

弥赛亚主义与犹太复国主义运动^{*}

高清清^{**}

【摘要】弥赛亚主义是犹太教的核心信仰之一。在19—20世纪反犹浪潮的影响下,流散在外的犹太人一部分希望可以融入所在国家,与所在国其他民族获得平等的权利,另一部分则渴望回归故土,但却被流散政治下耐心等待救赎的弥赛亚主义叙事所阻碍。在这种情况下,弥赛亚主义做出了转型,增强了民族政治色彩,形成主动寻求救赎的弥赛亚主义观点,并与回归故土的愿望结合,为世俗的犹太复国主义提供宗教法理依据,最终瓦解了犹太流散政治。时至今日,弥赛亚主义及其中的民族政治色彩仍在深刻影响着犹太民族的历史进程。

【关键词】弥赛亚主义;犹太复国主义;犹太教;以色列

弥赛亚主义(Messianism)是犹太教中长期存在的一种对个人救主和终极救赎的信仰,也是犹太教历史观的一个基本方面,是犹太人信仰中始终存在的犹太教对自身、社会和物质世界观点的体现。^①因此,对弥赛亚主义的研究有重要的意义。首先,弥赛亚主义本身渗透着犹太人面对族群命运的现实应对。面对寄居国的暴政、犹太王国复兴梦想低迷的现实,犹太人怀念古代以色列国家,对古以色列已逝和被统治的现状发出哀叹:“看哪,我发命令,使以色列家在万国中漂流,好像人用筛子筛谷,连一粒也不落在地上。”^②万国中漂流的犹太人渴望有一个救世主,一个大卫的继承者能把他们从现状中解救出来,希望“他的治理永世长存”^③。当波斯国王居鲁士二世战胜巴比伦后解放了在此被囚的犹太人时,他

^{*} 本文系国家社会科学基金青年项目“十月革命历史书写百年流变的比较研究”(17CSS003)研究成果。

^{**} 高清清,西北大学历史学院世界史硕士研究生。

^① 参见 Joseph Dan, “Scholem’s View of Jewish Messianism,” *Modern Judaism* 12.2 (1992): 117-128。

^② 《阿摩司书》9:9。

^③ 《诗篇》21:4。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

也被冠以“弥赛亚”的称呼。理解弥赛亚主义在不同历史阶段的发展和演变,可以为探析犹太史提供一个重要角度。第二,弥赛亚主义是犹太宗教信仰中普遍存在的精神选择,是犹太文化基因的组成部分。当挣脱异国统治的世俗政治期望极为渺茫,犹太人重建故国的盼望便在想象中被推进到更远的、甚至“这个时代壮观而灾难性的终结”的末世时刻,进而期待在未来会有一个领袖,即“弥赛亚”来领导这场复兴,对弥赛亚主义的信仰被投射到过去和未来,成为犹太人对国家将要复兴和上帝王国必会建立的一种预言性愿景。致力于重编和增补《米德拉什》^①的奥匈犹太学者梅尔·弗里德曼(Meir Friedmann)在一本《米德拉什》重编版中强调了弥赛亚主义在时间维度上的延续,并将其进一步向前推进,认为在创造世界的一开始,弥赛亚就已诞生。^②因此,研究弥赛亚主义可以更好地理解犹太历史中的犹太教因素。第三,作为犹太传统信仰的一部分,弥赛亚主义至今影响着犹太民族政治和现代以色列国家。因此,对弥赛亚主义的研究具有一定的现实意义。

目前国内学界对弥赛亚主义的研究大多着眼于近现代之前的时段。刘精忠的《宗教与犹太复国主义》^③第二章“犹太弥赛亚主义”追溯犹太教中的弥赛亚传统,以宗教视域诠释犹太教宗教哲学思想对犹太复国主义的回应,认为弥赛亚因素对犹太复国主义运动起到推动作用,部分正统派对弥赛亚主义的解读则对犹太复国主义起到了阻碍作用。李舒扬在弥赛亚主义的研究上有一系列成果,《弥赛亚主义与中世纪犹太流散政治》^④聚焦于弥赛亚主义在中世纪流散政治构建上的作用。《19世纪犹太教传统救赎观的现代转型》^⑤则论述了19世纪传统救

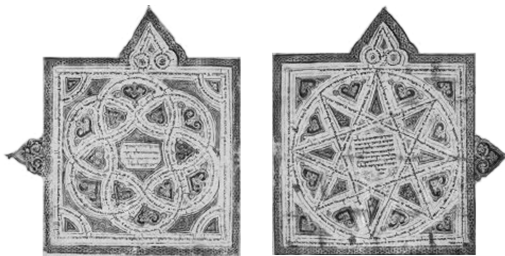
① 根据加里·波顿(Gary G. Porton)和雅各布·诺伊斯纳(Jacob Neusner)的解释,“米德拉什”(midrash)有三种含义:对《圣经》的解释(天主教会将其译为“米大示”)、解经时使用的方法以及此类解释的集合。首字母大写的“米德拉什”(Midrash)也可指流散时代拉比的著作汇编,这些著作包括对书面托拉和口述托拉的早期解释和评论。

② 弗里德曼认为弥赛亚诞生在世界之初,神将他隐藏在自己的王座之下,而撒旦问上帝谁是他王座下的光,请求被告知是谁将使他未来蒙羞。在撒旦的要求下,他终于被允许看到弥赛亚。只是一眼,他便颤抖着沉入地面。因此上帝称弥赛亚为“以法莲”,意为其必昌盛。参见 P'si kta Rabbathi, xxxiii, xxxvi; Meir Friedmann, *The Pesikta Rabbati*, 1880, 152b, 162。

③ 刘精忠 Liu Jingzhong,《宗教与犹太复国主义》[Religion and Zionism](北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press],2010)。

④ 李舒扬 Li Shuyang,《弥赛亚主义与中世纪犹太流散政治》[The Messianism and the Jewish Exilic Politics in the Middle Ages],于《世界历史》[World History],2020 第6期[2020, Issue 6],99—112。

⑤ 李舒扬 Li Shuyang,《19世纪犹太教传统救赎观的现代转型》[The Modern Transformation of Traditional Jewish Messianism in 19th Century],于《宗教学研究》[Religious Studies],2020 第1期[2020, Issue 1],266—275。



赎观是如何在犹太复国主义面前进行现代调整,对接以色列社会。

国外学界的相关成果较为丰富。20世纪中叶以前,西方学界主要关注基督教中的弥赛亚主义,其典型如威廉·布塞特(Wilhelm Bousset)结合《新约》和基督教著作中表达的弥赛亚愿望,研究了近一个世纪间早期基督教信仰中对耶稣弥赛亚特征的理解和变化。^① 1947年至1956年发现《死海古卷》之后,越来越多的研究结合新现世的犹太教文献,转至犹太教的弥赛亚主义。^② 20世纪后半叶以来,欧美学者对弥赛亚主义的研究大多与古代犹太教的神秘主义相联系。安德鲁·切斯特(Andrew Chester)由弥赛亚主义探讨了犹太民族的神秘主义传统^③,阿尔伯特·霍格特普(Albert Hogeterp)在《末日期望:死海古卷与新约中关于末世论、启示录和弥赛亚思想的比较历史研究》^④的第六章中同样探讨了关于犹太教弥赛亚主义的定义。此时大多数观点认为弥赛亚主义和犹太神秘主义是一体的,是中世纪和现代犹太人所遭受的频繁迫害和灾难反映在精神层面的结果。而格肖姆·舒勒姆(Gershom Scholem)考察了从圣经时代到12世纪弥赛亚主义的历史,指出弥赛亚主义和神秘主义之间没有内在的、持续的联系,他认为弥赛亚主义是塑造犹太历史最有力的因素之一,将弥赛亚主义尽归于神秘主义,是拒绝将弥赛亚主义视为犹太世界框架内独立的精神和文化力量。他指出弥赛亚主义是犹太人信仰中一个永恒的组成部分,在不同的时期和文化形态中它都以不同的方式表现出来。^⑤ 美国学者迈克尔·沃尔泽(Michael Walser)则聚焦于中世纪流散政治时期的弥赛亚主义,在《解放的悖论》^⑥中尝试解释了犹太人在离开故土、被异教徒压迫时期为何普遍采用消极等待救赎降临的态度。

^① 参见 Wilhelm Bousset, *A History of Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trans. John E. Steely, Kyrios Christos (Waco: Baylor University Press, 1970)。

^② 研究早期犹太教中的弥赛亚主义的学者有詹姆斯·查尔斯沃斯(James Charlesworth)、约翰内斯·齐默尔曼(Johannes Zimmermann)、丹尼尔·卡罗尔(Daniel Carrol)等。参见 James Charlesworth, *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1992); Johannes Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (Tuebingen: Mohr Siebeck, 1998); Daniel Carrol, *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls* (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2003)。

