

学校代码: 10246

学 号: 10110140026

復旦大學

博 士 学 位 论 文

犹太外衣下的文艺复兴人文主义
——犹太人文主义运动研究

**Renaissance Humanism in Jewish Garb:
Jewish humanist Movement**

院 系: 历史系

专 业: 世界史

姓 名: 卢 镇

指 导 教 师: 赵立行 教授

完 成 日 期: 2013 年 4 月 9 日

中文摘要

犹太人文主义运动是文艺复兴时期意大利的犹太人将人文主义的思想引入犹太社区,以解决犹太社区的问题和危机的一场文化运动。意大利文艺复兴时期,西欧各国相继出现大规模驱逐犹太人事件。而此时的意大利因为其特殊的环境——政治上的分裂、教皇出于人道和理性的宽容、文艺复兴造就的开明的社会气氛——成为犹太人避难和暂时休憩的良港。来自法国、德国、西班牙、葡萄牙等地的犹太人汇集到意大利的中北部地区,逐渐建立了一些犹太社区。宽容的生存环境使意大利犹太社区繁荣发展。迅速崛起的犹太银行贵族也在意大利贵族的熏染之下,赞助学术,推动了犹太人文主义的发展。新兴的犹太社区为犹太人提供机遇的同时也带来了挑战。由于移民拥有不同的宗教传统和文化背景,犹太社区中出现了身份认同的危机。而各社区中犹太银行贵族的权力不断扩大,严重威胁到了传统的犹太拉比权威。同时面临机遇与挑战的犹太社团就为犹太人文主义运动的出现提供了舞台。

同时,一些犹太文化精英因着特殊的历史机遇,积极地参与到了意大利人文主义运动中,成为犹太人文主义者。他们通过翻译古典、阿拉伯以及希伯来的文献、投身希伯来学运动、阐释哲学精神等活动,进入了人文主义运动的中心区域,为意大利文艺复兴做出了贡献。与此同时,充分认识到人文主义思想的先进性与包容性的犹太人文主义者,也开始将人文主义的一些思想,如重视修辞学的政治功用、积极参加市民生活、培养绅士学者以及调和古典理性、异教哲学与基督教真理的观念引入到犹太社区之中,解决犹太人面临的困境,为犹太人文主义运动的发展提供了理论基础。

在内外因素的影响下,意大利的犹太社区中出现了犹太人文主义运动。犹太人文主义者主张:回到希伯来圣经,证明犹太文化的权威性、证明犹太人一直都有人文主义传统;重新评价人文学科的价值,努力将人文学科纳入到了犹太文化体系之内;探寻古典理性、异教哲学与犹太真理之间的和谐,意图调和各种犹太文化传统,重构犹太人的身份认同;培养犹太绅士学者,重建拉比权威。在犹太人文主义运动的影响下,犹太学术也得以重构。追求古典知识和古典世界,从事历史编纂的兴趣,又重新回到了犹太学者中间;犹太神秘主义喀巴拉也出现了柏

拉图主义化的趋势。犹太人文主义运动不但没有因为隔都的建立而衰落，反而在隔都中延续下来，并随着意大利人文主义运动的转变而转变，成为犹太科学运动和犹太启蒙运动的先声。

关键词： 犹太人文主义运动、喀巴拉、人文学科、古代神学、隔都

Abstract

Jewish Humanist Movement that is a cultural movement in which the Jewish humanists introduce humanistic thoughts into the Jewish community to solve the problem and crisis which Jewish community faced. During the Italian Renaissance, large scale of expulsions to Jews occurred in several western European countries. However Italy became the merciful harbor of the Jews due to its special social environment: political fragmentation, the Pope's tolerance in the name of humanity and rationality, and the enlightened social environments. Many French, Germany, Spanish and Portugal Jewish immigrants gathered in central and northern Italy and built some communities there. These new Jewish communities prospered in the tolerant environment. The new raised Jewish bank aristocrat followed the example of contemporary Italian aristocrat to sponsored Jewish academic and promoted the development of Jewish humanism. These new communities provided Jews not only opportunities but also challenges. As a result of different religious and cultural backgrounds, Jewish identity crisis emerged in these new communities. Jewish bank aristocrat posed a serious threat to the traditional rabbinic authority with their expanding power. Facing opportunities and challenges, the Jewish community set the stage for the Jewish humanist movement.

At the same time, some elites of Jewish culture actively participated in the Italian humanism movement due to the special historical opportunity. Through translating classical, Arabic and Hebrew literature, devoting into Christian and interpreting the spirit of philosophy, they entered into the central region and contributed a lot to the Italian Renaissance humanism movement. These Jewish humanists who realized the advanced and inclusive nature of humanism began to introduce some humanistic ideas such as attach great importance to the political power of rhetoric, take an active part in public life, cultivate Renaissance gentleman and harmonize classical rationality pagan philosophy and Christian truth into the Jewish communities, to solve the plight of the Jews. Thus, it provided a theoretical basis to the Jewish humanism movement.

Under the influence of internal and external factors, Jewish humanist movement emerged in the Italian Jewish community. Jewish humanists advocated: back to the Hebrew bible, prove the authority and humanistic tradition of Jewish culture; re-evaluate the value of the Studia Humanista, put efforts to integrate Studia Humanista into Jewish cultural system; explore the harmony of classical rationality, pagan philosophy and the Jewish truth, mediate various Jewish cultural traditions, reconstruct Jewish identity; cultivate gentleman scholar to rebuild the rabbi authority. Under the impact of the humanism movement, Jewish academic were reconstructed. The interests to pursue classical knowledge and the classical world and engage in historiography were returned to the Jewish scholars. Platonizing of Kabbalah has also appeared in the development of Jewish mysticism Kabbalah. Jewish humanism movement didn't decline with the establishment of Ghetto. On the contrary, it continued in the ghetto and changed along with the transition of the Italian humanist movement so that became the harbinger of Jewish Science movement and Jewish Enlightenment movement.

Keywords: Jewish Humanist Movement; Kabbalah; Studia Humanista; Prisca theologia; Ghetto

目录

中文摘要	I
Abstract.....	III
绪论	1
第一节 西方学者对“犹太人文主义运动”的构建	2
第二节 西方学者对“人文主义”概念的争论.....	10
第三节 再研究的空间.....	18
第一章 犹太人文主义的舞台：犹太社区	23
第一节 犹太移民潮和新社区的建立	24
第二节 犹太银行贵族的崛起.....	33
第三节 拉比权威的下降及其文化影响.....	41
第二章 人文主义运动中的犹太学者	45
第一节 犹太学者与人文主义的文献基础.....	45
第二节 献身于基督教希伯来学研究	49
第三节 对佛罗伦萨柏拉图哲学研究的影响.....	53
第四节 传播人文主义精神.....	59
第三章 犹太思想中的人文主义思潮	63
第一节 重回希伯来圣经	65
第二节 重新评价人文学科.....	68
第三节 探寻古典理性、异教文化与犹太教真理之间的和谐.....	71
第四节 重建拉比的权威：培养犹太绅士学者和积极参与公共生活	75
第四章 犹太学术的人文主义重构	79
第一节 对古典文化和世界的追求.....	79
第二节 犹太历史编撰学的复兴	84
第三节 喀巴拉的新柏拉图主义化.....	91
第五章 犹太人文主义运动的命运	96
第一节 隔都——犹太新生活开始的标志	96
第二节 开放的隔都——犹太人与外部世界的交流.....	100
第三节 犹太人文主义运动的命运.....	104

结语 108
 附录 111
 一、 主要犹太人文主义者年表 111
 二、文艺复兴时期意大利杰出犹太翻译家译作、影响情况统计表 125
 三、 约翰南·阿莱曼诺的学习计划 127
 四、彩图..... 131
 参考文献 132

绪论

1859年乔治·伏伊格特（George Voigt）的著作《古代经典的复活》（又名《人文主义的第一个世纪》）（*The Revival of Classical Antiquity or the First Century of Humanism*）的出版，使得文艺复兴时期的人文主义研究成为了西方学术界公认的学术研究领域，而雅各布·布克哈特的巨著《意大利文艺复兴时期的文化》出版无疑又加强了这种趋势，激励着人们去探索人文主义的方方面面。

进入20世纪以来，随着学界对文艺复兴思想研究的深入，人们对人文主义的认识也不断深化和多样化。但目前的研究也存在着很大的偏狭性，由于受到将文艺复兴“置于舞台中央”¹的传统的束缚，学者们都将研究的目光集中于基督教社会，探讨人文主义的起源、发展及其产生的社会影响，而忽略了人文主义在中心之外的边缘群体中的表现。意大利社会是多元而非一元的，它包括了许多少数民族群，如犹太人等。作为费尔南多·布罗代尔笔下“一种确实存在的文明”²，犹太人仅为文艺复兴文化的发展做出了重要贡献，而且还在文艺复兴人文主义的影响下，孕育了自己的人文主义运动——犹太人人文主义运动。

那么何谓犹太人文主义运动？它为何会出现在15-16世纪的意大利？它在学术上有何表现？与一般意义上的意大利人文主义运动相比，又有什么特点？它对于文艺复兴又有怎样的历史价值？西方学术界对该问题的关注刚刚开始，而国内文艺复兴的研究尚未对该课题给予应有的重视。因此，对本课题的研究具有重要的学术意义，不仅可以丰富我们对文艺复兴中边缘群体的认识，而且可以拓展文艺复兴人文主义的研究领域，加深我们对人文主义的理解。

而任何一个课题的研究，都需要在总结前人研究的基础上进行，由此我们才能了解相关的研究成果、存在的问题与缺陷，从而明确我们研究该课题的方向，确定研究的意义，这就是牛顿所说的站在巨人的肩膀上可以看得更远的道理。因此，在这里我们有必要对西方学者关于“犹太人文主义运动”构建的情况进行全面的考察，为我们接下来的研究工作提供可资借鉴的经验。

¹ 彼得·伯克：《欧洲文艺复兴：中心与边缘》，刘耀春译，北京：东方出版社，2007年，第2页。

² [法]费尔南·布罗代尔：《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》（下卷），吴模信译，北京：商务印书馆，1996年版，第242页。

第一节 西方学者对“犹太人文主义运动”的构建

犹太人文主义运动的研究兴起于 20 世纪 80 年代，它的兴起受到了两个方面因素的影响。一是对文艺复兴时期犹太人的研究。由于受到始自 20 世纪 60 年代末的修正思潮的影响，犹太学者过去对这段历史的解释已陷入一种困境，促使一些犹太学者寻找新的途径去解释这段历史，从而成就了对犹太人文主义的研究。二是自 20 世纪 20、30 年代始，文艺复兴学术界对人文主义的理解不断多样化，犹太人文主义的内容也逐渐被纳入了研究视野，特别是保罗·奥斯卡·克里斯特勒关于人文主义运动的解释逐渐受到学界的重视，至八十年代已成为人们普遍接受的观点，这就为犹太人文主义运动的研究提供了理论基础。因此要想正确理解犹太人文主义运动的研究，就要将上面两种因素结合，在文艺复兴时期的犹太人研究中理解犹太人文主义运动兴起与发展的历程。

一、传统派犹太史学家的启示

“文艺复兴时期的犹太人研究”兴起于 19 世纪末 20 世纪初，当时著名的犹太史学家，有亨利希·格莱茨（Heinrich Graetz）、以色列·金伯格（Israel Zinberg）等。他们深受启蒙思想和法国大革命价值观的影响，启蒙运动和大革命宣扬的自由、尊严、平等特别是“公民身份”成为这些犹太史学家坚定信奉的理想。但在现实社会，他们却深受打击。犹太人融入主流社会困难重重，主流社会对犹太人的种种歧视也难以消除。所有这些都促使这些犹太史学家在历史中寻找他们的理想。而此时雅各布·布克哈特在其著作《意大利文艺复兴时期的文化》中宣扬的“意大利精神”、“人的发现”以及文艺复兴时期富有活力的文化创作活动，无疑深深吸引了他们的目光，于是他们将研究的视野转向了意大利文艺复兴时期的犹太文化，从而使得“文艺复兴时期的犹太人研究”成为西方学术界公认的研究领域。但西方学者或出于不同的研究目的，或由于身处时代的不同，对文艺复兴时期的犹太历史却有着不同的理解。

20 世纪 60 年代前，以亨利希·格莱茨、以色列·金伯格、塞西尔·罗斯（Cecil Roth）、摩西·夏尔瓦斯（Moses Avigdor Shulvass）等为代表的传统犹太史家，无疑都是启蒙思想和法国大革命的信奉者，都倾向于认为“有意义的犹太人的生活，

在于其积极促进人类的进步，在于其自然地融入一般的非犹太人的生活之中。”³ 因此，在学术著作中，他们都强调犹太人对外部环境的适应，偏重于寻找历史上犹太文化与外部文化的对话与合作，寻找两种文化的和谐共生。如塞西尔·罗斯的著作《文艺复兴中的犹太人》开篇就阐明了其研究的宗旨：“本书是一种实验性的研究工作，我致力于在世界历史上具有开创意义的时代研究两个社会和两种文化的互动。”⁴而受到布克哈特对于文艺复兴解释的影响，他们都将文艺复兴看成一个思想开明、开放的历史时期，将文艺复兴文化看成一种不同元素之间的综合体。他们理想地认为文艺复兴为犹太人提供了一个新的机遇，使得犹太人和基督徒能够在世界主义的精神中互相交往。所以，文艺复兴时期的意大利犹太文化在他们眼中自然成为了一种全面的、各种元素之间的“和谐性综合体”（harmonious synthesis）。文艺复兴时期的犹太历史也就成为了犹太人积极参与文艺复兴并逐渐受到文艺复兴精神影响的历史。受惠于广泛宽容的环境，当时的犹太人积极吸收了文艺复兴文化的许多成果，并在社会风尚、习俗、文学传统以及宗教观等许多方面受到了同时代意大利人的影响，⁵犹太人似乎已经成功地融合于其所处的环境之中，并出现了犹太文艺复兴的痕迹。

但是我们应该看到，这些犹太史学家对人文主义的理解都是受到布克哈特的直接影响，倾向于将“文艺复兴”看成一个时代，将“人文主义”看成这个时代的精神或生活态度，因此他们不可能认识到作为一种文化或学术运动的“犹太人文主义”的存在。不过，这些犹太史学家的研究也为后来者提供了一些具有启发性的东西。他们虽没有明确提出“犹太人文主义”或“犹太文艺复兴”的概念，但在他们的著作或话语中我们仍可以找到一些他们支持这种说法的痕迹。如塞西尔·罗斯在其著作《文艺复兴中的犹太人》中说道：“文艺复兴不仅仅与文学、知识和艺术的复兴联系在一起，还与这个时代的特征即奢侈的生活之风以及快乐主义的生活态度联系在一起，尤其是在意大利。不可避免地，这些态度也被同时代的意大利犹太人所共享……”。⁶他甚至认为，在文艺复兴时期的意大利，出现了犹太人的希伯来文化与外部环境之间最为成功的综合，是今天的人们可望而不

³ Robert Bonfil, “The Historian’s Perception of the Jews in the Italian Renaissance: Towards a Reappraisal”, in Robert Bonfil, *Cultural Change among the Jews of Early Modern Italy*, Ashgate: Ashgate Publishing Company, 2010, p.67.

⁴ Cecil Roth, *The Jews in Renaissance*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1954, p.ix.

⁵ Hava Tirosh-Rothschild, “In Defense of Jewish Humanism”, in *Jewish History*, *Jewish History*, vol. 3, no. 2 (Fall 1988), p.32.

⁶ Cecil Roth, *The Jews in Renaissance*, p.21.

可及的。⁷塞西尔·罗斯的观点在摩西·夏尔瓦斯那里得到了回应，夏尔瓦斯在其著作《文艺复兴世界中的犹太人》的序言中写道：“（文艺复兴）这个惊人的变化在犹太人心目中产生了巨大的反响，新的生活态度和生活方式渗入了犹太社区，几乎所有新鲜的活动都紧紧地抓住了犹太人的心。他们也逐渐对文艺复兴创造的知识产生了兴趣”。⁸以色列·兹伯格则说得更为明确，他在《文艺复兴时代的意大利犹太人》中开篇就阐述了文艺复兴时期意大利社会对犹太人的宽容，“只有在意大利蓝色的天空下，在文艺复兴时代的光明中，一些小的犹太社区才保存了前人的文化遗产。”⁹因此，他接着指出：“在犹太社会环境中发现有新的人文主义趋向的共鸣是非常可以理解的”“有文化的意大利犹太人非常欢迎新的精神和智识运动，而且全身心投入其中”¹⁰。

不仅如此，夏尔瓦斯还提出了一个非常具有启发性的概念，那就是作为一个经济阶层的“犹太人文主义者”（Jewish humanists）的概念。他认为“人文主义者构成了犹太社会中一个单独的阶层。……其一直受困于经济不稳定的状态，他们能够存在也主要依赖于有钱人对其研究和文学创作活动的支持。”¹¹犹太人文主义者为了生存，不得不寻求赞助人的支持，出任犹太贵族的家庭教师、秘书，寄居统治者的宫廷，担任大学教师，有时甚至要从事抄写、印刷书籍的工作。但可惜的是夏尔瓦斯并没有就这个阶层的文化活动和学术研究进行论述，更没有去思考这个“犹太人文主义者”阶层与其他时代或地方的犹太学者在本质上有什么不同？因此，阿瑟·莱斯利（Arthur M. Lesley）用“偶然提及”来形容“犹太人文主义者”概念的提出。但莱斯利也承认其启发作用，他认为这种提法可以转换成一个非常有启发性的问题，引导人们去考察犹太人的各种社会活动、文本著作以及团体和个人的活动。¹²

二、修正派史学家的反思

20 世纪 60 年代末、70 年代初，自由、平等以及公民身份的思想，对于西方社会的少数群体的意义已经发生了改变。生活在西欧和北美社会中的少数民族、

⁷ Cecil Roth, *The Jews in Renaissance*, p.xii.

⁸ Moses A. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*, translated by Elvin I. Kose, Leiden: Brill, 1973, p.ix.

⁹ Israel Zinberg, *Italian Jewry in the Renaissance Era*, New York: Ktav Publishing House, Inc., 1974, pp.3-4.

¹⁰ *Ibid*, pp.7-8.

¹¹ Moses A. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*, p.148.

¹² Arthur Lesley, “Hebrew Humanism in Italy: The Case of Biography”, *Prooftext*, vol.2, no.2 (May 1982), p.165.

