曾經提到：

「在我們這個時代救贖運動是多麼地具體，其中包括征服和屯墾以色列的土地，並且離開流亡時期，難道這些不都是源自於宗教的力量嗎？為何還會有些宗

⁸神聖是一個非常特別的概念，對於信仰者而言，任何人事物若是神聖的，它同時也意味著一種禁忌，超越或崇高的意義，平凡的人一旦遇見或投入相關的人事物，其生命會有很大的轉變，甚至不惜以生命捍衛這神聖的人事物，忠信社群對於神聖土地的概念便是如此，因而後來有些成員便是因此觀念，為了捍衛神聖的土地而攻擊巴勒斯坦人民。

教發言人保留他們對於錫安主義和救贖運動的支持呢？他們無法認清並非我們凡人強迫末日的到來，而是宇宙的主宰強迫我們的手，打破我們和我們土地之間的城牆並非人類的聲音，而是來自神的呼召，要我們前進！⁹

以色列國家是神聖的，就算一公里的土地我們也不能撤退（願神不要讓它發生）。相反地，我們應該更積極地征服和解放更多的土地，因其皆有屬靈的涵義，神不會欺騙或改變他的想法。」¹⁰

也因此，當以色列佔領約旦河西岸，迦薩，東耶路撒冷之後，他的學生們—忠信社群便積極地化理念為行動，努力地尋找各個地點作為屯墾地。第一個屯墾區為古仕伊錫安（Gush Etzion），其理念逐漸在以色列獲得廣泛支持。此運動並非在以色列政府同意下進行的，卻能在短短幾年內迅速發展，是晚近以色列政治和社會一件大事。若說沒有他們的存在，筆者認為，今天以色列不可能出現那麼多的屯墾區，而中東歷史亦將改寫。其中最具代表性的地方則是 1968 年在希伯崙(Hebron)建立的屯墾區。歷代許多巴勒斯坦民眾皆居住在希伯倫，他們相信自己的祖先—亞伯拉罕埋葬在此，然而，對於猶太人而言，他們也深信自己的先祖—亞伯拉罕在此長眠，此地是列祖所居之地。

當時已有許多巴勒斯坦人民居住在當地，但忠信社群在哲維·耶乎達·庫克拉比的領導下仍不顧危險，透過一些計謀，成功地在當地建立屯墾區。儘管所居之地，至今仍被巴勒斯坦人層層包圍著，他們卻不願退縮。雖然以色列政府加派軍隊、警察保護他們，但與巴勒斯坦人民，彼此之間，仍常有零星衝突、殺害事件。隨後幾年，當以色列佔領約旦河西岸和迦薩後，他們也成功地改變以色列政治和疆界版圖，並根據經典的記載改而稱這些地方為猶大（Judea）和撒馬利亞

⁹轉引自 Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* .p.79,原注出自 Z.Y.Kook, *Bamaarakhah ha tzibburit*(Jerusalem, 1986), pp.24-25.

¹⁰Ibid, p.132,原注出自 Z.Y.Kook, *Bamaarakhah ha tzibburit*(Jerusalem, 1986), pp.244-246.

(Samaria)，改名的同時也意味著一種佔有，回歸的意義。

忠信社群是宗教錫安主義運動的代表，他們也視自身為錫安主義復興者，其拓荒精神和早期的錫安主義者相似。他們的目標是在以色列佔領之地，進行屯墾工程，因為這些都是神聖的土地，皆為救贖計畫的一部分。他們的興起，也受到當代社會運動和理念的影響，特別是現代化的部分。筆者認為一個宗教團體若要生存、發展、紮根茁壯，他們往往不得不進行一些改變，以因應時代潮流之遞嬗變遷。而和以「生存空間為考量」的世俗化猶太人合作，便是忠信社群最大特點之一。根據相關統計顯示，他們成功地在以下幾個地方建立屯墾區：希伯崙

(Hebron)，喀度鳴 (Kedumim)，歐佛拉 (Ofrah) 等，¹¹並進而影響許多團體和群眾至當地居住和共同建設，最後他們自行組成一個名為「阿瑪納」(Amana，「約」的意思) 的行政組織，負責管理相關屯墾區的行政活動並和政府進行協商的工作。在 1977-1992 年間，極右翼保守的利庫黨(Likud Party)執政或組成聯合政府時，他們和政府合作，讓許多家庭在政府的補助下搬至屯墾區，因為相較於其他市區，屯墾區的房價便宜許多。

然而，仍有許多世俗化猶太人對於屯墾行動持反對意見，特別是經歷巴勒斯坦的起義事件後，他們希望以土地換取和平，並正視巴勒斯坦民眾的自決權。他們認為那些屯墾區不只是非法，更公然挑戰政府公權利。許多以色列民眾要求忠信社群離開，甚至希望政府軍隊在必要時刻，能動用武力驅趕他們，而他們的回應則是拒絕這些要求。

對忠信社群而言，每一個屯墾區的建立，都是建立一個以色列版圖的重要基

¹¹另外還包括 Beit Horon, Halamish, Sanor, Shavei Shomron, Beit El, Mitzpeh Yeriho, Kokhav, Shiloh, Taquah, Elon Moreh, Kfor Adumim, Horshah (Matzeh Givion), Yakir, Dotan, Birqan, Makhmesh, 這些屯墾區主要以現今的約旦河西岸一帶區域為主。引自“World Zionist Federation: Settlement in Judea and Samaria strategy, policy and plans,” <<https://lists.resist.ca/pipermail/project-x/2003-May/003675.html>>, 15 November 2006.