^③ 参见 Andrew Chester, *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (Tuebingen: Mohr Siebeck, 2007)。

^④ Albert Hogeterp, *Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Leiden: Brill, 2009)。

^⑤ 参见 Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York: Schocken, 1995)。

^⑥ Michael Walser, *The Paradox of Liberation: Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions* (New Haven: Yale University Press, 2005)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

阿维泽·拉维茨基(Aviezer Ravitzky)的《弥赛亚主义、犹太复国主义与犹太教极端主义》^①将极端主义与世俗和宗教复国主义的国家概念联系起来,研究犹太教不同流派在与犹太复国主义和犹太国家的具体现实相遇时的不同反应和互动,并关注以色列国家面临的宗教极端主义严重问题和国家内犹太人之间、世界各地犹太人之间存在的裂痕。大卫·欧哈那(David Ohana)的《圣地的政治神学》^②探讨了弥赛亚主义在犹太复国主义中的作用,认为弥赛亚主义不仅仅是宗教或哲学术语,而是有形的政治实践和政治神学,并在以色列政治中存在和演变。吉迪恩·阿兰(Gideon Aran)在《原教旨主义的犹太复国主义:信仰者组织》^③中对犹太极端组织“信仰者”进行思想溯源,在宗教维度上分析了犹太教弥赛亚传统对信仰者组织的影响。

然而上述研究大多没有或很少注意到弥赛亚主义在现代犹太流散政治中的作用。从19—20世纪复国主义运动冲击流散政治,到20世纪中期以色列国家建立使犹太民族结束了流散各国的状态,弥赛亚主义始终是影响犹太民族历史进程的一个重要因素。尤利乌斯·格林斯通(Julius Greenstone)在《犹太历史上的弥赛亚思想》^④中审视了从圣经时代到宗教改革再到犹太复国主义运动时期犹太教的弥赛亚主义信仰,但是文中复国主义运动时期的篇幅极小。舒勒姆则认为犹太复国主义完全背离了弥赛亚主义的观点。首先,它反对继续等待救赎的要求。其次,犹太复国主义运动本身就意味着在弥赛亚至今都没有到来的当代,犹太人的历史并没有被它的缺席或它的存在影响,犹太人参与历史是有效的现实。这可以用来解释正统派为何至今排斥犹太复国主义运动及以色列国家,但这并不能解释为什么许多拉比曾支持犹太复国主义,并且用新的观点来解释犹太教经典,扭转了很多犹太教徒对犹太复国主义的态度。

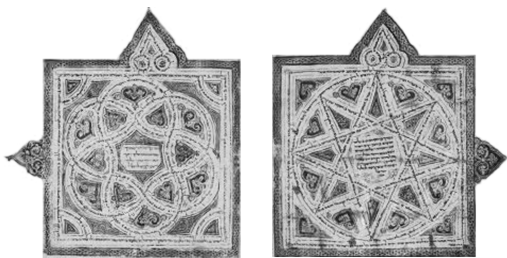
本文基于以上研究成果,将探究19—20世纪弥赛亚主义的转型以及在犹太复国主义理论构建中的作用,尝试分析转型后的弥赛亚主义对犹太大众对犹太复国主义运动所持态度的影响,这种影响又如何冲击犹太流散政治并最终使其

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, trans. Michael Swirsky and Jonathan W. Chipman (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

② David Ohana, *Political Theologies in the Holy Land: Israeli Mesianism and Its Critics* (London: Routledge, 2009).

③ Gideon Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful (Gush Emunim)," in *Fundamentalisms Observed*, eds. Martin Marty and Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

④ Julius Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish History* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1906).



解体,以及作为流散政治的回响,后复国主义时代里弥赛亚主义以怎样的形态延续。

一、19—20 世纪弥赛亚主义的转型

犹太教的普遍信念之一是返回故土,这种信仰肇始于《圣经》中多次提到的上帝的应许:“我要以你们为我的百姓,我也要作你们的神。你们要知道我是上帝,是救你们脱离埃及人之重担的。我起誓应许给亚伯拉罕、以撒、雅各的那地,我要把你们领进去,将那地赐给你们为业。”^①“在那日,我必重建大卫倒塌的帐幕,修补其中的缺口;我必建立那遭破坏的,重新修造,如古时一般,使以色列人接管以东所剩余的和所有称为我名下的国。”^②“我要使以色列被掳的子民归回;他们要重修荒废的城镇,居住在其中;栽植葡萄园,喝其中所出的酒,修造果园,吃其中的果子。我要将他们栽植于本地,他们必不再从我所赐给他们的地上被拔出。”^③而锡安是一座位于耶路撒冷的山,在《撒母耳记》“锡安的堡垒,大卫的城”^④中用它来指代耶路撒冷,《诗篇》中则将锡安引申为以色列的终极救赎:“但愿以色列的救恩从锡安而出。耶和华救回祂被掳的子民,那时雅各要快乐,以色列要欢喜。”^⑤

2—18 世纪,总体来说,犹太人对弥赛亚主义的信仰表现出一种忍受犹太人流散现状^⑥并且不做任何改变的消极态度。此时,弥赛亚主义被认为是并非世俗过程的结果,而是上帝对世界事务的奇迹干预。救赎的本质是一种外部的、超然的力量侵入到历史之中,将历史带到了救赎的尽头。因此犹太人对弥赛亚降临不用做任何世俗上的准备,只需要持守律法,继续信仰,无需主动返回故土。

犹太学者摩西·迈蒙尼德(Moses Maimonides)在致也门犹太人的信件中指出,犹太人对弥赛亚主义的消极立场源于历史上失败的弥赛亚起义带来的创伤。^⑦ 1—2 世纪罗马犹太起义的失败开启了犹太人的流散史。根据卡西乌斯·

① 《出埃及记》6:7—8。

② 《阿摩司书》9:11—12。

③ 《阿摩司书》9:14。

④ 《撒母耳记》5:7。

⑤ 《诗篇》14:7。

⑥ “流散”(διασπορά)一词最早来自修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》,随后被用于《申命记》希腊译本中,“你将在万国之中成为流散者”。美国学者西蒙·拉维多维奇(Simon Rawidowicz)20 世纪 30 年代使用“流散”一词形容犹太人分散在以色列之外的现实。

⑦ 参见 Moses Maimonides, *Epistle to Yemen*, trans. Boaz Cohen, xv。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

迪奥(Cassius Dio)的说法,58万犹太人死于战争,985个村庄被毁。^①更多的人死于饥饿和疾病,一些犹太居住点遭遇种族灭绝。^②罗马皇帝哈德良(Publius Aelius Traianus Hadrianus)为抹去犹太人对古代以色列的记忆,甚至在地图上抹去犹太行省(Judea)的名字,将其改为叙利亚巴勒斯坦(Syria Palaestina),在耶路撒冷新建罗马城市爱利亚加比多连(Aelia Capitolina),禁止犹太人在此居住。12世纪也门弥赛亚被哈里发斩首。17世纪自称弥赛亚并获得信徒追随的沙巴泰·泽维(Sabbatai Zevi)被奥斯曼帝国逮捕后宣布皈依伊斯兰教。随着这些弥赛亚在现实领域接连失意,犹太人对弥赛亚个人救主的神话普遍幻灭,犹太教在弥赛亚主义所代表的犹太人救赎问题上也形成一种谨慎和保守的态度。《塔木德》(Talmud)将领导罗马犹太起义的巴尔·科克巴(Bar Kochba)^③称为西蒙·本·库西巴(Simon bar Koziba)或巴尔·科泽巴(Bar Kozevah)^④,表示他是伪弥赛亚。拉比约西·本·哈拉福他(Jose Ben Halaphta)更是称其为巴尔·科泽巴(Bar Koziba)^⑤,意为“谎言之子”。《巴比伦塔木德》指出:“以色列人没有弥赛亚,因为他们在希西家统治时期就已经享受了弥赛亚。”^⑥迈蒙尼德教导说,只有上帝才能带来弥赛亚时代的来临,救赎什么时候能降临,只有上帝才能知道。没有人能操纵不可言喻的神名,通过数字或祈祷来计算或推进救赎的时间。“没有人能够知道它的细节,直到它真的到来。因此,任何人都不应该花很多时间在它上面。他不应该认为它们至关重要,因为它们既不能导致对上帝的恐惧,也不应导致对他的爱。”^⑦迈蒙尼德认为,既然弥赛亚会带领人民重建国家、获得救赎,那么检验某人是否是真正的弥赛亚,就要看他能否带领犹太人民完成在以色列土地上重建犹太国家的政治和军事任务,将犹太人重新聚集到他们的土地上,并在其古遗址上重建圣殿。如果此人不能达到这个标准,那他就不

① 参见 Cassius Dio, Earnest Cary, *Roman History*, trans. Herbert B. Foster (Cambridge: Harvard University Press, 1925), vol. VIII, 449-450.