宗教团体都开始反对将“平等”的观念应用于他们及其同胞的身上。犹太人、天主教徒、穆斯林、黑人或其他少数民族都要求所在国的法律对他们进行特殊的考量，给予他们一定的法律豁免权。每一个少数群体都试图努力表达自己特殊的身份认同，以区别于其他民族，坚持要求政府承认他们特殊的地位。¹³这种思潮在文艺复兴时期的犹太人研究中的反映，就是一批年轻的犹太学者开始质疑早期犹太学者提出的“和谐性的文化”的概念，转而开始强调犹太民族的独特性，在文艺复兴中找寻犹太人保持其民族特性的证据，文艺复兴时期的犹太人研究领域由此兴起了一股修正思潮。深受希伯来大学犹太复国主义历史影响的犹太史学家罗伯特·邦菲尔（Robert Bonfil）无疑成为了这个修正思潮的领潮者。他在其所著的《文艺复兴时期意大利犹太人的生活》中鲜明地表达了自己的思想，他写道：“我不能否认一种可能性，即作为犹太民族中的一员，我可能将少数群体与主流群体之间的差异或不同视为一种积极的因素。”¹⁴

因此，邦菲尔反对犹太史学家盲目运用非犹太史学家解释非犹太人历史的模式，来解释面临相同情势的犹太少数群体。¹⁵他进一步明确指出罗斯及其他犹太史学家运用已经过时的“布克哈特模式”解释文艺复兴时期的犹太历史是非常错误的。因为这些做法无疑是在强调外部的文艺复兴文化对犹太文化影响的同时，忽视了“犹太人在面对正在发生改变的非犹太人的价值标准时，其内部各种力量为维护自己鲜明的犹太文化特性而做出的努力”。¹⁶邦菲尔由此提出了新的研究视角“seen from the inside”¹⁷，即从犹太人内部发展的需要来考察文艺复兴时期的犹太历史。以此修正的观点来看，文艺复兴并没有给犹太人的社会或政治地位带来显著的改变，犹太人仍然是一个受压迫、没有安全可言的少数群体。“犹太生活并不是如旋转木马一样仅仅对外部文化进行盲目的模仿，而是一直为生存而斗争。”¹⁸此时的犹太文化也是在争辩自己“文化和民族的优越性”¹⁹，即使一些犹太知识分子意识到文艺复兴新文化，也并不意味着两个群体之间的隔阂在减小，

¹³ Anthony Molho, Robert Bonfil: A “Modern” Historian’s Moral Imperative, in *Jewish History*, Vol.9, no.2 (sep. 1995), p.115.

¹⁴ Robert Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, translated by Anthony Oldcorn, Los Angeles: University of California Press, p.ix.

¹⁵ David B Ruderman, “Cecil Roth, Historian of Italian Jewry: A Reassessment”, in David N. Myers, *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven:: Yale University Press, 1998, p.145.

¹⁶ Robert Bonfil, “The Historian’s Perception of the Jews in the Italian Renaissance: Towards a Reappraisal”, p.80.

¹⁷ Robert Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, p.ix.

¹⁸ Robert Bonfil, “The Historian’s Perception of the Jews in the Italian Renaissance: Towards a Reappraisal”, p.80.

¹⁹ Robert Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, p.168.

而只是“在近乎相同的历史语境中的人们一种自然的集体心理结构”²⁰。所以，文艺复兴时期的犹太历史，在邦菲尔那里就变成了犹太人争辩自己犹太民族特性的历史，犹太人仅仅是从自身出发创造犹太文化，从而在一定程度上否认了文艺复兴对犹太文化的影响，否认了犹太人文主义的存在。

显然，邦菲尔是从一个极端又走向了另一个极端，这也引起了一些犹太史学家的诟病。大卫·罗德曼（David B Ruderman）就指出，“毫无疑问，将犹太少数群体的文化仅仅看成是对主流群体文化的盲目模仿，在一定程度上将犹太历史歪曲和简单化为了对他者的一系列反应，不论这个反应是积极的还是消极的。但是，另一个极端，单纯从少数群体内部的视角来考察少数群体的文明，将少数群体的文化仅仅看成从自身出发创造自己的文化，也是对历史的歪曲。只有将外部视角与内部视角相结合才是历史学家应该有的视角。”²¹但罗伯特·邦菲尔的重构也为我们留下了许多值得思考的问题。既然要从内部研究文艺复兴时期的犹太人，那么我们禁不住要问文艺复兴时期的犹太人内部是否出现了显著变化，而使其表现出了文艺复兴的时代特征？文艺复兴时期的犹太学者是怎样吸收、解释和运用文艺复兴时期的人文主义价值观而使得其能够适合犹太人自身的环境？既然犹太人对文艺复兴文化的反应是对其犹太特性的维护，那么犹太人是通过什么样的方式维护其特性的呢？正是认识到邦菲尔的理论的缺陷，也正是为了解决上述问题，阿瑟·莱斯利等犹太史学家才在夏尔瓦斯“犹太人文主义者”概念的启发下，去考察犹太人文主义者的各种社会活动、文本著作、团体和个人的活动，从而将研究的焦点转向了“犹太人文主义运动”。而且莱斯利认为这样既考虑到外部因素的作用，也不会出现“传统研究中因为强调‘借用’而减弱或忽视犹太内部因素的倾向。”²²

而此时，克里斯特勒将人文主义视为一场文化或学术运动的思想已被学界所普遍接受，无疑又为犹太人文主义运动的研究提供了理论基础。对此哈瓦·特罗斯-罗斯查尔德（Hava Tirosh-Rothschild）在其论文中写道：“过去三十年间，意大利文艺复兴史的研究者对文艺复兴时期的人文主义的理解逐渐趋同：人文主义是一个文化或文学、学术运动，在这个过程中伴随着人文学科的兴起和发展。人文学科是一个极其明确的教学课程系列，包括语法学、修辞学、诗学、历史学以

²⁰ Robert Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, p.152.

²¹ David B Ruderman, "Cecil Roth, Historian of Italian Jewry: A Reassessment", p.153.

²² Arthur Lesley, "Hebrew Humanism in Italy: The Case of Biography", p.164.

及道德哲学。文艺复兴时期的人文主义者关注的焦点是如何将‘思想、形象、感觉或事件’在演讲、书信、诗歌、散文写作中，在拉丁语以及俗语中有效表达出来。”²³阿瑟·莱斯利(Arthur M. Lesley)在其论文中也对此作了说明：“在这里，我并不赞同人文主义运动的旧提法，即把它看成是一种个人主义、宗教怀疑主义、理性主义、古典主义或一种对审美价值的新倾向。我认同其在时下讨论中的提法，即将人文主义运动的特征置于四个领域——古典知识、修辞表达、教育和市民生活中考察。人文主义者也被追溯成研究人文学科——语法学、修辞学、诗学、历史学和道德哲学的教师和学生。”²⁴。正是在上述背景之下，莱斯利才在他的论文《意大利的希伯来人文主义——以传记为例》中明确指出在文艺复兴时期的犹太人中也有着犹太人文主义运动，从而开创了犹太人文主义运动研究的先例。

三、新修正派史学家的解释

相对于传统派史学家和修正派史学家的研究路径，20世纪80年代由阿瑟·莱斯利开创的犹太人文主义运动的研究，可以说是开辟了一条研究文艺复兴时期犹太史的新路径，因此，我们不妨称其为新修正派。以他为代表的犹太史学家，开始放弃文艺复兴是怎样影响犹太人的问题，转而采取了一种更为现实的路径，即从广泛的历史语境转向考察具体的文化现象，考察犹太人的学术、文化活动以及文学著作中是否存在着与人文主义运动相同的规范或标准？在犹太人中是否存在一个人文主义运动？从总体上来说，他们对犹太人文主义运动的研究主要集中在以下两个方面：

关于犹太人文主义运动是否存在的问题。学者们指出只要对人文主义运动做出正确的理解，答案无疑是肯定的。阿瑟·莱斯利在论文中就明确指出，“犹太人也可以被想象成人文主义者，如果他们在犹太社区中也研究、传授和写作关于语法学、修辞学、诗学、历史学和道德哲学的知识或著作。犹太人文主义者也可以采用人文主义者的方法和思想，渴望参与犹太社区生活中的某些活动，对哲学或宗教生活进行沉思。”²⁵他还进一步指出这种意义的犹太人文主义运动至少在受文艺复兴人文主义影响深远的城市，在犹太社会精英阶层中首先出现过。而更为

²³ Hava Tirosh-Rothschild, "In Defense of Jewish Humanism", p.31.

²⁴ Arthur Lesley, "Hebrew Humanism in Italy: The Case of Biography", p.165.

²⁵ *Ibid.*, p.166.

重要的是莱斯利还提出了证明犹太人主义运动存在的方法，即在“犹太学者的著作中寻找与人文学科相对应的作品”“调查当时在意大利出版的犹太书籍的种类”以及“必须在标志性的人文主义领域发现必要的证据”。针对莱斯利的观点，哈瓦·特罗斯-罗斯查尔德于1988年发表了论文《为犹太人文主义说辩护》做出了回应，声称完全赞同莱斯利的观点，他指出：“在当时的意大利存的确存在一些犹太人，与当时的人文主义者分享着同样的文化目标、文学方法以及参与市民公共活动的愿望。”²⁶并且以当时著名的犹太人文主义者大卫·本·犹大·梅塞尔·莱昂的活动和著作为例证明了犹太人文主义运动的存在。德国学者朱塞佩·沃勒特利（Giuseppe Veltri）在其著作《穿着犹太外衣的文艺复兴哲学》也表达出了同样的观点。他指出德国有专门的“犹太研究学”，其分支“science of Judaism”对人文主义表现出了极大的兴趣，但沃勒特利教授同时指出“德国学者关于人文主义的犹太文化的知识也是相当有限的”²⁷，之所以存在这样的状况，最重要的问题就在于我们到底是否可以称其为犹太人文主义或犹太文艺复兴。沃勒特利的回答是肯定的，他宣称：“如果我们以浪漫主义的视角来界定文艺复兴，即用布克哈特的理想式的结论作为我们的指导，我们可能会被明显的事实击垮：文艺复兴时期的犹太人既不自由更谈不上个人主义，他们与以往时代的犹太人相比仍然是被疏远的少数群体。相反，如果我们将文艺复兴精神界定为对包含在书信和学术中的圣经、科学或古典知识的或多或少的自觉思考，那么我们会发现在犹太文化中存在有限的但可论证的相似之处……”²⁸。

关于犹太人文主义运动内涵的问题，学者们由于研究的视角不同，而产生了不同的理解。阿瑟·莱斯利、哈瓦·特罗斯-罗斯查尔德从保罗·奥斯卡·克里斯特勒对人文主义的理解出发，倾向于将犹太人文主义运动看成一场文化和学术运动，其起源于犹太人文主义者对人文学科的研究。不过莱斯利的论文《意大利的希伯来人文主义》最先使用了“希伯来人文主义”来称呼这个在犹太人中出现的人文主义运动，但他在文中却没有对此作相应的解释。而且在行文中，莱斯利经常使用的也是“犹太人文主义”的说法。由此看来，在莱斯利那里二者是可以互换的。不过莱斯利教授的另一篇文章《15-16世纪的意大利犹太人对人文主义概

²⁶ Hava Tirosh-Rothschild, "In Defense of Jewish Humanism", p.32.

²⁷ Giuseppe Veltri, *Renaissance philosophy in Jewish Garb*, Leiden: Brill, 1973, p.3.

²⁸ *Ibid.*, p.4.

念的借用》，²⁹可能给了我们一些线索。在此文中他指出此时的犹太著作大都是用希伯来语写成，如文学、历史、修辞、传记以及戏剧等，而且犹太学者都宣称希伯来圣经是最高的学问。因此莱斯利用“希伯来的”定语来限定此时犹太人的各种知识和学问。相对于莱斯利的隐晦，哈瓦·特罗斯-罗斯查尔德更加明确的提出了“犹太人文主义”的说法，并以当时著名的犹太人文主义者大卫·本·犹大·梅塞尔·莱昂(David ben Judah Messer Leon)为例指出了犹太人文主义的内涵，她说：“对于大卫·本·犹大来说，人文主义就是意味着文学上的优雅和雄辩，意味着对于古典文学知识（圣经的、希腊的以及拉丁的文学知识）的追求，意味着对人文学科即语法学、修辞学、诗学、历史学以及道德哲学研究，而所有的这些目的都是为了培养犹太人理想中的‘综合型学者’(*hacham kolel*)即文艺复兴犹太绅士学者。”³⁰而且特罗斯-罗斯查尔德还指出了犹太人文主义与一般意义上的意大利人文主义的区别，即犹太人文主义对于犹太人来说并不意味着“关于人的新哲学和一种新的世界观”而是“重新评价人文学科，并将其与犹太宗教的完美联系在一起”。³¹与上述两位学者有所不同，沃勒特利将文艺复兴与现代性相联系，从哲学研究的角度出发，将文艺复兴或人文主义看成一种新精神，所以在他看来人文主义或文艺复兴反映在犹太文化中就是：历史意识和科学的萌发；乌托邦的传统的兴起；对犹太人在基督教传统中的法律地位的思考以及犹太政治思想的出现；对于身体新的审美观以及信仰的转变。³²沃勒特利的观点无疑为我们提供了关于犹太人文主义的不同解释，给予了我们巨大的启发和想象空间。但与莱斯利以及特罗斯-罗斯查尔德相比，其关于犹太人文主义的解释显然又回到了布克哈特，甚至比布克哈特走的更远，在一定程度上脱离了文艺复兴的语境。

综上所述，由于犹太学者们对人文主义的内涵有着不同的理解，他们对犹太人文主义的内涵也做出了不同的解释，在何谓“犹太人文主义”的问题上远远没有形成定论。因此，对于人文主义的理解，就成为了构建犹太人文主义运动的关键之所在。但众所周知，自从布克哈特构建文艺复兴和人文主义的巨著《意大利文艺复兴时期的文化》出版以来，西方学者对人文主义概念的解释可谓汗牛充栋，

²⁹ Arthur Lesley, Jewish Adaption of Humanist Conceptions in Fifteenth- and Sixteenth-Century Italy, in David Ruderman, *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York: New York University Press, 1992, pp.45-62.

³⁰ Hava Tirosh-Rothschild, "In Defense of Jewish Humanism", p.33.

³¹ *Ibid.* p.46.

³² Giuseppe Veltri, *Renaissance philosophy in Jewish Garb*, pp.5, 11-48.

要想从中找出适合犹太人文主义的概念，并非易事。因此，全面地考察西方学者关于“人文主义”概念的争论，并在这个过程中吸收、综合学者们关于文艺复兴人文主义的重要观点，以探寻其中合理的内核，为犹太人主义运动的解释和构建奠定理论基础，就显得尤为重要。

第二节 西方学者对“人文主义”概念的争论

从词源学来看，“人文主义”这个词最早出现在德语中，即Humanismus。这是德国教育家尼塔默尔（F. J. Niethammer）在1808年向当时的教育局提出的，以呼吁人们重视中学里的希腊文和拉丁文教育，这两种古典语言课程所传授的知识，他合称之为Humanismus，也就是“人文主义”，以区别于其他内容比较晚近、比较切合实用的课程和其他学科知识。³³当然，这个词虽然是尼塔默尔自铸的新词，但并不是漫无所据，其根据是拉丁文词Studia Humanitatis 和Humanista，（前身是意大利文俚语umanistae）。两者之中，Studia Humanitatis的历史更为久远，在古典拉丁文中就有，合用起来的原义相当于现在所说的“文化修养”，这在西塞罗的著作中经常出现，其特指人对追求知识的天性、本能，而在罗马时代的日常生活中，这个短语常含有公民所受教育内容的意思。

从14世纪末开始，对古典语言文化的研究在意大利逐渐兴盛，有志于此的学者借这个古语来标榜自己的追求，争取支持。为了区别于其他科目，人们就开始把Humanitatis一词转借为学校里传授这些知识的课程的专称名词，相当于今天所说的“人文学”课程。Humanista这个词就是随着这门Studia Humanitatis课程的兴起而慢慢形成的一个术语，即指称教授或学习“人文学”课程的人，就是现在历史学家口中的“人文学者”，就像人们称教授法律的人为legista一样。对于“人文主义”的词源学透视表明了Humanismus这个德语词的出现是有其词源变化的根据，并且其产生还具有一定的文化背景，但是，它与源头词的含义又不完全相同，而只是表示一种课程学习。不久之后，英文词Humanism在1812年相应地出现并被使用，主要用来指称一种基督论观点，即认为耶稣基督完全是人，因其行为得到神的称许，而被提到神的宝座右边，这似乎沿用了西塞罗的人性概念。而直到1832年，Humanism才开始在一种文化意义上来使用，即表示某种具有普

³³ 吕大年：《人文主义二三事》，《外国文学评论》，2002年，第1期，第6页。

遍意义的思想观念³⁴。

Humanism一词真正用于文艺复兴时期的思想研究则始于德国历史学家卡尔·哈根（Karl Hagen）。他在1841-1843年间第一次使用Humanismus来特指十四世纪和十五世纪那些拒绝中世纪文化传统、向往古希腊和古罗马文化传统的人的思想，并进一步泛指14世纪以来一种强调以人为本的智识运动，以之来反对中世纪社会以神为本的思想。³⁵1859年乔治·伏伊格特（George Voigt）的著作《古代经典的复活》（又名《人文主义的第一个世纪》）的出版，则使得文艺复兴时期的人文主义研究成了公认的学术研究领域。他指出人文主义的含义为“与古典学问复活相联系的新态度和新信念”，并认为文艺复兴与人文主义是同一概念。而布克哈特的巨著《意大利文艺复兴时期的文化》的出版，则使得文艺复兴人文主义的概念得到完全表述，进一步加强了人文主义研究在学术界的地位。他运用19世纪流行的个人主义原则来解释14世纪的意大利文艺复兴运动，并将人文主义概念提到一种具有普遍意义的高度，进一步用它阐述现代社会文明的思想起源，并把它看作中世纪社会与现代社会内在性分界线。这种观念立即吸引了众多的追随者，约翰西·蒙兹（John Symonds）、威廉·狄尔泰（Wilhelm Dilthey），乔瓦尼·金蒂勒（Giovanni Gentile）以及恩斯特·卡西尔（Ernst Cassirer）等都著书立说，支持布克哈特的说法。在他们的构建下，文艺复兴人文主义就成为一种关于人的新哲学，其最主要的特征就是个人主义、世俗主义和道德自觉，这也成了文艺复兴学术界关于人文主义的主流观点。但是，随着学者们对十四世纪文艺复兴思想研究的不断深入，人们开始质疑布克哈特对人文主义概念的理解。为什么会这样？这就有必要去认识布克哈特的历史哲学。

对十九世纪历史研究影响最大的思想就是兰克的客观主义史学，其在哲学上与黑格尔主义有异曲同工之妙，即把历史本身看成事实材料的总和。马克思在《德意志意识形态》中就指出，“黑格尔的历史哲学是整个德国历史编纂学的最终的、达到自己‘最纯粹的表现’的产物。”³⁶虽然，雅各布·布克哈特很勇敢地反对兰克以政治军事为主的历史客观叙事法，但他并没有突破兰克历史哲学思想的束缚，只是将文化史的作用提到了与政治军事相同的位置，将文化看作影响社会发

³⁴ Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 1999, p.41.