礎，他們宣稱其合法性來自猶太教的價值和終極目標。在這樣的觀點下，他們相信以色列國家的建立和屯墾行爲，不只是民族的解放、與自由運動，更是彌賽亞救贖計畫的展開過程。不屯墾土地，或從佔領的土地撤離，兩者皆被視爲錯誤與失敗之舉。人民和政府若撤離，就是違反神的旨意。而這些舉措將使神的救贖計畫，受到阻礙、甚至中斷！

他們相信救贖計畫得經過數個世代才能成功，前提是猶太人在巴勒斯坦土地擁有所有的主權。雖然其他部分，如猶太化的教育也很重要，並且也是救贖計畫的一部分，但是以政治控制、佔領巴勒斯坦土地卻是不可或缺的行動。忠信社群試圖透過讓虔誠猶太教徒、和以「生存空間爲考量」的世俗化猶太人，兩相合作，來達成他們的目的。他們引用傳統經典記載來強調、詮釋自身的行動，並堅稱經典之神聖性。最後，他們有一種對全猶太人負責的自覺使命感，因爲在必要時他們會強調忠信社群必須參與政治，代表所有的猶太人發聲。

此外，許多正統猶太教徒也反對屯墾行動，他們原就已經反對錫安主義和以色列的建國。如今忠信社群更進一步以屯墾爲由，佔領地土。此舉令他們感到非常氣憤，擔憂這樣的舉動，會爲猶太人帶來更大的災難。如其中的代表團體—「城市真正的守護者」(Neturei Karta) 便和巴勒斯坦人合作，期待以色列趕緊將所有的主權都交還給巴勒斯坦人，猶太人仍應過著流亡的生活，並努力地研讀「陀拉」，這樣才是城市真正的守護者，直到彌賽亞再臨的日子。「城市真正的守護者」的其中一位布勞烏拉比 (Amram Blau) 曾提到：

「在以色列所興起的錫安主義試圖用外邦的概念，如透過其他民族的權力和仁慈，強迫末日的到來，這是錯誤的屬世救贖觀。他們來到聖地，並升起反抗天上國度的旗幟，他們共謀著想要根除我們神聖的「陀拉」和人類的道德。他們捲入和我們阿拉伯鄰居的衝突事件並且流血不斷（願神不要讓它發生）。我們神

聖的誠律教導我們在流亡時期不該參與任何政治，直到彌塞亞再臨的日子，願他盡快來到。我們沒有必要對抗我們的阿拉伯鄰居，在流亡時期我們只要完成他的誠律。對於居住在以色列我們不感興趣，除非是為了它的神聖，和完成只能在那裡所完成的誠律。」¹²

而撒塔瑪哈西德派（Satmar Hasidim）則反對任何和錫安主義相關的東西，不管它是以政治、文化或是宗教的面貌出現。他們源自羅馬尼亞的薩圖馬雷（Satu Mare，古時稱為 Szatmárnémeti），如今大多住在美國的紐約或是以色列，他們認為大屠殺是錫安主義者最好的提醒，和「城市真正的守護者」不同的是，他們並沒有和巴勒斯坦合作。虔誠的他們不會靠近哭牆，雖然他們的拉比在建國之前也曾到哭牆，他們也承認那個原是神聖的地方，但那裡現在已經遭受污穢。他們也拒絕從政府那裡獲得任何援助，並且不喜歡其他接受以色列政府援助的猶太教團體。

此外，另外一個反錫安主義的猶太教團體則為哈巴德-盧巴維特(Chabad Lubavitch)。哈巴德魯巴維奇（Chabad-Lubavitch）也被稱為 Chabad，Habad 或是 Lubavitch，是現今正統猶太教最大的派別之一，如今根據相關統計，約有二十萬人。Chabad 為三個希伯來文字的簡寫，分別是 Chochma（智慧），Bina（理解），Da'at（知識）。在猶太神秘傳統—卡巴拉中，這三個是從神而來的十流源（Sefirot）中最高的三種。由於此運動從波蘭的小鎮 Lubavitch 發展而起，因此此組織也被稱為 Lubavitch，如今其成員大多定居美國的紐約。如今，根據現觀統計，他們在全世界約有四千個中心點，分布在 70 個國家。其中非常有名的舒尼遜拉比(Rabbi Menachem Mendel Schneerson) (1902-1994)曾提到：

¹²轉引自 Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p.62, 原注出自 Amram Blau, *Torat Rabbi Amram* (Jerusalem, 1977), p.20.

「我們現在所居住的並非是救贖的開始，許多猶太人移民至聖地並非是流亡的會合，反而是為了拯救更多流亡的猶太人。錯誤的救贖觀不會將真正的救贖展現出來，那些以為他們正在進行救贖工程但卻沒有盡到宗教義務的遠離真正的救贖。他們導致流亡時期的延長，此延長不只是個人的，也影響社群，以色列，甚至神的顯現(shekhinah)。」¹³

他們雖然反對錫安主義，但卻認為彌賽亞再臨的日子已近，因此得趕緊準備，也就是努力研讀《陀拉》(Torah)和遵守相關的誡律(Mitzvot)。最後有些人甚至還認為拉比舒尼遜就是那位等待已久的彌賽亞。為何閱讀同樣一本經典的猶太教卻會有如此大的差異性？筆者認為是受到流亡時期，拉比們散居在各地的影響，由於每個拉比所居住的環境不同；所面臨的時代迥異，使得他們在詮釋經典時所獲得的答案也有所不同。

隨著猶太教基本教義派實力的興起，引起許多西方學者關切和注意，他們當中有好幾位研究者，都曾針對此新興勢力進行評斷和預言，並大膽提出：「宗教已隨著世俗化的興起而衰微」之假設。例如：美國學者拉瑞辛娜(Larry Shiner)就曾提出宗教世俗化，有六個特色：

「(1) 傳統被視作神聖的宗教符號、教義、儀式和機構，不再享有崇高的聲望，宗教的重要性在現代社會不斷降低，甚至面臨消失。(2) 宗教本身愈來愈向世俗妥協，避談超越層次的教理，轉而關心人們日常生活的具體問題，以致宗教的色彩日趨淡薄。(3) 宗教的發展朝向私人化，只管信徒內心世界，卻與外在的社會脈動脫鉤，形成孤立的狀態。(4) 宗教有可能將其信仰或機構以「非宗教」的形式加以包裝，亦即把依賴神力方能獲得的救贖，重新詮釋為人類的潛能開發

¹³Ibid,p.147,原注出自 Shalom Dov Volpe,*Daat Torah beinyanei hamatzav be eretz ha kodesh*(Kiryat Gat),1982),p.30.

