

弥赛亚主义与中世纪犹太流散政治

李舒扬

内容提要 犹太弥赛亚主义本质上是犹太历史观在宗教维度的表达。公元 132—135 年的巴尔·科赫巴大起义过后,宗教文献中的弥赛亚主义做出转型,淡化民族政治与英雄主义元素,劝导信徒沉湎于宗教道德修行,耐心等待救赎。转型促使弥赛亚主义适应流散生活,并成为中世纪犹太人建构流散政治的理论依据。然而,这场转型并未取得绝对广泛认同,部分犹太人仍旧推崇带有民族政治元素的弥赛亚主义叙事,并以此为理论依据冲击流散政治。中世纪犹太人面临渴望政治独立却又无力返乡复国的历史困境,对民族未来判断产生分歧。这导致弥赛亚主义沿两条路径并行发展,流散政治则呈现虽不稳固、却无法颠覆的特征。

关键词 以色列 弥赛亚主义 犹太教 流散政治

弥赛亚主义肇始于公元前 6 世纪并延续至今,是犹太教核心信仰之一,它认为上帝会在历史终结之时降下救世主弥赛亚,对所有民族施以最终审判,并在圣地以色列重建国祚永续的犹太政权,令流散犹太人返乡复国、实现救赎。^①它是犹太历史观在宗教维度的表达。欧洲学界在 19 世纪末开始初步用世俗眼光审视犹太弥赛亚主义在流散状态下的发展。^②20 世纪 30 年代,约瑟夫·萨拉切克(Joseph Sarachek)以中世纪为焦点,率先系统地审视弥赛亚主义与犹太流散形态之间的关系。在《中世纪犹太文学中的弥赛亚教义》一书中,萨拉切克提出:弥赛亚主义是流散犹太人“希望以色列与全人类都最终完美的历史态度”,它提供某种希望,从而“确保犹太人尽管弱小,却能生存”^③。

20 世纪 50—70 年代,西方学界开始关注中世纪犹太政治思想领域,并产生了三种见解:其一,克劳斯纳认为:弥赛亚主义所提供的希望主要集中于政治维度,但由于犹太人无力返乡复国,这种希望在中世纪作用有限,直到 19 世纪犹太复国主义运动兴起后,弥赛亚主义中的政治元素才得以回归。^④其二,杜布诺夫认为:中世纪弥赛亚主义中的政治意味十分浓厚,强调救世主重建犹太政权、拯救犹太民族的现象,在中世纪犹太文献中随处可见。^⑤其三,格肖姆·舒勒姆从目的论的角度指出:弥赛亚救赎的实质是犹太理想生活状态和大卫王国政权的重建,它代表着天堂生活方式与上帝之国在人间

① Raphael Patai, *The Messiah Texts: Jewish Legends of Three Thousand Years*, Wayne State University Press, 1988, p. xxi.

② James Darmesteter, *Selected Essays of James Darmesteter*, Houghton, Mifflin and Company, 1895, pp. 252 – 253.

③ Joseph Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, Wipf and Stock Publishers, 1932, p. 2.

④ Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel: From Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, The Macmillan Company, 1955, p. 11.

⑤ Simon Dubnov, *History of the Jews: From the Roman Empire to the Early Medieval Period*, Vol. 2, Thomas Yoseloff, 1968, pp. 289 – 290.

的重建,是流散的终结。然而拉比犹太教却禁止信徒人为推动救赎进程。因此,弥赛亚主义的政治希望虽然强烈,却在实践中遭遇压制。^①

上述三位学者以舒勒姆的影响最大。自20世纪80年代起至21世纪前10年,在中世纪犹太意识形态尤其是政治思想研究领域,舒勒姆的观点从两个方面得到发扬。一部分学者沿用舒勒姆的目的论视角,认为流散犹太人将弥赛亚救赎视作历史发展的终极目标。比如艾森斯塔特指出:犹太人所笃信的救赎愿景,与其对流散现实的看法彼此对立。弥赛亚救赎意味着“政治主权缺乏”和“片面的、扭曲性的宗教存在”这两个流散时代的最大问题得到解决。^② 戈尔登伯格则表示:犹太人坚信自身在流散中所遭遇的苦难,都必然存在且只存在于“自圣殿被罗马人毁灭到弥赛亚重建圣殿”这段时间,弥赛亚一旦降临,苦难也会随之消失。^③ 另一部分学者则继承舒勒姆关于拉比犹太教抑制弥赛亚主义政治实践的学说,探究拉比犹太教对弥赛亚主义的诠释。比如比亚勒(David Biale)认为:拉比阶层的主流做法是实现“弥赛亚主义的中性化”,即承认弥赛亚救赎的政治意义,但将救赎描述为一个必须循序渐进,而不能人为推动的漫长过程。^④ 海曼(Arthur Hyman)则指出:“救世主带领犹太人返乡复国”确实是中世纪弥赛亚主义的主题之一,但它发生的时间是“遥远的未来”而非现世。^⑤

近年来,沃尔泽精练概括了弥赛亚主义对中世纪犹太人政治选择的影响。早在2000年,沃尔泽就提出,中世纪犹太人奉行一种“顺从于异教徒统治”的政治准则。^⑥ 2015年,他在《解放的悖论》一书中又结合弥赛亚主义,总结出“流散政治”理论。它包括两方面内容:一是“接受异教徒的统治,践行一种顺从的政治”;二是“耐心等待上帝的救赎,践行一种推延希望的政治”。流散政治的结果是:犹太人“一直屈服,直到弥赛亚到来”^⑦。这一理论也得到了当代中世纪犹太史研究者的呼应。比如沙罗特就提出:中世纪拉比犹太教笃信“弥赛亚的降临只能以服从(异教徒的统治)和保持现状为基础”,并因此“鼓励犹太人接受所遭遇的灾难,并谦逊、积极地履行政治服从。带来弥赛亚的不是反叛而是忏悔”^⑧。这与沃尔泽的“流散政治”理论相契合。

然而,沃尔泽等人的理论尚存在两个问题。其一,弥赛亚主义在古代尤其是希腊化时代和罗马

① Gershom Scholem, “Towards an Understanding of the Messianic Idea”, in Gershom Scholem, *The Messianism Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, 1971, pp. 1–36.

② Shmuel Noah Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, State University of New York Press, 1992, pp. 54–55.

③ Robbert Goldenberg, “The Destruction of the Jerusalem Temple: Its Meaning and Its Consequences”, in Steven T. Katz, ed., *The Cambridge History of Judaism, Vol. IV: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge University Press, 2006, p. 201.

④ David Biale, *Power & Powerlessness in Jewish History*, Schocken Books, 1986, p. 42.

⑤ Arthur Hyman, *Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy*, Marquette University Press, 2002, p. 30.

⑥ Michael Walzer, Menachem Lorberbaum & Noam J. Zohar, eds., *The Jewish Political Tradition: Authority*, Yale University Press, 2000, p. 432.

⑦ 迈克尔·沃尔泽著,赵宇哲译《解放的悖论:世俗革命与宗教反革命》,商务印书馆2017年版,第36—37页。

⑧ Stephen Sharot, *Comparative Perspectives on Judaism and Jewish Identities*, Wayne State University Press, 2011, p. 93.