³⁵ Lewis W. Spitz: *Luther and German humanism*, Variorum 1996.转引自刘友古：《论人文主义概念的形成及其意义》，《兰州学刊》，2005年，第6期，第59页。

³⁶ 马克思：《德意志意识形态》，北京：人民出版社，1962年，第34页。

展进程的重要因素，并用确凿的证据说明这种事实的客观性，以追求历史的客观性。因此，雅各布·布克哈特通过十四世纪许多人文主义者的著作和笔记，来寻找他们思想的共同点，即“人和世界的重新发现”，并以之作为一种历史内在性发展的客观标志，以说明中世纪向近代社会的转变。而这种历史哲学在19世纪后半叶，逐渐受到了巨大的挑战，挑战主要来自三个方面：一是斯宾格勒在《西方文明的没落》中发展的文明循环决定论；二是阿诺德·汤因比在《历史研究》中提出的文明相对主义；三是贝奈戴托·克罗齐在《历史学的理论和实际》中提出的主观主义观念论。因此，随着学者们对客观主义历史哲学的质疑，对雅各布·布克哈特主义批判的人也就越来越多。以艾提尼·吉尔松(Etienne Gilson)等人为代表的历史学家和思想家，就认为雅各布·布克哈特根本没有理解中世纪文化的性质和它的发展深度，文艺复兴的人文主义思想早在中世纪经院哲学中就已经出现；以哈斯金斯、乔治·萨顿为代表的研究中世纪的史学家甚至直接否定了文艺复兴人文主义的创新性；以朱塞佩·托法宁(Giuseppe Toffanin)等人为代表的修正派，则认为文艺复兴的人文主义并不是异教和背离，他们是借助权威的拉丁基督教传统来反对中世纪后期的亚里士多德主义，人文主义是基督教思想的开花结果。³⁷

现代思想家则更多地从多样性的角度去解释十四世纪以来文艺复兴思想或人文主义的演变。一般认为，这是一种不可确定或不可定位的文化精神现象，也就是说，不管从形式上、内容上，还是从本质上、现象上都不能将之定型。正如刘友古在其论文《论人文主义概念的形成及其意义》中所说：“若说它不是一种哲学思潮的演变，它却充满柏拉图主义哲学、亚里士多德哲学、怀疑论等思想运动；若说它是一种哲学思潮的演变，它却无意于哲学理论的建构，而沉迷于语言文字的优美和口才技艺的训练，谁引用古典文句越多谁最有思想；若说它不是一种政治运动，它却充满为君谋权的统治术；若说它是一种政治运动，它却是无意于改变社会结构、发表政治演说，每当政治力量相较量的时候，这些人文学者就退缩、静观局势；若说它是一种全新的文化学习运动，它却只是少数人的家庭或群体的言论游戏；若说它不是一种全新的文化学习运动，它却处处显示与世代不

³⁷ Albert Rabil, Jr., *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy* Vol. I, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, p.ix.

同的惊人凡响。”³⁸其实,这种历史解释正好合乎当代社会思想多元化的现实。通过上述的论述我们可以看出,不管人们怎样去解释或叙述历史,历史思想都同时受制于三个可能性:第一,具体社会运动中的人是否能够认识历史思想;第二,历史事件的资料增加或减少给人们认识历史思想造成多大的影响;第三,语言自身的历史演变对认识历史思想产生的影响。这些可能性的不同构成就形成了不同的历史解释原则。因此,布克哈特利用十九世纪的“个人主义原则”来解释十四世纪文艺复兴思想,并以之来说明人文主义概念的内涵,这就具有两层意义:一是他想用这种思想来合理地说明,在基督教思想的控制下,人是怎样获得对人自身的认识,即个人的思想自由和生活地位是如何提高的;二是他想通过对这段历史的解释来说明个人主义原则在十九世纪社会发展的合理性以及方向的正确性。显然,这种从单一的价值形态来阐释历史的思想就具有它的局限性。但是,思想本身必须要有历史描述,反过来,历史必须要有思想价值,因此,布克哈特用追溯历史的方法来宣扬时代的个人主义,或者说,他用自己时代的个人主义来诠释十四世纪文艺复兴思想,就具有某种合理性。

其实,人文主义概念在十九世纪一出现就被人们广泛地使用,并慢慢地发展成为一种理性至上主义或一种人道主义精神,成为时代的普遍诉求,即一种追求个人的自身解放和以人为本的价值态度。例如,洪堡就认为人文主义意味着承认理性和经验是真理的惟一基础;穆勒则将自由主义的理念理解为人文主义的实质;马克思主义的社会主义者把他们所认可的共产主义称为进步的人文主义;二十世纪的罗素则认为,人文主义就是代表一种主张以人类生活为中心的反宗教的思想,并由此试图形成一种非神的宗教伦理的人文主义运动;法国哲学家萨特则极力说明他的存在主义哲学就是一种人文主义。英国学者阿伦·布洛克就干脆从整个西方的人文主义传统的框架来认识人文主义,即“集焦点于人,以人的经验作为人对自己、对上帝、对自然了解的出发点。”³⁹因此他认为,人文主义从古至今一直都有,十四世纪的人文主义只是其现代形态的开始,接着是启蒙时期。这种全视域的人文主义概念使人们能够更好地理解启蒙时期以来有关以人为本的一切思想,但是,它却为解释人文主义概念本身增添了不少的困惑,既然有人就有人文主义,那又何必特别提出人文主义概念呢!虽然他得出一个结论说:所谓

³⁸ 刘友古:《论人文主义概念的形成及其意义》,第60页。

³⁹ 阿伦·布洛克:《西方人文主义传统》,董乐山译,北京:三联书店,1997年,第12页。

人文主义就是“拒绝接受决定论或简化论的关于人的观点,坚持认为人虽然并不享有完全的自由但在某种程度上仍掌握着选择的自由”⁴⁰,但是他这种人文主义概念却告诉人们:人文主义并不是14世纪文艺复兴思想的主要特征。汉斯·G·加德默尔在《真理与方法》一书中也从一种普遍意义上来指明所谓人文主义传统,它是由教化、共通感、判断力以及趣味等主导性概念所组成的人文精神,并贯穿在古希腊到二十世纪的整个精神科学之中。⁴¹因此说,只用人文主义概念来概括十四世纪文艺复兴思想的发展情况,就显得不够确切了。

但在十四世纪,人的思想语言中确实存在着一个与人文主义概念相接近的人文学者(humanista)或人文学(Humanitas)的概念。这些humanista常常没有固定的居所和职业,完全靠撰写文稿或做家教来维持自己的生活。他们往往提出一些具有异端色彩的观点,但大多数仍然具有强烈的宗教信仰;他们常常追求典雅的文字(litterae humaniore),常用古典文献作为寻找真理的工具,但是他们又没有统一的人生信念。这一点被哥伦比亚大学历史系的教授保罗·奥斯卡·克里斯特勒(Paul Oskar Kristeller)看到了,他以此为基础构建了自己关于人文主义的概念。克里斯特勒认为文艺复兴时期的人文主义既不是一个哲学思想体系,也不代表文艺复兴时期全部的思想学术活动,它只是一个文化教育活动。因此,克里斯特勒主张人文主义的概念应当从严,他说:“就文艺复兴的人文主义而言,我决不赞成现代的解释——将人文主义说成是强调人的价值,我将该术语限制在似乎最接近人文学者对文艺复兴本身理解的范围内。”⁴²因此,他将人文学科的范围限制为语法学、修辞学、诗学、历史学以及道德哲学五门,而将哲学排除在外,更不用说神学。克里斯特勒对人文主义概念的界定,无疑在一定程度上遏制了人们关于人文主义的滥用。但由此出发,我们也会遇到很多问题。首先,我们难以界定马西里奥·费奇诺(Marsilio Ficino)、乔万尼·皮科·米兰多拉(Giovanni Pico della Mirandola)的身份。难道就因为他们研究的主要领域在于哲学和神学,就将这两个讨论“人的尊严”、宣扬人的卓越和宗教调和的学者排除在人文主义者的行列之外吗?第二,克里斯特勒将人文主义运动仅仅限于文化的特殊部分,并没有将这场文化运动与当时的政治、社会环境联系在一起,而忽略了人文主义

⁴⁰ 阿伦·布洛克:《西方人文主义传统》,第298页。

⁴¹ [德]汉斯·G·加德默尔:《真理与方法》,上海:上海译文出版社,1999年,第3-53页。

⁴² 保罗·奥斯卡·克里斯特勒:《文艺复兴时期的思想与艺术》,邵宏译,北京:东方出版社,2008年,第5页。

者的政治活动、思想观念的构建。⁴³也正是由于克里斯特勒对人文主义概念的构建中存在着这样那样的缺憾，才催生了目前学术界研究人文主义的“巴隆-加林”路线⁴⁴。这条路线更加注重对文艺复兴时期历史背景、政治形势和经济情况的研究，从而对克里斯特勒的人文主义观念做出了一定的修正，使得人文主义的概念更加完整。

汉斯·巴隆的经典著作《早期意大利文艺复兴的转折点：古典主义和专制政治时代的市民人文主义和共和派自由》⁴⁵从1389年佛罗伦萨共和国对抗专制统治的米兰公国的战斗入手，阐述了自己关于“市民人文主义”的概念。他从莱昂纳多·布鲁尼（Leonardo Bruni）、波吉奥·布拉乔利尼（Poggio Bracciolini）等人文主义者的活动和著作中总结出了市民人文主义的精要，即政治自由的共和观念、城邦公民的爱国精神以及积极参加市民生活的思想。这些观念的出现，无疑都来自于人文主义者对古典文化和人文学科的研究，这样意大利人文主义者对古典文化的研究就被置于了具体的政治环境之中。但是，我们也应看到，虽然巴隆重视人文主义产生的社会政治环境，但是，他却忽略了人文主义者所处的神学和宗教环境，忽略了市民人文主义者资料的另一个来源：圣经和神学。这正是埃乌杰尼奥·加林（Eugenio Garin）所关注的问题，加林与克里斯特勒不同⁴⁶，他将哲学理解为“用人的精神对人的各种活动形式进行批判，是指人们在自身的限度和可能性中越来越认识到人本身的尺度……”⁴⁷因此，加林倾向于将文艺复兴人文主义与哲学、科学或者那个时代所有的学问联系在一起，他认为“文艺复兴时期的哲学，如新柏拉图主义和亚里士多德主义也应看成人文主义整体的一部分，哲学家也应该被看成人文主义者传统的一部分”⁴⁸。

在加林的影响下诸如弗兰克斯·耶茨（Francis Yates）、D. P. 沃克（D. P. Walker）等学者开始关注文艺复兴哲学，并将神秘主义、魔法学、赫尔墨斯主义

⁴³ Amos Edelheit, *Ficino, Pico and Savonarola, the Evolution of Humanist Theology, 1461/2-1498*, Leiden: Brill, 2008, p.11.

⁴⁴ 丹尼斯·哈伊：《意大利文艺复兴的历史背景》，附录《近25年来对文艺复兴的研究》，北京：三联书店，1998年，第279页。

⁴⁵ 参见汉斯·巴隆的著作 Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton: Princeton University Press, 1966.

⁴⁶ 关于加林与克里斯特勒的不同可以参见 Hankins, *Two Twentieth-Century Interpreters of Renaissance Humanism: Eugenio Garin and Paul Oskar Kristeller*, in Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, Roma: Edizioni di storia e Letteratura, 2003, pp.573-590.

⁴⁷ [意]加林：《意大利人文主义》，李玉成译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第216页。

⁴⁸ Albert Rabil, Jr., *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, Vol. I., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, p.xii.

以及喀巴拉⁴⁹融入到文艺复兴哲学的领域。⁵⁰他们发现当时的人文主义者，面对文艺复兴思想界的混乱，企图重建文艺复兴界的思想秩序，从而出现了一种试图融合所有已知哲学的思想——古代神学思想（*Prisca Theologia*）⁵¹，为以后的宗教宽容打下了基础。这样以马西里奥·费奇诺、皮科为首的基督教哲学家、思想家们就被纳入了人文主义者的范畴，人文主义思想的内涵在这些学者构建中也在不断的扩大。不仅如此，人文主义者们还借助这些学问塑造了自己关于人与上帝关系的新认识：人是神圣的存在，是上帝在尘世的代表，是自然界的统治者。此外，美国学者查尔斯·特林考斯（Charles Edward Trinkaus）还关注到了人文主义者与神学的关系，关注到人文学者的宗教性，他在其著作《上帝按他的形象造人：意大利人文主义思想中的人性神性》中指出意大利的人文主义是一种寻求将基督教教义与世俗思想平衡的神学综合的思想运动。⁵²

由此，我们可以发现，西方学者虽然对人文主义概念及其所包含的内容有着多样性的解释，但其中都包含着一定的历史真实和合理的内核，我们整合这些合理的内核，就会发现人文主义应该是这样一场文化运动，它起源于人文学者对于人文学科和古典文化的研究，但人文学科所包含的范围要远远大于克里斯特勒所设定的范围，人文学者对人文学科的研究都根植于特定的政治、社会以及宗教环境中。为了解决他们所面临的政治、社会以及宗教问题，人文主义者们借助对人文学科和古典文化的研究，提出了一系列富含人文主义思想的观念，如重视修辞学的政治功用，培养多才多艺的人，要求人们积极参与城市的公共生活，探寻古典理性、异教哲学与基督教思想的协调、追求世俗与宗教的平衡，寻求人的尊严和价值。我们以这种标准来视察文艺复兴时期的犹太社会，就会发现在其中也蕴藏着犹太人文主义运动，因为在犹太人中也存在犹太人文学者，他们熟悉古典文化，致力于人文学科的研究，并以此来解决自己所面临的的社会、文化以及宗教问题，在这个过程中他们也表达出了与意大利人文主义者相似的观念，如重视

⁴⁹ 喀巴拉被认为是对真理的体验，更深刻认识上帝的方法。“喀巴拉”在希伯来语中原为“承传”之意，有时被翻译成拉丁语的“接受”。准确地说，喀巴拉是一种神秘传统，一种试图通过默念上帝之名接近上帝的努力。喀巴拉主义者相信希伯来语是原初语言，希伯来词语不仅是事物的符号，而有其自身的力量。

⁵⁰ 如弗兰西斯·耶茨就关注到赫尔墨斯主义对人文主义文化的影响，D. P. 沃克则对文艺复兴时期的魔法文化进行了研究，揭示了魔法对人文主义者思想的影响。进一步的文献阅读：Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1991; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

⁵¹ “古代神学”思想是文艺复兴后期人文主义者马西里奥·费奇诺、乔瓦尼·皮科的代表性思想，他们认为在世界上存在着一个最高的、唯一的真理，这个真理蕴涵于人类社会的各个阶段与不同的宗教哲学之中。

⁵² Charles Edward Trinkaus, *In our image and likeness: humanity and divinity in Italian humanist thought*, Vol.2, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.

人文学科的价值,培养文艺复兴的犹太绅士学者,积极参加犹太社区的公共生活、探寻古典理性、异教文化与犹太教的和谐等。

综上所述,我们就找到了对人文主义运动的合理性解释,为“犹太人文主义运动”的论述奠定了理论基础。但西方学者在构建“犹太人文主义运动”之时,除了因为对人文主义的概念有不同的理解,而为我们留下了重构的空间之外,他们的研究还在其他方面存在着一定的缺憾,这就为我们留下了再研究的空间。下面笔者就将结合西方学者的研究,阐述自己的研究设想,以论述本文的宗旨、研究方法和要解决的问题。

第三节 再研究的空间

西方学者们出于不同的目的,对文艺复兴时期犹太人的历史进行了不同的解释。由于对文艺复兴或人文主义含义的理解不同,学者们也对犹太人文主义或犹太文艺复兴也持有不同的态度或做出了不同的解释。但是,我们也应该看到,只要对“人文主义运动”的定义进行合理的界定,在文艺复兴时期的犹太人中还是能够探寻到犹太人文主义运动的痕迹,著名的犹太史学家阿瑟·莱斯利、哈瓦·特罗斯-罗斯查尔德、朱塞佩·沃勒特利对此问题进行了深入的研究,为我们勾勒出了犹太人文主义运动的一些轮廓。但是,西方学者的研究在几个方面仍然存在着一定的缺憾,给我们留下了再研究的空间。

首先,本文应用历史分析的方法,加强了对犹太人文主义运动兴起背景的研究。犹太学者目前对犹太人文主义运动的研究,似乎偏重分析犹太人文主义存在的证据或犹太人文主义的内涵,而很少去关注犹太人文主义运动为何能发生在文艺复兴时期的意大利,脱离文艺复兴的语境去考察犹太人文主义运动,很容易走入误区。所以,对犹太人文主义运动的考察要放到特定的历史背景中去,只有对意大利当时的历史环境以及犹太人的生存状况、面临的社会问题了解清楚,才能正确理解犹太人文主义运动的兴起及其内涵。正如大卫·罗德曼所说,“任何关于文艺复兴时期犹太思想的科学研究,都要首先考虑决定意大利犹太生活的特殊的社会和经济状况。”⁵³因此,本文的第一章、第二章就着重分析犹太人文主义运动兴起的背景。

犹太人文主义运动的兴起与两个因素有关:一是犹太人自身的因素。文艺复兴时期的意大利由于特殊的政治和文化环境,孕育出一种对犹太人的宽容氛围,从而成为了犹太难民的避风港。随着不同宗教和文化背景的犹太人不断移入亚平宁半岛,犹太人文主义运动发生的舞台——犹太社区既面临困境也面临机遇。在新兴的意大利犹太社区中,由于存在着不同文化传统的犹太群体,各种犹太文化传统之间的碰撞和冲突日益激烈,犹太人出现了身份认同的危机。如何解决这些矛盾,重构犹太人的身份认同,就成为了犹太拉比们面临的主要问题。而当时一批犹太银行贵族的崛起也对犹太人的传统生活造成了冲击。一方面他们受到意大

⁵³ David Ruderman, "Italian Renaissance and Jewish Thought" in Albert Rabil, Jr., *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, Vol. I., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, p.383.