或透過自我修鍊便可達成的境界。(5) 世間的現象都完全可用科學的因果關係來解釋，沒有超自然力量存在的空間，一切宗教事務亦因此失去其神聖的特性。(6) 社會所有的決策皆以目的理性為準則，宗教對於其他的生活領域不再具有指導作用，本身的社會功能也必須不斷調適，以適應快速變遷的環境。」¹⁴

但透過本研究卻可發現這套世俗化理論在以色列不太適用，我們發現猶太教，忠信社群的影響力在以色列社會不曾因為現代化，世俗化的因素而消失。相反地，直到現今，他們仍深深地影響以色列社會，政治，甚至中東局勢，這足可說明說明在以巴衝突中，除了政治是個很重要的因素之外，宗教因素所帶來的影響和其所形成的張力，亦不容小覷。此外，透過本研究也試圖說明猶太教內部的複雜性，在面對錫安主義的議題上，傳統的正統猶太教皆視其為邪惡，墮落的象徵，但忠信社群卻賦予其更深一層的神聖意涵，筆者將會在第二章的第三節花一些篇幅比較兩者，以突顯忠信社群的獨特性為何。此外，透過本研究，將忠信社群放在較寬廣政治，宗教，歷史的脈絡中，針對這議題進行背景式的理解，並藉此解釋忠信社群快速崛起的原因。

第二節 研究回顧

過去三十年以來忠信社群一直是許多學者感興趣的主題。不管是從什麼角度切入，這皆反應他們對中東局勢的興趣，以及忠信社群在政治科學、社會學、宗教學等研究的重要性。以下挑選其中較具代表性的研究作為本研究的相關回顧與討論：

伊恩魯思迪 (Ian S Lustick) 的 *For the Land and the Lord: Jewish*

¹⁴ Larry Shiner, *Religion's influence in Contemporary Society :Readings in the Sociology of Religion*(Columbus, Ohio: Charles E. Merrill Publishing Company,1967), pp. 469-486.

Fundamentalism in Israel 認為忠信社群是個對以色列和美國有危險的基本教義組織，因此必須被分割、孤立和擊敗。¹⁵這本書的章節分別是：基本教義的討論，忠信社群的歷史發展，忠信社群內部的共識和歧異，以及忠信社群在現在和未來對以色列社會的影響。

伊恩魯思迪在一開始就先界定何謂基本教義，他認為基本教義是「它的追隨者視其教條為不可妥協，和超越政治的，並且傾向於迅速地，廣泛地重建社會」。¹⁶在他的看法中，猶太教基本教義和哈勒定（Haredim）是不一樣的，因為後者沒有將他們的想法強壓在以色列社會。他強調基本教義組織透過吸引群眾來支持他們的信念，因為社會領導人並沒有遵守他們所認為的價值信念。這部分的論述筆者認為有些問題值得商榷，例如：他只為基本教義下一個定義，而並沒有進一步討論，也無陳述當代學者們，所界定的基本教義理論為何等等。這也是筆者欲探討之重點。

此外，我們也可從他在討論哈勒定的部分重新檢視他所認為的基本教義，他提到因為他們沒有透過政治等手段強迫以色列人民相信他們的信念，因此他們不是基本教義份子。¹⁷但筆者認為哈勒定就像忠信社群一樣，遵守、實踐著他們的信念，並且試圖透過政治手段來達成他們的目標，因此他們也是基本教義的派別，只是表現出來的面貌和訴求和忠信社群有所不同。

伊恩魯思迪在第二部分將忠信社群放在猶太歷史脈絡中以探討之，他認為忠信社群就像拉比所警告將會像歷代一樣失敗的彌賽亞運動。隨後他引用邁蒙尼德的作品，認為連這位偉大的拉比也反對彌賽亞思想，但是他卻忽略在邁蒙尼德

¹⁵ Ian S Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York: Council on International Relations, Inc. 1988), p.1.

¹⁶ *Ibid.*, p.6.

¹⁷ *Ibid.*, p.7

(Moses Maimonides)¹⁸的「給葉門的信」(Letter to Yemen)中卻提到他的家庭有發表彌賽亞什麼時候到來的傳統。¹⁹更重要的是，他完全忽略邁蒙尼德在《第二律法書》(Mishneh Torah)的注釋部份鼓勵彌賽亞份子的因素。²⁰如阿莫斯夫肯斯坦(AMOS Funkenstein)所言，邁蒙尼德的東西也可以被詮釋為積極，主動的意思。如一個彌賽亞若是完成一些具體的行動，其中包括恢復大衛王國，重建聖殿，聚集那些流散的猶太人，那他就是彌賽亞。²¹

在回顧歷史上正統猶太教對錫安主義的反應部份，伊恩魯思迪忽略「錫安主義的愛慕者」組織(Hovevei Zion, Lovers of Zion)。²²它是政治錫安主義運動的前身，其中包括正統猶太教和世俗化猶太人共同合作，以便屯墾聖地。伊恩魯思迪第三部分則描述忠信社群的歷史發展，他提到隨著拉比於1982年去世，此後這個運動再也沒有明確的領導人，並且因而分成兩個陣營(一個強調直接採取行動，一個則強調透過教育發揮其影響力)。

另外，他提到哲維·耶乎達·庫克拉比對忠信社群的重要性，但卻沒有多加解釋他是如何繼承其父親成為「拉比訓練中心」(Merkaz Harav Yeshivah)的領導人和忠信社群的推動者。此外，他也提到早期成為忠信社群成員的「發熱的餘燼」(Gahelet, 學習「陀拉」的屯墾者之意)，當他們試圖影響國家宗教黨(National

¹⁸ Moses Maimonides (1138 – 1204), 中古世紀非常著名的猶太神學家，哲學家和醫學家。出生在西班牙，為開羅的首席拉比。聲望很高，當時的猶太社群很常向他請教有關律法，倫理和宗教等問題。他的著作，《疑惑者指南》(*A Guide for the Perplexed*)影響猶太教至今。引自 Abram Leon Sachar, *A History of the Jews*(New York:Knopf,1965),pp.178-179.

¹⁹ Moses Maimonides, translated by Abraham Halkin, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*(Philadelphia: the Jewish Publication Society of America, 1985), p. 122.

²⁰ Moses Maimonides, translated by Abraham Hershman, *The Code of Maimonides (Mishneh Torah): Book 14, The Book of Judges*(New Haven, Conn: Yale University Press, 1949), pp. 238-242.

²¹ Amos Funkenstein, "Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism," in *Miscellany Mediaevalia Band 11: Die Mächte des Guten und Bösen*(Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1977), p. 103.

²² 「錫安主義的愛慕者」組織(Hovevei Zion, Lovers of Zion)，為政治錫安主義運動的前身。1882年，他們開始前往以色列建立屯墾區，當「世界錫安組織」(World Zionist Organization)成立時，他們大多加入此組織。引自 Abram Leon Sachar, *A History of the Jews*, p. 352.

