

中世纪犹太人的历史书写与认知活动^{*}

曹坚^{**}

【摘要】本文一方面通过归纳整理相关历史文献和当代犹太学者的考证,描述中世纪犹太人对于自身和世界历史的认知发展和相关著述,说明犹太人从约瑟夫斯时期至16世纪依然有不容忽略、相当活跃并富有时代特征的非常规历史书写活动。而从犹太人这一层面考察中世纪,也可为16世纪后出现的大量犹太人现代历史书写以及斯宾诺莎的圣经历史批判法提供内生的和自然的解释。另一方面,本文也讨论了中世纪犹太人生活中非书写性的历史记忆渠道及其对犹太人历史认知和族群认同的独特作用。

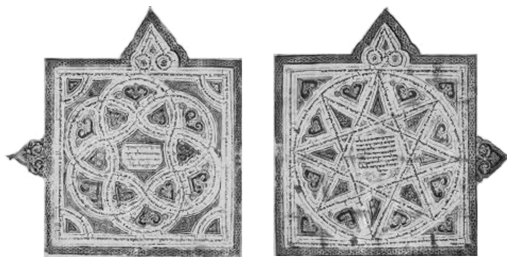
【关键词】中世纪犹太人;历史书写;历史;记忆

一般认为,犹太人在公元1—2世纪的约瑟夫斯之后一直到16世纪前夕的1000多年里似乎没有产生可观的历史著作。中世纪犹太人的宗教和知识渠道也仅限于哈拉卡、哲学和喀巴拉。他们相信这些渠道足以将他们引向终极真理和精神幸福,而不要求掌握历史知识。在他们眼里,掌握历史知识说得客气是避重就轻,说得不客气简直就是“糟蹋时间”。^①对于中世纪犹太人这种漠然的状态

* 本文是教育部人文社科研究规划基金项目“关于现代犹太人历史意识的研究”(18YJA730001)和国家社科基金专项项目“关于以色列国新史学之构建的研究”(19VJX057)的阶段性成果。

** 曹坚,中山大学哲学系教授。

① Maimonides, *Commentary to Mishnah Sanhedrin*, ed. and trans. Fred Rosner (New York: Sepher-Hermon Press, 1981), 10:1. 在其《密释纳》注释书的介绍中,迈蒙尼德甚至对记录“律法传承”的重要性也不以为然,认为它“对于神的信仰的作用有限”,尽管它可以为那些“想提高密西纳学习的人”所用。参见:Y. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle: University of Washington Press, 1982), 114-115, n.5. 然而,一方面,迈蒙尼德的《致也门书信》记录了犹太人的四次弥赛亚运动,反映出在这些传世文献之外,中世纪犹太人其实掌握更多的历史知识。参见:Maimonides, *Epistle to Yemen, Judeo-Arabic Text*, ed. A. Halkin, Eng. trans. B. Cohen (New York: American Academy for Jewish Research, 1952), VIII-XX. 另一方面,迈蒙尼德自有其对历史的兴趣和感悟,详见下文。



态,有说苦难和迫害使他们的历史意识变得麻木的,有说是因为他们没有通常被视为历史主题的国家和政权的,甚至有归咎于他们既无宫廷编年史也无投身于斯的僧侣的。^①

然而常被忽略的一个重要事实是,在中世纪,犹太人中有持续、活跃的历史书写和认知活动。这些活动不仅有助于我们更加了解中世纪犹太人,且假如没有他们的这些历史书写和认识上的实践和积累,我们就无法充分理解为何从16世纪开始,即便上述因素同样存在,仍涌现了众多在规模上和质量上都十分独特的犹太历史著作。为此,本文将主要基于中世纪犹太人的历史书写活动,通过代表人物和作品分析这些活动背后犹太人对于历史的认知。同时,文章也将基于中世纪犹太群体的非历史书写类的记忆渠道,如宗教节期、仪式和读经等,分析其特殊历史认知方式。

中世纪犹太人遭遇的挑战和冲击既有内部的也有外部的,既有精神上的,也有物质和肉体上的。在犹太人内部出现了卡拉派对主流拉比犹太教的激烈攻击。卡拉派的核心立场是,拉比犹太教尊奉的口传律法传统掺杂了人的主观歪曲,加之时过境迁,因而偏离和丧失了摩西律法的原貌和真谛,而其唯有从成文律法中方可寻得,并借此秉持真正的犹太教。在外部,基督教和伊斯兰教对犹太人的威逼迫害不仅有对犹太教教义和信仰的攻击,还有经济上乃至肉体上的剥削、排挤、驱赶乃至屠杀。同时,在中世纪的数百年里,在夹缝中求存的大离散时期的犹太人也亲身经历了改变世界格局的重大历史事件,如十字军东征和穆斯林对基督教教会的重大军事胜利,由此不可避免地受到牵连。上述一切都迫使犹太人反省自身的民族认同、历史处境和未来发展,从而产生新的历史认知和历史书写动机。与此同时,宗教礼仪和节期作为传统的、主要的族群认同和凝聚手段,不仅得以延续甚至加强,而且与历史书写活动相契合,共同构建了中世纪犹太人的历史认知世界。

—

在针对内外威胁而出现的几类作品中,首先是“律法传承录”(shalshet ba-qabbalah)。这类作品从拉比时期起就未曾间断。其传记信息常显不足,对于提到的历史事件也较随意,因为这类历史书写的动机大都不是记录或解释犹太民族历史,而是驳斥那些否定口传律法有效性的来自犹太人内部的异端并回

^① Y. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, 52.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

应外部的攻击。^① 据卡斯蒂尔地区托雷多城的达乌德 (Abraham Ibn Daud, 1110—1180年) 的律法史《传统之书》(*Sefer Ha' Qabbalah, The Book of Tradition*, 约 1160年), 神圣律法历经七个时代的导师而得以不间断地传承下来:《圣经》作者、第二圣殿时期的精神领袖、坦纳、阿莫拉、萨波拉、加昂和拉比。这类针对卡拉派的作品旨在说明, 清晰确凿的律法传承史证实, 作者所尊奉的拉比传统与《圣经》启示一脉相承、具有内在联系。^②