② 参见 Joan E. Taylor, *The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea* (New York: Oxford University Press, 2012), 243.

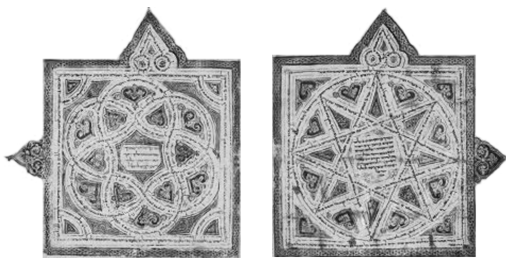
③ 公元132年巴尔·科克巴起义中,犹太教教士阿吉巴·本·约瑟称挺身而出反抗罗马统治的军事领袖巴尔·科西巴(Bar Kosiba)为弥赛亚。为使自身更符合犹太人的弥赛亚期望,科西巴将自己的名字更改为科克巴,意为“星辰之子”,以对照《民数记》中的“有星要出于雅各,有杖要兴于以色列”。

④ Michael Avi-Yonah, *The Jews Under Roman and Byzantine Rule: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest* (New York: Schocken Books, 1984), 143.

⑤ Jose Ben Halaphta, *Seder Olam Rabbah*, chapter 30.

⑥ *Babylonian Talmud: Sanhedrin*, 98(b).

⑦ Moses Maimonides, “Kings and Wars,” chapter 12, section 2, in Isadore T'versky, *A Maimonides Reader* (Millburn: Behrman House, 1972), 224-225.



是值得人追随的弥赛亚。然而,这是一个不可能被验证的鉴定标准。这种对弥赛亚主义既信仰又消极等待的矛盾态度是犹太人流散状态的产物,也反过来符合了流散时代的需求,一定程度上可以防止军事领袖以弥赛亚神话为旗号,在散居的犹太人中吸引大量追随者,从而避免罗马犹太起义时的大量无谓牺牲。

在《米德拉什雅歌》(*Midrash Song of Songs*)中,拉比将《圣经》里的一些段落如“我们为你的缘故终日被杀;人看我们如将宰的羊”^①解释为它们暗示了犹太人饱受迫害的现状与未来,这种未来是不可被改变的,是等待弥赛亚降临前必须经历的,犹太人从巴比伦之囚至今的流亡困苦被正当化,拉比进而提出,终结这种苦难的方法并非是主动抗争,而是消极等待^②,因此建立犹太民族国家没有必要。

自1789年法国大革命开始,欧洲经历了一系列政治和社会革命,公民权利、自由、平等等思想极大地改变了欧洲社会的面貌,对犹太人权利的争论也越发受到重视。1791年法国国民议会通过决议,授予全体法国犹太人公民权,法国成为第一个授予本国犹太人公民权的欧洲国家。在一些犹太人看来,给予犹太人平等权利的过程代表了弥赛亚时代的开始。实现平等可以治愈人类社会的弊病,因为所有个人都将被视为具有平等地位,犹太民族可以通过参与这一进程自我修复。在他们看来,犹太人想要融入社会,就需要模糊任何有助于区分犹太人的特征。因此,他们认为历史上的犹太家园已经没有什么意义,是时候“用莱茵河代替约旦河”^③。一些犹太思想家面对剧烈的变化予以反应,相继发生了哈斯卡拉运动和犹太解放运动,旨在推动犹太人社群融入欧洲社会,使其成为拥有平等权利的公民。在这些改革的影响下,对比18世纪前,许多犹太人的生活方式与犹太教传统相疏离,但这种疏离并没有造成弥赛亚信仰的低落。由于《塔木德》中“犹大说,大卫之子来到的一代,文士聚会的地方,变为淫乱的地方。文士的智慧必衰败,惧怕罪的必被藐视,世人的面目必如狗,真理也必缺乏。年轻人会羞辱长辈,肆无忌惮,整个王国都会充斥异端邪说”^④。在一些拉比看来,改革者削弱了世界赖以生存的三大支柱——律法、敬拜和善行,这恰恰表明犹太人正接近转折点,弥赛亚即将降临。

动荡的国际形势也助长了犹太人对弥赛亚的热望。拿破仑1798年在埃及

① 《诗篇》44:22。

② 参见 *Midrash Song of Songs*, I:3, ed. Vilna, f. 13a。

③ Arie Morgenstern, *Hastening Redemption: Messianism and the Resettlement of the Land of Israel* (New York: Oxford University Press, 2006), 4。

④ *Sanhedrin*, 97a。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

的军事行动被许多人视为弥赛亚足迹的证据,一些犹太人相信,拿破仑打算将耶路撒冷和以色列地交给犹太人,并协助他们重建以色列王国。1798年拉比格肖姆·塞克萨斯(Gershom Seixas)在纽约发表演讲,表示在全球发生的事件和变化意味着以色列即将得到救赎。在他看来,这些战争和革命清楚地表明弥赛亚的时代正在接近,这一迹象因美国独立战争和法国大革命这两次剧变进一步加强,因为“逆境降临到世界上只是为了以色列”^①。“当我们考虑到当前的局势和战争,以及几乎整个世界人类道德的恶化和毁灭时,我们不由自主地相信,救赎光辉的日子正在形成和到来,我们的上帝将显示他的意愿,再次聚集分散的以色列残余。”^②目睹1830年发生的法国七月革命、比利时独立、波兰十一月起义后,拉比赫希·莱伦(Hirsch Lehren)写道:“现在世界上有几个国家发生了地震,人们对政府的恐惧已经化为乌有。谁能确定这不是为了弥赛亚国王的到来作准备?因为上帝——愿他得到祝福——向世俗的国王们表明,只有他才能指名国王,国王是他的。大卫的枝条必发芽,他的荣耀必复活,王国必归还耶路撒冷。”^③

19世纪上半叶,许多犹太人依旧在自己所居住的国家遭受歧视。1827年沙皇尼古拉一世颁布征兵法,要求满18岁的犹太男子必须在军队服役25年。^④在此之前,许多犹太人从12岁起就已被强行征召入条件糟糕、训练严酷的军事学校“州立营”(Кантонисты),且他们在州立营里接受训练的数年时间并不被算入服役时长。俄罗斯作家亚历山大·赫尔岑(Александр Иванович Герцен)的《往事与随想》中描述了这些未成年犹太人的遭遇:“上面弄来了一群八九岁的小犹太人,是不是要把这些倒霉鬼送去当水兵,我不知道。我负责押送一百来俄里。转交他们的军官对我说,三分之一留在路上了。不是流行病……一天走十个小时的烂泥路,吃的是干粮,异乡客地,没有父母在身边,一遇伤风感冒,马上就倒在地上死了。”^⑤大多数拉比依旧秉持传统,认为犹太人最终会结束流散状态,回归应许之地,但是以人力推动这个进程违背了神的意愿。^⑥然而恶劣的生

① Yevamot, 63a.

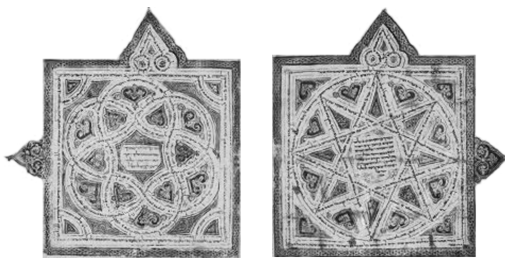
② Arie Morgenstern, *Hastening Redemption: Messianism and the Resettlement of the Land of Israel* (New York: Oxford University Press, 2006), 10.

③ 同上,12。

④ Israel Bartal, *The Jews of Eastern Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002), 64.

⑤ 亚历山大·赫尔岑 Александр Иванович Герцен,《往事与随想》[БЫЛОЕ И ДУМЫ],项星耀 Xiang Xingyao 译(成都[Chengdu]:四川人民出版社[Sichuan People's Publishing Co., Ltd],2018),256。

⑥ 参见 Reuven Firestone,“Holy War in Modern Judaism? Mitzvah War and the Problem of Three Vows,” *Journal of the American Academy of Religion* 74.4 (December 2006): 960.