利贵族的熏染，“培养了一种艺术、文学和富裕生活的审美趣味”⁵⁴，开始赞助学术；另一方面他们也逐渐成为犹太社区的实际权力拥有者，导致传统的犹太拉比权力不断衰落。如何重建拉比权威也成为了犹太社会面临的又一紧要问题。而人文主义的一些思想，如重视修辞学的政治功用，要求市民积极参加城市的政治生活，探寻古典理性、异教文化和基督教真理之间的和谐，无疑符合了犹太人重建拉比权威，调和不同文化传统的要求，从而促使一些犹太知识分子开始将人文主义思潮引入犹太社区以解决其社会面临的紧要问题。随着人文主义思想的传入，以及犹太拉比对人文学科的学习，犹太社区内就出现了一批犹太人文主义者群体，奠定了犹太人文主义运动发生的人员基础。

而另一个要考虑的重要因素就是当时的犹太精英与人文主义者之间存在着广泛的文化互动。当时的一些犹太学者，诸如罗马的伊曼纽尔（Immanuel of Rome）、埃利亚·梅迪戈（Elijah del Medigo）、约翰南·阿莱曼诺（Yohanan Alemanno）等开始走入人文主义运动，他们通过翻译文献资料、投身希伯来学运动、阐释哲学精神等活动，与当时的人文主义者有了密切的接触。在这个过程中他们不但为文艺复兴的发展做出了重要贡献，也使得自己得以接触到人文主义的思潮，这样人文主义运动的思潮进入犹太社区就成为了可能，从而为犹太人文主义运动的兴起提供了理论基础。只有真正理解了这些背景，我们才不至于脱离具体的历史语境，正确理解犹太人文主义运动及其内涵。而空谈犹太人文主义，则容易出现朱塞佩·沃勒特利式的错误。

其次，本文采用了上一节中对人文主义运动的理解，扩大了人文学科的研究范围，加强了对文艺复兴时期犹太哲学的研究。无论是莱斯利还是特罗斯-罗斯查尔德都过多的关注于克里斯特勒对人文主义运动的理解，只注重对克里斯特勒界定的人文学科领域的研究，却没有注意埃乌杰尼奥·加林对克里斯特勒的修正，将文艺复兴时期犹太人文主义表现最为明显的领域——犹太哲学排除在外，从而忽视了犹太人文主义的一些重要内涵。因此，本文中笔者加强了对文艺复兴时期犹太哲学的关注，这也是本文最主要的创新之处。如果仔细研究此时的犹太哲学就会发现，在其中有着明显的马西里奥·费奇诺、皮科·米兰多拉倡导的“古代神学”（*Prisca theologia*）思想的痕迹，犹太人也在试图探寻古典理性、异教文化

⁵⁴ [美]罗伯特·M·塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行、冯玮译，上海：上海三联书店，1994年，第500页。

与犹太教真理之间的和谐。如当时著名的犹太哲学家莱昂·埃布里奥就在其著作《爱的对话》中写道：“在古代埃及人中有一种非常普遍的现象，就是他们把所有的功绩、著作都归于墨丘利神，因为他们相信所有的艺术、科学和许多美丽的东西都是由这个神创造的。……正因为此，毕达哥拉斯、柏拉图和许多伟大的哲学家才到埃及去学习哲学，他们在墨丘利神那里学到了很多知识和神圣的学说。高贵的女主人，我相信你也可以从这些哲学家那里获得启示，他们充满魅力的思想在你那里可以融入同一个神圣的信条，那么你的名字也会成为别人疯狂崇拜的对象”。⁵⁵另外根据弗兰克斯·耶茨、D. P. 沃克等学者的意见，本文还重点关注了喀巴拉在犹太人文主义运动中的演变以及犹太人文主义运动对犹太人学术重构的影响。

再次，本文还利用比较分析的方法，加强了对犹太人文主义运动和意大利人文主义运动的比较研究。犹太人文主义运动至今未受到西方和中国学术界的重视，除了朱塞佩·沃勒特利指出的，1450-1650年间的犹太学者的著作很多仍然是以手稿的形式存在以及学者们对犹太人文主义运动的存在与否争论不休以外，⁵⁶更重要的还在于研究犹太人文主义运动的犹太学者们没能将犹太人文主义运动的研究与意大利人文主义运动的研究相联系，突出犹太人文主义运动对于意大利人文主义的价值，致使以基督徒为主题的文艺复兴史将犹太人排除在外。无疑，将二者进行比较研究会在一定程度上改变这种状况。本文第三章在阐述犹太人文主义运动的内涵时，也在致力于做这方面的工作，犹太人文主义运动兴起的时间、背景、表现以及内涵都与意大利人文主义运动有所不同，表现出了自己的特性。比如，犹太人文主义运动出现于1450年左右，与意大利人文主义运动相比在时间上有所滞后，而且更多的是根植于犹太人自己的文化背景，有着自己的特殊考量，总是与犹太教纠缠在一起，主张回到希伯来圣经，而不是古典文化，也没有出现对“人的价值”重新评价的思想。这样我们不仅可以清晰的看到人文主义运动在不同群体的表现和演变历程，更能全面把握这场在意大利历史上具有重要意义思想运动的特点。

更为重要的是，本文也关注到了犹太人文主义运动命运的走向，这个问题在西方学者中较少涉及，只有前期研究文艺复兴时期犹太人的传统派史学家塞西尔

⁵⁵ Leone Ebreo, *Dialogues of love*, Translated by Cosmos Damian Bacich and Rossalla Pescatori, Toronto: University of Toronto Press, 2009, p.23.

⁵⁶ Giuseppe Veltri, *Renaissance philosophy in Jewish Garb*, p.4.

•罗斯、夏尔瓦斯、安提里奥•米兰诺（Attilio Milano）等学者在涉及到为什么在意大利社会中没有出现犹太文艺复兴之时，为我们提供过相关的线索。⁵⁷他们将犹太文艺复兴的命运与反宗教改革运动以及犹太隔都的建立联系在一起，但由于他们对隔都的性质认识出现了一定的偏差，所以对犹太文艺复兴的命运做出的判断也存在着一定的偏差，而且他们也没有考虑到此时意大利人文主义的命运与犹太文艺复兴命运的联系或影响，这也为我们的研究提供了重要的空间，本文的第五章就试图对犹太隔都做出自己的判断，结合当时犹太人的地位，以及意大利人文主义运动的命运，来探讨犹太人文主义运动的命运。

本文是要在西方学者对于人文主义概念的争论中找到其合理的解释，以构建自己关于犹太人主义运动的概念，这个过程中，本文在西方学者对犹太人文主义运动研究的基础之上，针对西方学者存在的各种问题做出了一定的修正和补充，从而形成了本文的主要框架。而且本文所依据的材料也是可以支撑笔者的研究。本论题所依据的材料主要有三大类：第一类为英文或意大利文的基本文献，包括公开出版的当时的犹太人文主义者的著述、书信以及一些相关基督教学者的著述，以及相关的城市档案资料或原始资料集。其中最重要的原始文献有：

1) 犹大•本•耶胡尔（Judah Ben Jehiel）的修辞学著作《蜂巢的漂流》（*The Book of the Honeycomb's Flow*）2) 约翰南•阿莱曼诺的自传《论永恒的生命》的第一部分《修辞》（*Hay ha-'olamim (L'immortale). Parte I: La Retorica*），以及阿莱曼诺为所罗门所写的传记《雅歌评注或所罗门的美德》（*The Song of Solomon's ascents*），后者由阿瑟米•莱斯利编辑翻译，附于其博士论文之中。3) 莱昂•埃布里奥（Leone Ebreo）的柏拉图主义著作《爱的对话》（*Dialogues of love*）4) 约瑟夫•哈柯亨（Joseph Hacoen）的史学著作《哭泣谷》（*The Vale of Tears*）。5) 当时著名的人文主义者耶胡尔•尼斯姆（Yehiel Nissim Da Pisa）的著作《永恒的生活》（*Eternal Life or Haye Olam*）。6) 由Cedric Cohen Skalli编辑翻译的伊萨克•阿布拉瓦内尔（Issac Abravanel）的书信集。

第二类文献为英文和意大利文著作，主要是一些美国学者、意大利学者以及以色列学者的相关研究著作。这些学者的著作，拓宽了笔者的研究视野，为本文的研究提供了众多可借鉴的理论、方法。更为重要的是其中一些著作是直接建立

⁵⁷ 参见 Moses A. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*; Attilio Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Turin: Giulio Einaudi, 1963; Cecil Roth, *The History of the Jews in Italy*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1946

在原始文献研究基础之上的,其引用的原始文献无疑也为笔者写作本文提供了不可多得的研究资料。如大卫·罗德曼的专著《文艺复兴时期一个犹太人的世界:亚伯拉罕·本·摩德凯·法里索尔的生活和思想》(*The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham Ben Mordecai Farissol*)。罗德曼在书中运用了大量的档案资料对法里索尔的生活环境进行了解构,为了更准确、深刻的说明法里索尔的思想发展变化,罗德曼还大量引用了法里索尔的著作,这样就为笔者提供了又一个典型的犹太人文主义者的研究素材。而哈瓦·特罗斯-罗斯查尔德于1992年付梓出版的博士论文《两个世界之间:拉比大卫·本·犹大·梅塞尔·莱昂的生活和思想》(*Between Words the Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*)则更为重要。因为我们可以从中辑出很多的原始文献:1)阿莱曼诺为犹太耶希瓦制定的课程表,我们可以从中窥探到当时犹太人的教育内容;2)大卫·本·犹大的著作《妇女颂》(*Praise of Women*),这是大卫应其女赞助人的要求写的一本书,大卫还在书中引用了大量的古典知识以及早期教父的思想,试图证明古典文化在犹太文化中的合法性,并将其作为拉比必须具备的知识。这无疑为我们研究犹太人文主义的思想打开了又一扇大门。

第三类是发表在《犹太历史》、《犹太研究》、《文艺复兴季刊》等英文期刊上的论文。此外,本文还参阅了一些中文译著和国内学者的相关论著。以上所列举的资料为笔者的研究提供了足够的文献基础,为笔者实现自己的研究宗旨、解决西方学者在研究犹太人文主义运动时面临的困境,提供了坚实的保障。但是,由于本人学识尚浅,疏漏和错误之处在所难免,还望专家批评指正。

第一章 犹太人文主义的舞台：犹太社区

哈瓦·特罗斯-罗斯查尔德教授在其构建犹太人文主义运动的文章《为犹太人文主义说辩护》中曾指出，犹太人文主义运动是文艺复兴时期意大利特有的现象，它不存在于当时的任何其他地方。⁵⁸那么，犹太人文主义运动为什么会发生在15-16世纪的意大利，而不是发生在其他的时间或地方？对此，著名的犹太史学家大卫·B·罗德曼曾指出：“任何关于文艺复兴时期犹太思想的科学研究，都要首先考虑决定意大利犹太生活的特殊的社会和经济状况。”⁵⁹可以说，正是文艺复兴时期意大利特殊的环境和犹太社区的转变，为犹太人文主义运动的生根、发芽提供了相应的舞台。离开意大利犹太社区这个舞台去考察犹太人文主义运动，就会出现很大的偏差。朱塞佩·沃勒特利教授对于犹太人文主义运动的构建就是从纯哲学的角度出发而忽略了具体的历史空间，将犹太人文主义与现代性相联系，得出了与事实不符的结论。须知，犹太人文主义运动之所以被称为犹太人文主义运动，而不是将其看作意大利人文主义运动的一部分，是因为它根植于犹太人自身的环境，是要解决犹太社区自身所要面临的问题。因此，对于犹太社区的考察就成为了我们研究犹太人文主义运动的基础。

文艺复兴时期的犹太社区与中世纪相比，出现了三个较大的变化：一是，由于欧洲各国相继出现的全面驱逐犹太人的事件，分散在欧洲各地的犹太人开始向一些宽容犹太人的地区集中，意大利中北部地区由此形成了许多繁荣的小型犹太社区；二是，由于来自欧洲各国的犹太移民的加入，意大利犹太社区的群体组成由以前的单一的群体变成了现在多个群体的混合社区。这些犹太人由于在宗教、律法以及集体记忆等方面存在着巨大的差异，因此出现了身份认同的危机；三是，随着犹太银行业的发展，犹太社区内部出现的犹太银行贵族为犹太社区的文化发展提供了机遇，但也对犹太社区拉比的权威形成了巨大的挑战。因此，如何调和不同的文化传统、重构犹太人的身份认同、重建拉比的权威就成为了当时的犹太拉比所面临的重要问题。而人文主义者的一些思想，如重视修辞学的政治功用，要求市民积极参加城市的政治生活，探寻古典理性、异教文化和基督教真理之间

⁵⁸ 参见 Hava Tirosh-Rothschild, “In Defense of Jewish Humanism”, pp.31-57.

⁵⁹ David Ruderman, “Italian Renaissance and Jewish Thought” in Albert Rabil, Jr., *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, Vol. I, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, p.383.

的和谐，无疑符合了犹太人重建拉比权威、调和不同文化传统的要求，从而促使一些犹太拉比开始将人文主义思潮引入犹太社区以解决其社会面临的紧要问题。由此，在犹太社区中也出现了一批研究人文学科的犹太人文主义者，为犹太人文主义运动的发生奠定了人员基础。

既然，此时的犹太社区所面临的主要问题，都是因犹太人向意大利的移民而起，那么考察犹太人向意大利的移民及其新型犹太社区建立的过程就变得十分必要了。

第一节 犹太移民潮和新社区的建立

从13世纪下半期起到15世纪末，犹太人掀起了三次移民意大利的高潮。进入意大利后，绝大多数的犹太人都定居在意大利中北部地区，由此，在意大利中北部地区逐渐形成了许多新型的繁荣的犹太社区。那么在文艺复兴时期，欧洲普遍驱逐犹太人之时，意大利为什么会成为犹太人移民的乐土？这些新型的犹太社区又会面临什么样的问题？为犹太人文主义运动的发生提供了多少舞台空间？这就是本节所要讨论的重点问题。

一、意大利宽容犹太人的氛围

15-16世纪正处于中世纪即将结束和新时代即将来临的时期。在这个充满希望的时代，欧洲犹太人却被置于一种十分不利的境地。法国、西班牙、德意志的某些领地邦国及葡萄牙相继全面地驱逐了犹太人。而此时的意大利却因为其特殊的环境——政治上的四分五裂、教皇出于人道和理性的宽容、文艺复兴造就的开明的社会气氛而成为犹太人避难和暂时休憩的良港。

政治上，进入十五世纪以来，欧洲各国悄然之间发生了巨大的变化，最显著的就是民族意识的高涨以及民族国家的出现。而意大利却出现了相反的情形，其四分五裂的状况不但没有改善，反而不断加剧，出现了五强争霸的局面。各个城市国家以及统治者深陷于内战或与邻邦之间的战争，根本无暇顾及犹太人这个城市中的少数族群，更不用说对其实行系统、连续、统一的政策了，这就使得犹太人能够在各城市国家之间、皇帝与教皇之间平静地生活着。⁶⁰当一个地方发生反

⁶⁰ Henry Hart Milman, *The History of the Jews: from the Earliest Period to the Present Time* vol.2, New York:

犹事件，他们便迁移到另一个地方，等局势稳定之后，他们便返回重新开始自己的生活。“驱逐使他们流出，宽容使他们流入”⁶¹成为了这个时期意大利犹太人的真实写照。

更为重要的是出于竞争的需要，各城市国家为了增强自己的实力，成为了布克哈特所说的“作为一种艺术工作的国家”⁶²。各国统治者选拔人才，注重的是才能而不是出身，“暴君统治者的不合法使暴君陷于孤立并经常处在危险包围之中，他们所能结成的最光荣的同盟就是和聪明才智之士交往而不考虑出身如何……他和诗人学者为伍，感到自己有一个新的地位，的确，他感到自己几乎有一个新的合法的根据。”⁶³这就为许多犹太学者进入文艺复兴的宫廷服务提供了可能。事实也正是如此，当时著名的犹太学者埃利亚·梅迪哥、约翰南·阿莱曼诺、法里索尔等，都曾在佛罗伦萨美迪奇的宫廷服务。现在美迪奇宫的著名学者肖像画中还有梅迪哥的画像，阿莱曼诺感激洛伦佐·梅迪奇的知遇之恩，在《雅歌评注》中就赞扬洛伦佐是当代的“所罗门”，是柏拉图理念中的“哲学家之王”（philosopher-king）⁶⁴。这些意大利贵族对犹太人文主义者的赞助，与下面我们将要提到的犹太银行贵族对于犹太人文主义者的赞助异曲同工，都为犹太人文主义者的文化创作提供了有利的条件。

其次，就此时的意大利来说，教皇也是一个不可忽视的力量，他的决定对意大利的各公国的政策决策有着举足轻重的影响。可以说，在一定程度上他的犹太政策实际影响着意大利各城市国家的犹太政策。曼图亚的弗兰切斯科·贡查加侯爵在1512年3月2号颁布的“*grida*”（公告）中针对近来高涨的反犹活动指出“因为犹太人得到罗马教皇的宽容所以在贡查加家族统治的领地内犹太人也必须得到宽容”。⁶⁵罗马教皇大都受到奥古斯丁“见证人”理论的影响，将犹太人看作是基督受难的见证人，他们认为犹太人的遭遇是基督教合理性的最好证明，是无可替代的“反面教员”，基督徒有在信仰上帮助犹太人明白真理的必要，使他们有一天能皈依基督教。因此，从教廷重归统一的马丁五世开始，到意大利文艺

Harper & brothers, 1837, p.412.

⁶¹ 赵立行：《试析中世纪西欧对犹太人的多重态度》，北京：求是学刊，2006年第1期，第143页。

⁶² 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第1页。

⁶³ 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第6—7页。

⁶⁴ Daniel H. Frank, Oliver Leaman, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.425.

⁶⁵ Dana E. Katz, *The Jew in the Art of the Italian Renaissance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, p.i.

复兴趋于尾声的保罗三世为止，百年间的十几位教皇对犹太人的态度基本上都是平和、友善和袒护的。如 1419 年马丁五世正式向天主教世界宣布：

有鉴于犹太人乃依主之形象所做，而部分在他日终必获拯救，且祈求吾人庇护：为遵循前人之作法，兹下令不得在其会堂干扰彼等；彼等之律法、权力与风俗等亦不得侵犯之；更不能强迫彼等接受洗礼，纪念基督教庆典，亦不得迫其佩戴新徽章或阻止其与基督徒之间的商业往来。⁶⁶

受文艺复兴精神影响的几位教皇，亚历山大六世、尤里乌斯二世、利奥十世、克莱门特七世和保罗三世，更是出于人道和理性都对犹太人采取宽容的态度。其中，前三位教皇都有自己的犹太私人医生，克莱门特七世与利奥十世甚至认为犹太学术成就，是基督教文化生活不可分割的一部分。1520 年，第一部完整的《塔木德》就是在利奥十世的鼓励下在威尼斯印刷出版。保罗三世时期，沙都雷多红衣主教曾抱怨说，“从来没有一个教皇给予基督徒的荣耀、特权、与让步有保罗三世给犹太人的那么多。他们非但受到协助，简直是被积极的武装了，既享利益又获特权。”⁶⁷教皇对犹太人的宽容可见一斑，也正是由于教皇的宽容，才使得教皇势力范围所及的罗马，以及以罗马为中心的意大利成为犹太人在欧洲唯一的避难地。相信如果没有罗马天主教会与历代教宗的慈悲为怀，中世纪欧洲社会的犹太人实在是四面楚歌、生机渺茫。⁶⁸

再次，在文化上，文艺复兴造就的理想氛围，也为犹太人移居意大利奠定了基础。人文主义者对古典文化的研究和对古典理性的关注，使得古希腊罗马文化中的个人主义与自由精神进入了人文主义者的思想之中，不断冲击着传统的信仰。人文主义者开始以理性的眼光看待与自己不同的宗教观点，逐渐抛弃了一些根深蒂固的传统意识形态，从而逐渐发展出了一种宗教宽容的思想。以薄伽丘为代表的一部分人文主义者面对异教文化之时，表现出了“现在几乎有可能与异教接触并对它加以研究而没有什么危险了”⁶⁹的信心。以费奇诺、皮科为代表的佛罗伦萨柏拉图学院的思想家们更是认为宗教应该在尊崇真理的前提下广泛宽容，所以他不仅试图把柏拉图主义和基督教调和起来，而且还宣称，“每一种宗教都在

⁶⁶ Henrich Gratz, *History of the Jews*, vol.4, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1945, p.517.

⁶⁷ *Ibid.* p.515.