其次是殉道录。这是大离散伊始就已存在的、有关犹太人殉道和受迫害的编年体书写体裁。相较于中世纪丰富的律法注释、神哲学著作、拉比问答集等, 殉道录和哀祭、挽词等非常规历史书写占据了虽不起眼但实实在在的一席之地。^③ 十字军对犹太人犯下的恶行激发阿什肯犹太人为后代记录下他们的悲惨遭遇和殉道事迹。这些记录反映了犹太群体与基督教世界关系的变化, 如作于 12 世纪的四部十字军希伯来编年史; 并且其内容的宗教意图明显——神拣选的殉道者使神的名得以洁净, 也使他们的后代能借他们的德行蒙福, 如巴尔·西蒙 (Solomon bar Simeon) 时序有误但生动丰富的十字军编年史。^④

在殉道录中, 一个明显的倾向是将重大的新发事件归为人们熟悉的《圣经》原型事件, 因为当被放置在传统模式而非令人无所适从的具体性中省察时, 即使是最可怕的事件也会让人觉得不那么恐怖了。如《以斯帖记》带给中世纪犹太人理解自身处境的启示。^⑤ “以撒被缚”(akedah, binding of Isaac) 在整个编年史文献中也成为事件的原型和主题。对于众多犹太人宁可殉道也不改宗的场面, 十字军编年史反复联系这一原型事件:

从亚当以来, 曾发生过像这样的“以撒被缚”吗? 一天之内发生一千一百桩“以撒被缚”! 摩利押山上的“以撒被缚”仅一次便使世界为之震撼, “瞧! 众天使哭泣而诸天暗淡。”而它们现在呢? 为何诸天和星宿没有暗淡下来? ……当一天之内有一千一百无辜的人被杀, 包括婴儿和孤儿……?

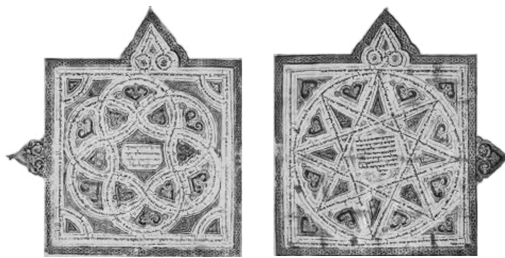
① Y. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, 32. 律法传承录的写作也可能出于某个实际需要, 如解答某一时期权威人物确定的律法疑难, 或出于对拉比学术进展的探究。

② L. Kochan, *The Jew and His History* (New York: Schocken Books, 1977), 24-25. 坦纳 (Tannaim) 为 1—2 世纪密西拿时期的先贤。阿莫拉 (Amoraim) 是 3—5 世纪革马拉时期的学者。萨波拉 (Savoraim) 是 6—7 世纪《巴比伦塔木德》成书之后的巴比伦犹太先贤。加昂 (Geonim) 是 7 世纪末至 11 世纪中叶巴比伦犹太人的最高宗教权威。

③ E. Tcherikower, “Jewish Martyrology and Jewish Historiography,” in *YIVO Annual of Jewish Social Science*, I (New York: YIVO Institute for Jewish Research, 1946), 9-23.

④ M. Meyer, “Introduction to the Crusade Chronicle of Solomon bar Simeon,” in *Ideas of Jewish History*, ed. M. Meyer (New York: Behrman House, 1988), 91-92.

⑤ Y. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, 36.



啊，主！你竟对此保持沉默！

这写的正是在缅因兹发生迫害犹太人事件时，编年史作者希姆匈 (Shelomoh bar Shimshon) 所发出的呐喊。^① 莱茵地区的德国犹太人群体是虔诚的，灾难无法再简单地用罚罪来解释，他们与亚伯拉罕的相同点是二者的信仰都是完美的，都经受住了最大的考验。^② 但这里也呈现了约伯式的义人：面对悲惨遭遇，没有沉默，而是主动向神发问和申诉。

最后是书信。其中许多是针对基督教和伊斯兰教威胁出现的、主要以弥赛亚为主题的作品。它们要么宣扬犹太教的优越，要么宣称末日临近。如迈蒙尼德 (Moshe ben Maimon, 1135—1204 年) 在《致也门书信》(‘*Iggeret Teman, Epistle to Yemen*, 1172 年) 中认为，犹太教是唯一真正的宗教，基督教和伊斯兰教只不过是它的拙劣模仿，而两教步入歧途则源于拜偶像。犹太教对拜偶像的胜利在《创世记》中即有见证。在以诺的时代(《创世记》第 5 章)就已存在星宿崇拜等现象，除以诺、玛土撒拉和诺亚等以外，“人类的嘴和心不再纪念神的大名，他们已不认识他，男女老幼只知道木石造的偶像”。直到亚伯拉罕认识了独一真神，真理才开始战胜拜偶像。从吾珥到哈兰再到迦南，亚伯拉罕使成千上万的人认识了这一真理，成为“亚伯拉罕之家的人”。而当希伯来人在法老统治下拜偶像时，历史发生倒退，待到摩西开始发挥先知作用时，以色列民被拣选，神便赐予他们诫命，指明如何侍奉神并对拜偶像加以严惩。这一启蒙的过程包含了迈蒙尼德对历史的理解。^③

可见，在迈蒙尼德独特的历史兴趣和理解中，他倾向于对一些《圣经》律法进行“历史化”处理，即神颁布律法是为了让古代以色列人远离当时流行的异教习俗。^④ 神选择在自然法范畴内行使他的计划，没有通过神迹突然去除幼年时期以色列的多神教思维习惯，而是逐渐改变他们的旧习。在此迈蒙尼德或许受到早期基督教和拉比文献的影响。奥古斯丁将通融性原则视为历史原则，而根据米德拉什对《利未记》第 17 章第 7 节的诠释：“既然以色列沉溺于埃及的偶像崇拜及其献祭……神说，且让他们在会幕前带着这些祭品，他们(迟早会)自行摒弃

① 转引自 A. Habermann, ed. *Sefer gezeret Ashkenaz ve-zarefat (The Book of the Persecutions of Germany and France)*, (Jerusalem: Sifriyat haPo'alim, 1946), 32. 该书汇编了全部四个十字军编年史作品。

② Y. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, 38.