统治时期,带有强烈的政治独立希望与英雄主义色彩。^①那么,它为何在中世纪反而参与建构某种主张顺从于异教徒统治的政治准则?其二,尽管存在大量文献证据表明拉比犹太教确实推崇流散政治,但中世纪犹太人仍旧打着救世主弥赛亚的旗号,发起了数次民族政治独立运动。这些与流散政治理论相悖的弥赛亚运动又该如何解释?

笔者认为,回答上述两个问题的关键,在于辩证地解读弥赛亚主义的转型,以及该转型之于流散政治的建构意义。一方面,公元2—6世纪,弥赛亚主义通过转型,在很大程度上剔除了古代的民族政治因素,并在中世纪作为核心意识形态元素,参与建构沃尔泽所谓的“流散政治”。另一方面,这场转型并未得到全体犹太人的普遍认同,这又为部分急于返乡复国的犹太人挑战、冲击流散政治,提供了理论空间。

一、公元2—6世纪弥赛亚主义的转型

犹太弥赛亚主义肇始于公元前6世纪波斯统治时期,在古代曾一度带有鲜明的民族政治元素与英雄主义色彩。以公元135年巴尔·科赫巴大起义失败为时间节点,弥赛亚主义经历转型。

古代犹太政权长期依附于周边其他政权的特殊存在状态,导致犹太人萌生未来有朝一日万国皆灭,唯有犹太政权国祚永续的政治梦想,即所谓“本地流无辜人的血,但犹太必存到永远,耶路撒冷必存到万代”^②。救世主弥赛亚即为该政治梦想的载体,“政权必担在他的肩头上……他的政权与平安必增加无穷……从今直到永远”^③。因希腊与罗马统治政策严苛,犹太人的反抗意识与政治独立渴望与日俱增,救世主弥赛亚遂具备军事英雄身份,肩负起“永远审判异教徒”,并“在你所知晓的时刻,统治你的臣仆以色列”^④的历史使命。公元前2世纪至公元前1世纪,带有浓厚民族政治希望与英雄主义情怀的弥赛亚主义叙事,成为犹太人抄经文本的主要内容之一。^⑤

随着公元66年罗马军队进攻耶路撒冷,弥赛亚主义演化为民族军事抗争的指导思想,^⑥其中以公元132—135年的巴尔·科赫巴起义对弥赛亚主义的利用最为深入。起义领袖原名巴尔·科西巴(Bar Kosiba),为使自身具备承载救赎预言的神圣意味,改名为“巴尔·科赫巴”(Bar Kochba),在阿

① 对古代弥赛亚主义同犹太政治之间关系的研究,主要集中于挖掘《圣经》文本和“死海古卷”文献中弥赛亚主义叙事的政治色彩,代表学者包括莫温克尔(Sigmund Mowinkel)、卡佩尔(Robert P. Vande Kappelle)、卡罗尔(M. Daniel Carroll)、霍斯利(Richard A. Horsley)等。Sigmund Mowinkel, *The Psalms in Israel's Worship*, William B. Eerdmans Publishing Company, 2004; Robert P. Vande Kappelle, *Wisdom Revealed: The Message of Biblical Wisdom Literature—Then and Now*, Wipf & Stock Publishers, 2014; M. Daniel Carroll, “New Lenses to Establish Messiah's Identity?: A Response to Daniel I. Block”, in Richard S. Hess & M. Daniel Carroll, eds., *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, Wipf & Stock Publishers, 2003, pp. 71–82; Richard A. Horsley, “Popular Messianic Movements around the Time of Jesus”, in Marc Saperstein, ed., *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York University Press, 1992, pp. 83–110.

② 《约珥书》3:19—20。《约珥书》成书于公元前4世纪中期到公元前2世纪早期,这段时间内犹太人虽重建圣殿,但在实际上先后为波斯和希腊统治。Willem S. Prinsloo, *The Theology of the Book of Joel*, Walter de Gruyter & CO., 1985, p. 8.

③ 《以赛亚书》9:6—7。

④ *Psalms of Solomon*, 17:3; 21.

⑤ Peter W. Flint, “The Daniel Tradition at Qumran”, in Craig A. Evans & Peter W. Flint, eds., *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, p. 44.

⑥ Richard A. Horsley, “Popular Messianic Movements around the Time of Jesus”, in Marc Saperstein, ed., *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York University Press, 1992, p. 104.

拉米语中意为“星之子”),以迎合《民数记》24:17中“有星要出于雅各”一句。^①据犹太教文献记载,赠送科赫巴这一称号的阿基瓦拉比(R. Akiva, 50-135)曾在见到科赫巴本人时说“这就是王室的弥赛亚。”^②这些宣传也得到了犹太人较为普遍的认可,当时留存的租赁记录显示,巴勒斯坦地区曾一度出现“西蒙·巴尔·科赫巴所带来救赎的第2年”这样的纪年方式,^③可见科赫巴作为带领犹太人争取独立的民族英雄,其救世主弥赛亚的形象已经得到广泛承认。至此,古代弥赛亚主义的民族政治元素与英雄主义色彩发展至巅峰。

然而,巴尔·科赫巴起义实际上是弥赛亚主义发展的分水岭,起义失败后的历史现实,为弥赛亚主义的转型提供了两个重要诱因。一方面,起义后犹太人的政治独立愿望遭受重大打击,弥赛亚主义中的民族政治元素遂趋于淡化。镇压起义的哈德良皇帝进一步加强“解构犹太人政治认同”的统治政策,试图将犹太人强制纳入“泛希腊—罗马”的政治文明之内。^④据古罗马历史学家尤西比乌斯记载,哈德良甚至禁止犹太人定居于耶路撒冷及其周边地区,^⑤以此强行切割犹太人同传统政治符号之间的联系。受此影响,犹太人的政治独立意识与返乡期盼日趋淡漠。至5世纪末6世纪初,《巴比伦塔木德》在论及救赎时已经有意淡化以色列地之于救赎的特殊意义,声称救赎所带来的“返回”并非犹太人回归圣地,而是上帝“返回”犹太人,与身处任何地域的犹太人同在。^⑥

另一方面,巴尔·科赫巴起义所带来的灾难性结局促使大量犹太人反思英雄主义的弥赛亚叙事。起义期间数百犹太村庄因战乱被毁,大量犹太人沦为奴隶或逃亡他乡,罗马历史学家卡西乌斯·狄奥(Cassius Dio, 150-235)记载称:近千犹太村庄被夷为平地,几十万犹太人或惨遭杀害或沦为奴隶。^⑦这让后来的犹太人对这段历史充满心理阴影,进而质疑英勇的军事抗争究竟能否带来救世主。在公元5世纪编纂的犹太教经典《耶利米哀歌米德拉希》^⑧中,反思起义的意味十分浓厚,其中一些历史记忆,甚至充斥着恐怖与悲怆色彩。比如其中叙述:起义导致一群犹太人在洞窟内避难,他们因饥饿不得不去洞外寻找尸体果腹,结果其中一人在事后得知真相时惊呼:“天哪!我吃了我父亲的尸体!”^⑨基于这种惨痛记忆,《耶利米哀歌米德拉希》的作者对救世主弥赛亚建立犹太政权这一历史终极走向极为悲观,称直到阿基瓦拉比“脸上长草的那天,弥赛亚也不会到来”^⑩;而曾经扮演救世主的民族英雄巴尔·科赫巴,则沦为渎神的“伪弥赛亚”^⑪。

在上述两个因素作用下,2—6世纪所编纂的拉比犹太教经典中的弥赛亚主义叙事迎来两个转

① Richard G. Marks, *The Image of Bar Kokhba in Traditional Jewish Literature: False Messiah and National Hero*, Pennsylvania State University Press, 1994, pp. 14-15.