⁶⁸ 何宛倩著，《欧洲基督教世界的化外之民——犹太人的宿命与挣扎（1300-1750）》，台北：稻乡出版社，1999 年，第 119 页。

⁶⁹ 雅各布·布克哈特著，《意大利文艺复兴时期的文化》，第 203 页。

宣扬唯一真正的上帝，他的多样性给世界增添了美丽的色彩。”⁷⁰正是这种宗教宽容的气氛，才使得包括犹太教在内的异教信仰和异教文化逐渐成为人文主义学术界的研究议题。

不仅如此，此时的人文主义者对犹太文化的现实需求也推动了对犹太人的宽容。意大利文艺复兴时期，思想界出现了纷繁复杂的局面。亚里士多德主义、阿威罗伊哲学、柏拉图和新柏拉图主义、犹太神秘主义、琐罗亚斯德哲学等各种哲学流派都出现在了文艺复兴思想的格局之中，而新兴的人文主义、传统的基督教思想也都有着各自的市场，谁也无法取得统治地位，及至人文主义发展的第二个阶段，如何将这些存在着矛盾，看似不可融合的思想融入基督教思想体系之内，为重建思想秩序奠定新的基础就成为了许多基督教思想家考虑的问题。面对这种困境，费奇诺、皮科举起了“古代神学”思想的旗帜，强调人类各种智慧之间存在着一致性，企图借用谱系学的范例，将人类的思想纳入一种谱系，从而达到调和各种思想和建立理想宗教的愿望。而受到复古思潮的影响，他们认为越是古老的智慧，就越接近真理，皮科就提醒人们“谁若回溯至古代智慧，谁就能接近一种永恒的智慧”⁷¹因此，希伯来文化以及犹太神秘主义作为希伯来人先祖智慧的代表，自然是人类知识谱系中的重要一环，也正是有了犹太思想，人类知识的谱系才得以完整。这就促使了基督教人文主义者倡导人们积极学习和研究希伯来语以及犹太神秘主义喀巴拉，并将其纳入了已有的知识体系之中。而这些学者在研究希伯来文化和喀巴拉的经义时则急需犹太学者的助力，这无疑增加了他们对犹太学者的需求。学术上的需要，造就了文化上的宽容，进而在一定程度上影响了主流社会对犹太人的态度；基督教学者放下身段，向犹太学者寻求观念的做法，对于两个宗教甚至于两个族群的接触与和解也自有其积极的意义⁷²。这虽然没有给犹太人带来真正的宽容，但也使一些著名犹太学者可以接触基督教学者，从而有机会接触文艺复兴的最新成果，使得壁垒分明的双方阵营因接触而渐有所认识，因沟通而渐有所了解，为基督教社会的精英阶层宽容犹太人打下了基础。

总之，动荡飘摇的时代虽然危机四伏但也隐含转机，意大利政治上的四分五裂，为犹太人提供了生存的空间；而教皇出于人道和理性的宽容，无疑为处于夹

⁷⁰ 大卫·戈伊科奇等编著：《人道主义问题》，杜丽燕等译，北京：东方出版社1997年版，第103页。

⁷¹ 皮科·米兰多拉著，《论人的尊严》，第11页。

⁷² 何宛倩：《欧洲基督教世界的化外之民——犹太人的宿命与挣扎（1300-1750）》，第137页。

缝中生存的犹太人，提供了一把保护伞；人文主义学者著书立说，呼吁宽容异己，对希伯来语和文化的系统性研究，不但有助于对《旧约圣经》的研读，也增进了犹太学者与基督教学者之间的接触及了解，使基督教与犹太教长久以来的隔膜日渐淡薄。所有这些都为犹太人移民意大利提供了有利的条件，因此在 13 世纪末到 15 世纪犹太人掀起了移民意大利的高潮。

二、新型犹太社区与犹太人身份认同危机

犹太人向意大利的移民始于 13 世纪末，贯穿于整个 14、15 世纪，站在前人的研究成果上，我们可以在一定程度上精确地重建这个过程。13 世纪末之前，犹太人大都生活在亚平宁半岛的南部地区和西西里岛，意大利中北部地区除罗马之外，很少有犹太人定居。1291 年教会在阿普利亚（Apulia）强迫犹太人改宗。在这个过程中有一半犹太人被迫改宗，许多犹太人被害。自公元一世纪以来就一直存在于意大利南部的古老的犹太社区也因此遭到破坏。一些幸存者开始向北迁移。在迁移的第一站罗马，犹太人得到了教皇的保护。随后，这些犹太人从罗马逐渐扩散到意大利中部和北部的许多城市，他们也是在意大利中北部地区各城市定居的第一批犹太移民。在随后的几年里，他们的人口稳步增加。而且他们还不时的与来自法国和德国的阿什肯纳兹犹太难民相遇，这些难民也是因当地驱逐犹太人的运动而被迫移居意大利的。

1348 年，由于黑死病的爆发，意大利中部、北部地区的犹太人口锐减。但这种趋势又因塞法迪犹太难民的涌入而逆转。1391 年，随着西班牙阿拉贡和卡斯提尔地区犹太社区的毁灭，一批批西班牙系即塞法迪犹太难民又开始进入意大利中北部地区。⁷³1394 年，法国宣布彻底驱逐犹太人。犹太人因此出现了向意大利移民的第二次高潮。这些犹太难民越过意大利和法国的边境，首先进入了萨伏伊（Savoy）地区，然后开始向意大利北部各城市迁移。正如当时著名的犹太编年史家约瑟夫·哈柯亨（Joseph Hakohen）所说：“自离开法国以后，他们在萨伏伊地区快乐地生活着，人口也在迅速地增加。但不幸的是，他们在圣纪年的 5221 年，即 1461 年遭到了驱逐，他们开始向伦巴第（Lombardy）和罗马涅地区

⁷³ Yitzhak F. Baer, *The Jews in Christian Spain*, vol.2, translated by Louis Schoffman, Philadelphia: Jewish Publication Society of American, 1961, pp.95-138.

（Romagna）迁移，并在那一直居住到今天。”⁷⁴此外，1410 年在意法边境的皮德蒙特地区，又有一批来自法国的犹太难民进入了意大利北部各城市，进一步充实着伦巴第地区的犹太人口。⁷⁵

最大一批的犹太移民是来自西班牙和葡萄牙的塞法迪犹太人。1492 年，随着西班牙光复运动的逐步完成，为了达到“纯洁宗教”的目的，西班牙的伊丽莎白和费迪南德发起了强迫犹太人改宗的运动，犹太人被勒令要么改宗，要么离开西班牙，由此出现了大批的犹太难民。他们不断迁入葡萄牙、意大利或经由意大利前往奥斯曼土耳其。其中大约有 9000 人在那一年进入意大利，并在意大利中北部地区定居。⁷⁶1497 年，葡萄牙也爆发了大规模的驱逐犹太人的运动，大批的犹太难民，又从葡萄牙经那不勒斯王国或者海上的威尼斯、热那亚等地，迁入意大利北部各城市，与先前到来的各个地区的犹太人组成了意大利犹太人的主体部分，至此犹太人向意大利大规模的移民就告一段落。在此后的很长的一段时间中，一直都有小规模犹太难民陆续进入意大利中北部地区。如 1513 年，400 多名已经改宗的塞法迪犹太人由西西里进入意大利北部各城市。同样，来自法国的犹太移民也一直未中断。1491 年，有小批的法国犹太人进入意大利，直到 1566 年还有普罗旺斯的犹太人进入意大利的记录。而在此期间，来自地中海世界其他各地区的犹太人，如来自科孚、突尼斯、拉古萨、的黎波里以及巴利阿里群岛的犹太人也始终保持着向意大利迁移的趋势。⁷⁷

这样，随着各地区犹太人不断的涌入意大利，在意大利中北部地区就出现了许多繁荣的小型犹太社区。这些新型犹太社区与中世纪建立起来的犹太社区相比有着明显的不同，即这个时候的犹太社区是由不同文化背景的犹太群体构成的。在中世纪时期，犹太社区的组成群体相对简单，都是由单一的族群构成。如法国和德国的犹太人大都以阿什肯纳兹犹太人为主，而西班牙的犹太人大都以塞法迪犹太人为主。但在文艺复兴时期的意大利，由于犹太人移民来自欧洲各地，此时的意大利犹太社区成为了一种混合型的犹太社区。这些犹太移民主要由三种来源组成：意大利本土犹太人、塞法迪犹太人以及阿什肯纳兹犹太人。对此当时著名

⁷⁴ Joseph Hakohen, *Emek HaBaka*, 2d ed., Cracow, 1895, pp.88, 94. 本文译自 Moses A. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*, pp.5-6.

⁷⁵ C. Invernizzi, *Gli Ebrei a Pavia: contributo alla storia dell'Ebraismo nel ducato di Milano*, Pavia: Prem. Tip. Successori Fratelli Fusi, 1905, p.4.

⁷⁶ Moses A. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*, p.6

⁷⁷ *Ibid*, p.7.

的犹太人文主义者莱昂·摩德纳（Leon Modena）曾经指出“大的犹太社区由不同的群体组成”⁷⁸。正是这种复杂的人员构成，给此时的意大利犹太社区的发展构成极其重大的挑战，使其面临着巨大的困境。

这些来自不同文化背景、不同区域的犹太人都有着自己的传统。虽然他们分享同一部圣经，同样重视拉比文学的研究，遵守着同样的律法，但是超越这些的却是他们之间的不同。这些犹太群体在日常生活语言、习俗、教育传统甚至在律法的执行方式上，都有着巨大的差别。⁷⁹首先，这些来自不同群体的犹太人都会在不同的犹太会堂中布道、祷告、吟诵、履行宗教生活。阿什肯纳兹犹太人在一开始进入意大利时并没有自己的犹太会堂，但他们与意大利本土的犹太人有着相似的习俗，所以他们经常到意大利本土犹太人的犹太会堂中过宗教生活，这在安科纳、费拉拉、曼图亚等城市表现的非常明显。⁸⁰但阿什肯纳兹犹太人绝对不会到塞法迪犹太人的会堂中去，因为他们认为塞法迪犹太人的很多宗教生活及仪式是对犹太律法的违背。随着阿什肯纳兹犹太人与意大利本土犹太人接触日深，两者的矛盾也在不断加剧。如一位意大利本土犹太人在劝他的朋友不要到阿什肯纳兹犹太人占据主导地位的威尼斯学习时就说：“我听说威尼斯的隔都非常的腐化，里面住着一群道德败坏的人，他们自大傲慢，讨厌意大利犹太人……”，⁸¹在这种情况下，阿什肯纳兹犹太人积极建立了属于自己的犹太会堂，迄今一直屹立于威尼斯的犹太会堂大德国学校，就是当时阿什肯纳兹犹太人为了过自己认为纯洁的犹太生活所建立的犹太会堂。

其次，来自不同文化传统的犹太人为了扩大自己在社区中的权益，还经常发生争夺社区领导权的激烈斗争。文艺复兴时期，来自西班牙系的塞法迪犹太人由于人口较多，逐步在社区生活中占据了主导地位。而意大利犹太人作为本土居民，逐渐感受到了来自塞法迪犹太人的压力。正是由于此，罗马的犹太社区才请求教皇亚历山大六世禁止西班牙犹太移民进入罗马市。⁸²但是，这并没有阻止塞法迪犹太人进入意大利，抢夺意大利犹太人的生存空间和权益。意大利犹太人对此非

⁷⁸ Robert Bonfil, *The Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Translated by Jonathan Chipman, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004, p.3.

⁷⁹ Arthur M. Lesley, “The place of *Dialoghi d'amore* in Contemporaneous Jewish Thought”, in David Ruderman, *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, p.173.

⁸⁰ 关于阿什肯纳兹犹太人与意大利本土犹太人和用会堂进行祈祷和宗教生活的情况可以参见，Moshe Shulvass, *The Jews in the World Renaissance*, p.57.

⁸¹ Moshe Shulvass, *Jews in the World of Renaissance*, p.58.

⁸² *Ibid.*, p.59.

常不满。在犹太拉比领导权的问题的认识上，意大利犹太人与塞法迪犹太人有着巨大的差异，（关于这个差异的问题，我们会在第三节中重点讨论），所以意大利犹太人经常与阿什肯纳兹犹太人一起经常合力抵抗塞法迪犹太人对社区领导权的篡夺。当时著名的犹太学者犹大·莱昂就是出身于阿什肯纳兹传统的犹太拉比，他经常通过写信、布道以及发布禁令的方式抗议塞法迪犹太人主导社区领导权的企图。他的儿子大卫·莱昂更是终其一生都在对抗塞法迪犹太文化传统对阿什肯纳兹犹太文化传统的威胁。即使他移民到土耳其之时，他还与当地的塞法迪犹太人的拉比，就拉比的领导权、世俗学科的学习等问题发生了三次大的争论。⁸³

再次，在不同的地区、不同的文化传统中成长的犹太人有着各自的语言和集体记忆。来自西班牙的塞法迪犹太人在十二世纪的时候，在西班牙经历了一个文化上的黄金时代，不管是生活在穆斯林西班牙的犹太人，还是生活在基督教西班牙的犹太人，都很好的融入到了当地的文化传统之中，逐渐在语言上形成了一种西班牙语、阿拉伯语与希伯来语混合的语言。西班牙犹太人的黄金时代也成为了他们集体的记忆。而生活于法国和德国的阿什肯纳兹犹太人，他们的语言也随着与主体民族的交流出现了变化，特别是生活在德国的犹太人中出现了对犹太人影响深远的意第绪语，而意大利本土的犹太人则是与当地文化融合最为成功的，他们直接采用了意大利语作为了自己的语言。⁸⁴这些操着不同语言，有着不同集体记忆的犹太人之间就产生了巨大的身份认同危机。我们可以借用 16 世纪的犹太学者兹穆拉（Zimra）在描写当时的埃及犹太社区时所说的话，来从另一个侧面说明我们的问题，他说：“每个城市的社区中操着相同语言的犹太人成为一个团体，从来不与来自其他地方的说着与他们不同语言的犹太团体交往，来源地和语言的不同将他们的心分开了。”⁸⁵正如大卫·罗德曼所说，他们强烈的族群身份认同，使他们与来自其他群体的犹太人分开了，他们认为这些犹太人不是他们所谓的民族中的一员。⁸⁶因此，重建犹太人的身份认同就成为犹太社区中犹太精英们面临的主要问题。

然而，由于犹太学者们自身在受教的哲学传统方面的差异，重建犹太人身份

⁸³ 参见 Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds: The Life and thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, pp.56-104.

⁸⁴ David Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, Princeton: Princeton University Press, 2010, pp.26-38.

⁸⁵ Joseph Davis, "The Reception of the *Shulham* 'Arukh and the Formation of Ashkenazic Jewish Identity", *Association for Jewish Studies Review*, Vol.26, no.2 (2002), p.271.

⁸⁶ David Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, p.38.

认同的工作变的更为复杂。来自西班牙的塞法迪犹太人从阿拉伯人那里继承了阿威罗伊主义、亚里士多德传统，发展出了自己独特的喀巴拉文化传统；而来自德国、法国北部的阿什肯纳兹犹太人则有着强大的塔木德注释和虔诚传统⁸⁷，日益增长的对基督教经院哲学的研究以及迈蒙尼德主义也对这时的犹太精英群体有着重要的影响。⁸⁸除此之外，意大利本土的犹太文精英们在与意大利的人文主义者交往的过程中，则日益受到了人文主义思潮、新柏拉图主义思潮的影响。所有这些，就使得犹太学者在构建犹太人的身份认同时遭遇了巨大的困难，他们为此还发生了巨大的争论。如梅迪哥作为出身亚里士多德传统的哲学家，就曾经批判阿莱曼诺关于新柏拉图主义和喀巴拉的研究。他认为喀巴拉和新柏拉图主义中暗含着破坏犹太信仰的因素，亚里斯多德主义才是最高的权威。⁸⁹而在与人文主义文化的接触中，犹太学者日益认识到他们“在某些领域，他们的学术已经落后于同时代的基督教学者了”⁹⁰。因此，如何在改变犹太文化的落后状态、调和各种文化传统以重建犹太人的身份认同，就成为了犹太社区中的拉比所面临的紧要课题。人文主义的一些思想，如重视修辞学的政治功用、追求雄辩、探寻古典理性、异教文化和基督教真理之间的和谐，对于解决这种困境有着极为重要的借鉴意义。这样，在犹太社区中出现了致力于吸收人文主义者的方法研究人文学科，以解决犹太社区中难题的犹太人文主义者。他们迫于经济压力，在寻求学术赞助的过程中逐渐聚集在了犹太银行贵族的身边，形成了犹太人文主义者群体，这就为犹太人文主义运动的发生奠定了人员基础。那么这个犹太人文主义者群体是如何形成的？他们状况又是怎样的？基督教社会中的学术赞助模式为何能在犹太社会中产生回响？这一切问题的答案都随着犹太银行贵族的崛起逐渐变得清晰起来。

⁸⁷ David Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, p.38.

⁸⁸ Arthur M. Lesley, "The place of *Dialoghi d'amore* in Contemporaneous Jewish Thought", pp.173-178.

⁸⁹ *Ibid.*, p.179.

⁹⁰ Arthur Lesley, "Jewish Adaption of Humanist Conceptions in Fifteenth- and Sixteenth-Century Italy", in David Ruderman, *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, p.47.

第二节 犹太银行贵族的崛起

文艺复兴时期意大利贵族的学术赞助模式，在一定程度上影响了文艺复兴人文主义运动的发展。他们一方面搜集图书建立图书馆，为人文主义运动的发展提供了文献基础，另一方面他们赞助人文主义学者的学术活动，在为人文主义者的学术活动提供经济保障的同时，也使得人文主义者紧密联系在一起，形成了人文主义者群体。其实基督教社会的学术赞助模式，也在犹太社区内产生了回响。随着犹太资本借贷者在经济上的成功，他们也演变成犹太银行贵族，开始赞助犹太人文主义者的学术活动，在犹太社区中发挥着与意大利贵族同样的作用。

一、犹太银行贵族阶层的形成

文艺复兴时期除了文化的创新之外，便是新的经济秩序的逐步建立。意大利可以说是近代经济的发源地，早在12、13世纪便出现了资本主义的萌芽，意大利的工业生产能力快速增长，各个城市都形成了自己的工业特色。特别是随着佛罗伦萨、威尼斯、热那亚以及米兰(Milan)等工商业城市的发展，意大利经济出现了一片欣欣向荣的局面，从而为以后发源于意大利的文艺复兴奠定了良好的经济基础。但这对犹太人来说却是一个不幸，由于意大利商人阶层的崛起，犹太人逐渐被排挤出了商业领域，转而从事基督徒不愿从事的资本借贷业。不过，具有讽刺意味的是，正是资本借贷使得犹太人得以重新进入意大利。

当欧洲历史进入14世纪以来，受到当时封建社会危机的影响，意大利各工商业城市的经济也出现了停滞现象，特别是伴随着1348年夏天“黑死病”的降临和反复发作，意大利各地的经济遭受了沉重的打击。城镇萎缩，市场衰退，人口锐减，佛罗伦萨从瘟疫以前的9万人至10万人萎缩到瘟疫后的不到3万人；威尼斯从12万人降到8.4万人；博洛尼亚从5.4万人降到3.5万人；帕多瓦从3.8万人降到1.8万人；比萨从5万人降到1万人。⁹¹但置身14世纪末到15世纪新兴的经济大环境中，城镇在经历萎缩的同时，也获得了发展的活力。⁹²黑死病过后人口的增加、技术的创新、航海业的发展使得处于困境中的各城市获得了重生的机会，意大利经济出现了复苏的局面，佛罗伦萨的毛纺业、银行业，威尼斯的造船业又重新兴盛起

⁹¹ Margaret L. King, *The Renaissance in Europe*, London: Laurence King Publishing, 2003, p. 59.

⁹² Judith M. Bennett, C. Warren Hollister, *Medieval Europe: A Short History*, Boston: McGraw-Hill, 2006, p.332.