③ Maimonides, *Mishneh Torah*, Book I: knowledge, ch.1; *Guide of the Perplexed*, III, 29. Cf. L. Kochan, *The Jew and His History*, 20-21.

④ Y. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, 114-115, n.5.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

偶像崇拜而得救。”^①这样,迈蒙尼德预示了一个在16世纪堪称“历史性”革命的基本方法,即在异化和重构中进行理解。^②

在上述历史书写活动中,除了犹太历,中世纪犹太人有其他的时间参照系统:创世纪年(Era)、第二圣殿被毁纪年和塞琉西纪年(所谓 minyan shetarot,或“协议纪年”era of contracts,也称为“希腊纪年”minyan yevani)。迈蒙尼德曾一同使用这些不同的纪年。不同的纪年意味着不同的时间跨度、不同的历史共鸣和对历史时间的不同思考维度。创世纪年直到加昂时期才开始普及。三者之中只有第二圣殿被毁将人带回犹太历史中一个至关重要的时间点。塞琉西纪年以312年塞琉古尼卡特占领巴比伦为开端。犹太人起初是从协调和方便角度,与其他民族一道采纳它。埃及的奇姆拉大拉比(David Ibn Abi Zimra)1511年才将其加以废止,但也门犹太人一直沿用它直至20世纪。^③

二

主要受西班牙或圣地的基督教和伊斯兰教之间激烈冲突的影响,塞法迪犹太人比阿什肯犹太人更关切弥赛亚主题,而这也成为塞法迪犹太人历史书写的显著特点。^④其中一个重要方面就是历史对《圣经》注释持续的“激活”(activation)。塞法迪犹太人通常相信,先祖的行为预示了后代的境遇。^⑤加泰罗尼亚地区的纳曼尼德(M. Nachmanides, 又称 Ramban)就认为以色列人战胜亚玛力人应许了弥赛亚的最终临到和胜利。^⑥这种诠释法很符合“历史—弥赛亚主义的”(historico-messianological)思维逻辑,等于宣告了历史结构的类型预表(typology),使《托拉》成为未来甚至当下历史的档案室。^⑦ 以下对几位塞法迪思想家的讨论旨在说明,在东西方列强争战之际和以色列的至暗时刻,历史书写体裁富有末世论色彩,弥赛亚成分与历史成分珠联璧合,无论是希亚、达乌德,还

^① *Midrash Rabba*, eds. and trans. H. Freedman and M. Simon (London: Soncino, 1961), *Leviticus Rabba*, 22:6. 引文为笔者转译自该英译本。

^② A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History* (Berkeley: University of California Press, 1993), 95-96.

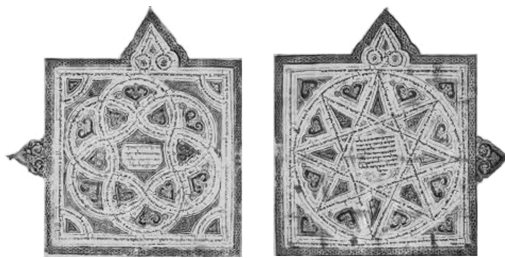
^③ Y. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, 41, 117, nos.23 and 25.

^④ 关于塞法迪犹太人与阿什肯犹太人对该主题关注的不同及原因,可参见:G. Cohen, “Messianic Postures of Ashkenazim and Sephradim,” in *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, ed. Marc Saperstein (New York: New York University Press, 1992)。

^⑤ L. Kochan, *The Jew and His History*, 20-21.

^⑥ Nachmanides' Commentary to Exodus *XXII*, 9.

^⑦ L. Kochan, *The Jew and His History*, 22.



是亚伯拉巴内都是如此。^①

卡斯提利尔地区的占星家、几何学家和哲学家希亚 (Abraham bar Hiyya, 1065—1143 年) 的《启示者之卷》(Megilat Ha' Megaleh, *The Scroll of Revealer*, 约 1129 年) 旨在“揭示拯救的秘密”。其观察主要依据《创世记》和星宿。关于《创世记》，如果希亚认可“世界及其一切仅为《托拉》而造”的传统观念，那么整个创世故事对他而言必定意味着以色列的命运。在十字军 1099 年从穆斯林手中收复圣地耶路撒冷后的 30 年里，希亚根据星象预测说，“战争与杀戮将连绵不绝，直到以东人开始失去对圣地的控制”^②。在此基础上，他推算出世界的年岁，以及弥赛亚时代来临的最近和最远的具体时间。^③ 这无疑给人们带来拯救的希望，在一定程度上营造了当时在犹太—基督教世界的天启思想氛围。^④

达乌德通过激活《圣经》中的应许向当代人发出安慰之光，其写作对于局势的分析也是弥赛亚性质的。帝国的更替在他笔下依次为波斯 (包括巴比伦和米底亚)、希腊 (包括罗马)、波斯—罗马、伊斯兰。达乌德聚焦西班牙，是这里让他看到了末日争战的临近。他从西班牙比从罗马看到了更真实的以东，他也因此称阿方索七世 (Alfonso VII, 1105—1157 年) 为古罗马真正的继承者。达乌德从历史中悟到：当罗马崛起，以色列就衰落；当波斯宽待以色列，自己也得繁荣，当它逼迫以色列，自己也会遭到神的惩罚。^⑤ 在《传统之书》的末尾，他驳斥撒都该人的观点，即《先知书》中所有安慰以色列的段落第二圣殿时期已得应验。^⑥ 他对《撒迦利亚书》第 14 章第 1 节预言的解释是，“耶和華的日子临近”，且“当在我们的时代”。^⑦ 这种信心来自他对 12 世纪局势的弥赛亚式分析和对犹太历史的程式化 (schematological) 理解。^⑧ 程式学不仅显示出对事件表面的兴趣，还表现出对事件意义及其在整个历史计划中地位的想法。^⑨ 针对突麦尔特 (Ibn Tumart, 1078—1130 年)^⑩ 事件，他引用《耶利米书》第 15 章第 2 节，感觉从中窥

① L. Kochan, *The Jew and His History*, 33-34.