② Jacob Neusner, ed., *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective*, Vol. III, Brill, 2003, pp. 195-196.

③ Peter Schafer, *The History of the Jews in Antiquity*, Routledge, 2006, p. 162.

④ Menahem Mor, *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132-136 CE.*, Brill, 2016, p. 473.

⑤ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, Vol. I., trans. Kirsopp Lake William Heinemann, 1926, p. 313. 从同时代基督教教父的相关记录中看,这一记录基本属实。参见 Rendel Harris “Hadrian’s Decree of Expulsion of the Jews from Jerusalem”, in *The Harvard Theological Review*, vol. 19, no. 2 (April 1926), pp. 199-206.

⑥ *Babylonian Talmud*, Magillah: 29(a).

⑦ Cassius Dio, *Dio’s Roman History*, Vol. VIII, trans. Earnest Cary, William Heinemann, 1925, pp. 449-451.

⑧ 《米德拉希》是中世纪犹太权威学者对圣经和律法的注释文献。《米德拉希》编纂时间从5世纪一直延续到13世纪。《耶利米哀歌米德拉希》(*Lamentations Rabbah*, “Rabbah”意味“伟大”)于5世纪成形,是其中最早的一卷。

⑨ Jacob Neusner, ed., *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective*, Vol. III, p. 167.

⑩ Jacob Neusner, ed., *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective*, Vol. III, p. 195.

⑪ Jacob Neusner, *Rabbinic Judaism: The Theological System*, Brill, 2000, p. 228.

型:其一,对末世救赎的描述不再聚焦于民族独立梦想,转而重点关注信徒宗教道德水准的提升。经典编撰者将历史进程描述为一场针对整个犹太民族的宗教道德洗礼,救赎的意义不是犹太政权在异教徒统治废墟之上重建,而是宗教范畴的“义人”针对“恶人”取得胜利。^①《巴比伦塔木德》明确指出:救世主弥赛亚于末日到来的标志,是“上帝会将恶念带来,当着义人与恶人的面将它杀死”,届时“义人”可征服高山,“恶人”却无力撼动头发。^②3世纪初编纂成形的重要经典《密释纳》非常具体地将末世救赎描绘为一个犹太人由道德沦丧走向道德升华的过程:

随着弥赛亚的脚步临近,傲慢无礼会与日俱增……有识之士的智慧会腐败,对罪恶心存畏惧的人会遭遇蔑视,真理会变得稀缺……

……洁净带来纯洁,纯洁带来独立,独立带来神圣,神圣带来谦卑,谦卑则导致对罪的畏惧,对罪的畏惧导致虔信,虔信带来圣灵。而圣灵则促成死者复活,死者的复活促成以利亚的到来,愿他为善人所铭记!^③

其二,对救世主弥赛亚个人形象的理解,不再侧重其带领犹太人英勇斗争的丰功伟绩,转而强调其心理慰藉作用。“宗教是被压迫生灵的叹息”,^④战争留下的心理阴影导致犹太人对生命与幸福极度渴望,《密释纳》与《巴比伦塔木德》强调上帝在未来会“永远摧毁死亡,为所有人擦去眼泪”^⑤,从而保证“所有选民皆可存活”^⑥。这种情绪被《耶利米哀歌米德拉西》的编纂者融入弥赛亚主义叙事中,救世主被直言不讳地描述为“慰藉者”:

什么才是弥赛亚王的名字?阿巴·巴尔·卡哈纳拉比(R. Abba bar Kahana)说“主就是他的名字‘他的名必称为雅卫我们的义’”……约旦拉比(R. Yudan)以埃布拉比(R. Aibu)之名说:“他的名字是慰藉者:‘因为那当安慰我、救我性命的,离我甚远’。”^⑦

弥赛亚主义的转型是公元2—6世纪犹太教话语体系重构的重要环节之一。新兴拉比阶层在掌握宗教传统释读话语权^⑧的同时,也肩负起在意识形态层面指导流散犹太人延续民族认同的重任。弥赛亚主义剥离民族政治元素与英雄主义色彩,转而宣扬宗教道德并主要发挥心理慰藉作用,既有

① Jonathan Wyn Schofer, “Rabbinical Ethical Formation and the Formation of Rabbinic Ethical Compilations”, in Charlotte Elisheva Fonrobert & Martin S. Jaffee, eds., *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge University Press, 2007, p. 300.

② *Babylonian Talmud*, *Sukkah*: 52(a).

③ *Mishnah Sotah* 9: 15. 引文称“死者的复活促成以利亚的到来”,实际上指的就是救世主弥赛亚的降临。由于在《玛拉基书》4:5中称“看那,雅卫大而可畏之日未到以前,我必差先知以利亚到你们那里去”,《密释纳》的编纂者于是将以利亚的到来作为弥赛亚降临的先兆。Jacob Neusner, “Mishnah and Messiah”, in Jacob Neusner, William Scott Green, Jonathan Z. Smith & Ernest S. Freuchs, eds., *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, 1987, p. 274.

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社2002年版,第200页。

⑤ *Mishnah*, *Moed Katan*, 3:9.

⑥ *Babylonian Talmud*, *Berakhot*: 17(a).

⑦ Jacob Neusner, ed., *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective*, Vol. III, p. 185. 其中卡哈纳拉比所引用经文为《耶利米书》23:6;约旦拉比所引用的经文为《耶利米哀歌》1:16。

⑧ 至迟在公元3世纪末4世纪初,拉比阶层已经取得税收和宗教道德教化方面的权威地位。

利于犹太人接受流散现实,又有助于其继续依凭弥赛亚信仰维系共同的历史梦想,并追求符合传统宗教律法所定义的言行举止,从而以和平方式捍卫民族认同。

不过,弥赛亚主义转型并不意味着拉比阶层彻底放弃返乡复国的民族政治愿望。《巴比伦塔木德》毫不讳言在流散地修建犹太会堂只是暂时之举,未来“会堂终将重建于以色列地”^①;亦不乏拉比公开表示为迎接救世主弥赛亚可以“忍受一切痛苦与耻辱”^②。就实践论而言,弥赛亚主义在转型之后的最大调整在于从倡导立即发起政治军事抗争,变为鼓吹忍受现实、耐心等待。《巴比伦塔木德》谓之“虽然迟延,亦必守候”。^③按照拉比的教谕,这种守候是值得的,因为“正如我们在等待末日,上帝也在等待末日……我们等待弥赛亚的降临,终会收获奖励”。^④以转型后的弥赛亚主义以及这种“守候”思想为理论依据,中世纪犹太思想家逐步在宗教意识形态框架内,建构出一套系统地鼓吹无限推延民族独立、返乡复国的政治理论,此即沃尔泽所谓的“流散政治”。

二、弥赛亚主义与流散政治理论的建构

转型后的弥赛亚主义很早就参与流散政治理论建构。《巴比伦塔木德》曾提出所谓的“三重誓约”教义,即“犹太人不能如登墙一般踏入以色列地”、“犹太人不能反抗其他民族统治”以及“其他民族不会过分欺压犹太人”,^⑤6世纪便已有拉比将该教义同弥赛亚主义结合,称它要求犹太人耐心等待救世主弥赛亚,“不要强迫未来的末世到来;不要抵抗四个王国”^⑥。这实际上已经触及沃尔泽所定义的“流散政治”的核心内容,即接受被统治现实,无限推延返乡复国的历史愿景。