Religious Party) 但卻失敗的時候，於是在 1964 年和拉比會合，²³這和他所引用基甸亞蘭 (Gideon Aran) 的描述有所抵觸，裡面提到他們的會合是在 1952 年，並因而復興「拉比訓練中心」。此外，他並沒有將忠信社群和其他猶太教團體做個比較，以凸顯其獨特性。

伊恩魯思迪第四部分是描述忠信社群的信念，特別是他們內部共識和歧異的部分。最後，他評估此運動對以色列社會的影響。綜合而言，筆者認為它是一個提供探討忠信社群理念和行為很好的材料，但或許受限於不懂希伯來文的緣故，他並沒有引用一手資料，這是比較可惜的地方。

爾胡斯濱札 (Ehud Sprinzak) 在其 *The Ascendance of Israel Radical Right*²⁴ 裡，試圖探討以色列的激進右翼分子，並且進一步探討他們的根源，組成份子，還有對以色列社會的影響。他將忠信社群放在以色列的激進右翼份子的脈絡中來討論之，並且描述哲維·耶乎達·庫克拉比和他學生的重要性。他的貢獻是解釋他所認為的忠信社群現象，但因為是從政治社會科學的角度切入並探討此議題，因此其研究甚少討論到相關的彌賽亞，宗教或信念的部分。

根據爾胡斯濱札的觀察，他認為忠信社群是以色列激進右翼份子當中最具有影響力的。當 1977 年比金 (Begin) 所領導的極右翼保守的利庫黨於選舉獲得勝利的時候，忠信社群感到非常的興奮。但他們的高興並沒持續多久，因為接著比金和埃及簽訂大衛營協定，他們因而感到非常的失望。爾胡斯濱札認為這樣的決議刺激他們，後來他們內部的幾個成員組成特伊亞 (Tehiyah) 政黨以回應此挑戰。這是一個很重要的階段，因為這代表他們的利益和訴求。在比金，沙密 (Shamir) 執政時期，此政黨成為聯合政黨的關鍵少數，進而得以推動他們的理

²³ Ian S Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, p.34.

²⁴ Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel Radical Right* (New York: Oxford University Press, 1991).

念，特別是在屯墾議題部份。²⁵爾胡斯濱札接著說明屯墾者的暴力行爲，還有此運動的激進現象，皆隨著他們大量屯墾巴勒斯坦土地而來。他們甚至開始攻擊阿拉伯市長，這些都獲得哲維·耶乎達·庫克拉比和大眾的支持。他認為哲維·耶乎達·庫克拉比的支持證明此運動有越來越激進的現象。

爾胡斯濱札的著作最重要的部分是分析忠信社群，並且將它放在歷史和政治發展的脈絡。他發現雖然忠信社群一開始是個超越政治而發展起來的運動，但是它卻成爲以色列社會文化的一部分。例如，在他們的推動下，大部分的屯墾區和其設施都是政府所資助的。他將此運動的歷史發展分成三個階段：在 1974 年之前，他們是個單獨，自發性的組織；1974-77 年，他們逐漸制度化，並且推動許多行動；1977 之後，他們成爲以色列政府推動屯墾計畫的夥伴。綜合而言，爾胡斯濱札提供探討以色列激進右翼分子和忠信社群很好的材料，但因爲他是從政治社會科學角度切入，因此較缺乏宗教歷史的角度。

基甸亞蘭在其 *Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)* ²⁶裡試圖將抽象的信仰和具體的運動連接起來。他的著作涵蓋三個層面，分別是忠信社群的社會背景和發展，他們的信念，還有拉比對此運動的影響。

他認為忠信社群是個社會運動，他們將拉比神秘的彌賽亞教導變成具體的生活方式和行動，其和正統猶太教有所不同，並參與現代社會領域。基甸亞蘭發現他們原是由年輕的宗教錫安份子，阿基瓦之子（Bnai Akiva）的成員所組成。他們後來組成「發熱的餘燼」，以解決宗教錫安主義的困境－如何調和猶太教和錫

²⁵ Ibid,pp.206-209.

²⁶ Gideon Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel(Gush Emunim)," in Martin E.Marty and R.Scott Appleby,*Fundamentalisms Observed*(Chicago:The University of Chicago Press,1994),pp.265-344.

安主義的關係，最後他們在哲維·耶乎達·庫克拉比那裡找到出口並成爲他的學生。²⁷

基甸亞蘭花了一些篇幅討論錫安主義和猶太教的張力，並提到世俗化的錫安主義者很諷刺地完成了正統猶太教所希望的一重建猶太教國家。但是他們卻對正統猶太教部分沒有任何興趣，而「發熱的餘燼」份子和其他人也感到這樣的張力。筆者認爲他這樣的論述值得商榷，因爲他忽略如以撒柯克拉的老師，哲維柏林拉比（Rabbi Naftali Tzvi Berlin）雖是正統猶太教的拉比，但他卻曾參與「錫安主義的愛慕者」運動，此可證明有些人克服錫安主義和猶太教合作的難題。

忠信社群的信念核心是將世俗神聖化，根據這樣的論述所有的事物都是神聖的。世界上並沒有世俗化的猶太人，而只有那些不了解自我神聖身分的猶太人。他強調這跟正統猶太教的詮釋是非常不一樣的，因爲傳統的說法認爲神聖和世俗是兩個不同的領域。這樣的一元論幫助他們解釋許多現象，如世俗錫安主義帶來宗教救贖，或是救贖計畫的開始。

他認爲他們的信仰核心是神秘的彌賽亞思想，並且表現在他們的具體行動和對正統猶太教挑戰的部分。在他眼中，猶太教自從巴克巴（Bar Kochba）革命²⁸發生後，彌賽亞運動強調的是一種「被動」、「等候」，如伊恩魯思迪認爲邁蒙尼德的教導是要人們忍耐和被動。他跟隨索倫（Gershom Gerhard, Scholem）²⁹的說法，認爲神秘主義是宗教的第三階段。第一階段整個世界都是神聖的；第二階段開始

²⁷ Ibid,p.268.

²⁸公元 132 年，猶太人以巴克巴（Bar Kochba）爲領袖，試圖推翻羅馬人的統治，起初他們獲得重大勝利，猶太人視他爲彌賽亞，後來叛亂最終失敗，猶太人被迫離開以色列，開始流散（Diaspora）各地。引自 Abram Leon Sachar, *A History of the Jews*, pp.122-123.