② *Megilat Ha' Megaleh*, ed. by A. Poznanski, revised and introduced by J. Guttmann (Berlin: 1924), 1, 7, 11 and 144.

③ *Megilat Ha' Megaleh*, 20, 36.

④ L. Kochan, *The Jew and His History*, 23.

⑤ G. Cohen, “Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim,” 223-262.

⑥ G. Cohen, ed. *Sefer Ha-Qabbalah* (London: Routledge & Kegan, 1967), 74.

⑦ 转引自 G. Cohen, “Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim,” 214.

⑧ L. Kochan, *The Jew and His History*, 26.

⑨ G. Cohen, “Introduction,” in *Sefer Ha-Qabbalah*, 189-222.

⑩ 伊斯兰原教旨主义倡导人，北非姆瓦希德王朝奠基人，率队入侵达乌德的出生地安达卢斯，强迫犹太人改宗。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

见了历史的方向：“我们神的安慰果然是信实的！……因为（犹太人）离散的历史与得救的历史相对应。”^①达乌德试图证明犹太人“历史的对称性”（symmetry in history）：从亚伯拉罕到先知传言终止之间的阶段数与从先知传言终止到弥赛亚到来之间的阶段数是相同的。^②这种所谓的“历史对称性”是他理解未来模式的关键。^③

生于里斯本、卒于威尼斯的《圣经》注释家亚伯拉巴内（Don Isaac Abrabanel, 1437—1508年）亲身经历了15—16世纪基督教当局强迫犹太人改宗和驱逐犹太人等重大事件给犹太人带来的悲惨境遇和灾难。他的著作结合了末世拯救观和当下历史现实，并与他所处的政治和历史环境密切相关。1453年土耳其人占领君士坦丁堡后，亚伯拉巴内看到了土耳其对基督教世界取得的一系列重大胜利。与此同时，基督教列强内部分裂，特别是查理七世1494年率大军入侵意大利，攻取了罗马和那不勒斯。在亚伯拉巴内看来，以东人遭受的灾难，按照以赛亚、耶利米和俄巴底亚的预言，至此全部应验。但这并不代表伊斯兰世界的最终胜利，因为罗马灭亡之际，弥赛亚会自我彰显。而现在，以色列的物质和精神拯救完全展开，包括各代离散犹太人的复活。这一切都强化了亚伯拉巴内的弥赛亚思维，因为正是在这一时期，他写成了从历史和本地化角度探讨弥赛亚来临问题的三部曲，即《救恩的源泉》（*Ma'ayenei Ha'Yeshuah*, *The Wells of Salvation*）、《传救恩者》（*Announcer of Salvation*）和《他受膏者得救》（*Yeshuot Meshiho*, *Salvation to His Anointed*）。三部作品都是按照末日临近的思路来解释当代历史。^④

亚伯拉巴内用弥赛亚理论解释离散是其弥赛亚理论的起点，他同样将历史信息纯粹用作预言末日降临的素材。^⑤一方面，亚伯拉巴内强调，希腊、罗马、亚述、波斯和巴比伦全都湮没在历史中，唯有以色列经受住了分解的力量存留下来。使以色列进而使全人类得救的是以色列与神的独特关系。借这一关系，以色列获得一种特有的历史，通常的历史因果律于此不再适用，因为神对世界的统治在以色列这儿是直接的、一对一的、不以任何其他影响（如星象）为媒介的。这就是赋予以色列永恒保证的力量，如《玛拉基书》第3章第6节所示。另一方面，他又强调，与神的独特关系和特有的历史带来的永恒保证本身并不

① G. Cohen, ed. *Sefer Ha-Qabbalah*, 66.

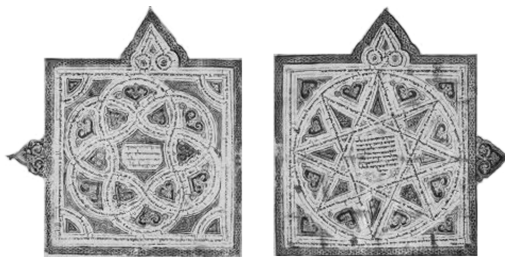
② M. Meyer, "Introduction to the Crusade Chronicle of Solomon bar Simeon," 79.

③ G. Cohen, "Introduction," in *Sefer Ha-Qabbalah*, 189-222.

④ L. Kochan, *The Jew and His History*, 28 and 33-34.

⑤ I. Baer, "Don Yitzhak Abrabanel Ve'Yahso el Baiyot Ha'Historiya Ve'Ha'Medina," in *Tarbitz*,

Ⅷ, nos.3-4 (Jerusalem: 1937), 257.