存环境对流散政治产生了极大的冲击,以俄裔为首的许多犹太人急切渴望脱离所在国,回归故土。

最后,由于犹太教中的神秘主义因素,许多犹太教徒相信弥赛亚将在1840年降临,还因此衍生出多种牵强附会的计算方法。这些因素最终使弥赛亚狂热引发了最后一次返乡热潮,成千上万的犹太人从奥斯曼帝国、北非和东欧移民到应许之地,1808—1840年,以色列土地上的犹太人社区规模增加了一倍。^①但是,1840年弥赛亚并未降临,这使许多犹太教徒幻灭甚至改宗。有拉比试图尽可能地延长希望,维持犹太教徒的信仰,维持提克廷的拉比阿维泽(Aviezer of Ticktin)宣布经过计算,1840年只是救赎的开始,救赎会在1846年完成,中间的5年是对犹太人的测试,而且这种测试非常困难,因为“大地百花盛开、百鸟争鸣的季节已经来临,田野也传来斑鸠的叫声”^②只是在高处发生的,在地上的人们尚不知道这种变化。此时他使用的话术依旧遵循着过去将救赎向未来推远的逻辑,这种盼望在6年后再次不攻自破。而且,传统的救赎态度并不能改变现实中犹太人遭遇的歧视、压迫甚至屠杀。1882年5月,沙俄政府颁布了新的“暂行规定”,其中禁止栅栏区内的犹太人在农村地区重新定居或获得财产,而在栅栏区之外,警察被指示对犹太人的居住实施限制。1886年开始,犹太学生被限制接受中级教育和高等教育,犹太人被禁止进入法律、军事和医疗行业,被排除于地方自治会和市政选举投票之外。1891年的逾越节上,莫斯科大规模驱逐非法居住的犹太人,该市的犹太人口因此降为此前的三分之一。^③随着科学技术的发展和对世界认知的深化,传统的宗教叙事受到犹太人的怀疑。列奥·平斯克(Leon Pinsker)在一篇文章中写道:“我们对遭受的耻辱的炽热愤慨已经变成了灰烬雨,逐渐覆盖了应许之地发光的土壤。”^④如果继续等待,是否真的有救赎来临?事实上在流散时代的数十个世纪内,包括在1840年,救赎并无降临的迹象。此时,宗教上的最终救赎已不再有过去的非凡吸引力,必须对弥赛亚主义进行改造。

于是在19世纪末,弥赛亚主义开始转型。其一,抨击耐心等待宗教上最终救赎降临的传统态度。其典型是打破三重誓约。三重誓约是指《塔木德》中上帝向世界宣告的三个誓言,是对《雅歌》中三节经文的解释性分析:第一,“犹太人不

^① 参见 Reuven Firestone, “Holy War in Modern Judaism? Mitzvah War and the Problem of Three Vows,” 51。

^② 《雅歌》2:12。

^③ 参见 Geoffrey A. Hosking, *Hosking, Russia: People and Empire 1552-1917* (London: Harper Collins, 1997), 392-393。

^④ Leon Pinsker, *Auta-Emancipation*, trans. D.S. Blandheim (New York: Zionist Publications, 1906), 1。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

应像升起的墙一样升上以色列地,而是要一点点地上去”;第二,告诫犹太人“不应该反抗各国的统治”;第三,“宣告列国不要过度征服犹太人”。^① 根据三重誓约可知,由于流散是由神圣的法令强加的,所以只有弥赛亚到来才能允许犹太人前往应许之地,犹太人不能在救赎之前自决,也不应该对抗或反抗世界上的外邦民族,而是要祈祷。流散时代的数次救赎运动都冲击了三誓约束。也有拉比试图调和三重誓约和现实渴望,13世纪时纳赫曼尼德没有明确反对三个誓言,但他认为每一代犹太人都有责任试图夺回应许之地,即使是在流散期间^②,因为《民数记》中鼓励犹太人“你们要夺那地,住在其中,因我把那地赐给你们为业”^③,如果将三誓视为绝对约束力,那将使《圣经》的诫命失效。

平斯克(Leon Pinsker)于1882年出版的宣传册《自我解放:俄罗斯犹太人对他的人民的呼吁》^④中写道:“对弥赛亚的信仰使我们必须耐心地承受神圣的惩罚,放弃了关于我们民族解放、团结和独立的每一个思想。”而且他认为“过去几年在开明的德国、罗马尼亚、匈牙利,特别是俄罗斯发生的事件,已经到了中世纪最血腥的迫害也没有达到的程度”,因此犹太人必须转变自己的想法,不能再扮演一个“流浪而无望”的角色。这就要求犹太人主动寻求救赎降临,在行动上打破三重誓约的约束。《自我解放》的影响力是巨大的,平斯克声名鹊起,随后被选为俄罗斯犹太运动的领袖,许多犹太年轻人受到鼓舞。一些拉比也为弥赛亚主义赋予新解释。米嘉·约瑟夫·别尔基切夫斯基(Micah Joseph Berdichevsky)抨击传统弥赛亚主义观点的顺从态度,认为“人们在传统的习俗、律法、教义和判断的重压下奄奄一息,许多传统的东西窒息了灵魂”^⑤。

其二,吸收民族主义思潮。19世纪,欧洲民族主义全面崛起,一系列民族国家建立起来。在民族主义的浪潮中,流散各国的犹太人有些支持以公民身份融入所在国,有些则试图将民族主义因素纳入传统的犹太文化叙事中。在《自我解放》中,平斯克认为犹太人试图融入所在国的尝试是注定要失败的,因为犹太人被认为是所在国中的外来者,“为了与其他国家融合,他们故意在一定程度上放弃自己真正的国籍。然而他们却没有成功获得当地人的承认。”^⑥平斯克认为,

① Ketubot, 111a.

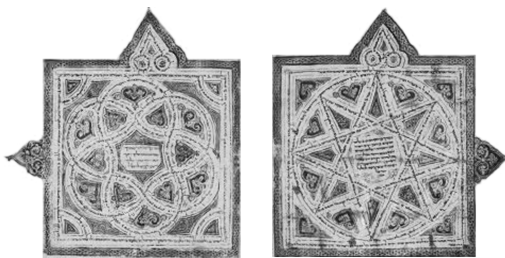
② 参见 Shlomo Aviner, *Torat Eretz Yisrael: The Teachings of HaRav Tzvi Yehuda HaCohen Kook*, trans. David Samson (New York: Lambda Publishers, 1991), 112.

③ 《民数记》33:53。

④ Leon Pinsker, *Selbstemanzipation*, 1882.

⑤ 沃尔特·拉克尔 Walter Laqueur,《犹太复国主义史》[A History of Zionism],徐方 Xu Fang 译(上海[Shanghai]:上海三联书店 [Shanghai Joint Publishing],1992),688。

⑥ Leon Pinsker, *Selbstemanzipation*, 1882.



犹太人走向独立国家道路上的最大障碍是尚未转变的思想,即“很多人觉得没有必要”。他写道:“我们必须尽可能精确地讨论这一最重要的问题。我们必须证明,犹太人的不幸首先是由于他们缺乏民族独立的愿望:如果他们不想永远遭受耻辱,这种愿望必须及时被唤醒——总之,我们必须证明他们必须成为一个国家。”^①他哀叹道:“不幸的是,在目前条件下,使犹太人重新获得国家地位的前景是如此渺茫,以至于似乎虚幻。它缺乏作为一个国家的大部分基本属性,没有共同语言和习俗,没有空间上的集聚。尽管犹太人来自各个国家,却没有自己的祖国,没有自己的政府,没有官方代表。他们缺乏某种独特的民族特性,这是所有其他国家固有的,是由一个国家在共同居住里形成的。”^②此时他认为,解决犹太人问题的关键是国土问题,而犹太人的国土并不必须是应许之地,“不是要圣地,而是要有我们自己的土地”^③,这块土地“可能在北美、亚洲帕夏或其他国家认可的地方”^④。

也有犹太教徒在以民族主义因素改造弥赛亚主义时,明确地将民族国家的国土与犹太人的故土相连。拉比犹大·阿尔克莱(Judah Alkalai)认为,与其等待弥赛亚降临,不如主动寻求救赎,而救赎的第一步就是在现实中回归故土,“作为我们灵魂救赎开始的第一步,我们必须回到两万两千(犹太人)的土地”^⑤,“作为一个民族,我们只有在以色列,才能被称为以色列”^⑥。拉比兹维·赫希·卡里舍尔(Zvi Hirsch Kalischer)更明确地将弥赛亚主义与现实而非宗教领域的“回归故土”信念相结合,认为“在当今时代为了给弥赛亚铺平道路,有必要在巴勒斯坦建立犹太人的定居点”。他写道:“我们渴望的以色列的救赎不是一个突然的奇迹。应当称颂的全能者,他的名不必突然降下,令他的信众前来,他不必眨眼间让弥赛亚从天上降临,吹响号角,将以色列四散的人聚在耶路撒冷。他不必用火筑墙围住圣城,也不必使圣殿从天上降下来。他的仆人、先知所应许的福乐和神迹必要应验——一切都要应验——以色列的救赎将要到来,拯救的光线逐渐照耀,要实现这一切,犹太人必须先在这片土地上定居。”^⑦

由此,弥赛亚主义与犹太人返回故土的信念进一步交织,弥赛亚主义从流散

① Leon Pinsker, *Selbstemanzipation*, 1882.