²⁹索倫（Gershom Gerhard, Scholem）爲研究猶太教神秘主義的重要學者。其著作有 *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1955), *On the Kabbalah and its Symbolism* (New York: Schocken, 1996), *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality* (New York: Schocken, 1995) 等。

分成神聖和世俗；第三階段則是進入神秘主義部分，人們開始試圖和神聖重新連結，希望天地重新結合在一起。這樣的論述也挑戰現今認為宗教已經式微，並且變成個人私領域的說法。他提到隨著世俗錫安主義的勝利，忠信社群代表「神話」（Mythic）的重新出現。在這個過程中，世俗化的符號，如以色列國防軍（Israeli Defense Forces）也是神聖的。³⁰

基甸亞蘭也認為忠信社群是個基本教義團體，但他強調在世俗化的社會下此團體已經逐漸沒落，猶太人的彌賽亞情感已經降底。他也反對猶太人歷史發展長期以來伴隨著彌賽亞思想的說法。

基甸亞蘭在探討忠信社群此主體上有許多的貢獻，如分析他們是個社會運動或神秘彌賽亞思想的宗教運動部分，但是其中仍然有些問題值得商榷。他認為猶太教和錫安主義合作的信念是由以撒柯克拉比所提出的。事實上當以撒柯克拉比還在佛洛珍（Volozhin）宗教學校就讀時，他的老師，哲維柏林拉比就曾教導他們，宗教和世俗化猶太人應該一起在聖地共同合作勞動。雖然他的救贖觀和佛洛珍所教導的略有不同，但是我們仍可從其中發現他的影子和影響。

他雖然討論哲維·耶乎達·庫克拉比，但是卻提供很少的自傳記性的資料。基甸亞蘭認為哲維·耶乎達·庫克拉比缺少他父親教導的神秘傾向部份，若是這樣，那他可以被稱為神秘的彌賽亞份子嗎？此外，他忽略非「發熱的餘燼」份子後來如何成為忠信社群影響力極大的成員。如哈南柏拉拉比（Rabbi Hanan Porat）和便雅憫卡佐維爾（Benjamin Katzover）雖非「發熱的餘燼」份子，但當哈南柏拉拉比想要組成「特伊亞」（Tehiyah）政黨時，他們曾獲得哲維·耶乎達·庫克拉比的支持。而便雅憫卡佐維爾也成為日後屯墾運動的重要領導人之一，這些皆可證明早期忠信社群並非只由「發熱的餘燼」份子所組成而已。

³⁰ Ibid,p.271.

阿羅諾夫 (Myron J Aronoff) 所寫的 *The Institutionalization and Cooptation of a Charismatic, Messianic, Religious-Political Revitalization Movement* 認為應該引用安東尼瓦勒斯 (Anthony Wallace) 的復振理論來研究忠信社群。³¹瓦勒斯的理論認為彌賽亞運動是個復振運動，其特色為有計畫，有組織的社會運動，目的是為了建立一個更美好的社會文化。他認為推動這些運動的人因為不滿現況，因此想要恢復最原始，最純的文化。

迦內德阿維阿德 (Janet Aviad) 認為忠信社群已經從一個彌賽亞運動變成非彌賽亞運動。³²他認為現在的忠信社群已經不是一個彌賽亞運動，他們並不強調救贖，擁有完整的巴勒斯坦土地，極端民族主義才是推動他們的因素。這部分的論述筆者認為有些問題值得商榷，或許為了吸引更多群眾的加入，忠信社群不得不使用許多的錫安主義用語，而忠信社群內部也有許多非宗教人士成員。但是我們仍可發現其核心領導人皆為虔誠的猶太教徒，他們推動屯墾區的原因仍是希望救贖計畫早日實現。

關於以巴衝突議題，國內的碩士論文研究泰半皆將焦點重心放在政治、外交等利益衝突所造成的影響，茲將相關研究文獻摘要說明如下：

李宗芬的《以埃和平條約簽訂後中東和平的努力(1979-1984)》首先探討以巴衝突的歷史背景，接著探討 1979 年以埃和平條約簽訂後以巴衝突的情勢發展。接著探討 1979 年之後，國際對中東和平所做的各種努力，最後作者並分析中東和平難以達成的基本因素。他認為主要原因包括美蘇在中東地區的競爭和限制，

³¹Myron J. Aronoff, "The Institutionalization and Cooptation of a Charismatic, Messianic, Religious-Political Revitalization Movement," in David Newman, *The Impact of Gush Emunim* (London: Croom Helm, 1985), pp. 46-69.

³²Janet Aviad, "Gush Emunim: Roots and Ambiguities," *Forum on the Jewish People, Zionism and Israel*, 25:2(1976), pp. 39-50.

以及以色列在面對以巴衝突議題上強硬的態度，另外，巴勒斯坦解放組織內部的暴力因素，與敘利亞較激進的立場而不願妥協的態度等等原因。作者最後評估以埃和約對以巴衝突的影響。³³

盧明然的《卡特政府以阿政策之研究－兼論大衛營協定之架構與本質》主要闡釋卡特政府中東謀和政策之決策形式與特色，對政策之產生與效果作一評析，並提出以巴紛爭可能解決之方案與未來之發展。作者提出以巴衝突自以色列 1984 年建國以來即未曾停止，在 1973 年十月戰爭後，季辛吉的穿梭逐步外交努力下，終於使得以巴間有三項隔軍與臨時協定，1975 年美國因黎巴嫩內戰與國內之總統選舉，而使以巴斡和陷於停頓。³⁴

葉斯讚的《以色列牌與美國在中東地區的國家利益之研究，一九七三～一九七九年》主要探討美國如何運用與以色列的關係來保護、提升美國在中東地區的國家利益。作者認為以色列牌是美國由美－以關係為主軸，在 1971 年所發展出來的策略，來作為對蘇聯與阿拉伯激進派國家施力的支點，目的在於驅逐蘇聯在中東的勢力，並透過「以土地換取和平」的模式使以色列逐步與鄰國建立和平關係。1973 年以後，美國發現要避免像 1973 年贖罪日戰爭所引發的各種危機，又要促進美國在中東的國家利益，唯一可行的政策就是儘速在以巴和平上取得進展與突破。