能消除曲折。^①

亚伯拉巴内需要驳斥两个流行说法：一是基督教关于耶稣作为弥赛亚曾经到来的说法，二是第二圣殿的重建表明以色列自身的拯救应许已部分实现的说法。他为此采用《圣经》和历史论证相结合的方法。对于前一种说法，基督教世界不是《但以理书》第2章第44节中可“灭绝”前面四个国度且“必存到永远”的第五个国家。^②对于后一种说法或哈斯蒙尼王朝时期在犹太人中引发的弥赛亚时代的联想，亚伯拉巴内列举了10个从先知文献总结而来的条件，由于远没有满足它们，故重建第二圣殿就连部分实现神的应许都算不上。^③只有推翻以上两种说法，亚伯拉巴内才可能说明为何现在是“末日”。他毫不怀疑自己看到了《塔木德》提到的所有末日征兆。^④它们暗示始祖的完美性至此已彻底消失，这是一个始于始祖第一次犯罪的毁灭过程，唯有神的拯救能扭转乾坤。出埃及事件就是这类拯救的原型，弥赛亚也因此好比摩西，但这一次拯救不单为以色列民，而是直接为了全人类。施特劳斯认为，在这个意义上，临近的弥赛亚时代对于亚伯拉巴内是非政治性的。^⑤但科罕提出，既然亚伯拉巴内是从当下政治着眼，就绝非没有政治性了。^⑥

如何解释《但以理书》中的第四、第五国度对于亚伯拉巴内的弥赛亚学说十分关键。从犹太人的角度看，第五国度只能是以色列，从而表明神应许的实现。亚伯拉巴内通过历史激活了以赛亚、耶利米和俄巴底亚的话语并说明被传统指为第四国度的异教罗马和当今的罗马一脉相承^⑦，因而第四国度依然在统治。对于《但以理书》没有预言的伊斯兰统治，亚伯拉巴内通过把它视为基督教世界内异变的部分而解决了这一难题。在亚伯拉巴内看来，世界分化成了两个交战的阵营。一方面，他用以东人指称基督徒和意大利本地人，他们是希腊和罗马的

① *Ateret Zekenim* (Warsaw: Lebenson, 1894), 106. 亚伯拉巴内特意把经文中的雅各换成了以色列。

② *Ma'ayenei Ha'Yeshuah* (Stettin:1860), Introduction, 17b.

③ *Yeshuot Meshiho* (Koenigsberg: 1861), 26a-b; 2nd ed., (Jerusalem: Sefrim benei Abrabanel, 1967). 这10个条件是：从大卫后裔中出现的弥赛亚王统治以色列、以色列的敌人遭惩罚、以色列地繁荣、以色列的智慧流行、以色列地圣洁、先知传言得恢复、神迹更新、离散结束、万民接受独一神的信仰、死者复活。

④ *Yeshuot Meshiho*, 33bff. 这些征兆是：异端流行、家庭破裂、以色列地犹太人的集体生活瓦解、大离散、肉体折磨、饥荒、对学问和学者的藐视。

⑤ L. Strauss, "On Abrabanel's Philosophical Tendency and Political Teachings," in *Isaac Abrabanel*, eds. J. Trend and H. Loewe (Cambridge: Cambridge University Press, 1937), 108-109.

⑥ L. Kochan, *The Jew and His History*, 31.

⑦ 具体参见：B. Netanyahu, *Don Isaac Abrabanel* (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1968), 211f.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

继承人；另一方面，他用以实玛利人指称伊斯兰世界的人或土耳其人，他们是巴比伦和波斯的继承人。^①这在《以西结书》第38章第21节已有预言：我必命我的诸山发刀剑来攻击歌革，人都要用刀剑杀害弟兄。亚伯拉巴内认为，这些“弟兄”指的正是以东人和以实玛利人。^②

亚伯拉巴内了解希亚的弥赛亚—历史著作，并重拾其在圣地发生终结之战的观念，反对达乌德仅仅以西班牙为中心。^③亚伯拉巴内认为有两个主战场。一个在东地中海地区：在那儿，穆斯林统治的埃及会败于基督教列强的进攻，在以东人手中遭受《以赛亚书》曾预言的惩罚。接着，战争会转移到耶路撒冷附近，这样以色列失去的10个支派也会加入，因为犹太人的拯救不能没有犹太人自己的参与，即便这不会影响神掌控的战争结果。亚伯拉巴内实际预测的是以色列两大敌人的自相残杀和毁灭。^④“君士坦丁堡败于波斯人（今天的土耳其人）之后，离散终告结束。”^⑤

三

从以上历史激活《圣经》注释和历史弥赛亚主义的例证可知，虽然融通性（accommodation）释经原则是非历史的（ahistorical），但同样适用于历史思考。根据方肯斯坦的理论，历史书写方面，融通性原则首先为基督教所用。奥古斯丁将融通性原则视为历史原则。针对亚里士多德将时间定义为物体移动（motion）的某种度量，奥古斯丁提出这是一种主观但必然的对于持续性（duration）的度量，并暗示了其是一种持续的创造（*creatio continua*）。考虑到哲学家们不相信一个可以在历史中任意而为的神或一个特殊的天意，他提出历史进程并不是随意的，而是像宇宙一样呈现为一个美丽的整体。进程中的各阶段只适合当时，但“组合起来后的历史整体美得就像一段动听的乐曲”。神对此明了且据此行动。奥古斯丁区别了“适合”（*aptum*）和“美”（*pulchrum*）：各部分本身虽不是“美”的，至多是“适合”的，但整体在各部分相“适合”的情况下却是“美”的。^⑥

① *Yeshuot Meshiho*, 15a and 10a-b.

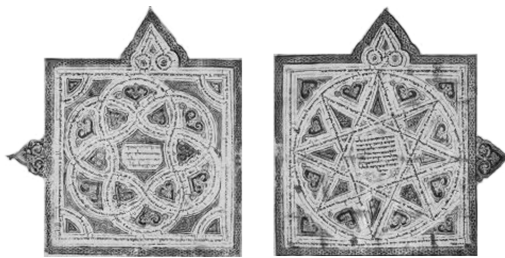
② *Ma'ayenei Ha'Yeshuah*, 50b.

③ L. Kochan, *The Jew and His History*, 32-33.

④ *Yeshuot Meshiho*, 35b and 34bff.

⑤ *Mashmia*, 77b.