然而,流散政治在其后的建构过程却比较曲折,因为在将近二百年的时间里,掌握拉比犹太教主流话语权的两河流域也即所谓的“巴比伦尼亚”(Babylonia)经学院领袖并未有效发扬这一理念,而是在很大程度上否认故土的特殊意义,解构返乡复国历史愿景。其弥赛亚主义叙事因而超越单纯“接受流散、推延返乡”的范畴,转而表达一种激进的“拥护流散、拒绝返乡”的态度。巴比伦尼亚地区的经学院本就是经典研读与律法解释中心,长期以来经学院领袖以此为据同以色列地的拉比竞争,并着力强调巴比伦尼亚同以色列地地位相同。^⑦阿拔斯王朝于750年掌握阿拉伯帝国大权后,又出于政治考虑大力建设新都巴格达并强调其中心意义,^⑧距离巴格达较近的各经学院因此在犹太族

① *Babylonian Talmud, Magillah*: 29(a) .

② *Babylonian Talmud, Sanhedrin*: 98(b) .

③ *Babylonian Talmud, Sanhedrin*: 97(b) .

④ *Babylonian Talmud, Sanhedrin*: 97(b) .

⑤ *Babylonian Talmud, Ketubot*: 111(a) .

⑥ Aviezer Ravitsky, “‘They Shall not Mount the Wall from Exile’: The ‘Three Oaths’ as a Barrier to Aliyah in Jewish History”, in Walter Jacob & Moshe Zemer, eds., *Israel and the Diaspora in Jewish Law: Essays and Responses*, Rodef Shalom Press, 1997, p. 52. “四个王国”指《但以理书》第7章所提及的“四个大兽”所指代的王国,其中最后的“第四王国”会征服其他三国,而后“折磨至高者的圣民”,再接受上帝的最终审判,救赎会在审判后到来。“第四王国”在犹太人的弥赛亚期待中是一个动态概念,现实中最强的帝国均适用于这一理论,罗马帝国、阿拉伯帝国以及后来的奥斯曼帝国都曾被认为是“第四王国”。Wido van Peursen, “Daniel’s Four Kingdoms in the Syriac Tradition”, in Wido van Peursen & J. W. Dyk, eds., *Tradition and Innovation in Biblical Interpretation: Studies Presented to Professor Eep Talstra on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Brill, 2011, p. 186.

⑦ Isaiah Gafni, *Jews and Judaism in the Rabbinic Era: Image and Reality—History and Historiography*, Mohr Siebeck, 2019, p. 207.

⑧ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 2002, p. 56.

群内部取得经济和政治层面的超然地位,部分经学院领袖于是认为自己目前就身处“应许之地”,^①遂在弥赛亚主义叙事中解构故土“圣地”的特殊性。8世纪末9世纪初,一位名为“皮尔波伊·本·巴伯伊”(Pirpoy B. Baboy)的经学院学生在一封公开信中集中表达以巴比伦尼亚经学院代替“圣地”的思想,信中论及弥赛亚救赎时说:

即便到了弥赛亚的日子,他们(巴比伦经学院)也不会经历弥赛亚到来前的阵痛……锡安是经学院而非其他……救赎会首先降临巴比伦尼亚经学院,因为以色列是因他们(学者)的美德而获救的,所以救赎必先降临于他们身上。^②

直到10—11世纪,两位著名拉比萨阿迪亚(R. Sa'adiah ben Yosef, 882—942)和所罗门·以撒(R. Solomon Isaac, 1040—1105,宗教文献中通常按希伯来语缩写称为“Rashi”)才将弥赛亚主义叙事重新纳入“在宗教道德修行中耐心忍受异教徒统治,无限推延返乡复国梦想”的轨道,流散政治理论也因此得以具备雏形。萨阿迪亚曾设计出一套系统的“神圣审判”理念,宣扬上帝为犹太人安排好了必经的“被奴役时代”,^③犹太人承受这种漫长的被奴役岁月,正是上帝神圣审判得以实施的唯一方式。所以犹太人必须在流散中保持顺从与淡然,并恪守宗教律法与道德准则,以讨好上帝,于弥赛亚降临之际获得奖励。^④所罗门·以撒则认为悲惨的流散岁月表明有关犹太人必遭诅咒与惩戒的宗教预言终成现实,这是来自上帝的惩戒,犹太人必须承受。^⑤两人的主张确实有助于信徒暂时搁置返乡复国理想,接受现实并沉湎于宗教道德修行,以期在末日凭借宗教道德水准的提升迎来救赎。12—13世纪比较著名的《塔木德》学者,如梅厄(Samuel ben Meir, 1085—1174,在宗教文献中多被称为“Rashbam”)、以斯拉(Abraham ibn Ezra, 1089—1164)等,均直接承袭二人的理论,劝慰犹太人接受现实并严守律法,耐心等待救赎。^⑥

问题在于,上述理论存在一组天然悖论。一方面,萨阿迪亚等人所宣扬的仍旧犹太民族特殊主义意味十足。自萨阿迪亚起,大量拉比奉行“犹太人通过道德净化打动上帝,使之对异教徒降下灾难”的救赎方式,^⑦这表明民族政治梦想并未得到彻底抑制,犹太人仍然渴望民族政权兴起并对其他民族施以严酷审判。另一方面,实现这种民族政治梦想的最直接手段即政治军事斗争却遭遇排斥,犹太人只能诉诸充斥着神秘主义元素的经典研读与宗教道德修行。其结果是,流散政治不可避免地从一个方面陷入神秘主义范畴。

一者,大量信徒坚信,宗教经典中带有末世性质的神秘预言在现实世界“显现”,是上帝认可犹太人实现道德净化的标准,救赎会在这些“奇迹”发生后降临。很多历史现象在经历以讹传讹后被错误

① Michael L. Satlow, *Creating Judaism: History, Tradition, Practice*, Columbia University Press, 2006, p. 197.

② Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, Yale University Press, 1998, p. 114.

③ George Wesley Buchanan, ed., *Jewish Messianic Movements from AD 70 to AD 1300: Documents from the Fall of Jerusalem to the End of the Crusades*, Wipf and Stock Publishers, 1978, p. 40.

④ Eliezer Schweid, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, Brill, 2008, p. 27.

⑤ Joseph Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, Wipf and Stock Publishers, p. 54.

⑥ Michael Rydelnik, *The Messianic Hope: Is the Hebrew Bible Really Messianic?* B & H Publishing Group, 2010, pp. 118—119.

⑦ Philip S. Alexander, “The King Messiah in Rabbinic Judaism”, in John Day, ed., *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, Bloomsbury, 2013, pp. 460—461.