在 1973 到 1979 年美國運用以色列牌的過程中，隨著以巴和談漸漸觸及三項敏感議題如以巴最終邊界、以巴和平的性質、及巴勒斯坦人問題，使得以色列牌的實用性遞減，而美國對以色列施壓的外交工具也由軍事、經濟援助和政治壓力，逐漸增強到 1975 年的美－以雙邊備忘錄、卡特總統親自介入，甚至在策略上與埃及合作對付以色列。在這七年之間美國靠著運用以色列牌達成五項以巴協

³³李宗芬，《以埃和平條約簽訂後中東和平的努力(1979-1984)》，國立台灣大學政治研究所，碩士論文，1984 年。

³⁴盧明然，《卡特政府以阿政策之研究－兼論大衛營協定之架構與本質》，淡江大學美國研究所，碩士論文，1987 年。

定，不但消除以巴另一次全面戰爭的可能性，建立「以土地換取和平」的成功模式，也建立了美國自 1950 年代就追求的美－埃戰略伙伴關係，美國打以色列牌的成果可謂豐碩。或許受到時間限制的影響，若是從現在來檢視美國所運用的以色列牌，和「以土地換取和平」的模式，可發現其為以巴衝突之間帶來許多的問題，因美國在推動以巴和平進程仍以其國家利益優先，再加上以色列和巴勒斯坦內部分歧甚大，雙方欲達到真正的和平仍有非常的距離。³⁵

張聖祺的《以阿衝突與和解的過程》認為以巴衝突問題是一長久、複雜的歷史問題。他的焦點集中在四十年代至七十年代，以巴衝突的持續除了造成中東地區內各國傷亡以及軍事、經濟上的損失外，更一度引發美、蘇之間的緊張與對立。此一時期，美國歷任總統均企圖解決以巴衝突，期望締造以巴和平，但皆無功而返，而以巴之間的和平進程也進入遲滯階段，形成一種不戰、不和的狀態。作者認為和平的遲滯直至八十年代末期才出現轉機。1987 年佔領區巴勒斯坦人暴動事件(Intifada)的爆發使久遭忽視的以巴議題再度獲得世人關注，並創造了必須解決以巴問題的迫切性；而布希政府的政策走向，以及九十年代初期波斯灣戰爭以後的形勢，均提供以巴雙方解決衝突的契機；因此在美國的主導下，衝突相關各國於 1991 年於馬德里參加中東和會，展開雙邊的直接談判。由於以巴雙方的不信任並非一夕之間可以破解，因此和會的進展並不順利。此種互不信任，雙方內部意見分歧甚大的局勢一直延續到現在。³⁶

黃旭詮的《柯林頓政府調停以巴和談之策略》主要探討在美國柯林頓政府任內，美國介入以色列與巴勒斯坦之和平進程時所採取的策略。作者提出以色列與巴勒斯坦之衝突自第二次世界大戰以來，逐漸成為中東衝突的核心問題。由於美國在中東地區有重大的國家利益存在，然而維護以色列之生存卻與拉攏阿拉伯國

³⁵葉斯讚，《以色列牌與美國在中東地區的國家利益之研究，一九七三～一九七九年》，淡江大學美國研究所，碩士論文，1993 年。

³⁶張聖祺，《以阿衝突與和解的過程》，國立政治大學外交研究所，碩士論文，1995 年。

家兩利益互相衝突，所以美國為求兼顧利益，因此採取調解以巴衝突行動。

作者認為柯林頓政府享有調停以巴和談之最好時機，2000 之大衛營回合談判更是歷來最接近最終和平之高峰會，可惜仍功敗垂成。此外，柯林頓之立場也有失調停者該力求的中立態度，而與以色列較為友善，同時也未協助巴人爭取更合理之生活環境，導致以色列的違約行為一再得以重複，而巴人也將反以情緒轉嫁至美國身上。最後，作者認為柯林頓政府未能掌握良機，而讓以巴和平轉變成暴力收場，實乃策略錯誤所造成之大憾。³⁷

曾麗敏的《美國和平路徑圖政策之研究》從現實主義的觀點試圖評估美國的「和平路徑圖」政策能否促成以巴和平，並探究美國如何基於保障美國的國家利益而制定出以巴政策與具體之執行策略。作者提出美國因為在中東具有重要利益而致力於巴勒斯坦問題之解決，但始終未能促成以巴和解。

作者認為美國依據其在國際體系中的優勢地位，運用其本身資源並施壓他國共同透過政治改革、安全改革及經濟與人道援助三方面來推動路徑圖之實踐，然而以巴雙方在巴勒斯坦難民回歸權、耶路撒冷、屯墾區及疆界等問題的立場對立，未能切實履行路徑圖中之義務，加上一再爆發的暴力衝突及恐怖活動與雙方內部反對勢力之抵制，使得路徑圖之執行一直停在第一階段。最後作者認為代表巴勒斯坦溫和派之阿巴斯當選總統，及以色列夏隆總理在執行單邊撤離計畫時於重大議題上之妥協所展現的誠意，讓「和平路徑圖」之落實重燃希望，只要對以巴雙方皆具影響力的美國把握機會繼續推動路徑圖，終可實現以巴和平共存之願景。³⁸

吳忻宇的《歐洲聯盟在以巴衝突中的政策立場與作為: 1990-2005》認為歐洲

³⁷黃旭詮，《柯林頓政府調停以巴和談之策略》，淡江大學美國研究所，碩士論文，2005 年。

³⁸曾麗敏，《美國和平路徑圖政策之研究》，國立中山大學政治學研究所，碩士論文，2005 年。

聯盟歷經了 1970 年代的歐洲政治合作 (EPC)，和 1990 年代初期展開的共同外交暨安全政策 (CFSP)，從原本對以巴衝突的政策分歧，逐漸發展出高度的政策共識，認為在以色列人和巴勒斯坦人之間的衝突持續進行的情況下，中東地區的長期穩定和平跟民主化，就會不斷遭受到極端的民族主義和宗教思想的破壞，並且加深伊斯蘭人口對西方社會和以色列的仇恨和對立。而雖然美國和歐洲聯盟不斷強調中東地區發展民主的急迫性，可是一個充滿對西方社會敵視的中東穆斯林社會，勢必難以發展和諧的和相互尊重的民主政治。因此歐洲聯盟在以巴衝突中的任務，是要改善巴勒斯坦地區的人道、經濟和政治社會發展環境，支持和平路線計畫 (Road Map) 的進展，並且協助巴勒斯坦人建立民主的、獨立的和可實現的巴勒斯坦國所需要的政治組織和制度，因為妥善解決以、巴之間的紛爭是恢復中東地區穩定和平的必要過程。³⁹