⑥ 转引自 A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 116 and 94-95。奥古斯丁也曾承认人生和世界历史各阶段“自身的美”（*pulchritudo sua*），因为各阶段的机制在相互作用下适合当时人类的禀赋。A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 95。



进而在融通性原则下,基督教借助所谓“类型”(typoi)或“符号”(figurae)揭示历史的结构和意义。这些“内在的一历史的”符号是一些“象征性—预示性”类比,表示无论古今,无论人或事,都存在一方是另一方的“预表”(prefiguration),从而暗示一种同一、对应和整全的关系,合成一个内在的历史平行系统。这些符号不是语言学表达形式,而是具体的历史现实——物体、事件、人。对词和词的预表的明确区分使符号从天启论聚焦的暗喻转变为预表法聚焦的“真正的象征”,即一种“现实事物里的先知传言”(a prophecy in things)。虽然基督教预表法思维的方法和许多意象源于天启主义,但教父们旨在明确新旧约之间的连续性和发展,而非为了测算世界末日,总之,要揭示的是历史的结构而非持续时间。基督教成为历史事件象征性解读沃土的原因首先在于,神圣意义的核心主要取决于基督的道成肉身及其一生不仅验证先知的言语,还再现和成全了古代以色列相关事件和人物。^①

时至中世纪,12世纪的欧洲基督教世界兴起了“希伯来语真理”(veritas hebraica)探究、12世纪的象征主义或思辨圣经主义等思潮。《圣经》语文学与系统神学的预表法齐头并进。^② 当下历史的神学意义被发现。这有赖于另一个发现,即当下历史与圣经历史同样具有预表法诠释价值。中世纪一众所谓的象征主义者以预表法处理人类全部的历史,通过揭示历史的结构明确自己所处的当下在神的拯救计划中的位置。这一方法至菲奥雷的乔吉姆(Joachim of Fiore)臻于完善。他分配给三位一体三个循序渐进的历史时期:旧约或圣父时期、新约或圣子时期、圣灵时期。这样,即将到来的千禧年结构就可以从历史进程中推断出来。^③

此时人们普遍相信,神启适合人的禀赋,即“圣经说的是人的语言”^④;与之相应的历史哲学是,在历史进程中,神会随人的智力、道德和政治水准调整神启及其表达。可见,中世纪释经家已将拉比时期的律法诠释原则或早期基督教的《圣经》诠释原则扩展到哲学理解。根据神圣语言特性的理论,启示语言使用人类熟悉的成分以超越它们——而这一过程本身正是通过类比和暗喻完成的。最大化的方法认为,《圣经》说的是普遍意义上的人的语言,是科学与神学的集大成者,释经的任务就是解码其中的奥妙。而这成为中世纪犹太释经的主流。但最

① A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 99-105.

② 阿奎那认为:只有圣经事件、制度和人物本身,而非指向它们的语言,才带有超越它们所处时代的意义。预表法的神秘释义必须以坚实的语文学为基础。Summa Theologiae, 1-1.9.

③ A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 104.

④ 对应的拉丁文为 Scriptura humane loquitur,希伯来文为 dibra tora kileshon bene adam.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

小化的方法认为,《圣经》说的是特殊意义上的人的语言,如埃兹拉(Ibn Ezra, 1055—1139年)不从经文的普通意义而从它们特指的物体或事件中寻找更深层面的含义(sod)。如《创世记》第1章第1节中带有定冠词的“天”(the Heavens)所指仅为那些可见的“天”或“月球下(sublunar)的天”,因为这才是为人类而造的。埃兹拉这一方法打破了寓意解经的限制,比他的《圣经》诠释在更大程度上影响了斯宾诺沙的圣经批评法。^①

在神六日创世叙事与世界历史时代对应这类论述中,奥古斯丁使类比的重要性从未知的世界时间转向可知的历史结构。到12世纪,最终借着希亚,这一转向也进入了犹太文献。^②融通性原则和预表法遂成为中世纪犹太—基督教共同特征。虽然历史的预表法解释在犹太教中不比在基督教中丰富多彩且占据主流,但中世纪塞法迪犹太人接触到众多基督教预表法诠释作品并时加效仿。其中尤为值得一提的人物是纳曼尼德。

纳曼尼德是最先将哲学寓意解释整个地嵌入《圣经》普通含义的释经家。^③他相信《托拉》的事件和人物(非词语本身)都属于历史哲学象征,它们预示甚至预定了以色列未来的遭遇,并把这一思想贯彻到一切事物中。^④以扫预表罗马帝国的万民而非失去法定长子继承权的犹太人。雅各自保的策略(《创世记》32:8)预示了以色列在大离散中的命运:“雅各心想只要有一队能保存下来,他的子孙就不会都落入以扫之手。这也暗示了以扫的子孙将来也无法将我们的名抹除,而只能在一些国家逼迫我们当中的一部分……《大创世记》有言,‘如果以扫灭掉一队’,南面还会留有我们的兄弟,‘这样,另一队就得以保存’。这些就是我们在离散中的兄弟。”正如此例所示,在纳曼尼德的预表法释经中,许多典故都出于米德拉什,但他显然是要对这些典故加以引申,且纳曼尼德的解释常有意无意地针对基督教的说法。^⑤“无论三位先祖中的哪一位先知经历了什么,这都是在他子孙身上注定的。神的每一项决定,无论在哪儿从潜在的法令变为预表性的

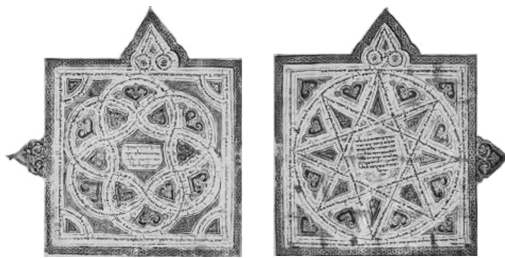
① A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 89-93.

② A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 103.

③ A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 105. 纳曼尼德在四个层面进行《圣经》诠释,即所谓的“字面层、说教层、寓意层、神秘层”(peshat, remez, derash, sod)。索伦认为纳曼尼德显然受到基督教《圣经》解读的影响。G.Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Jewish Institute of Religion, 1941), 400, n.15.

④ A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 110, 114. 方肯斯坦称之为“实践性象征主义”(praxis-symbolism)。

⑤ A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 111.