解读为“天使降临”、“死者复活”^①；中世纪各民族之间频繁战争，也被理解为“哥革与玛格之战”，^②用以证明犹太人涤清原罪、迎来救世主弥赛亚。

再者，根据宗教经典以神秘主义理念计算末日时间，成为流散犹太人寄托强烈救赎期望的重要方式，末日计算成为流散政治独特的文化组成。比如萨阿迪亚曾计算出公元1335年为救赎日期；^③13世纪的释经学家纳赫曼尼德(Nachmanides, 原名 Moses ben Nahman, 1194 – 1270) 则认为救赎会从公元1290年一直持续到1360年。^④中世纪晚期哲学家阿布拉巴内尔(Isaac Abravanel, 1437 – 1508) 曾大力称赞蔚然成风的末日计算，称其具备某种心理慰藉作用“以先知言辞为基础计算末日”是一种“义行”，因为它“强化了上帝子民的信仰，促使他们更加相信上帝的爱，因而得以凭借坚信救赎将近，在苦难的流散岁月中过得稍好一些”^⑤。

那么，能否让流散政治理论脱离上述的神秘主义影响，同世俗理性思辨相结合？12世纪著名犹太哲学家迈蒙尼德(Maimonides, 原名 Moses ben Maimon, 1135 – 1204) 提出了解决方案。迈蒙尼德同拉比阶层一样，奉行搁置民族政治梦想与英雄主义情结、侧重宗教道德修行的弥赛亚主义。犹太哲学家赫尔曼·科恩(Hermann Cohen, 1842 – 1918) 形容迈蒙尼德的弥赛亚观是“超政治的”^⑥。在迈蒙尼德看来，犹太人在末世“从阻碍我们践行律法的异族统治中重获自由”的目标并非重建民族政权，而是使“正义与欢愉拥有力量，道德与智慧指引个人行为”，且“人们践行《托拉》的所有诫命”^⑦。这与《密释纳》等经典所宣扬的末世并无本质差别。然而，迈蒙尼德对宗教律法的理性主义阐释，却使得围绕弥赛亚主义建构的流散政治在很大程度上褪去神秘主义迷雾，具备世俗理性色彩。

迈蒙尼德认为，代表上帝意志的宗教律法与自然理性是相统一的。人天然要遵从自然理性法则，^⑧而上帝的神圣律法正是自然法的来源，所以犹太人遵从“神圣诫命”，就是在践行自然法则。^⑨所谓的“神圣诫命”除《托拉》之外，就是以《巴比伦塔木德》为核心载体的拉比犹太教律法。^⑩由此，《巴比伦塔木德》成为代表自然理性法则的“流散犹太人的宪法”^⑪，犹太人践行律法即为践行理性，

① George Wesley Buchanan, ed., *Jewish Messianic Movements from AD 70 to AD 1300: Documents from the Fall of Jerusalem to the End of the Crusades*, p. 150.

② Joseph Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, p. 267. “哥革与玛格之战”的概念源自《以西结书》38—39，原指哥革与玛格两个代表邪恶势力的宗教意象同以色列的战争，以色列获胜后会迎来复兴，末日救赎即将到来。但《巴比伦塔木德》将其重新解释为“哥革与玛格在末日前爆发的战争”。*Babylonian Talmud, Sanhedrin*: 97(a).

③ George Wesley Buchanan, ed., *Jewish Messianic Movements from AD 70 to AD 1300: Documents from the Fall of Jerusalem to the End of the Crusades*, p. 64.

④ Joseph Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, pp. 166 – 167.

⑤ Seymour Feldman, *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel: Defender of the Faith*, Routledge, 2013, pp. 148 – 149.

⑥ Hermann Cohen, *Ethics of Maimonides*, The University of Wisconsin Press, 1930, p. 162.

⑦ Moses Maimonides, *The Essential Maimonides: Translations of the Rambam*, trans. Kirsopp Lake, Jason Aronson, 1996, pp. 231, 233.

⑧ Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, The University of Chicago Press, 1963, p. 382.

⑨ Moses Maimonides, *Maimonides' Treatise on Logic*, American Academy for Jewish Research, 1938, pp. 64, 384.

⑩ David Bakan, Dan Merkur & David S. Weiss, *Maimonides' Cure of Souls: Medieval Precursor of Psychoanalysis*, State of New York University Press, 2009, p. 28.

⑪ Menachem Lorberbaum, “Medieval Jewish Political Thought”, in Daniel H. Frank & Oliver Leaman, eds., *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, p. 178.

“双重统治就此变成单一统治”^①。既然宗教律法本身是自然、理性的,那么犹太人通过彻底践行宗教律法而实现救赎的进程,当然也是一个自然、理性的历史进程。^② 因此,犹太人应该彻底摒弃对各种神秘主义奇迹的期待,耐心等待救赎自然而然地到来,即所谓“完全相信弥赛亚的降临,甚至即使他要推延一段时日,也要日复一日地安心等待”。^③ 既然救赎是一个自然发生的进程,那么任何对救赎日期的神秘主义推断都完全无助于救赎加速;且犹太人等待的时间越长,就说明距离救赎越接近。针对未来终将自然来到的历史终结,流散犹太人必须做到两点:“不要被毫无意义的计算所迷惑”,以及笃信弥赛亚降临的日子“拖延越久,就越应满怀期待”。^④ 由此,迈蒙尼德“用理性主义剥离了弥赛亚情境中的上帝天启特质”^⑤,让流散政治具备了某种理性元素。

当然,流散政治没有也不可能因迈蒙尼德的努力,而彻底走出宗教藩篱,进入纯粹世俗理性范畴。迈蒙尼德曾表示自己的最高政治理想,是沿着古希腊政治思想家规划的道路,在城邦之中按照理性准则给予公民幸福生活;^⑥然而犹太人缺乏独立领土的现实又决定了这一政治理想不可能实现。所以迈蒙尼德的理性主义政治理论只能诉诸宗教载体,依托弥赛亚主义服务于犹太人的民族政治选择。寓于宗教框架之中的理性主义注定十分脆弱,因为当外部环境趋于恶化时,宗教神秘主义作为“人民的鸦片”^⑦必然比世俗理性主义更具心灵慰藉意义。迈蒙尼德的学说确实一度影响极大,12—14世纪以西班牙为中心,犹太哲学与政治思想曾在12—14世纪以西班牙为中心展现出浓厚的理性主义色彩;然而随着1391年西班牙爆发反犹浪潮并在随后一个世纪里逐步加剧,越来越多的犹太哲学家开始激烈批判理性主义。^⑧ 马克思指出“废除作为人民虚幻幸福的宗教”的前提是实现“人民的现实幸福”。^⑨ 大流散中饱受压迫的历史现实,决定了犹太流散政治不可能从宗教神秘主义转向理性主义。

三、保留民族政治元素的弥赛亚主义对流散政治的冲击

流散政治尽管得到掌握主流话语权的拉比犹太教极力宣扬,却并未在中世纪取得意识形态领域的绝对统治地位。这是因为并非全体犹太人都基本接受弥赛亚主义的转型,部分犹太人仍旧坚持以弥赛亚主义叙事作为返乡复国民族政治梦想的载体。这也在不同时段以不同形式对流散政治构成强有力冲击。

其一,在弥赛亚主义转型期间,释经集团内部就弥赛亚主义是否应该保留民族政治元素出现分

① Menachem Lorberbaum, *Politics and the Limits of Law: Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford University Press, 2001, p. 32.

② Dov Schwartz, *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*, Brill, 2005, p. 255.

③ *The Messiah Texts: Jewish Legends of Three Thousand Years*, p. 47.

④ Moses Maimonides, *The Essential Maimonides: Translations of the Rambam*, Jason Aronson, 1996, p. 29.

⑤ Alan L. Mittleman, *Between Kant and Kabbalah: An Introduction to Isaac Breuer's Philosophy of Judaism*, State University of New York Press, 1990, p. 151.

⑥ Moses Maimonides, *Maimonides' Treatise on Logic*, p. 64.