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ Judah Alkalai, “The Third Redemption,” 1843.

⑥ Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1997), 103.

⑦ Zvi Hirsch Kalischer, *Seeking Zion*, 1862.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

时代普遍认为的必须等待救世主降临领导返乡才可以获得救赎,转型为要使救世主所许诺的救赎实现,必须先主动返回故乡。正如平斯克的《自我解放》序言所写:“如果我不是为自己,谁会为我?如果不是现在,什么时候?”在这种弥赛亚主义的影响下,犹太人的行为重点也从为了等待救赎而被动忏悔逐渐转变为主动探寻回归故土的方法。

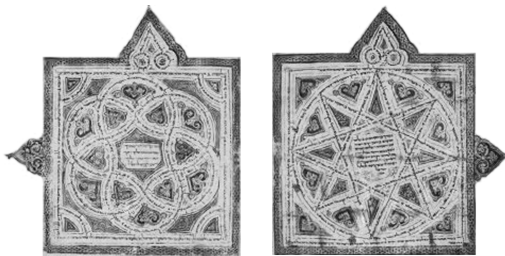
二、弥赛亚主义与犹太复国主义理论的构建

1890年,奥地利犹太人内森·伯恩鲍姆(Nathan Birnbaum)在德语杂志《自我解放》中首次使用了“犹太复国主义”一词。“犹太复国主义”又名“锡安主义”,是犹太人发起的一种民族主义政治运动,也是犹太人回归故土愿望的系统性延伸和现实实践,旨在返回故土建立一个以犹太人为主要民族的犹太国家,以取代犹太人作为少数民族侨居世界各国的流散状态。

犹太复国主义的实践最初并未得到广泛支持。首先,从19世纪二三十年代开始,一系列的早期犹太国家建设尝试很快都宣告失败。1850年,美国领事沃德·克雷森(Warder Cresson)在耶路撒冷雷帕伊姆山谷建立了第一个犹太农场,援助当地贫穷的犹太人,并试图以此为当地获得充足的教育经费,但农场很快破产。1860年,英国银行家、慈善家摩西·蒙特费奥雷(Moses Montefiore)使用美国新奥尔良犹太商人犹大·图罗(Judah Touro)的遗产在耶路撒冷城外、锡安山正对面建造了现被称为“平安居所”的第一个犹太人定居点。1882年,致力于在故土创立犹太人定居点的“比鲁组织”在巴勒斯坦定居,建立犹太居住区。但这些复国尝试只覆盖了少数人,犹太定居点和居住区也只能勉力维持。

其次,许多犹太教徒,特别是掌握宗教话语权的拉比保持传统救赎观,并不支持回到故土建立一个犹太人的民族国家。一些正统派犹太人谴责犹太复国主义是异端邪说、偶像崇拜,上帝既已承诺在弥赛亚的领导下犹太人将返回以色列的土地,那么在等待弥赛亚的时候,犹太人就不应该对抗或反抗世界上的外邦民族,而是要祈祷,恪守三重誓约。在之前的救赎运动中,这三重誓约已经一定程度上被反抗传统的人打破。拉比肖洛姆·施耐森(Sholom Schneerson)认为,相比过去的救赎运动,犹太复国主义的本质是用世俗民族主义取代犹太教成为犹太人身份的基础,因此犹太复国主义者比前几代反抗传统的人更具威胁性。^①

^① 参见 Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust* (Manchester: Manchester University Press, 1992), 66。



拉比哈伊姆·索洛维契克(Chaim Soloveitchik)称犹太复国主义为“公开的罪恶”。^① 这些观点有很长久的影响力。20世纪时,正统派的一支——哈西德派莱比乔尔·泰特尔鲍姆(Joel Teitelbaum)依旧以《塔木德》中“大卫的儿子不会回来,直到即使是最渺小的王国也停止拥有对以色列的权力”^②解释反犹太复国主义者的观点,认为在弥赛亚尚未到来之时,犹太人试图在此拥有主权会阻碍救赎到来^③,甚至宣布犹太人遭受苦难是对他们违反三重誓约的惩罚^④。

许多改革派同样拒绝犹太复国主义,认为犹太人不必返回故土。1845年7月15日至28日,在德国法兰克福举行的拉比会议上,拉比取消了仪式上“为回到先辈的土地和恢复犹太国家而祈祷”的内容。1869年11月3日至6日,费城会议规定了以下的原则:“弥赛亚希望并非恢复大卫后裔领导下的旧犹太国家,而是上帝的所有子民在信仰的统一中联合起来。”1885年11月16日至18日的匹兹堡会议重申了传统的弥赛亚观点:“我们认为我们不再是一个国家,而是一个宗教团体。因此,我们既不期望回归到巴勒斯坦,也不希望在亚伦的儿子的领导下进行献祭与敬拜,也不恢复任何有关犹太国的律法。”^⑤

面对这些抵触,在犹太复国主义理论构建之初,转型后的弥赛亚主义起到了重要作用。转型后的弥赛亚主义与流散时代将返乡复国的时间无限推远的核心理念是相悖的,它与返回故土的愿望相联系,因此极易被犹太复国主义者借用作解释其返回故土正当性的宗教法理依据,以与流散时代的传统观点相对抗。拉比亚伯拉罕·以撒·库克(Abraham Isaac Kook)直言这个时代就是“弥赛亚的脚步临近之时”^⑥,被宗教激发的行为会加速弥赛亚时代的到来,而非宗教的世俗犹太复国主义者也是在为弥赛亚的到来作准备,即使他们已世俗化,平时并不进行某些宗教仪式,但这并不代表他们为建立一个表达神意的犹太国家所做

① 参见 Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*, 66。

② *Sanhedrin*, 98b。

③ 参见 Joel Teitelbaum, *Divrei Yoel-Selected Teachings of the Satmar Rebbe-Sefer Vayikra (Leviticus)*, trans. Joseph Kolakowski (Independently published, 2017), 250。

④ 参见 Zvi Jonathan Kaplan, “Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy,” *Modern Judaism*, 24. 2 (May 2004): 165-178。

⑤ Isidore Singer and Cyrus Adler, *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day* (New York: KTAV Publishing House, 1967), 667。

⑥ Chaim I. Waxman, “Messianism, Zionism, and the State of Israel,” *Modern Judaism* 7. 2 (May 1987): 175-192。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

的努力没有价值。^①他说：“实际上，犹太复国主义是在播下犹太人从流亡中归来的种子，自然会发展成虔诚的宗教复兴。”^②库克相信上帝会带领世俗与宗教的犹太人一起回到圣地，在那里，犹太国家将最终回归自己的信仰。而世俗犹太复国主义的先驱虽然在宗教上拒绝犹太教，但是在他们定居巴勒斯坦时，“无意中执行了上帝的意愿，把犹太人带回了神圣的应许之地”^③，所以世俗的犹太复国主义者“不知不觉成了上帝的代言人”^④。库克认为，大流散割裂了犹太教与土地、语言、文化的联系，一旦犹太人回到以色列，其物质和精神之间的裂隙将恢复，现在世俗的政治、艺术和科学将转变为神圣，因此世俗的犹太复国主义只是一个短暂的现象，“世俗的”并非不神圣，而是“尚未神圣”。^⑤拉比梅尔·西姆查 (Meir Simcha) 曾经反对犹太复国主义，认为犹太复国主义是阴谋和可憎的运动^⑥，犹太复国主义运动的愿景会将以色列推向毁灭^⑦。但在《贝尔福宣言》(Balfour Declaration) 发表后，他认为三誓不再有效，《贝尔福宣言》、圣雷莫会议、1922年7月24日国际联盟发布的巴勒斯坦委任统治计划这一系列事件都可以被视为犹太人复国已经获得了列国的许可和批准，因此，在此时复国并不是犹太人反抗列国，犹太人并未违反第二个誓约。同时，外邦人过度迫害犹太人已经违背了第三个誓约，因此另外两个誓约也不再具有效力。这些弥赛亚观点为犹太复国主义提供了宗教理论上的支撑，使越来越多的犹太教徒支持复国。