实际,都将得以成全。”^①

虽然在犹太教传统中,也是纳曼尼德首次意识到在预表化过程中可获得具体启示,但他并没有走很远,而是止步于族长的故事。其原因,据方肯斯坦分析,一是避免将基督教预表法普遍化。二是他没有完全将焦点从世界末日转向符号阐释的结构性意涵。犹太人从来没有必要证明两个或以上启示在多样性中的辩证统一。而纵观基督教预表法的历史,两约和合(*concordia veteris ac novi testamenti*)一直是主要的方法论范式。三是他和同代人的思辨主要集中在神的智慧而非历史智慧问题上。^②四是在基督教释经方式中,越是成熟的就越倾向于实践的而不是逻各斯的象征。而在犹太释经方式中,“道德义”(derash)和喀巴拉一样,与作为至高无上象征的《圣经》语言、文字甚至发音紧密相连。正如这在基督教世界没有真正的市场一样,预表法在犹太教世界也同样如此。五是包括预表法在内的基督教所有形式的历史推测都表达了在历史中有一种明显的稳步前进感;而犹太人没有类似感觉,因而也就没想要显示事情会往更高层次发生周期性重复。犹太人从未改变,他们总是带着相同的启示。^③

四

尽管有前述不同类型的历史书写方式,但付诸印刷的屈指可数。^④中世纪犹太人秉持任何变化只有经过礼仪才能真正有机会得以长久保存的传统理念,因而宗教仪规和敬拜仪式依然是他们的重要记忆渠道。^⑤犹太人的这类“纪念性仪规具有某种不可思议的执重和无动于衷的特点,他们借此产生了自身的独

^① Nachmanides, *Perush hatora*, ed. C. D. Chavel (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1960), Vol. I, 77 to Gn.12:6.

^② A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 117-118. 即便早期的喀巴拉著作沉迷于历史思辨,它们也更多地脱离《圣经》的内容而攀附《圣经》的形式,即字母和专有名词的象征。A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 118.

^③ A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 119-120. 最早带有前进意味的犹太历史推测或许直到鲁里亚喀巴拉(the Lurianic kabbalah)时期才出现。前述迈蒙尼德在《致也门书信》中展示的历史图景,即世界时而是渐进的、时而是戏剧性的一神信仰化过程算是个例外。基督教通过历史和和历史中的得胜来证明自己。在自我理解中,其意义仍在展开。传统犹太教完全没有这样的自我认知。在科洛赫玛(Nachman Krochmal, 1785—1840年)之前,没有哪位犹太思想家能把犹太历史想象成一个隐藏内容的展开。A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 120-121, 126.

^④ 有几个例外如 *Seder'Olam Rabba*、*Seder'Olam Zuta*、*Iggeret R. Sherira*、*Sefer Ha-Qabbalah*、*Yosippon*。

^⑤ Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, 40.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

特历史认知”^①。然而,彻底探寻中世纪犹太人的记忆库,答案不仅在可以激发和规范我们集体记忆的现有形式之中,而且还在动态过程本身之中。非书写类记忆渠道如历史性节期和禁食以及相关的读经等活动,很好地体现了历史和仪式时间以及线性和循环的融合。虽然圣经时代的历史事件是一次性的、不会重复的,但它们可在心理上循环往复或至少是暂时地被体验。如安息日本源于创世和出埃及事件,后来却成为一个超越历史时间界限的日子,且最终成为每周对时间终末和对弥赛亚时代那种静止状态(messianic stasis)的期盼。“圣日、仪式和仪轨等都像音符一般,本身是无法传递实况演奏的微妙和神韵的。”^②下文从逾越节、又一次普珥节(second Purims)和禁食日加以考察。

纪念性仪式仪规释放的记忆不是智识活动,而是再现和认同行为。那些突然从过去提取的不是需要考证的事实,而是一些能使人产生移情的状态。比如在逾越节晚餐,哈加大的仪式性诵读象征性地再现了一个“为奴之家—施救—最终得救”过程的历史剧。当无酵饼(matzah)在会众面前被举起,同时宣告:“这是我们祖先在埃及地吃的受苦之食(ha lahma'anya)。”语言和手势激起的是结合过去与现在的记忆。这种记忆此时不再是仍有距离感的回忆往事,而是“再现实化”(reactualization)。^③逾越节哈加大旨在“使每一代的每一个人都感到他亲身经历着出埃及事件”^④。

除了与第二圣殿被毁以及之前事件相连的古老记忆,另一个大的过往层面是由《塔木德》和《米德拉什》文献添加的,如拉比的生平故事。在这一层面,历史与传说的界限模糊。到了中世纪,犹太人承载这类记忆特有的渠道首先是大量对于灾难性历史事件的“悔罪祷告”(selihot)。其次是在阿什肯犹太人中很有市场的“记忆之书”(Memorbücher)。上面不仅印有著名拉比和领袖们的名字,还记录了供人们在会堂中定期大声诵读的犹太受害者和殉道者名单。^⑤再次是在各地犹太社区被指定下来的、纪念本民族某次化险为夷经历的“又一次普珥节”。这类“普珥节”都是以《圣经》中的普珥节为原型、用来叙述事件的“书卷”

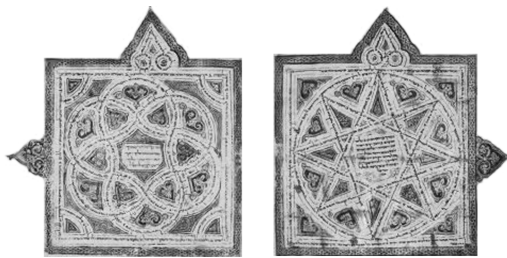
① G. Scholem, "Tradition and Creation in the Ritual of the Kabbalists," in G. Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism* (New York: 1965), 121.

② G. Scholem, "Tradition and Creation in the Ritual of the Kabbalists," 42-43.

③ G. Scholem, "Tradition and Creation in the Ritual of the Kabbalists," 44.