⑦ 《马克思恩格斯选集》第3卷,第200页。

⑧ Ari Ackerman, “Jewish Philosophy and the Jewish-Christian Philosophical”, in Daniel H. Frank & Oliver Leaman, eds., *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, pp. 373–377.

⑨ 《马克思恩格斯选集》第3卷,第200页。

歧。5世纪前后,部分与主流拉比意见相悖的释经者将民族政治元素保留于《耶路撒冷塔木德》的弥赛亚主义叙事中,提出摧毁异教徒、建立永恒的犹太民族政权与犹太人宗教道德升华,都是末世救赎不可或缺的因素:

现在你接受了我们的忏悔;原谅我们吧……

现在你将我们聚集在了一起;公义地审判我们吧。

现在你公义地审判了我们;击溃我们的敌人吧……

现在你在审判中宽宥了我们;为我们建立你的国,聆听我们的恳求,接受我们,让我们进入你的国吧!^①

据基督教朝圣团体在公元4世纪的记载,大量犹太人年复一年地违背罗马帝国规定,前往耶路撒冷地区,哀悼本民族丧失政治独立、陷入流散的悲痛历史。^②以此来看,《耶路撒冷塔木德》这种保留民族政治元素的弥赛亚主义叙事应当具备一定群众基础。事实上即便是鼓吹流散政治的主流拉比阶层,也会屡屡将“全体犹太人逃离现状……重聚并定居于上帝圣所”^③视为救赎的重要内容之一,甚至不时在论及弥赛亚救赎时流露出对极端民族特殊主义结局的憧憬。如萨阿迪亚声称末世到来之时,异族或会沦为犹太人的臣仆,或会组成臣服于以色列的政权;^④比其年代稍晚的著名拉比谢里拉(Hai ben Sherira, 939 – 1038)则认为犹太人集体返回故土之际,异族即会被弥赛亚亲手毁灭。^⑤可见以弥赛亚主义为载体的民族政治愿景在拉比犹太教思想体系中仍有一定的生存空间。

其二,《希伯来圣经》为特定犹太群体所推崇,其中带有浓厚民族政治色彩的弥赛亚主义叙事也因此得到发扬,甚至一度引发较为温和的犹太人集体返乡实践。这种现象最早出现于拜占庭帝国。由于帝国境内基督教氛围浓厚,《希伯来圣经》极为流行,当地犹太人的弥赛亚信仰多与《希伯来圣经》中的相关叙事联系紧密。^⑥《以斯拉记》所记载的带领犹太人从巴比伦重返圣地的所罗巴伯,在拜占庭帝国的犹太文学中被称作救世主弥赛亚。^⑦公元5世纪,在拜占庭帝国统治下的克里特岛,强烈的返乡愿望终于以弥赛亚主义为依托,催生出中世纪犹太历史上首次打着救世主旗号的集体返乡运动。当时大量犹太人援引《出埃及记》叙事,跟随某个自称“摩西”的救世主,企图如先祖穿越红海一般越过地中海,回到“应许之地”。^⑧

① Talmud Yerushalmi, Berakhot, 2:3.

② Pamela Berger, *The Crescent on the Temple: The Dome of the Rock as Image of the Ancient Jewish Sanctuary*, Brill, 2012, pp. 16 – 17.

③ 最早为萨阿迪亚语,参见 George Wesley Buchanan, ed., *Jewish Messianic Movements from AD 70 to AD 1300: Documents from the Fall of Jerusalem to the End of the Crusades*, p. 36.

④ Menachem Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, State University Press of New York, 1991, p. 34.

⑤ Israel Jacob Yuval, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, University of California Press, p. 109.

⑥ Martha Himmelfarb, “The Mother of the Messiah in Talmud Yerushalmi and Sefer Zerubbabel”, in Peter Schäfer, ed., *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Vol. III, Mohr Siebeck, 2002, p. 383.

⑦ Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Vol. V, Columbia University Press, 1957, p. 141.

⑧ Jacob Rader Marcus & Marc Saperstein, *The Jews in Christian Europe: A Source Book, 315 – 1791*, Hebrew Union College Press, 1999, pp. 505 – 506.

阿拉伯帝国的崛起意外地在中东地区促成《希伯来圣经》弥赛亚主义叙事的流行,进而在8世纪引发了一场声势浩大的,主张返回“圣地”的宗派运动,即卡拉派(Karaite Judaism)运动。一方面,不少犹太人认为阿拉伯帝国的军事扩张,证明了《但以理书》中“第四王国”取代其他异族王国的末世预言,因而燃起强烈的弥赛亚期待;^①另一方面,阿拉伯语言研究的兴起,刺激了很多犹太人试图从古老的《圣经》文本中探寻希伯来语的精妙之处,进而引发了根据《圣经》原文而非《巴比伦塔木德》解释宗教律法的宗教思潮,《圣经》叙事重新受到重视。^②卡拉派即在这种环境下向流散政治与拉比犹太教的统治地位同时发起挑战。该派领袖阿南·本·大卫(Anan ben David, 715-795)主张一切教义回归《托拉》,抨击《巴比伦塔木德》“是邪恶的”^③。而其信徒则相信具备弥赛亚身份的阿南将会“结束犹太人的流散”^④,带领犹太人回归圣地、日夜祈祷,以实现《以赛亚书》第62章中“耶路撒冷啊,我在你城上设立守望的,他们昼夜必不静默”^⑤的预言。以该宗教思想为指导,卡拉派掀起了一场颇具民族政治意味的宗派运动,组织信徒集体返回圣地,“作为统一民族,在耶路撒冷山巅全身心地向上帝祷告”^⑥。

其三,中东地区的宗教斗争,从不同角度刺激打着救世主弥赛亚旗号的宗派运动爆发。这些宗派运动多试图通过军事斗争暴力夺回“圣地”、建立民族政权,是中世纪犹太民族政治思想最为激进的表现形式。伊斯兰教什叶派运动于7世纪爆发后迅速在中东地区掀起广泛思潮,最终在8世纪中叶刺激阿布·以撒(Abu Isa,本名Isaac ben Jacob,生卒年不详)发起了中世纪第一场大规模犹太民族军事运动。以撒借鉴什叶派的“使者”概念,自称为弥赛亚的先驱,^⑦并声言要“从邪恶的异族及其恶贯满盈的国王手中拯救犹太人”^⑧。为实现这一目标,以撒组织了大批武装信徒试图暴力夺回巴勒斯坦。^⑨在以撒战死后,其门徒又援引什叶派的“回归”(Raj'a)学说,认定以撒会在未来某特定时刻“回归”,^⑩在短时间内将军事斗争延续了下去。^⑪

几个世纪后,十字军东征导致波斯地区经济状况陷入窘困,当地伊斯兰统治者只得加剧盘剥境内犹太人,心怀不满的波斯犹太人因此极度渴望返乡救赎。^⑫犹太人大卫·阿尔罗伊(David Alroy,生卒年不详)借机打着弥赛亚旗号发起激进的宗派运动。据后来的犹太历史学家哈科恩记载,大卫·阿尔罗伊以救世主弥赛亚的身份鼓动犹太平民跟随他通过武力夺回耶路撒冷;众人在认定“他就是我

① Abraham Joshua Heschel, *Maimonides: A Biography*, Farrar·Straus·Giroux, 1987, p. 103.

② Simon Dubnov, *History of the Jews*, Vol. II, Thomas Yoseloff, 1968, p. 425.