对因此被吸引的宗教犹太复国主义者来说，犹太复国主义可以帮助他们达到最终目标，即弥赛亚救赎；但是对于大多数犹太复国主义的世俗践行者来说，其最终目标是建立现代的犹太民族国家。犹太复国主义是一个务实的政治运动，在其意欲建立的世俗国家里，国家政令和法律释义不能由犹太教拉比来决定。因此，犹太复国主义者一方面需要依靠宗教力量找到其复国的法理依据，获得更多支持；另一方面，为了实现目标，必须将弥赛亚主义中的宗教色彩一定程度上排除在外，保持犹太复国主义的世俗性。犹太复国主义先驱西奥多·赫茨

① 参见 Rosemary Radford Ruether, *The Wrath of Jonah: The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict* (Washington: Fortress Press, 2002), 56。

② 同上, 57。

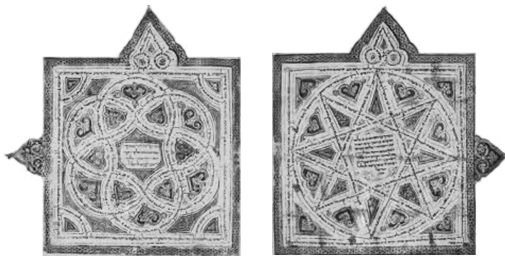
③ Richard T. Antoun, Mary Elaine Hegland, *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism* (New York: Syracuse Univ Press, 1987), 151。

④ Michael Prior, *Zionism and the State of Israel* (London: Routledge, 1999), 71。

⑤ 参见 Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust* (Manchester: Manchester University Press, 1992), 69。

⑥ 参见 Jonathan Sacks, *Arguments for the Sake of Heaven: Emerging Trends in Traditional Judaism* (Oradell: J. Aronson, 1991), 174。

⑦ 参见 Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*, 66。



尔(Theodor Herzl)在《犹太国》(*Jewish State*)中强调:“要把神职人员保留在神殿里,就像军队要保持在军营中。”^①摩西·赫斯(Moses Hess)也提出犹太人“并非宗教团体,而是一个独立的民族”,认为“除非犹太人拥有自己的国家,否则犹太人永远不会被完全接受”^②。塞缪尔·莫希利弗(Samuel Mohilewer)和伊扎克·莱因斯(Yitzchak Reines)试图将阿尔克莱和卡里舍尔时代“弥赛亚式的宗教犹太复国主义”改造得更务实。莫希利弗对第一届犹太复国主义大会予以肯定:“我们对那些不遵守宗教戒律的人的态度是,就像大火已经在我们的家园肆虐,危及我们的人身和财产安全,在这种情况下,我们难道不会欣然地、满怀爱心地接待一个在我们看来不信教却解救了我们的人吗?”^③莱因斯认为,为濒临毁灭的犹太人提供避难所是一种实际任务,它和传统的救赎观念没有任何联系。但是,流亡者聚集到应许之地这种行为本身很难避免弥赛亚式的解释。因此,本-古里安(David Ben-Gurion)说,“复国是救赎的第一步”,“建立国家和犹太复国主义是一回事,这个国家是世界上唯一一个其本身并不是目的的国家,而是将国家作为实现目标的一种手段”,而且是“一种核心和主要的手段”,“弥赛亚最重要的不是他的到来,而是对他的到来的期待。只要是以色列的拥护者,他们都是犹太复国主义者”^④。这就在把“弥赛亚到来”与“犹太复国主义”捆绑的同时,又将“弥赛亚到来”与“未来的以色列成立”进行了解绑。他将犹太复国主义解释为期待弥赛亚的到来,因此世俗的复国与传统的弥赛亚主义之间并不相悖,但他同时又指出,宗教含义上的最终救赎并不会随着以色列的成立而到来。

总之,转型后的弥赛亚主义为犹太复国主义理论提供了宗教理论支持,并参与其建构的过程,吸引了大批受众。在犹太复国主义的实践中,出于建立现代国家的需要,世俗的犹太复国主义者逐渐剔除了弥赛亚主义部分宗教上的含义,使其成为世俗政治活动的助力。

三、弥赛亚主义在后复国主义时代

在以色列建立即复国主义目标完成后,犹太人结束了持续数十个世纪的流散状态,传统的犹太复国主义口号“重要的不是外邦人的想法,而是犹太人做了

^① Theodor Herzl, *Jewish State* (New York: Dover Publications, 1989), 99.

^② Ron Margolin, “Moses Hess as a Prophet of Spiritual Zionism: The Origins of Messianic Jewish Humanism,” *Modern Judaism—A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 38.1 (2018): 75-95.

^③ Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*, 67.

^④ Mitchell Cohen, *Zion and State: Nation, Class, and the Shaping of Modern Israel* (New York: Columbia University Press, 1992), 215.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

什么”，已不再适应犹太人已经做出了返回故土建立以色列国家的现实，被“重要的不是外邦人做什么，而是犹太人是什么”取而代之。

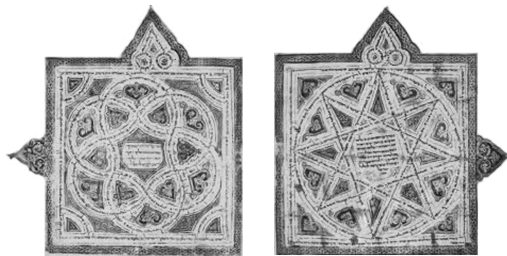
大拉比库克曾用新的弥赛亚解释、支持犹太复国主义运动，并为现代的、不守规矩的犹太人即世俗的犹太复国主义者赋予一种神圣和救赎的地位，认为正是复国主义者让弥赛亚的脚步临近。但他从未掀起政治运动，没有呼吁过政府决策应该基于《托拉》的基础上进行，也没有提出过排他性的政治要求。^① 六日战争里，以色列在极短的时间内取得了巨大的军事胜利，并占领了阿拉伯国家的大量领土。库克的追随者因此认为，他们的确生活在弥赛亚时代，现实生活的每个事件都具有神学意义，而且是弥赛亚救赎进程的一部分。这使得以色列的国民自豪感和弥赛亚主义热情甚嚣尘上。部分反犹太复国主义的极端正统派也在巨大的胜利面前踌躇，怀疑夺回故土确实是弥赛亚的先声，是救赎进程正在全面展开的迹象，是上帝在他的人民最恐惧和焦虑的时刻展示了他的力量^②，因此转变自己对以色列的态度，甚至在以色列定居。

大拉比库克之子兹维·耶胡达·库克(Zvi Yehuda Kook)深化了这种观点。1967年之前，他只是父亲著作的解释者，六日战争后，他却逐渐成为以色列弥赛亚主义浪潮的精神领袖。他的弥赛亚主义理论最明显的特点就是，最终救赎与以色列土地息息相关。他认为以色列土地是神圣的，被征服的原属于阿拉伯国家的领土因此不可再被剥夺。^③ 这不是因为政治或安全需要，而是因为上帝曾将这些土地全部应许给了亚伯拉罕。库克曾在宗教学校发表演讲说：“19年前，当联合国决定支持重建以色列国的消息传到我们耳朵里时，当人们涌上街头庆祝和欢欣鼓舞时，我无法出去参加庆祝活动。我独自坐着，沉默不语：一个负担落在我身上。在最初的几个小时里，我不能去做其他事。我不能接受这样的事实。”他引用《约珥书》的内容：“‘他们分割我们的土地’。19年后，我们的希伯仑在哪里？我们的谢赫·贾拉在哪里？我们的杰里科在哪里？我们忘记他们了吗？不只是约旦，每一块土地，每一个地区，每一个山丘、山谷都是以色列土地的一部分。我们难道有权放弃哪怕是一块上帝的土地？19年前的那个夜晚，当我坐在颤抖着的、受伤的、被割伤的、被撕成碎片的以色列身体上，我无法欢欣鼓舞。”弥赛亚救赎只能在应许之地发生，所以还回土地意味着失去救赎。反之，通

① 参见 Ehud Sprinzak, “Fundamentalism, Terrorism, and Democracy: The Case of the Gush Emunim Underground,” at Wilson Center, at History, Culture and Society Program (September 16, 1986)。

② 同上。

③ 参见 Uriel Tal, “Foundations of a Political Messianic Trend in Israel,” *The Jerusalem Quarterly* 35 (1985): 36-45。