④ *The Mishnah*, ed. and trans. H. Danby (Oxford: Oxford University Press, 1950), Pesahim 10:5.

⑤ G. Scholem, "Tradition and Creation in the Ritual of the Kabbalists," 45. 祷告的诗歌形式本身在字面上并不拘泥于具体细节,对作者而言,读者理应了解相关“事实”。如今已难以确定某些“悔罪祷告”具体指哪些事件。大部分“记忆之书”的内容只限于当地社区的过去。著名的纽伦堡“记忆之书”的创作时间从1296年一直到1392年,当中的一段殉道史总结了从1096年第一次十字军东征到1349年黑死病英、德两地犹太人遭受的迫害。G. Scholem, "Tradition and Creation in the Ritual of the Kabbalists," 45-46.



(megillah),也都有意在风格、结构乃至语言上模仿《以斯帖记》。^①例如,1524年埃及统治者沙伊坦(Ahmed Shaitan)反叛土耳其苏丹苏莱曼一世,不但对开罗犹太人进行经济勒索还扬言要灭绝他们,最终却是他被苏丹的军队击败并斩首。因此产生了每年亚达月二十八日的埃及普珥节和被公开宣读的《埃及书卷》(Megillat Mizrayim)。其开篇是这样写的:“苏莱曼作王,从土耳其、黎凡特直到希腊,统管许多其他省,苏莱曼王在君士坦丁堡大城登基。”任何熟悉《以斯帖记》开篇的人都能一眼识别其中的刻意模仿。^②

中世纪犹太社区还指定特别的禁食日,并诵读“悔罪祷告”,使人牢记那些犹太人未能脱险的悲惨经历。如1171年5月发生在法国布卢瓦镇的屠犹事件中,有32位犹太教在火刑柱上殉道。当时犹太教的最高权威塔姆拉比(Jacob Tam,也称 Rabbenu Tam)规定将殉难日,即西湾(sivan)月第二十日,定为永久禁食日。在其后的几百年里,这一规定被广为接受和遵行。^③

最后需要提醒,在本文涉及范围之外的中世纪犹太人主流文献,如《圣经》和律法诠释中,并非没有对历史与时俱进的思考。例如,加泰罗尼亚地区的格松尼德(Levi ben Gerson, Ralbag, 1288—1344年)的《圣经》注释充实了占星术与集体命运或历史相关这样的简单又抽象的说法。一方面,格松尼德不仅只在月下世界认识偶然性领域,而且还把掌握着月下世界集体和个人命运的天文星座看作必然性的一个来源。^④另一方面,他把神的知识局限于普遍性(必然性)。人类面对世界,要么通过星座的知识,要么通过恪守正确的信仰和神圣的戒律。^⑤失去神的特殊眷顾,就等于任凭自然的必然性和偶然性摆布。^⑥在《出埃及记》第17章第9节的故事中,以色列只有通过神的力量和大能信靠才可稳操胜券,因此摩西让约书亚具体指挥作战而自己站在全体以色列人能看到的高处做出必胜的标志,巩固以色列的信念。其道理是,神只帮助那些通过信靠神以自助的人。正是以色列对神的呼喊才使他们在“大限之前”(lifney heyot hazeman harauy),即在占星术可以推算的时间之前,摆脱了埃及的枷锁。这就是格松尼德对于格言“对以色列的眷顾”(eyn mazal leysra'el)的理解,神的眷顾代表以

① G. Scholem, “Tradition and Creation in the Ritual of the Kabbalists,” 46-47.

② 译本参见:G. Margoliouth, ed. “Megillat Miṣṣraim, or the Scroll of the Egyptian Purim,” *Jewish Quarterly Review* (o.s.), 8(1896): 274-288.

③ Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, 48-49.

④ A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 126-127; Gersonides, *Milchamot*, II, 6, 104-108.

⑤ Gersonides, *Commentary*, f.56b (*dvekut Moshe*) and f.71a.

⑥ 格松尼德谈自由意志对天体的干扰可参见其 *Milchamot Ha-Shem*, II, 6, 111。他特别指出,从星座的征兆看,亚玛力人本可战胜以色列——倘若后者没有神的帮助(《出埃及记》17:9)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

色列可免于那些辖制万民的自然法。同时,这与自由意志并不矛盾:神甚至不知道当下和未来的偶发事件——正因为人有自由意志。人类的自由意志是唯一外在于一般星体法则和影响的。^①

至此,一方面,中世纪犹太人对后塔木德时代事件的记忆至多是部分的和不规则的,有很强的选择性,因而没有在意更多的内容。他们的历史观往往从宏观意义上审视发生的事情,一代人甚至一个世纪的时段都可能无关紧要,因为演进的基本路径早已由古代以色列先知阐明了。若要理解当下,思索《圣经》话语比纠结于当下的经验有用得多。《圣经》和传统依然是人们理解历史的主要指南,因为它们本身就是历史演进的重要展现。^② 12—15 世纪的一些历史著作基本遵循这一思维模式。^③ 另一方面,中世纪见证了针对宗教传统内部而非神圣领域展开的世俗化。在这一运动中,融通性原则在世俗与神圣之间架起了一座桥梁,帮助构建了理性的诠释和历史书写。^④ 这些历史书写和认知活动通过《托拉》,如对其中的《但以理书》的诠释和占星术等手段分析当代灾难性事件,特别是基督教和伊斯兰教之间的冲突,以及犹太人遭遇的至暗时刻,构建以色列即将得拯救的理论。这种世俗化运动和末日拯救理论构建在 12 世纪及之后的时期得到集中体现、历史书写和认知活跃,并与犹太人沿袭和发展的宗教仪轨和节期等其他记忆渠道发生深度和持续的融合,从而使犹太社群在艰难和挑战中走出中世纪。

① A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 126-129; Gersonides, *Commentary*, f.54b.

② S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd ed. (New York: Columbia University Press, 1974), VI, 234.

③ L. Kochan, *The Jew and His History*, 22.

④ A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 97-98.