③ Meira Polliack, *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources*, Brill, 2003, p. 74.

④ Jacob R. Marcus, ed., *The Jew in the Medieval World: A Source Book: 315-1791*, Atheneum, 1974, p. 236.

⑤ Jacob R. Marcus, ed., *The Jew in the Medieval World: A Source Book: 315-1791*, p. 238.

⑥ Salo Wittmayer Baron, "Messianic and Sectarial Movements", in Marc Saperstein, ed., *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, p. 168.

⑦ Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton University Press, 1995, p. 69.

⑧ Harris Lenowitz, *The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights*, Oxford University Press, 1998, p. 74.

⑨ William P. Lazarus & Mark Sullivan, *Comparative Religion for Dummies*, Wiley Publishing, 2008, p. 222.

⑩ 什叶派认为救世主马赫迪将在最终审判之前回归。参见 Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, State University Press of New York, 1981, p. 150.

⑪ Israel Friedlaender, "Shiitic Influences in Jewish Sectarialism", in Marc Saperstein, ed., *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, p. 123.

⑫ Joseph Hachohen, *The Vale of Tears (Emek Habacha)*, trans. Harry S. May, Artinus Nijhoff, 1971, p. 27.

们的弥赛亚”后,也纷纷“举起刀剑,杀了很多波斯王的人”^①。这场运动的特殊之处在于,参与运动的波斯犹太人政治梦想严重激化,甚至笃信民族救赎完全有赖于政治与军事斗争力度,与宗教道德修行毫无关系。^②由此,运动本身基本摆脱宗教道德束缚,成为弥赛亚主义在纯粹民族政治维度的军事实践。从运动宣传手段来看,12世纪相关文献表明,阿尔罗伊将“犹太人从穆斯林统治中重获自由”这一世俗政治理想定义为运动目标;^③并通过“上帝派我来征服耶路撒冷,将你们从异族之轭下解救出来”^④这样的军事口号获得了救世主弥赛亚身份。从运动内容来看,一些佚名记录表明:整个起事过程都致力于推翻波斯统治、在耶路撒冷重建犹太政权,宗教律法几乎遭遇忽略。^⑤因此,弥赛亚主义在这场运动中,实际上已经很大程度褪去了宗教内涵,成为纯粹民族政治运动的宗教口号。

其四,12世纪著名犹太哲学家哈列维(Judah Halevi, 1075 - 1141)通过弥赛亚主义叙事提出了系统的民族政治学说,在理论层面冲击了流散政治。严格来说哈列维对历史终结的判断同萨阿迪亚等拉比并无本质区别,他同样认为最终救赎兼具宗教道德升华与民族政治梦想实现双重内涵,救世主弥赛亚既能够带来“精神的纯净之光”,又是“统领强大军队的君王”^⑥。然而,哈列维极端反对沉溺于宗教道德修行、耐心守候末日自行到来的做法,因为“动机纯粹并不足够,上帝还要求付诸行动”。^⑦这导致他在实践论方面,完全背离流散政治理论。在代表作《库萨里》(Kuzari)中,哈列维抨击每日沉浸于宗教道德修行,称如此行事只是“在思考方式上取悦了上帝,但行动却并没有”^⑧。

那么,究竟以何种方式实践弥赛亚信仰?哈列维认为,用流散地之上的宗教道德修行代替返乡复国断然不可,恰恰相反,唯有返乡才能促成犹太人宗教道德全面升华,而这也是救赎的唯一渠道。在哈列维的弥赛亚主义理念中,“圣地”拥有独特的神圣意义,犹太人只有在“圣地”才能“听到上帝的召唤,最终忏悔”^⑨。因此回归圣地实际上是“流散问题的个人解决方案”。^⑩哈列维曾在《库萨里》中充满诗意地表示“只有以色列……拥抱耶路撒冷的石头与尘土时,她才能够重建。”^⑪后来的中世纪思想家沿着这条道路进一步认定“圣地”天然只属于犹太人,主张将一切异教徒排斥出以色列地,^⑫这让哈列维所建构的民族政治理论趋于激进。受哈列维影响极大的纳赫曼尼德甚至露骨地表示“我们的土地不接受我们的敌人。”^⑬诚然,这种反流散的学说相对于迈蒙尼德带有理性主义色彩的流散政治理论而言缺乏理性思辨,但它却将犹太人的返乡渴望与民族特殊主义历史愿景纳入某种

① S. D. Goitein, “A Report on Messianic Troubles in Baghdad in 1120 - 21”, in Marc Saperstein, ed., *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, pp. 190 - 191.

② Simon Dubnov, *History of the Jews*, Vol. II, Thomas Yoseloff, 1968, p. 803.

③ Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, Vol. I, trans. A. Asher, 1840, pp. 122 - 123.

④ Jacob R. Marcus, ed., *The Jew in the Medieval World: A Source Book: 315 - 1791*, pp. 248 - 249.

⑤ Harris Lenowitz, *The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights*, p. 81.

⑥ Franz Rosenzweig, ed., *Ninety-Two Poems and Hymns of Yehuda Halevi*, State of New York University Press, 2000, p. 164.

⑦ Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1985, p. 114.

⑧ Judah Halevi, *The Kuzari: An Argument for the Faith of Israel*, Schocken Books, 1964, p. 35.

⑨ Franz Rosenzweig, ed., *Ninety-Two Poems and Hymns of Yehuda Halevi*, p. 164.

⑩ Nahum Glatzer, *Essays in Jewish Thought*, The University of Alabama Press, 2009, p. 141.

⑪ Judah Halevi, *The Kuzari: An Argument for the Faith of Israel*, p. 295.

⑫ Magne Sæbø, ed., *Hebrew Bible/ Old Testament: The History of Its Interpretation*, Vol. I, Part 2, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 309.

⑬ Kenneth M. Setton, *A History of the Crusades: The Impact of the Crusades on the Near East*, The University of Wisconsin Press, 1985, p. 99.

系统的政治理论框架之内。在拉比犹太教广泛宣扬流散政治的中世纪,哈列维此举实际上赋予弥赛亚主义在民族政治范畴的生存空间,弥赛亚主义也自12世纪起,一直在政治选择领域延续着哈列维式道路与迈蒙尼德式道路并行发展的轨迹,^①直至19世纪犹太复国主义运动前夕。

归根结底,对返乡复国仍心怀急迫期待是中世纪很多犹太人的内心真实写照,流散政治很难彻底抑制这种期待。然而这种民族政治期待又别无其他表达方式,最终只能以不同形式重新诉诸弥赛亚主义叙事。弥赛亚主义于是在中世纪成为流散政治与急迫返乡复国这一组彼此相悖的政治选择的共同载体。某种意义上,弥赛亚主义是信徒表达并论证自身政治选择的渠道。是否接受弥赛亚主义的转型,取决于信徒是否接受现阶段的流散状态。