来。人口的增长、工商业的发展，加大了资本的需求。同时，各城市国家的统治者为了维持其奢侈的生活大举借贷，而为了赢得战争胜利所需要的军费开支，更让他们的经济雪上加霜。因此意大利各国统治者为了克服资本的短缺、增加税收以增强自身的经济实力，竞相鼓励作为资本借贷者的犹太人移居意大利。他们颁布契约（*condotta*），允许他们在特定的区域，以特定的利率从事资本借贷和典当行业，并免除他们的地方税和宗教税。⁹³

在当地统治者的鼓励和政策支持下，犹太资本迅速进入了借贷和典当行业。犹太借贷资本家不仅为文艺复兴各宫廷提供巨额贷款，还为意大利各农村地区提供小额贷款。到了15世纪下半叶，犹太借贷资本已经成为了意大利中部和北部各中心城市以及小城镇经济发展不可缺少的因素。根据博蒂齐尼（Maristella Botticini）对佛罗伦萨托斯堪纳农村地区借贷状况的研究可知，当地有债务的农户中三分之一以上的都与犹太人存在着借贷关系⁹⁴。当时著名的犹太银行家耶胡尔·尼斯姆·大·比萨（Yihiel Nissim da Pisa）在其著作《永恒的生活》中也写道：“在意大利这块土地上，借贷业十分广泛，比以色列人流散的任何地方都要广泛……在这段时间，在这些地方，借贷业已经成为了生活的主要来源”⁹⁵。

犹太资本借贷业的发展推动了一批犹太银行贵族的崛起。由于资料的限制，我们无法从整体上对犹太银行家的崛起进行详细的描述，但我们可以通过当时著名的犹太银行贵族大·比萨家族的崛起，透视犹太银行业在意大利的发展及犹太银行贵族崛起。

大·比萨家族是文艺复兴时期最为著名的意大利犹太银行贵族。其家族事业的奠基者耶胡尔·维塔勒·大·比萨（Yehiel Vitale da Pisa）是佛罗伦萨的统治者美迪奇家族的豪华者洛伦佐的好友。15世纪中期，耶胡尔模仿美迪奇银行的组织模式建立了自己的银行——比萨银行，从而奠定了整个家族发迹的基础。在他的管理下，比萨银行的规模不断扩大，其分支机构遍布罗马、比萨、阿勒佐、卢卡、费拉拉以及博洛尼亚。⁹⁶大·比萨家族也成为了与当时著名的西班牙宫廷犹太家族阿布拉瓦内尔家族齐名的家族。到了他的儿子撒母耳和伊萨克时期，比萨

⁹³ Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds the Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, p.12.

⁹⁴ Maristella Botticini, A Tale of “Benevolent” Governments: Private Credit Markets, Public Finance, and the Role of Jewish Lenders in Medieval and Renaissance Italy, *the Journal of Economic History*, Vol. 60, No.1(Mar, 2000), pp.164-189.

⁹⁵ Yehiel Nissim da Pisa, *Banking and finance among Jews in Renaissance Italy : a critical edition of The Eternal life*, Translated and edited by Gilbert S. Rosenthal, New York: Bloch Publishing Company, 1962, p.14.

⁹⁶ *Ibid.*, p.21.

银行已经成为非常著名的银行，其业务范围在不断的扩大，他们不仅与意大利各国宫廷都保持着密切的联系，有时候还投资其他犹太银行贵族的项目。从皮萨银行的一些交易信息中可以看出该银行雄厚的实力。如撒母耳兄弟俩就曾经借款给费拉拉的宫廷和贵族，由于没有能够收回相应的本金，一次就损失了4000杜卡特。⁹⁷后来，撒母耳又注资1500杜卡特到威尼斯著名的犹太银行家族德尔·班克家族的银行，结果由于康布雷联盟战争的发生又损失了1200杜卡特。⁹⁸而到了家族的第三代耶胡尔·尼斯姆·大·比萨（Yehiel Nissim da Pisa）时期，比萨银行的已经成为了意大利最大的犹太银行，其资本已经积累到了100,000杜卡特，大·比萨家族也成为了享誉整个意大利的银行贵族。与耶胡尔·尼斯姆·大·比萨交厚的犹太学者大卫·鲁本尼在自己的旅行笔记中就详细记载了这位犹太银行家贵族般的生活，家里有很多的仆人，很多的音乐家、舞蹈家以及非犹太人艺术家都被邀请到其家中为他表演。鲁本尼赞扬耶胡尔为上帝的代理、《托拉》和《塔木德》的学者、谦虚、仁慈的绅士。⁹⁹大·比萨家族的发迹过程，也只是当时众多的犹太银行贵族崛起的一个缩影。在意大利半岛上还存在很多像大·比萨家族一样的犹太银行贵族，如同样在佛罗伦萨德·沃特拉（da Volterra）家族、在威尼斯的戴尔·班克（del Banco）家族以及在费拉拉的诺莎（Norsa）家族，以及从西班牙迁往意大利的阿布拉瓦内尔家族（Abravanel）。

⁹⁷ Yehiel Nissim da Pisa, *Banking and finance among Jews in Renaissance Italy : a critical edition of The Eternal life*, p.155.

⁹⁸ *Ibid*, p.156.

⁹⁹ *Ibid*, p.24.

二、犹太银行贵族崛起的文化影响

犹太银行贵族在崛起的过程中都与当地的意大利贵族保持着密切联系。如大·比萨家族的奠基人耶胡尔·维塔勒·大·比萨曾为美第奇家族服务；诺莎家族也在费拉拉的宫廷中起到了巨大的作用，而阿布拉瓦内尔家族更是先后在西班牙王室、葡萄牙王室以及那不勒斯的王室服务。¹⁰⁰在这个过程中，文艺复兴贵族的生活方式也逐渐影响了意大利的犹太银行贵族。他们也“培养了一种艺术、文学和富裕生活的审美趣味”¹⁰¹，并且在意大利犹太文化的发展过程中扮演了重要角色。他们建立图书馆、资助拉比、哲学家、诗人以及文学家的创作，模仿基督教社会中出现的学术赞助模式，从而在一定程度上推动了犹太人文主义运动在犹太社区的出现。犹太银行贵族的崛起对犹太文化生活的影晌主要体现在以下几个方面：

第一，他们都致力于搜集书籍和建立图书馆，在一定程度上为犹太人文主义运动的出现奠定了文献基础。文艺复兴时期最重要的特征就是对于书籍的追求，对于知识的渴求，使得书籍成为了当时最为炙手可热的东西，而作为图书储存的最佳场所——图书馆，也随着图书搜集工作的进展，不断得到建设。这种好书之风，在犹太银行贵族中同样颇为流行。同时，正如摩西·夏尔瓦斯在评价博洛尼亚的Finzi家族的图书搜集和图书馆时所说：“芬济（Finzi）家族非常富有，也只有他们有如此财力来将钱用来购买和建立如此大规模的图书馆”。至1450年，这个家族图书馆中藏有的书籍仅就原稿数量就已经超过了200册。¹⁰²与芬济家族一样，费拉拉著名的犹太银行贵族诺莎家族，也非常喜欢收藏书籍。他们特别醉心于犹大·莱昂的语法学和修辞学著作。为此他们聘请了当时著名的犹太人文主义者亚伯拉罕·法里索尔专职抄写这些书籍。¹⁰³大·比萨家族则建立起了文艺复兴时期最大的犹太图书馆。该图书馆始建于14世纪末，到耶胡尔·尼斯姆·大·比萨时期达到了最大规模。尼斯姆死后，图书馆被当做他私人财产出售，当时著名的犹太人文学者阿扎利亚·德·罗西还是购买者之一。¹⁰⁴

¹⁰⁰ Isaac Abravanel, *Isaac Abravanel: Letters*, edition, translation and introduction by Cedric Cohen Skalli, Berlin: Walter de Gruyter, 2007, p.28.

¹⁰¹ 罗伯特·M·塞尔茨：《犹太的思想》，赵立行、冯玮译，上海三联书店1994年版，第500页。

¹⁰² Moses A. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*, p.259.

¹⁰³ David Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: the Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol*, Cincinnati: Hebrew Union College, 1981, pp.12-13.

¹⁰⁴ Moses A. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*, p.259.

在这里更值得我们关注的是一份犹太图书馆的书籍清单，从这份清单上所列出的书籍名称我们可以清楚的看出此时犹太人的文化取向。根据著名学者摩西·夏尔瓦斯的研究，这份清单反映出犹太人对于世俗科学以及文学的兴趣极大。这其中的书籍大部分都是圣经手稿、圣经评注、塔木德、塔木德故事、犹太拉比对有关犹太法律和礼仪的释疑解答以及祈祷书，此外还有当时葡萄牙和西班牙著名学者关于语法和哲学的著作。大·比萨家族图书馆的清单中还包括了修辞学、哲学、天文学、地理学和历史学的著作，同时，意大利人文主义者的文学著作也是这个清单的重要组成部分。¹⁰⁵由此，可见，人文主义者对于人文学科的研究已经影响到了当时的犹太精英阶层，这些书籍作为文化的载体，也发挥着其应有的作用。当犹太人文学者作为犹太银行贵族的家庭教师、秘书、顾问，访问他们的图书馆，搜寻书籍之时，书籍中的观念可能会影响到此时的犹太人文学者，而当这些犹太人文学者试图用人文主义的方式，解读圣经，来表达自己的诉求之时，那些圣经手稿和评注，无疑成为了最好的文献基础。

第二，犹太银行贵族赞助学术的活动，使得犹太人文主义者以他们为中心，形成了一个紧密的学者群体，促进了犹太人文主义运动的发展。受到意大利贵族的影响，为了培养自己的宫廷文化和创造性，犹太银行贵族也开始支持犹太拉比学者、哲学家、艺术家和诗人的创作活动。¹⁰⁶同时，为了炫耀自己高贵的地位和使自己的孩子受到良好的教育，他们也模仿当时的意大利贵族聘请当时著名的犹太学者作为私人顾问和家庭教师。这样以犹太银行贵族为中心，意大利的犹太社区中就出现了紧密联系的犹太人文主义者的小群体。下面我们就以大·比萨家族周围的犹太人文主义者为例，通过考察他们之间的关系，以期达到窥斑见豹的目的。

耶胡尔·维塔勒·大·比萨作为皮萨家族的奠基者，也是家族中最为著名的成员。在美迪奇宫廷服务的经历使得他非常重视犹太学术的赞助工作。当时著名的人文主义者约翰南·阿莱曼诺由法国迁入意大利时，就曾寄居在大·比萨家族之中。为了使阿莱曼诺更好的为自己服务，耶胡尔·维塔勒将阿莱曼诺送到了与自己有着学术赞助关系的犹太人文主义者犹大·莱昂的耶希瓦中学习，阿莱曼诺因此结识当时最著名的犹太人文主义者。在耶希瓦中，阿莱曼诺不仅学习传统的

¹⁰⁵ *Ibid*, pp.255-256.

¹⁰⁶ Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds the Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, p14.

犹太文化，而且接触到了修辞学、诗学以及当时流行的各种哲学潮流。在老师的熏陶下，阿莱曼诺也成为了人文主义者。后来，他返回到佛罗伦萨，在耶胡尔的家中担任耶胡尔的儿子伊萨克和撒母耳的家庭教师。在这里他又遇到了同样在大·比萨家族中担任家庭教师的犹太人文主义者摩西·本·约瑟夫·哈塞法迪（Moshe ben Yosef Hasefardi）。在这两位家庭教师的精心培育下，伊萨克与撒母耳兄弟也成为了当时著名的犹太人文主义者。这从阿莱曼诺为他们制定的理想课程表中将修辞学、哲学等作为重要的教育内容，得到了印证。¹⁰⁷与此同时，阿莱曼诺在这里还遇到了耶胡尔的女婿——蒂沃利的大卫。他也曾经到犹太·莱昂的耶希瓦接受过良好的人文主义教育，对修辞学充满了兴趣。在大卫离开耶希瓦之后，苦于没有修辞学的相关著作可读，他还专门写信给犹太·莱昂的儿子——大卫·莱昂索要与修辞学相关的著作。他在其岳父葬礼上发表的演说词，则可以说是运用修辞学的上乘之作，在其中他将修辞学看成了衡量犹太精英学者的重要因素。¹⁰⁸而大卫·莱昂由于其父亲的缘故，从小就开始接受人文学科的教育，学习修辞学、语法学以及意大利语、拉丁语等课程，有着良好的人文传统，其成年后还专门到佛罗伦萨游历，在此期间他得到了大·比萨家族的青睐，进入大·比萨家族为撒母耳的妻子劳拉服务。在此期间，他有机会跟随阿莱曼诺学习哲学和喀巴拉的知识，从而对新柏拉图主义产生了极大兴趣。¹⁰⁹此外，在大·比萨家族服务的著名犹太人文主义者还有亚伯拉罕·法里索尔，他早年曾在费拉拉的犹太银行贵族——诺莎家族中为他们抄写希伯来文文本的手稿。他也是犹太·莱昂的学生，与犹太·莱昂相识于曼图亚，从法里索尔在课堂上所用的材料中，可以看出他非常熟悉犹太·莱昂的修辞学著作和理论，而且法里索尔还编辑了与修辞学相关的书信集，其中有一篇就是犹太·莱昂的亲笔信。¹¹⁰后来，法里索尔移居佛罗伦萨，进入到大·比萨家族中为其服务，以此为契机，他得以进入美迪奇宫廷并结识了著名的犹太学者埃利亚·梅迪戈和米特里达特。他们之间的学术争论被记载在了马西里奥·费奇诺给贝尼威尼的一封信中。

¹⁰⁷ 关于阿莱曼诺制定的课程表，可以参见附录三的内容。也可以参见摩西·伊戴勒的著作《意大利的喀巴拉》的附录“约翰南·阿莱曼诺的学习计划”。Moshe Idel, *Kabbalah in Italy, 1280-1250: A Survey*, New Haven: Yale University Press, 2010, pp.340-343.

¹⁰⁸ Isaac Abravanel, *Isaac Abravanel: Letters*, edition, translation and introduction by Cedric Cohen Skalli, Berlin: Walter de Gruyter, 2007, p.28.

¹⁰⁹ 参见 Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds: The Life and thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, Albany: State University of New York Press, pp.44-51.

¹¹⁰ David Ruderman, "An Exemplary Sermon from the Classroom of a Jewish Teacher in Renaissance Italy," *Italia* I, no. 2 (1978), pp.7-38.

与大·比萨家族有着极深渊源的犹太人文主义者还有伊萨克·阿布拉瓦内尔、莱昂·埃布里奥父子。他们是著名的犹太宫廷贵族阿布拉瓦内尔家族的成员。但是由于西班牙的驱犹运动，他们流落到意大利，得到了大·比萨家族的资助。耶胡尔的女婿蒂沃利的大卫和儿子伊萨克都与他们有着密切的书信来往。伊萨克·阿布拉瓦内尔的书信集已经由塞德里克·科恩·斯库尔（Cedric Cohen Skalli）整理出版。在这些书信中，我们可以看到阿布拉瓦内尔与耶胡尔、蒂沃利的大卫以及伊萨克的联系非常紧密。阿布拉瓦内尔对于人文学科高深的造诣，对于西班牙、葡萄牙修辞学、希伯来修辞学和意大利人文主义修辞学模式的研究，都通过书信的方式传给了大·比萨家族的成员。¹¹¹莱昂·埃布里奥也是当时十分著名的犹太人文主义者。他因父亲的启发而对人文学科的研究有着极大的兴趣。他也在大·比萨家族中居住过，在此期间他还有可能接触到了阿莱曼诺或者是阿莱曼诺的著作，从而对新柏拉图主义产生了极大兴趣，写了一部哲学巨著《爱的对话》，得到了意大利人文主义者的重视，成为了当时讨论“爱”的话题中最为成功的著作。这些围绕在犹太银行贵族周围的人文主义者形成了紧密联系的犹太人文主义者小群体。他们不仅研究人文学科，著书立说，而且还通过书信往来、师生关系、学术争论活动，不断实现着思想的传承、观念的交流，组成了犹太人文主义者的小圈子，以自己的行动和思想推动着人文主义文化在犹太人中的传播和发展。而一个运动的存在是以参与这个运动的学者群体为基础的，意大利人文主义运动之所以被视为一场文化运动，就是因为有众多的意大利精英学者参与到了这场研究人文学科的运动中来。而学者背后犹太银行贵族的支持与赞助也是成就这场运动不可或缺的因素。

第三，犹太银行贵族赞助学术的活动为犹太人文主义者提供了经济保障，使得他们可以专心的致力于人文学科的研究。同时，犹太银行贵族也以自己的审美和文学趣味影响了犹太人文主义者的创作。首先，犹太银行贵族赞助犹太人文主义者的活动，为他们的学术创作提供了经济保障。此时的犹太人文主义者，大都是拉比，由于拉比工作没有薪金，他们大都受困于经济的不稳定状态需要犹太银行贵族的赞助。如大卫·莱昂在给其女赞助人的信中曾经说到：“我向您请求钱财方面的资助并不是为了获得钱财，因为钱财本身并不重要，而且极易腐烂，散

¹¹¹ 参见 Cedric Cohen Skalli 为伊萨克·阿布拉瓦内尔的书信集所做的序言，Isaac Abravanel, *Isaac Abravanel: Letters*. pp.1-10.

发铜臭之气，……但我还是向您请求资助是因为钱财可以让我能够永远居住在您的家中为您服务，我也不必再为生计而奔波。”¹¹²而这些犹太人文学者在为犹太银行贵族服务时，所得到的丰厚报酬足以支持他们的文化创作活动和保障家庭提供生活。如当时一名犹太学者约瑟夫·德·阿里(Joseph da Arli)在接受了犹太银行家米纳海姆·奥勒莫(Menahem da Monte del Olmo)邀请时，就高兴的告诉朋友们：“我获得的报酬是100斯库多(意大利16-19流行的货币名称)，大量的小麦和酒，我的妻子也因此获得了相应的房子，我的儿子和我都是我的赞助人的座上宾。”¹¹³由此，犹太人文主义者在这种赞助模式中就获益良多，生活的得以保障，从而有了闲暇时间去从事人文学科的研究。同时，犹太银行贵族还以其文化趣味，影响着当时犹太人文主义者的创作。当时许多犹太人文主义者的作品都是应赞助人的要求所作，最为典型的就是大卫·莱昂的作品《妇女颂》。这是他在大·比萨家族中应撒母耳的妻子劳拉的要求所写。他给其女赞助人的信明显的证明了这一点，“我的女主人，在众多女性中，我迅速想起了您。我希望继续从您所命，完成在意大利时您给我的任务——阐释赞扬女性的故事。我已经完成了创作，因为我已经简要的介绍了她们。”¹¹⁴也正是在此基础上，大卫模仿薄伽丘的《名女传》，利用人文主义的方式，以圣经的《论贤妻》为底本创作了《妇女颂》。在著作中，他不仅斥责了那些反对人文学科学习的拉比，还为犹太人运用人文学科的知识，将人文学科纳入犹太教育的行为进行了辩护。¹¹⁵这也从另一个侧面说明了犹太银行贵族对当时犹太文化的塑造作用，推动了人文主义运动在犹太人中的发展和传播。

犹太银行贵族不单单是以学术赞助者的面目出现的，他崛起的影响也不单单限于文化领域。作为犹太社区中一个新的社会阶层，他的崛起导致了拉比权威的下降。那么社区中权力的较量会给人文主义运动造成什么样的影响呢?这是我们下一节要讨论的问题。

¹¹² David ben Judah Messer Leon, *Shevah ha-Nashim*, fol. 93v. 本文译自 Hava Tirosh-Rothschild, In Defense of Jewish Humanism, p.36.