韓維倫的《英國託管時期 (1917-1948) 巴勒斯坦地區的阿猶衝突問題之分析》主要用「後殖民理論」來探討以巴衝突事件。在其論文的前半段首先探討英國託管巴勒斯坦地區的時代背景，接著開始探討錫安主義和阿拉伯主義的興起的原因為何。最後則引用安德生 (Benedict Anderson) 代表性著作《想像的共同體》

(*Imagined Community*) 所揭櫫的第三世界民族主義運動的不同起源與過程，來分析阿拉伯人與猶太人的民族主義運動。他引用薩伊德 (Edward Said) 的「後殖民觀點」分析英國的殖民對以巴衝突的影響。他認為第一次世界大戰後的鄂圖曼帝國的衰落，讓中東地區的阿拉伯國家得以脫離她的掌握，但是英法兩國卻因為自己在海外的殖民地的利益，再一次插手中東在戰後的勢力劃分。製造出分裂的阿拉伯世界，並埋下猶太人在巴勒斯坦建立國家與將來以巴衝突不斷的導火線。⁴⁰

³⁹吳忻宇，《歐洲聯盟在以巴衝突中的政策立場與作為：1990-2005》，淡江大學歐洲研究所，碩士論文，2005 年。

⁴⁰韓維倫，《英國託管時期 (1917-1948) 巴勒斯坦地區的阿猶衝突問題之分析》，南華大學歐洲研究所，碩士論文，2006 年。

包修平的《哈瑪斯與以巴和平進程之研究》主要探討哈瑪斯成立之背景與發展經過，哈瑪斯對以巴和平進程之立場，哈瑪斯因應以巴和平進程策略之評估。哈瑪斯在 2006 年巴勒斯坦立法議會選舉中的勝選，衝擊以巴和平進程的發展，1991 年馬德里和會後，以巴之間開啓談判大門，並在 1993 年雙方簽訂奧斯陸協議。然而，哈瑪斯不斷反對奧斯陸協議，更多次在以色列境內發動自殺炸彈攻擊，導致以巴之間衝突不斷，而哈瑪斯則被國際社會認為是以巴和平進程的障礙。作者在本論文中提出對此看法的反駁。他認為哈瑪斯並非西方媒體所描述的恐怖組織，哈瑪斯以伊斯蘭作為其政治理念，在各地設立億元，學校和活動中心等社會福利設施，並強調結束以色列佔領的重要性，獲得多數巴勒斯坦人民的認同和支持，並受到阿拉伯國家與伊斯蘭世界的支持。作者認為未來的以巴和平進程必須將哈瑪斯納入其中，若國際社會一味的排斥、孤立哈瑪斯政府，不但不能促進以巴和平進程，反而使巴勒斯坦社會更趨於孤立、激進，造成以巴局勢動盪不安，進而影響中東區域安全與穩定。⁴¹

綜合以上幾篇國內有關以巴衝突的碩士論文，筆者發現一個共同特色，那就是這些論文皆從政治、⁴²外交、⁴³國際利益⁴⁴等多重角度來探討以巴衝突。但本論文所研究的忠信社群，正是由筆者欲跳脫以往論述以巴衝突時，固定從政治、外交、國際利益等角度切入，而忽略宗教在其中所發揮的關鍵影響力。而宗教議題正是筆者認為至今以巴和平甚難達成最大主因之一。宗教因素時常在以巴衝突中，擔任不容忽視的要角，然而國內卻缺乏相關碩士論文從此觀點來加以深究。這亦是之後的研究者可以多加著墨的核心議題。

⁴¹包修平，《哈瑪斯與以巴和平進程之研究》，國立政治大學外交研究所，碩士論文，2006 年。

⁴²如張聖祺的《以阿衝突與和解的過程》，韓維倫的《英國託管時期（1917-1948）巴勒斯坦地區的阿猶衝突問題之分析》，包修平的《哈瑪斯與以巴和平進程之研究》。

⁴³如李宗芬的《以埃和平條約簽訂後中東和平的努力(1979-1984)》，盧明然的《卡特政府以阿政策之研究－兼論大衛營協定之架構與本質》，吳忻宇的《歐洲聯盟在以巴衝突中的政策立場與作為：1990-2005》。

⁴⁴如葉斯讚的《以色列牌與美國在中東地區的國家利益之研究，一九七三～一九七九年》，黃旭詮的《柯林頓政府調停以巴和談之策略》，曾麗敏的《美國和平路徑圖政策之研究》。

最後，當代學術界有著不同詮釋彌賽亞的理論，長久以來社會學家和歷史學家對彌賽亞運動或千禧年運動如何興起，其宗教信念為何和狂熱行為皆感到甚有興趣。綜合而言，傳統學術界，如 Damian Thompson⁴⁵，Peter Worsley⁴⁶，Norman Cohn⁴⁷，Anthony Wallace⁴⁸等人對彌賽亞運動的詮釋是認為它是回應災難，痛苦的反應。但是筆者認為成功和勝利的感覺對忠信社群的興起卻是非常重要的，因此我們必須修正這樣的理論，並進一步說明成功或失敗的感覺其實都會導致彌賽亞運動的興起。

從以上研究成果中，可以發現大部分的著作多從政治科學、社會學等角度切入並探討忠信社群這個主題。受限於研究角度的關係，他們並沒有深入探討忠信社群的宗教信念為何，以及其和正統猶太教團體的差異，而這些宗教信念又是如何影響他們的實踐行動。而這正是本研究欲探討的地方。

儘管如此，他們仍是探討忠信社群背景很好的材料。基甸亞蘭雖有提到較多的忠信社群的宗教信念，但較可惜並沒有直接引用哲維·耶乎達·庫克拉比的著作-*Torat Eretz Yisrael*⁴⁹。此外，他雖提到忠信社群是個基本教義派團體，但強調他們已經沒落，如今猶太人的彌賽亞情感已經降底，他也反對猶太人歷史發展長期以來伴隨著彌賽亞思想的說法。筆者認為這部分的論述值得商榷，就相關文獻資料分析，筆者發現忠信社群至今非但沒有沒落，其對以色列社會、政治的影響至今仍深。本研究也希望藉著基本教義理論來探討此現象，並和此理論進行對話。同時也藉本研究進一步探討彌賽亞思想在猶太人歷史發展的重要性。此外，

⁴⁵湯浦森 (Damian Thompson) 著，賈士衡譯，《時間的終點》，(臺北市：揚智文化，1999)。

⁴⁶ Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia* (New York: Schocken Books, 1986).