结 语

作为宗教维度的历史观,弥赛亚主义天然与历史唯物主义相悖,是一种迷误的历史观。但是,它在意识形态领域所产生的客观效应是真实存在的,也如实反映了犹太人对历史走向的认知。中世纪犹太人面临渴望政治独立却又无力返乡复国的历史困境,在“为何我的流亡如此漫长”的质问和“我是否应不再追求自由”的疑虑^②中陷入痛苦撕裂,对民族未来的认知出现分歧。这种分歧通过弥赛亚主义的不同发展路径得到表达,最终分别成为建构与冲击流散政治的神学依据。而在这一历史困境与自我撕裂之下建构的流散政治,也必然是不稳定却又无法颠覆的。一方面,返乡复国渴望依托弥赛亚主义对流散政治的冲击从未停止。继中世纪阿布·以撒与阿尔罗伊先后领导弥赛亚主义宗派运动后,近代早期的大卫·留贝尼(David Reubeni, 1490 – 1541)、沙巴泰·泽维(Sabbatai Zevi, 1626 – 1676)与雅各·弗兰克(Jacob Frank, 1726 – 1791)先后自称弥赛亚,并打着返乡救赎旗号发动声势浩大的返乡运动,直至1840年最后一场大规模弥撒亚运动爆发,大量犹太人试图回归故土,流散政治始终不牢固。另一方面,犹太人长期缺乏返乡复国的历史条件,上述缺乏世俗精神的运动又最终不可避免地遭遇失败,因此流散政治又一直难以颠覆。

事实上,自迈蒙尼德时代起,流散政治就长期伴随着弥赛亚运动的高涨与失败而在“遭受冲击—重新巩固”循环轨迹中延续。迈蒙尼德曾在写给也门犹太人的信中劝慰犹太人安于流散状态、耐心等待救赎,因为此前的弥赛亚运动毫无例外地全部失败,且导致部分信徒怀疑救世主弥赛亚究竟是否存在。^③中世纪之后更加丰富的历史记录则表明,历次群体返乡活动失败后,总会有大量寄望弥赛亚立即降临的犹太人产生信仰危机,而拉比犹太教则借机抨击带有民族政治元素的弥赛亚主义叙事,宣扬流散政治思想。比如18世纪雅各·弗兰克领导的弥赛亚运动失败后,东欧部分《塔木德》学者甚至鼓吹极端消极、保守的弥赛亚主义叙事,称“按照预言,耶路撒冷永远不会得到重建;弥赛亚的到来已经为所有先知所预言,他永不会再现”^④。流散政治如此循环往复的发展脉络始终紧扣弥赛

① Dov Schwartz, *Faith at the Crossroads: A Theological Profile of Religious Zionism*, Brill, 2002, p. 2.

② 两句话均为10世纪前后西班牙拉比阿比图尔(Joseph ibn Abitur, 生卒年不详)的诗作《救命》(“Help!”)中的诗句,参见George Wesley Buchanan, ed., *Jewish Messianic Movements from AD 70 to AD 1300: Documents from the Fall of Jerusalem to the End of the Crusades*, p. 226.

③ 迈蒙尼德在信中记录了他所听闻的历次“救赎运动”,这些运动无一例外地宣告失败,并引发犹太人信仰危机。参见Moses Maimonides, *The Essential Maimonides: Translations of the Rambam*, trans. Avraham Yaakov Finkel, pp. 43 – 47.

④ Jacob R. Marcus, ed., *The Jew in the Medieval World: A Source Book: 315 – 1791*, p. 283.

亚主义这一基本理论依据,“救世主弥赛亚是犹太人两千年流散岁月中唯一的政治家”^①。

欲打破流散政治的这种循环式延续,必须让弥赛亚主义在下述两条路径中做出选择,再做出一次重大转型:要么通过解构或重构弥赛亚主义叙事根除民族政治夙愿,使犹太人彻底接受流散状态,从而让流散政治从“无限推延返乡”转变为“根本杜绝返乡”;要么在适当时机将世俗民族主义思想融入弥赛亚主义,使弥赛亚主义切实成为某种可行的犹太民族运动的指导思想,从而彻底推翻流散政治。第一条路径有赖于流散犹太人在所居住社会取得平等公民权;第二条路径则必须吸收现代民族主义思潮。弥赛亚主义也确实在19世纪分别沿着这两条路径又做出转型,并先后参与犹太人融入欧美主流社会的浪潮与犹太复国主义运动。^②除部分极端正统派犹太教徒仍旧恪守流散政治,否认以色列国合法性,等待弥赛亚自行降临之外,当今世界犹太人的两大基本政治身份,即所居住国的犹太公民和以色列国公民,也是这两条路径的典型体现。当然,“全部社会生活在本质上是实践的。凡是把理论引向神秘主义的神秘东西都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。”^③适应现代社会的弥赛亚主义必然在很大程度上走出宗教藩篱,褪去神秘主义色彩,转而参与世俗文化建构,成为世俗意义上的“弥赛亚精神”^④。但本质上,它仍旧是指导犹太人对自身政治归属做出终极选择的历史观。

[本文作者李舒扬,洛阳师范学院历史文化学院讲师。]

(责任编辑:宁凡)

① 世界犹太人大会创立者戈尔德曼(Nahum Goldmann, 1895 - 1982)语,参见 Monty Noam Penkower, *The Holocaust and Israel Reborn: From Catastrophe to Sovereignty*, University of Illinois Press, 1994, p. 1.

② 笔者曾撰文论述弥赛亚主义在19世纪的现代转型,参见李舒扬《19世纪犹太教传统救赎观的现代转型》,《宗教学研究》2020年第1期,第266—275页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第56页。

④ 以色列首任总理本·古里安(David Ben-Gurion, 1886 - 1973)语,参见 David Ben-Gurion, *Recollections*, Macdonald Unit 75, 1970, p. 122.

individual sun temples so that the solar cult became independent from the cult of the king. From the end of the Fifth Dynasty to the Sixth Dynasty, the cult of Osiris appeared and integrated into that of the Sun. Osiris substituted the role of the king in the afterlife. At this point, the ancient Egyptian religion had built its frame. The Sun, the kingship, and the belief of the afterlife based on Osiris accordingly became the foundation of later Egyptian theology.

Li Shuyang, *The Messianism and the Jewish Exilic Politics in the Middle Ages*

The Jewish Messianism is essentially a conception of the Jewish history from the perspective of the religious dimension. After the Bar Kochba Revolt from 132 A. D. to 135 A. D. , the Messianism transformed from preaching national politics and heroism to calling up the Jews to indulge in religious moral practices and wait for the redemption patiently. This transformation prompted the Messianism to adapt to life in exile. The Jews living in the Middle Ages constructed the exilic politics based on the Messianism. However, such transformation has not been accepted absolutely widely. Some Jews still observed the traditional Messianism with national political factors. Based on such theory, these Jews impacted on the Jewish exilic politics. In general, the medieval Jews faced a historical dilemma. On one side, they yearned for the political independence. On the other, they were incapable of returning to their homeland and establishing a national regime. Facing this dilemma, the Jews diverged greatly over the future of the nation. This situation put the development of Messianism in two parallel ways, and the exilic politics cannot be overthrown though it was unstable.

Ai Rengui, *The Jerusalem School and the Construction of the Nationalist Historiography of the Jews*

In the 1920s and 1930s, a group of Jewish scholars who were trained by modern European academic systems immigrated to Palestine. They interpreted the Jewish nation and Jewish history in a romantic way, forming the so-called ‘Palestinocentrism’ which emphasised that the Jewish nation was a continuum of the unified national organism, advocated reinterpreting the Jewish history centred on the Eretz Israel, negated the existence of Diaspora and took the Diaspora Era as an intermediate period between ancient glory and modern revival. In the meantime, they also ignored and erased the traces of Arabs in the Land. These scholars known as the Jerusalem School mainly assembled at the Hebrew