过定居戈兰高地、约旦河西岸和加沙地带等应许之地,犹太人维护并参与了救赎进程。弥赛亚主义因此成为某种宗教法理依据,被适用于以色列继续保有在第三次中东战争中占领的土地。在这种弥赛亚观点影响下,极端宗教主义者以完全不同的方式看待与阿拉伯人的流血冲突,认为这是以色列战胜邪恶势力、迎来最终救赎的永恒斗争中最新的、最关键的一幕。1982年,在第五次中东战争中,老库克的学生、特希亚党(Tehiya)议员埃莱扎尔·瓦尔德曼(Eleazar Waldman)对听众说道,通过与阿拉伯人作战,以色列履行其使命,即“作为世界的核心,与每一个器官接触,并让世界明白,它必须从心脏获得生命的血液”^①,因此在黎巴嫩的战争(第五次中东战争)应该被视为救赎进程取得进展的依据。^②两年后,在选举中特希亚党首次获得了仅次于工党和以色列联合党的第三多的选票。

与世俗政治的进一步结合使弥赛亚主义有了更直接而有争议的政治含义,也间接催动了一批恐怖组织的形成,其典型是犹太人地下组织(Jewish Underground)。犹太人地下组织脱胎于信仰者组织(Gush Enunim)。信仰者组织成立于1974年,成立之初,它是以色列“国家宗教党”(National Religious Party)内部的一个派系,由于不信任国家宗教党在应许之地上的立场,信仰者组织很快离开了该党,宣布独立活动。他们认为以色列国家是弥赛亚救赎到来的途径,因此必须采取切实步骤确保犹太人对《圣经》中所界定的土地拥有主权。^③建立后的数年内,信仰者组织的主要活动有:抗议与埃及叙利亚政府的临时协议、在约旦河西岸和加沙等“应许之地”组织游行示威、在“应许之地”建立犹太人定居点等。

1980年,信仰者组织成员耶胡达·埃奇翁(Yehuda Etzion)召开了一次8人秘密会议,计划炸毁圣殿山上的阿克萨清真寺。犹太人地下组织由此成立。自以色列占领耶路撒冷以来,以色列政府并未干预圣殿山上穆斯林的正常宗教活动,信仰者组织在此事上也不予置喙。根据库克的理论,他们相信以色列政府是合法的,而且以色列政府指挥军队取得了有史以来最伟大的胜利,在撒玛利亚这种问题上斗争确有道理,但是在圣殿山这种敏感问题上不服从政府没有意义,这种问题应该留给上帝决断。而以耶胡达·埃奇翁为首的极端主义者认为,摧毁建立在犹太人圣地上的穆斯林痕迹是弥赛亚到来的先决条件。^④埃奇翁为弥赛

① Eleazar Waldman, “Struggle on the Road to Peace,” *Artzi* 3 (1983): 20.

② 参见 Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York: Council on Foreign Relations Press, 1988), 90.

③ 同上, 72-90.

④ 参见 David C. Rapoport, “Messianic Sanctions for Terror,” *Comparative Politics* 20.2 (1988): 195-213.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

亚主义赋予了颇为极端的新解释,他认为没有必要等待救赎,救赎的所有条件都已经存在,人们只需要采取行动。而以色列政府没有做上帝希望它做的事,因此,他抨击信仰者组织对以色列当局的服从。他在监狱中写道,他不能理解为什么信仰者组织——这群已经确定了当代就是弥赛亚时代的人——要等到世俗政治家们得出同样的结论才肯行动。所以,他拒绝承认“犯下骇人听闻错误”的以色列政府的合法性。^① 极端的弥赛亚热情使他相信犹太人是特殊的,对非犹太人来说,生活是一种存在的生活,而犹太人的生活是一种命运的生活,存在于这个世界上是为了实现命运。^② 通过炸毁阿克萨清真寺,以色列国家可以从世俗国家过渡到一个能够实现命运法则和改变世界性质的信仰上的以色列王国。^③ 然而,以埃奇翁为首的犹太人地下组织成员都不是权威拉比,该组织的大多数成员对炸毁阿克萨清真寺尚存疑虑,要求得到认可的拉比的祝福再行动。该组织接触了包括库克在内的多位拉比,但是他们都拒绝给予祝福。于是炸毁阿克萨清真寺的行动被暂时推迟。

犹太人地下组织从日益激进的信仰者组织中的孕育是一个长期的过程,其因素可以被归结于三点。第一,以数次中东战争为首的一系列重大事件激起了民众的弥赛亚热情。第二,以色列政局发生变化。在1977年的第九届议会选举中,以色列工党结束了29年的执政,利库德集团(Likud)成为执政党,总理梅纳赫姆·贝京(Menachem Begin)宣称:“我们将会有更多埃隆·莫瑞(Elon Moreh)。”^④ 这使信仰者组织的领导人相信他们的法外时期已经结束,他们中的很多人也乐于摆脱极端者的形象。^⑤ 然而贝京政府并未提出大规模的定居计划。一年后,贝京与埃及政府签署了《戴维营协议》(Camp David Accords),将西奈半岛归还埃及以获取和平。这使得信仰者组织意识到未来可能会有更多“应许之地”的主权被还回其他国家,因此感到失望和愤怒。^⑥ 第三,后复国主义时代的意识形态真空。犹太复国主义本身具有宗教色彩,回应了犹太人的精神需求。以色列成立后,与流散政治对抗的犹太复国主义“常规化”。^⑦ 一段时间

① 参见 Yehuda Etzion, “From the Flag of Jerusalem to the Redemption Movement,” *Nequda* 94 (December 1985): 28.

② 同上,23。

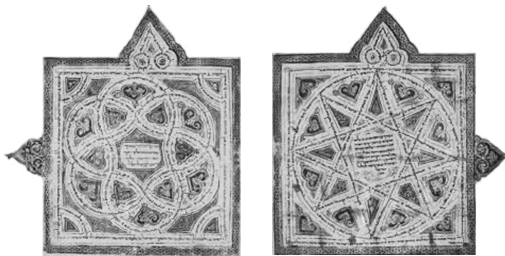
③ 同上,26。

④ 位于约旦河西岸的一个犹太人定居点。

⑤ 参见 Kevin Avruch, “Gush Emunim: The Iceberg Model of Political Extremism Reconsidered,” *The American Academic Association for Peace in the Middle East* XXI.1 (1988): 27-33.

⑥ 参见 Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, 90。

⑦ 参见 Kevin Avruch, “Gush Emunim: Politics, Religion and Ideology in Israel,” *Middle East Review* 11.2 (1978): 26-31。



之内,宗教人士需要考虑的是如何在一个世俗的国家里维持犹太教现状。至 20 世纪 50 年代后期,许多宗教犹太复国主义者批评以色列的教育制度,认为教学人员缺乏宗教信仰,而且过度世俗化的学校未能让以色列青年走上虔诚道路。1953 年颁布的《国家教育法》^①第十一条事实上承认了以色列正教党宗教学校独立于国立教育体系之外的合法地位。这创造了一批受过宗教教育的年轻群体,以色列人称之为“基帕一代”(kipa srugah)^②。这些无不使以色列社会中的宗教力量逐渐积蓄,并在合适的时机寻求表达。这使得恐怖主义与弥赛亚主义之间存在一种亲和力。^③对弥赛亚主义的过度痴迷使得一旦弥赛亚的到来被视为迫在眉睫,弥赛亚主义的特定元素就将信徒拉向恐怖的方向,使他们对救赎的超脱关注转向对复仇和秩序的世俗关注。六日战争的胜利是这种力量爆发的契机。当宗教需求无法在现有的程序框架内得到满足,激进者便选择建立了一系列政党和议会程序之外的工具:20 世纪 70 年代有信仰者组织、致力于在约旦河西岸建立定居点的“盟约”(Amana),20 世纪 80 年代则有犹太人地下组织。

1982—1983 年,犹太人地下组织策划了多起恐怖活动,他们向巴勒斯坦国家指导委员会的汽车投掷燃烧弹,袭击希伯伦伊斯兰学院致 3 人死亡、33 人受伤。^④1984 年,该组织试图炸毁耶路撒冷的 5 辆公共汽车。根据计划,爆炸装置被放在公交车的油箱下面,它们会在周五下午四点半被引爆,因为该组织认为,这个时间段公交车里的乘客只会有庆祝登霄节的伊斯兰教徒。在实施计划当天,以色列情报与特勤局察觉端倪,将炸弹及时拆除,犹太人地下组织成员被大量逮捕。

以弥赛亚主义为名的恐怖行动并未随着一个组织的终结而销声匿迹。1993 年,巴鲁赫·戈德斯坦(Baruch Goldstein)制造了希伯伦清真寺惨案。在戈德斯坦的葬礼上,一名拉比公开宣称“一百万阿拉伯人也不值一个犹太人的指甲”。1995 年,和巴解组织达成和平协议的以色列总理拉宾(Yitzhak Rabin)被犹太教经学院学生伊阿尔·阿米尔(Yigal Amir)刺杀身亡。被捕后阿米尔声称:“我对此并不后悔。我独自行动,遵循上帝的旨意。”这些恐怖主义践行者的信仰里,或多或少有弥赛亚主义的使命感因素。此时,弥赛亚主义已不仅仅是观念上的最