¹¹³ Moses A. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*, p.150.

¹¹⁴ Hava Tirosh-Rothschild, In Defense of Jewish Humanism, p.36.

¹¹⁵ Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds: The Life and thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, pp.66-72.

第三节 拉比权威的下降及其文化影响

拉比(Rabbi)一词源自圣经希伯来语“拉夫”(Rav),意思是“我们的老师”(Our Master)。在犹太社区中,拉比是一种头衔,指接受过正规犹太教育,系统学习过《塔那赫》、《塔木德》等犹太教经典,担任犹太人社团或犹太教教会精神领袖或在犹太经学院中传授犹太教教义者。其起源于犹太人的第二圣殿时期。起初,拉比只是解释律法的世俗学者。而到了中世纪时代,在意大利和阿什肯纳兹犹太社区中,由于其没有出现强大的社区管理机构,拉比由于其特殊的地位而被选为了犹太社区中的精神和宗教领袖,主持社区的宗教活动、礼拜仪式、布道,承担着文化教育、解释律法和犹太教具体信条的责任。为了保障拉比的素质,此时的拉比授予制度也得以完善,即按立圣职文凭制度的确立,根据规定犹太人在获得拉比之前,要经过权威拉比的测试,合格之后授予拉比文凭。¹¹⁶这里需要特别指出的是,不管拉比出身如何,渊博的知识是拉比最重要的品质,是其确立权威最重要的依据。通过授权的拉比还获得了通过颁布禁令来处理社区事务的特权。基于这个特权,拉比可以裁决社区内的宗教和世俗事务。¹¹⁷由此,在意大利或阿什肯纳兹犹太人中拉比就成为了犹太社区的领袖,在犹太社区中有着巨大的权威。但是,随着文艺复兴时期意大利犹太社区的变化,犹太拉比的权威在不断下降。

首先,新崛起的犹太银行贵族逐步掌握了犹太社区的实际权力,使得拉比的权威受到了威胁。经济方面的特殊作用和地位、财政力量的增长,使得犹太银行贵族在犹太社区中拥有了特殊的地位,在一定程度上成为了犹太社区的实际领导者。上文我们已经提到,意大利各地的统治者为了吸引犹太银行家到当地从事资本借贷,都颁布了契约,除了为犹太资本借贷业的开展提供便利和保护之外,契约还允许犹太资本家保持自己的信仰,购买土地,建立会堂和墓地,更重要的是契约允许与他们有联系的其他犹太人随他们进入当地。¹¹⁸这样,以这些犹太银行贵族为中心就形成了一些小型的犹太社区。这些人员基本是他们的直系亲属、与他们有商业来往的商业伙伴、为贵族提供服务的教师、屠夫、医生以及与其生

¹¹⁶ 关于拉比的出现、拉比在中世纪权力的演变以及拉比授予制度的建立可以参见 Robert Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, pp.28-32, 83-85; Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds the Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, pp.20-23.

¹¹⁷ Robert Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, pp.65-68.

¹¹⁸ Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds the Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, p.12.

活相关的其他人。这一时期的拉比由于没有薪金也不得不寻求犹太银行贵族的财政支持。资本决定了发言权。财力雄厚的犹太银行贵族也因此成为了犹太社区的实际权力拥有者和犹太社区事务的实际决策者。拉比的权威在不断下降。

文艺复兴时期的犹太银行贵族是通过两种方式限制拉比权力的：一是通过限制拉比获得授予权的年龄，他们将拉比获得授予权的年龄从原来的35岁-40岁之间，提高到五十岁。¹¹⁹这主要是塞法迪系的犹太银行贵族，针对阿什肯纳兹系和意大利本土的拉比采取的措施，其实也是文艺复兴时期犹太社区中不同文化传统的犹太群体相互斗争的延续。二是，这时的犹太银行贵族还组成了管理社区事务的机构帕尔纳斯（*Parnassim*），这对拉比的权威也形成了严重的威胁。我们可以从1585年在帕多瓦犹太社区发生的一个事件中窥探到这种变化。1585年一位犹太妇女未婚先孕。她坚持要社区承担孩子的抚养问题，否则她将会把孩子放到会堂中或送到他父亲家中，以使他父亲蒙羞。这件事情本来要由社区的首席拉比撒母耳·阿肯沃蒂（*Samuel Archivolti*）做出裁决，但帕尔纳斯绕过阿肯沃蒂进行裁决。阿肯沃蒂对此非常不满。但是帕尔纳斯依然认为“他们有权不经任何拉比的同意做出任何决定”。当阿肯沃蒂颁布禁令之时，帕尔纳斯也作出回应：“从现在开始，居住在帕多瓦的拉比和教师，不经我们社区中两位以上的帕尔纳斯成员的同意和支持，无权颁布禁令”。¹²⁰拉比的权威由此受到了巨大的挑战。

第二，阿什肯纳兹犹太人与塞法迪犹太人在拉比授予权的合法性、拉比职权的有效范围上认识不同也导致了拉比权威的下降。与阿什肯纳兹犹太人不同，中世纪时期的塞法迪犹太社区组织相对强大。在塞法迪犹太社区中，拉比都是由社区的领袖从当地的学者中选出，而且逐渐演变成了领薪水的管理人员。在阿方索十世统治时期，当地统治者还在犹太社区中任命了首席拉比，管理其所在地的犹太事务。而承担犹太社区精神、律法、教育以及道德指导作用的学者被塞法迪犹太人称为托拉教师（*Marbiz Torah*）。他们可以裁定社区教众的纠纷，主持结婚、离婚，监督犹太管理机构中的官员。但其最重要的职务便是教授托拉，通过布道的方式展现自己的知识，让教宗接受自己的理念。¹²¹所以，在塞法迪犹太人中没有拉比授予制度的传统，他们也不承认拉比通过授予制度所获得权力，用哈瓦·特罗斯-罗斯查尔德教授的话说就是“拉比授予制度在西班牙的犹太社区中停止了，

¹¹⁹ Paul F. Grendler, *Encyclopedia of Renaissance* vol.5, New York: Gale Cengage Learning, 1999, p.202.

¹²⁰ David Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, p.60.

¹²¹ Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds the Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, p.21.

之后所有这些对他们来说只是谣传”。¹²²因此，当迁入意大利的塞法迪犹太人遇到意大利本土或阿什肯纳兹犹太人的拉比，宣称自己的权力时，他们会感到很惊讶，而且会对他们伸张权力的行为进行反驳。出自塞法迪系的犹太学者便开始挑战阿什肯纳兹犹太人的拉比授予制度。伊萨克·阿布拉瓦内尔甚至嘲笑拉比授予制度是模仿基督教的博士授予制度。¹²³阿什肯纳兹犹太人所伸张的拉比权威由此受到了极大的挑战。

面对拉比权威的下降的危险，阿什肯纳兹系的犹太拉比采取了一系列的措施来加强拉比的权威，从而对犹太社区的文化发展产生了重要的影响。

首先，犹太拉比权威的确立最主要来源于拉比渊博的知识。意识到这一点，阿什肯纳兹系的拉比们就要求学习当时所有已知的学科，熟悉所有的犹太文化传统。根据哈瓦·特罗斯-罗斯查尔德教授的研究，大卫·莱昂不仅掌握了塔木德知识、希伯来圣经的知识，他还学习了阿威罗伊哲学，柏拉图哲学、亚里斯多德哲学、以及喀巴拉的知识，另外他的著作还显示出他对托马斯阿奎那神学以及彼得拉克、薄伽丘的人文主义知识非常熟悉。¹²⁴这就为人文学科以及人文主义思潮中培养绅士学者的观念进入犹太社区做了准备，也为后来犹太人文主义者能够融合所有的已知文化传统奠定了基础。

其次，阿什肯纳兹系的犹太拉比为了扩大自身的权威，还与塞法迪系的学者展开了论战。在论战的过程中，这些拉比逐渐意识到自己所肩负的责任，重新发现了自己的价值。他们认为自己应该更加承担起应有的领导责任。如犹大·莱昂在与蒙塔齐诺的本杰明（Benjamin of Montacino）进行论战的过程中就意识到自己能够影响意大利犹太社区的命运，¹²⁵自己应该更多的担负起犹太社区的领导责任。大卫·莱昂也在不同的场合表达了自己的父亲是犹太人的“流放之光”，他是“流放之光儿子”的想法。¹²⁶同时，在论战的过程中，犹太拉比也意识到要让塞法迪犹太人接受自己的观点，就要在使自己的语言更加有说服力。所以，一些出身阿什肯纳兹系的犹太拉比就主张学习修辞学。特别是他们意识到西塞罗、昆

¹²² *Ibid*, p.22.

¹²³ *Ibid*, p.23.

¹²⁴ 参见 Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds the Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, pp.35-54.; Hava Tirosh-Rothschild, *In Defense of Jewish Humanism*, pp.31-57.; Hava Tirosh-Rothschild, *Sefirot as the Essence of God in the Writings of David Messer Leon*, *AJS Review*, Vol. 7 (1982), pp. 409-425.

¹²⁵ 参见 Robert Bonfil, *The book of the Honeycomb's flow by Judah Messer Leon: The rhetorical dimension of Jewish humanism in fifteenth-century Italy*, in *Jewish History*. Vol. 6, Nos. 1-2 (1992), pp.21-34.

¹²⁶ Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds the Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, p.28.

提良的修辞学观念就是重视修辞学在政治生活中的作用之时，他们毫不犹豫地将人文主义者发展的修辞学观念引入犹太文化研究之中。犹大·莱昂的修辞学著作《蜂巢漂流记》应运而生。这就为犹太人文主义者采用佛罗伦萨的人文主义者如曼内蒂、波吉奥等人发展出来的激发爱国精神、积极参加城邦生活、将修辞学应用于政治生活的市民人文主义精神观念引入犹太社区奠定了基础。

综上所述，文艺复兴时期的意大利犹太社区为犹太人文主义运动的发展提供了舞台，犹太移民造成的身份认同危机以及拉比权威的下降，则为犹太人文主义运动提供了剧本，犹太银行贵族的对于学术的支持，则为犹太人文主义运动的主角的犹太人文主义者提供了有利的经济保障。但这些演员的演戏理论来自何处，演技又是怎样得以提高的呢？这就是我们在下一章“人文主义运动中的犹太学者”所要重点讨论的问题。

第二章 人文主义运动中的犹太学者

在文艺复兴时期的意大利，犹太人虽然是一个边缘群体，但是他们不仅没有被排除于文艺复兴之外，而且还因着特殊的机遇进入意大利人文主义运动的核心区域。在这个过程中，他们很快认识到人文主义文化不仅可以解决犹太社区的问题，而且也对犹太传统文化形成了巨大的挑战。为此他们开始走出封闭的小圈子，来迎接这些挑战，从而自觉不自觉地加入到了人文主义运动的浪潮之中。他们积极参与文献资料的翻译活动、投身希伯来学研究、主动与基督教人文主义者接触、在意大利各大学学习任教。这些都为人文主义思潮进入犹太社区提供了有利条件，从而为犹太人文主义运动在犹太社区的出现奠定了理论基础。此外我们也应看到他们对哲学精神的阐释、对文艺复兴精神的传播也在一定程度上为意大利文艺复兴和人文主义的进一步发展奠定了基础。

第一节 犹太学者与人文主义的文献基础

犹太人因为特殊的历史际遇，在人类文化的交流史上发挥了重要作用，在这里用文化交流的桥梁来形容再贴切不过了。及至文艺复兴时代这种桥梁作用更加明显，突出的表现在其为基督教学者翻译了大量的古典文献与阿拉伯、希伯来的文本资料，在一定程度上推动了人文主义的发展。

意大利文艺复兴首先是古典文化的复兴，因此作为古典文化载体的古希腊罗马著作就显得尤为重要。但至公元六世纪末，拉丁西方世界“几乎所有的希腊学术和文化著作业已消失了”。¹²⁷对此教皇格里高利一世曾无比感慨地写道：“带着无数的悲伤痛苦”，罗马文化“被荒废了”。¹²⁸所以，意大利文艺复兴时期的古典著作主要依赖于东方尤其是阿拉伯的流入，但这种流入并不是突然大量的出现于意大利人面前的，而是经历了一个长期翻译和积累的过程。由于犹太人不仅熟知阿拉伯文与希伯来文，而且其中也有许多人懂拉丁文，所以他们自然的成为了阿拉伯学者和基督教学者交流的桥梁。对此徐善伟教授有过详细的统计，他认为在十二和十三两个世纪犹太翻译家占翻译家总数的40%，译作总数共有193部，

¹²⁷ Jaenakoplos, *Medieval Western Civilization and the Byzantine and Islamic Worlds*, Lexington, Mass: D. C. Heath, 1979, p.15.

¹²⁸ Judith M. Bennett, C. Warren Hollister, *Medieval Europe: A Short History*. p.63.

占当时译作总数的29.3%。其中自阿拉伯文译为希伯来文的有133部，包含阿拉伯人著作90部，希腊人著作43部，按学科划分大都是哲学和科学著作。¹²⁹这些著作后来基本上都被翻译成了拉丁文，对拉丁西方人产生了深刻影响。正如著名的史学家查尔斯·霍默·哈斯金斯所说：“由于中世纪阿拉伯人和犹太人的功劳，科学知识成为头等重要的事情，他们献身科学的精神传给了那些接触他们学问的拉丁人，随着兴趣而来的就是方法：理性的思维习惯和爱好试验的性情，当然，这些本来就在古代希腊人那里流行”¹³⁰，现在又重新回到了拉丁西方社会中。

当历史的脚步进入文艺复兴迅速发展的14-16世纪之时，意大利犹太群体中再次涌现出了许多杰出的翻译家。文艺复兴进入十五世纪下半叶以来，基督教人文主义者的兴趣从优美的修辞学、散文文体，转向了哲学研究。随着基督教学者对于哲学研究的深入，亚里士多德哲学、阿威罗伊哲学、柏拉图哲学都进入了基督教人文主义者的视野。他们对这些哲学文本的需求也日益增多。这时候的犹太哲学家多深植于阿拉伯哲学和亚里士多德哲学的传统之中，所以很多基督教学者都聘请犹太人担任阿威罗伊哲学文本的翻译工作，或者仲裁亚里士多德哲学以及阿威罗伊哲学中的争论。当时著名的阿威罗伊哲学的权威埃利亚·德尔·梅迪哥，就因此被邀请到此时作为阿威罗伊和亚里士多德哲学研究中心的帕多瓦大学担任一场哲学争辩的仲裁者。在这里他结识了著名的人文主义者皮科·米兰多拉。受到皮科的邀请，梅迪哥为皮科及其周围的人文主义学者唐纳托·吉若拉莫、格利玛尼·多米尼克、皮萨曼诺·安托尼奥、巴巴罗·伊尔莫劳等翻译了大量的阿威罗伊主义的著作。¹³¹诸如《亚里士多德〈气象学〉摘要》、《〈论灵魂〉概要》、《亚里士多德〈前分析篇〉评注》、《逻辑问题》、《亚里士多德〈形而上学〉解读》、《柏拉图理想国节选》等。¹³²犹太学者雅格·曼提诺则为当时著名的基督教学者维特博的埃吉迪奥翻译了大量的阿威罗伊对亚里斯多德的评注性著作，如《〈逻辑〉概要》、《亚里士多德〈后分析篇〉评注》、《亚里士多德〈论题篇〉评注》、《亚里士多德〈论诡辩〉评注》、《亚里士多德〈物理学〉评注》、《自然科学问题》、《亚里士多德〈论繁衍与腐败〉的解读》、《论谓词在证明中的首要性的信件》等。

¹²⁹ 徐善伟：《东学西渐与西方文化的复兴》，上海：上海人民出版社2002年，第65页。

¹³⁰ [美]查尔斯·哈斯金斯著：《12世纪文艺复兴》，夏继果译，上海：上海人民出版社，2005年，第243页。

¹³¹ David B. Ruderman, Giuseppe Veltri, *Cultural intermediaries: Jewish intellectuals in early modern Italy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 2004, pp.40-41.

¹³² David Geffen, *Insights into the Life and Thought of Elijah Medigo Based on His Published and Unpublished Works*, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 41 (1973 - 1974), pp.69-86.

另一位犹太学者巴尔莫的亚伯拉罕直到16世纪中叶，还在将阿威罗伊的著作翻译成拉丁语。这些犹太学者的翻译工作为基督教人文主义者的哲学创作奠定了重要的基础。皮科对经院哲学、亚里士多德哲学的辩护，包括他的著作《论单一与存在》以及他企图协调亚里士多德哲学与柏拉图哲学的成就得益于此类文本的翻译。还有一点值得注意的是，以往的学者普遍认为意大利人文主义者转向柏拉图哲学，但是对犹太人此次翻译工作的研究发现，亚里士多德哲学和阿威罗伊哲学仍然存在于人文主义者的研究中，并一直延续下来。

犹太学者翻译的希伯来语著作也为基督教人文主义者提供了新的知识源泉。1463年马西里奥·费奇诺翻译《赫尔墨斯全集》，1484年翻译《柏拉图全集》。随着这两部译著的出版，佛罗伦萨人文主义者小圈子的学者开始转向对新柏拉图主义的研究。受到这些古代文献的影响，费奇诺发展出了“古代神学”思想，即认为人类世界中存在着唯一的真理，其渗透于人类历史的各个时期和不同的文化传统之中，人类的智慧沿着琐罗亚斯德、赫尔墨斯、俄耳甫斯、毕达哥拉斯到柏拉图的谱系得以传承下来。在这种思想的影响下，这时的人文主义者开始强调古代宗教和哲学的重要性，追寻人类智慧的源泉，希伯来文化和神秘主义作为古代希伯来人智慧的代表，自然地得到了以皮科为代表的一批人文主义者的关注。在皮科的要求下米斯里达特翻译了犹太神秘主义的相关著作，《所罗门之歌评注》、《托拉评注》、《科学的灵魂》、《迷途指津评注》、《公正之门》、《攀登之书》；皮科的另一位犹太老师约翰南·阿莱曼诺则为皮科翻译了中世纪阿拉伯新柏拉图主义著作《想象的空间》（*The Imaginary Circle: Kitab al-Hada'iq*）。受皮科思想影响的维特博的埃吉迪奥则聘请犹太人文主义者埃利亚·莱维塔，将犹太神秘主义喀巴拉的权威著作《佐哈》翻译成拉丁语。这些著作的翻译，就使得基督教学者接触到了新的知识源泉，增加了他们对犹太文化的兴趣，促进了新柏拉图主义的进一步发展，也使得文艺复兴文化增加了新的内容，即在基督教学者中出现了一个新的文化运动——基督教喀巴拉运动。¹³³关于文艺复兴时期犹太人的翻译的著作及其影响的具体情况，可以参见附录二。

通过翻译文献，犹太学者在基督教学者和阿拉伯学者中间架起了交流的桥梁，使得东西方从文化上超越了宗教的、政治的、军事的壁垒，使得西方人再次

¹³³ 关于基督教喀巴拉运动的出现及其发展可以参见，Joseph Leon Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the renaissance*, New York: Columbia University Press, 1944.