⁴⁷ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (New York: Oxford University Press, 1970).

⁴⁸ Anthony Wallace, "Revitalization Movements," *American Anthropologist*, Volume 58:2, (Washington: American Anthropological Association, 1956), pp.264-281.

⁴⁹ Rabbi Zvi Yehuda Kook, translated and edited by Tzvi Fishman, commentary by Rabbi David Samson, *Torat Eretz Yisrael: The teachings of Harav Tzvi Yehuda Hacohen Kook* (Jerusalem: Torat Eretz Yisrael Publications, 1992).

傳統學術界認為彌賽亞運動興起的原因是為了回應災難，但筆者發現忠信社群卻因一九六七年六日戰爭的「勝利感」而興起，因此本研究也試著重新檢驗傳統的彌賽亞理論。

第三節 章節安排

回顧以上所提到的相關研究，以及國內對以巴衝突多從政治角度出發，筆者試著以此忠信社群作為代表來論述宗教因素如何影響當代的以巴衝突。筆者想問的是：為何土地會在彌賽亞－救贖過程扮演如此重要的角色？土地為何是神聖的？他們的信念是什麼？此信念和運動和正統猶太教有何不同？那些事件是他們這個組織的關鍵性影響？在他們的發展中那些是最重要的事件？它為當代的宗教，政治，社會帶來什麼樣的影響和衝擊？這些問題皆是非常重要的，因為它影響現今住在屯墾區的 240,000 位以色列人，以色列政府和軍隊。因此僅試著以幾個篇章來回答這些問題。

在第二章「忠信社群的發展歷程」部分，筆者首先探討錫安主義和忠信社群的關係。錫安主義為世俗化的猶太知識份子所推動的民族主義運動，長久以來遭受許多人的反對，其中特別是猶太教團體的抗議和攻擊，但仍有少數的猶太教團體和錫安主義份子合作，進而形成宗教錫安主義，忠信社群奠基在此基礎上，忠信社群為何會接受並承認此項運動？他們的信念為何？他們如何根據經典來詮釋此行為？接著筆者也將探討忠信社群的崛起和發展，以進一步了解他們興起和發展的原因，背景為何。最後，筆者也將他們和其他猶太教團體做個比較，以凸顯他們的差異性，並進而了解他們的特色為何。

在第三章「忠信社群的宗教信念」部分筆者首先探討他們的末世觀和救贖觀。對忠信社群而言，他們相信自身活在末世的氛圍當中，隨著以色列的建國，

和一連串的戰爭，佔領行動，他們相信彌賽亞救贖計畫已經展開，他們是如何根據經典和著名的拉比著作來詮釋這些行為和現象呢？接著筆者也會探討他們的信念核心之一：猶太人和土地的神聖性。如今以色列是個世俗化的國家，許多正統猶太教對以色列此國家感到非常失望，對他們而言，彌賽亞到來的前提是，猶太人必須悔改。忠信社群又是如何看待世俗化猶太人呢？對正統猶太教徒而言，彌賽亞還沒來到，猶太人回到巴勒斯坦土地是沒有意義的，他們甚至還希望將土地歸還巴勒斯坦人，但忠信社群卻持相反的看法，對他們而言，巴勒斯坦土地非常重要，為何他們會有此看法？其根據為何呢？最後，筆者將探討他們對反對者的看法。一些正統猶太教徒不願承認以色列這個國家和主權，並希望將土地歸還巴勒斯坦，許多強調和平的世俗化猶太人寧可將土地歸還巴勒斯坦，並強調和平相處。巴勒斯坦人不斷地希望以色列政府歸還他們所佔領的約旦河西岸和東耶路撒冷。對忠信社群而言，任何一寸土地都不可放棄，因為這關乎他們所相信的彌賽亞救贖計畫的信念，他們又是如何看待那些反對他們的人呢？

在第四章「忠信社群在現代以色列和猶太教之間所扮演的角色」部分筆者將探討他們對以色列政治、社會和正統猶太教的影響。其中會提到他們如何透過政治，社會的力量來動員，推動群眾支持他們的屯墾理念。此外，也將說明他們如何回應正統猶太教的挑戰和敵視。

在第五章「彌賽亞理論，基本教義理論與忠信社群」部分筆者試圖透過彌賽亞理論基本教義理論來檢視忠信社群。相信此探討能幫助我們更加了解忠信社群。並透過此研究，也期待能夠和彌賽亞理論，基本教義理論進行對話。畢竟彌賽亞理論和基本教義理論只是一個泛稱，許多學者對其的界定有所不同，而每個宗教內部的彌賽亞理論，基本教義特色也有所不同。

探討他們的救贖觀幫助我們檢視現有學術界的彌賽亞運動理論，大部分的學

術研究認為這些運動皆是回應災難的產物，如 Damian Thompson⁵⁰，Peter Worsley⁵¹，Norman Cohn⁵²，Anthony Wallace⁵³等，他們大多反對這些運動的價值。而 Norman Cohn 認為他們是偏執狂。其他學者，如 Wallace 則認為他們是個深思熟慮，有組織的社會運動，為的是建立一個更美好的社會文化。一般而言，學者皆認為這些努力在現實世界不會成功，而忠信社群的歷史發展正挑戰著此些詮釋。他們的興起，是回應著六日戰爭的奇蹟和以色列社會的張力。他們在多次的屯墾運動嘗試上皆成功，因此忠信社群的興起和行動皆和許多現有的彌賽亞研究和理論有所牴觸。這樣的探討可幫助我們修正當代的彌賽亞理論，因為不管是成功和勝利，或是失敗和苦難的因素，也會在適當的時機帶來彌賽亞主義的興起。

在第六章「結論」部分將本論文的研究主題做一簡單回顧，綜合各章節的討論結果，並以當代的彌賽亞理論和基本教義理論的反省做為總結。

⁵⁰ 湯浦森 (Damian Thompson) 著，賈士蘅譯，《時間的終點》。

⁵¹ Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*

⁵² Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*.

⁵³ Anthony Wallace, "Revitalization Movements," *American Anthropologist*, Volume 58:2, pp.264-281.