^① 参见 http://www.knesset.gov.il/review/data/eng/law/kns2_education_eng.pdf。

^② 参见 Kevin Avruch, “Gush Emunim: The Iceberg Model of Political Extremism Reconsidered,” 27-33。

^③ 参见 David Rapoport, “Why Does Messianism Produce Terrorism,” at the Eighty-First Meeting of the American Political Science Association (August 1985)。

^④ 参见 Gershom Gorenberg, *The End of Days: Fundamentalism and the Fight for the Temple Mount* (New York: Oxford University Press, 2000), 136。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

终救赎,关于犹太人选择、使命和领土主权的政治和宗教神话,它逐渐成为承载世俗政治诉求的载体,甚至被极端民族主义和极端宗教人士利用,成为发动侵略战争、破坏法制、危害社会稳定和世界和平的恐怖主义行动的理论依据,除去宗教中对最终救赎的精神向往,也承载了现实的领土和政治野心。究其原因,首先是由于以色列建立后,新生的犹太人政权与阿拉伯国家之间政治、宗教、资源等冲突唤醒了犹太人强烈的民族情绪,这为以色列境内新的政治和社会力量搭建了舞台。其次,是由于一批野心勃勃的宗教领袖和政治精英利用主要政党的政治、行政和经济支持,将弥赛亚主义的传统与政治目标联系起来,吸引并鼓动了大量的受众。

结语

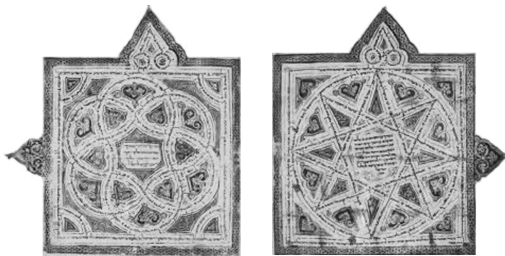
作为犹太教的核心信仰之一,弥赛亚主义发生转型并参与犹太复国主义理论的构建,犹太人返回故土的渴望也从流散时代“一种遥远、宁静的希望,是超历史的理论”^①逐渐被付诸犹太复国主义的现实实践。

弥赛亚主义也深刻地影响了犹太民族的历史进程。对弥赛亚主义的新解释使得 19 世纪末 20 世纪初一些被动主义者成了政治活动家。随着犹太人建立以色列国家,持续数十世纪的流散政治最终解体。作为流散政治的回响,一些正统派教徒拒绝承认以色列,另一些激进的宗教人士认为回到对弥赛亚主义的原始理解可以让以色列的世俗犹太人摆脱困扰他们的精神危机,因此他们无视现实,号召“放弃对西方文化的廉价模仿”,“忽视世界舆论”,“摒弃复杂的政治博弈,转向更简单、纯粹的信仰,支持犹太人统治整个以色列的命运,履行与上帝的誓约条款”^②,一些和平主义者成为好战分子甚至恐怖主义者。

不可否认的是,弥赛亚主义在数十个世纪之间塑造了犹太人的精神世界,至今也在影响着以色列国民的价值观。1987 年春季,希伯来语报刊《新面孔》(*Hadashot*)进行了一个内容为说出“在过去 20 年中对以色列社会影响最大的这一代人的名字”的调查投票。在这次投票中,贝京和拉比摩西·莱文格(Moshe Levinger)并列第一,后者于 1968 年在“应许之地”之一的希伯伦建立了第一个犹太人定居点。以色列总理西蒙·佩雷斯(Shimon Peres)的顾问博阿兹·埃普勒鲍姆(Boaz Epplebaum)解释为什么莱文格是这一代人的共同记忆

① Nahum Glatzer, *Essays in Jewish Thought* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1978), 3.

② Harold Fisch, *The Zionist Revolution: A New Perspective* (Orlando: Weidenfeld and Nicolson, 1978), 166.



时说：“总理们来来去去，但莱文格总在上面。我们都已经习惯了他。”^①在当今时代这个没有弥赛亚的世界里，弥赛亚主义将继续存在。而在中东事务中，弥赛亚主义中体现的犹太民族政治色彩和其概念本身也将继续影响中东与世界的政治文化现状。

参考文献

(一)中文参考文献

1. 李舒扬：《弥赛亚主义与中世纪犹太流散政治》，《世界历史》，2020年第6期。
2. 沃尔特·拉克尔：《犹太复国主义史》，徐方译，上海：上海三联书店，1992年。
3. 亚历山大·赫尔岑：《往事与随想》，项星耀译，成都：四川人民出版社，2018年。

(二)外文参考文献

1. Andrew Chester, *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology*, Mohr Siebeck, 2007.
2. Arie Morgenstern, *Hastening Redemption: Messianism and the Resettlement of the Land of Israel*, New York: Oxford University Press, 2006.
3. Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1997.
4. Cassius Dio, *Roman History*, trans. Herbert B. Foster and Earnest Cary, Cambridge: Harvard University Press, 1925.
5. Chaim I. Waxman, “Messianism, Zionism, and the State of Israel,” *Modern Judaism* 7.2 (May 1987).
6. David C. Rapoport, “Messianic Sanctions for Terror,” *Comparative Politics* 20.2 (1988).
7. David Rapoport, “Why Does Messianism Produce Terrorism,” at the

^① Thomas L. Friedman, “History’s Favorite Israelis,” *New York Times* (June 11 1987): A4. Back.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

Eighty-First Meeting of the American Political Science Association (August 1985).

8. David Vital, *A People Apart: The Jews in Europe 1789-1939*, New York: Oxford University Press, 1999.

9. Ehud Sprinzak, "Fundamentalism, Terrorism, and Democracy: The Case of the Gush Emunim Underground," at Wilson Center, at History, Culture and Society Program (September 1986).

10. Eleazar Waldman, "Struggle on the Road to Peace," *Artzi* 3, (1983).

11. Geoffrey A. Hosking, *Hosking, Russia: People and Empire 1552-1917*, London: Harper Collins, 1997.

12. Gershom Gorenberg, *The End of Days: Fundamentalism and the Fight for the Temple Mount*, New York: Oxford University Press, 2000.

13. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York: Schocken, 1995.

14. Harold Fisch, *The Zionist Revolution: A New Perspective*, Orlando: Weidenfeld and Nicolson, 1978.

15. Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, New York: Council on Foreign Relations Press, 1988.

16. Isidore Singer and Cyrus Adler, *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People From the Earliest Times to the Present Day*, New York: KTAV Publishing House, 1967.

17. Israel Bartal, *The Jews of Eastern Europe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

18. Jonathan Sacks, *Arguments for the Sake of Heaven: Emerging Trends in Traditional Judaism*, Oradell: J. Aronson, 1991.

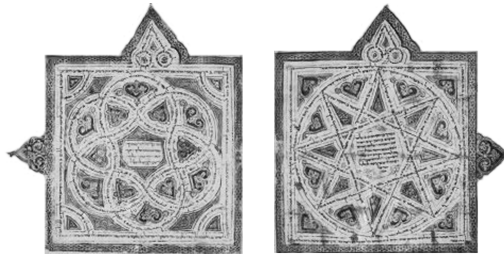
19. Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*, Manchester: Manchester University Press, 1992.

20. Joseph Dan, "Scholem's View of Jewish Messianism," *Modern Judaism* 12.2 (1992).

21. Julius Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish History*, New York: Jewish Publication Society of America, 1906.

22. Michael Prior, *Zionism and the State of Israel*, London: Routledge, 1999.

23. Michael Walser, *The Paradox of Liberation: Secular Revolutions*



and *Religious Counterrevolutions*, New Haven: Yale University Press, 2005.

24. Mitchell Cohen, *Zion and State: Nation, Class, and the Shaping of Modern Israel*, New York: Columbia University Press, 1992.

25. Nahum Glatzer, *Essays in Jewish Thought*, Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1978.

26. Richard T. Antoun, Mary Elaine Hegland, *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism*, New York: Syracuse University Press, 1987.

27. Rosemary Radford Ruether, *The Wrath of Jonah: The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict*, Washington: Fortress Press, 2002.

28. Stanislawski M. Tsar Nicholas, *I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia 1825-1855*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1983.

29. Uriel Tal, "Foundations of a Political Messianic Trend in Israel," *The Jerusalem Quarterly* 35 (1985).

30. Wilhelm Bousset, *A History of Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trans. John E. Steely and Kyrios Christos, Waco: Baylor University Press, 1970.

31. Zvi Jonathan Kaplan, "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy," *Modern Judaism* 24.2 (May 2004).