接受了来自东方的文化以及长期被削弱的古典文化，从而促进了文艺复兴的发展和进一步深入；也正是由于犹太人担任了希伯来文化和基督教学者之间的桥梁，为博学的基督教学者打开了从未接触过的新的知识源泉，扩大了基督教学者的视野，使得人文主义运动向着新的方向发展。但这里需要重点指出的是，犹太学者在为基督教学者翻译文献活动的过程中，也逐步意识到了基督教学者的文化趣味，意识到了基督教社会中所出现的人文主义运动，他们也对此做出了及时的反应，如梅迪哥批评皮科对柏拉图主义的关注、约翰南·阿莱曼诺以《想象的空间》为基础，阐述自己对人的理解。这就意味着，随着翻译运动的进行，犹太学者得以进入了文艺复兴人文主义运动中。

第二节 献身于基督教希伯来学研究

随着文艺复兴的进一步发展，古典文化复兴的范围也在不断扩大，出现了东方文化尤其是希伯来文化的复兴。对此，布克哈特在其经典之作《意大利文艺复兴时期的文化》中说道：“随着这种古典文化的复兴，当时对于东方文化也进行了一些研究。但丁本人对希伯来文有很高的评价，虽然我们不能假定他懂得这种文字。从十五世纪以来，学者们不再仅仅以能够怀有敬意地说这种语言为满足，而是要投身到它的彻底研究中。”¹³⁴虽然对于这种语言的学术兴趣从一开始就有宗教上的考虑，但不可否认这种热情促使基督人文主义者中出现了一个研究希伯来学的小高潮。犹太学者因着得天独厚的优势积极地参与进来，并为此做出了重要贡献。

首先，犹太学者担任基督教人文主义者的希伯来语老师，在基督教希伯来学的发展中扮演重要的角色。当时的人文主义者虽然对希伯来文化感兴趣，但是对希伯来语了解很少，会使用者更是凤毛麟角。而犹太人则有着得天独厚的优势。所以文艺复兴时的希伯来文教学主要由犹太人承担，他们之中有很多人成为了著名的大学教授和很受人尊敬的作家。在佛罗伦萨、锡耶纳、曼图亚、帕多瓦和威尼斯都有他们的身影。埃利亚·德尔梅迪哥、约翰南·阿莱曼诺、弗拉维·米特里达特、埃利亚·莱维塔等就是他们当中的杰出代表。埃利亚·德尔·梅迪哥作为15世纪意大利最负盛名的犹太医生、翻译家、哲学家和作家，曾经以犹太人的身份在佛罗伦萨和威尼斯公开讲学，讲授希伯来语和古典哲学。在为帕多瓦大学的一场哲学争论担任仲裁的时候，他结识了皮科·德拉·米兰多拉。之后，他随皮科回到佛罗伦萨，在这里他又结识了马西里奥·费奇诺，并精心指导他们二人学习希伯来语。虽然，梅迪哥非常反对研究喀巴拉，但在皮科的要求下，他还是向皮科和费奇诺讲解了喀巴拉的相关知识，特别是将喀巴拉运用于哲学研究的方法。¹³⁵约翰南·阿莱曼诺则是继梅迪哥之后，皮科的又一位希伯来语教师。1488年其与皮科在佛罗伦萨相识，两人建立了深厚的友谊，直到后者于1494年去世为止。¹³⁶在这六年的时间里，阿莱曼诺努力的教授皮科希伯来语。正是由于他的

¹³⁴ 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第193页。

¹³⁵ David Ruderman, "Italian Renaissance and Jewish Thought", in Albert Rabil, Jr., *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy* Vol. I, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, p.395.

¹³⁶ 约翰南·阿莱曼诺和皮科·德拉·米兰多拉相识于1488年，直到后者于1494年去世，这段友谊才宣告结束，在二者交往期间阿莱曼诺的许多思想都影响了皮科的创作。具体情况可以参见：B. C. Novak, Giovanni Pico

出色教学才使的皮科对希伯来语的掌握比希腊语还好，皮科甚至能够用希伯来语进行创作。他们的深厚友谊在下一代中也得以延续。如皮科的侄子艾尔伯特·皮奥就跟随阿莱曼诺的儿子伊萨克学习希伯来语，在皮奥给友人的一封信中，他说道：“我正在跟随伊萨克学习希伯来语，他是我叔叔乔万尼·皮科的老师约翰南的儿子，所以我聘请他作为我的老师”。¹³⁷相比于梅迪哥、阿莱曼诺，米特里达特则是在希伯来学研究方面对皮科影响最为深远的犹太学者。米特里达特为皮科翻译了很多犹太神秘主义的著作，这奠定了皮科甚至整个意大利基督教喀巴拉学的基础。但米特里达特不仅是一个翻译家，就像哈伊姆·维茨博斯克证明的一样，早在皮科之前，米特里达特就在其著作 *Sermo de Passione Domini* 中利用犹太神秘主义的知识来证明基督教的正确性，他运用犹太资料证明基督教信仰的思想深深的影响了皮科。¹³⁸埃利亚·莱维塔则是德国希伯来语语法作家，受维登堡大主教的邀请于 1509 年到了罗马，在大主教埃吉迪奥的宫廷内住了 13 年，专职教授大主教希伯来语，而且他还编纂了希伯来语大词典。此外，奥巴代亚·雅各布·斯福尔诺还在博洛尼亚设立了一所私人学校，教授希伯来语。德国著名的人文主义者、宗教改革家约翰南·路希林就曾于 1498-1500 年间在这里学习希伯来语和喀巴拉知识，¹³⁹从而对希伯来文化产生了浓厚兴趣。他回国后便参与了一场关于是否禁止犹太《塔木德》的争论，促进了阿尔卑斯山北麓的希伯来文化的复兴。

可以说，这些犹太学者的努力工作，不仅在提高西方的教育水平，扩大欧洲的文化视野，培养欧洲的思想家方面发挥了重要作用，而且引发了基督教学者学习希伯来文化的高潮，以至于“对于希伯来文的学习变的如此普及甚至比希腊文还受欢迎。”¹⁴⁰1488 年，博洛尼亚大学开设了希伯来语讲座。随着学习希伯来语的学者和大学生的激增，其他大学也相继增设了希伯来语课程。希伯来语至此成为了欧洲大学的常设课程。随着对语言的学习而来的是人文主义者对希伯来文化的兴趣。人文主义者诸如曼内蒂、波吉奥、瓦拉、马西里奥·费奇诺、皮科都开始研究希伯来文化和神秘主义。

della Mirandola and Jochanan Alemanno, pp. 125-147.

¹³⁷ 转引自 B. C. Novak, Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno [J]. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol.45 (1982), p.132.

¹³⁸ Chaim Wirszubski, *Flavius Mithridates Sermo de Passione Domini*, Jerusalem, the Israel Academy of Sciences and Humanities, 1963, pp.20-28.

¹³⁹ Stephen Gersh, Bert Roest, *Medieval and Renaissance Humanism: Rhetoric, Representation, and Reform*, Leiden: Brill, 2003, p.234.

¹⁴⁰ 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第 194 页。

基督教希伯来学的发展使得作为希伯来文化载体的希伯来经典、文本变的特别重要。犹太人在这些文本的抄写、印刷以及传播过程中也起到了巨大的作用。文艺复兴时期有许多犹太人都曾以抄写文本为生。著名的犹太史学家摩西·夏尔瓦斯根据一张列有犹太抄写员名字的名单指出，在1500年以前有500位犹太抄写员，而其中的450位生活在1300-1500年之间。¹⁴¹而当时最著名的犹太抄写员亚伯拉罕·法理索尔抄写的手稿仅现在可以见到的就有41部之多。¹⁴²正是由于他们的努力，许多珍贵的希伯来手稿才得以保存，供人文主义学者阅读。而印刷术的发明则是文艺复兴时期一个划时代的进步，犹太人很快便意识到了新的印刷技艺的发展潜力。1477年，犹太人首次用希伯来文印刷了《旧约》的《诗篇》。不久，希伯来文印刷社就遍及意大利全境。在迄今已知的113本古版希伯来文籍中，至少有93本出自意大利。对此贡献最大的是桑西诺（Soncino）家族，如热尔松·桑西诺（Gershon Soncino）于1488-1534年间在意大利和土耳其就出版了多部重要的希伯来文、意大利文、拉丁文以及希腊文文本。¹⁴³此外，一些著名的犹太学者还积极参与了基督教印刷商出版希伯来文本的工作。诸如埃利亚·莱维塔、雅各·曼提诺、莱奥·莫德纳、梅尔·帕勒佐（Meir Parenzo）都曾活跃在基督徒开办的印刷社中，负责希伯来文著作的出版校对工作。不仅如此，犹太人还从事书籍买卖工作，量多而且价廉，因此促进了书籍大量地、大范围地传播。有两位犹太书商，经营规模较大，在1491年那不勒斯市的有关材料上就能见到他们的名字。西西里岛东南部的一位犹太人的遗嘱或许更能说明问题。他在遗嘱中说，留下的钱用于出版他的一本书，印行800本，200本送往君士坦丁堡，100本送往萨洛尼卡，50本送往威尼斯，20本送往索菲亚，10本送往安科纳，20本送往罗马，50本送往中欧和东欧，50本送往荷兰，还有的要送往意大利以及巴勒斯坦的一些地方。¹⁴⁴从中可以看出此时希伯来书籍印量之大和传播范围之广。当然，我们也应看到当时的希伯来印刷社出版的书籍中也包含了大量拉丁文和意大利文著作的珍本。

可以说，正是由于这些犹太人文主义者积极投身到基督教的希伯来学运动

¹⁴¹ Moses A. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*, p.154.

¹⁴² “41部”这个统计数字是根据大卫·罗德曼在著作《文艺复兴时期的一个犹太人的世界》中列出的现存的法里索尔的手稿整理而出。具体可参见：David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham Ben Mordecai Farissol* [M]. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1981, pp.157-158.

¹⁴³ Jacob Rader Marcus, *The Jew in the Medieval World: A Source Book, 315-1791*, New York: Jewish Publication Society of America, 1938, p.401.

¹⁴⁴ 陈超南：《犹太的技艺》，上海：上海三联书店，1996年，第28页。

中，担任基督教学者的希伯来语老师，才使得犹太人文主义者与基督教人文主义者有了实质性的接触，使得他们真正进入了文艺复兴人文主义的核心区域，触及到人文主义思想的前沿。而犹太学者在人文主义的运动中编辑、抄写以及印刷的希伯来文本，其实在犹太社区中传播更为广泛。当犹太学者决定回到希伯来圣经以及犹太经典典籍寻找支撑自己观念的理论之时，这些希伯来文本无疑就成为了他们研究的文献基础，为犹太人文主义运动的继续深入发展提供了重要保障。

第三节 对佛罗伦萨柏拉图哲学研究的影响

文艺复兴时期是各种哲学流派迅速发展和相互影响的特殊时期。亚里士多德、阿威罗伊哲学思潮、柏拉图、新柏拉图哲学以及犹太神秘主义、琐罗亚斯德主义等哲学流派充斥于文艺复兴哲学领域的各个角落。而且，不同的哲学家对它们有着不同的阐释，各种学说相互竞争，相互影响，出现了百家争鸣的局面。犹太人文主义者在翻译文献资料、参与希伯来学运动的过程中，与当时的基督教人文学者产生了密切的学术联系和个人友谊。特别是当佛罗伦萨成为文艺复兴的中心之时，当时许多著名的犹太人文学者都活动在佛罗伦萨学园之中，与学园的成员如马西里奥·费奇诺、皮科等有着密切的交往。受到柏拉图学园中人文主义者哲学研究的影响，犹太人文主义者也进行了一些哲学阐释活动。

首先，面对柏拉图哲学的冲击，以埃利亚·戴尔·梅迪哥为首的犹太学者加紧阐释亚里士多德和阿威罗伊主义，以对抗柏拉图主义的影响。研究文艺复兴哲学的学者，往往把目光集中在柏拉图主义，而很少去关注当时的亚里士多德哲学，甚至对其持批评和鄙视的态度。其实这些态度都是有失偏颇的。我们如果对当时的各种哲学思潮进行仔细的考察就会发现，在那个时代从中世纪晚期继承而来的亚里士多德传统，在大学和其他学校里仍然继续主导着逻辑学和自然哲学的专业教学。¹⁴⁵其中心主要在帕多瓦、博洛尼亚、锡耶纳以及萨勒诺等地。而这些地区正是犹太医学家和哲学家活跃的地区。犹太学者在这一流派中起着举足轻重的作用。其中最具代表性的就是埃利亚·戴尔·梅迪哥。他在其著作《宗教之思考》中，讲解了亚里士多德哲学的本质。同时，梅迪哥阐释了双重真理（double truth）理论。他认为判断真理的标准有两个即信仰和理性。基于此他认为神学和哲学的学说都是正确的，因为神学基于信仰和神性权威，而某些与神学不符的学说是建立在纯粹理性和亚里士多德主义基础上的学说也是正确的，即哲学不同于、也不依赖神学，不受信仰领域的各中神学学说的束缚。梅迪哥的观点无疑为后来的理性主义和自由思想铺平了道路。在喀巴拉逐渐流行的时候，他却第一个反对喀巴拉研究。他认为喀巴拉是柏拉图主义的基础，在宇宙论上远不如亚里士多德-阿威罗伊主义论述的深刻。¹⁴⁶

¹⁴⁵ Paul O. Kristeller, *Renaissance Thought and the Arts - Collected Essays*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1980, pp.111-112.

¹⁴⁶ David Ruderman, "Italian Renaissance and Jewish Thought", in Albert Rabil, Jr., *Renaissance Humanism:*

与埃利亚·梅迪哥不同，以阿莱曼诺、犹大·梅塞尔·大卫·莱昂、莱昂·埃布里奥为代表的犹太学者则开始接受柏拉图主义。这些学者在各自的著作中从不同的角度对所涉及的哲学问题进行了阐述。阿莱曼诺明显受到了中世纪阿拉伯柏拉图哲学家伊本·奥斯德·奥巴塔亚斯（Ibn al-Sid al-Batalyawsi）的影响。伊本·奥斯德·奥巴塔亚斯在他的著作《想象的空间》中着重阐述了人在宇宙中的地位。以此为基础，阿莱曼诺发展出了自己对人在宇宙中地位的看法，对皮科·米兰多拉产生了重要影响。¹⁴⁷最为重要的是阿莱曼诺，还不顾自己的老师犹大·莱昂的反对，积极进行喀巴拉的研究，阐述喀巴拉的经义。例如他赋予神秘主义的“数”（sefirot）以新的概念，即“数”是上帝活动的工具而不是上帝的特质。¹⁴⁸而他的学生犹大·梅塞尔·大卫·莱昂继承了阿莱曼诺在这方面的研究，吸收了阿莱曼诺将喀巴拉哲学化的成果，将喀巴拉看成拉比犹太教的权威解释。但与他的老师不同，在吸收托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）思想的基础上，大卫·莱昂认为“数”既是上帝的实质也是上帝活动的特质。¹⁴⁹莱昂·埃布里奥则是当时最为著名的犹太柏拉图哲学家，他吸收当时讨论柏拉图爱的学说，写了一本《爱的对话》。作品以 Philo（希腊语“爱”）和 Sophia（希腊语“智慧”）的对话为特色，阐述了爱情的定义、起源及爱情的各种形式和影响等。这部著作对当时的柏拉图哲学发展产生了深远影响，甚至我们在后来的犹太哲学家斯宾诺萨那里都可以找到他的痕迹。

文化的影响是双向的，犹太学者对哲学精神的阐释又在一定程度上回到基督教学者的视野之中，对基督教人文主义者特别是当时佛罗伦萨人文主义者的思想产生了极大的影响，其主要表现在以下三个方面：

第一，对于皮科“论人的尊严”的学说的影响。传统上一直认为关于“人的尊严”的学说，特别是“人在宇宙中位置”的学说是意大利人文主义者的创新，是由费奇诺首先提出，由皮科发展完善的。其实，这是研究文艺复兴的学者，以一种理想的状态去考察人文主义，对人文主义思想的一种误读。因为在他们眼中似乎文艺复兴与中世纪是一种完全的断裂，文艺复兴人文主义观念，相对于中

Foundations, Forms, and Legacy Vol. I, p.399.

¹⁴⁷ Moshe Idel, *The Anthropology of Yohanan Alemanno: Sources and Influences*, Netherland: Kuwer Academic Publishers, Volume 7, Issue 3 (December 1988), 201-209.

¹⁴⁸ Lenn Evan Goodman, *Neo-Platonism and Jewish Thought: International Society for Neoplatonic Studies*, Albany, New York: State Univ. of New York Press, 1992, p.333.

¹⁴⁹ Daniel H. Frank, Oliver Leaman, *History of Jewish Philosophy*, pp.528-529.

世纪都是一种创新。如果我们仔细研究中世纪的新柏拉图主义的著作，就会发现这种思想早就存在于中世纪阿拉伯柏拉图哲学家的思想中了。伊本·奥斯德·奥巴塔亚斯就是其中的代表。他的著作《想象的空间》就阐述其关于“人的尊严”即“人在宇宙中的位置”的看法，他写道：

人类是上帝的最后一个受造物，上帝为他注入了他万物的特性，他是整个世界的缩影和精华。上帝将人置于感性世界和知性世界的边界，他虽然是上帝的最后一个造物，但他却是知性世界的第一个造物。他能上升到超自然的世界，也可以堕落到低级的世界。人是两个世界的中介，即人在实质上就是混合物：如果他拒绝情欲他便能上升高一级的世界，如果他追求情欲那么他便会堕落到低级的世界。¹⁵⁰

奥巴塔亚斯的著作在中世纪曾三次被翻译成希伯来语，对中世纪西班牙的犹太人产生了巨大的影响。其在中世纪和文艺复兴时期一直被犹太哲学家所引用。阿莱曼诺便是其中之一。阿莱曼诺在佛罗伦萨生活期间，将《想象的空间》翻译成拉丁文，并传授给了皮科。根据摩西·伊戴尔的研究，皮科正是吸收了阿莱曼诺和奥巴塔亚斯的思想，才使得他在马西里奥·费奇诺关于“人的尊严”理论的基础上实现了创新——人不再是宇宙的中心，但他独立于全部的存在物系列之外，而且可以自由的选择自己的生命形式。人的尊严不再是就其普适性而言，而是就其自由而言。¹⁵¹

第二，希伯来文化由皮科补充进入了柏拉图、毕达哥拉斯、迦勒底和埃及哲学的源泉，成为了费奇诺倡导的古代神学思想的重要组成部分，为后来的宗教和哲学的宽容理论打下了基础。虽然，费奇诺已经认识到了摩西的传统的重要性，将摩西视为了古代圣贤，但其关于希伯来和犹太神秘主义的知识却是非常有限的。所以，费奇诺并没有真正将希伯来文化融入他的古代神学体系中。在他描述的人类智慧的谱系中也没有摩西的名字。¹⁵²与费奇诺不同，皮科对希伯来文化和犹太神秘主义有着广泛的兴趣和研究。在当时著名的犹太学者弗拉维的指导下，皮科充分认识到了希伯来语和希伯来文化的重要性，他如此说道：“我意识到如果要想取得这样的成就，我们不仅要学习希腊语和拉丁语，还要学习希伯来语、

¹⁵⁰ Moshe Idel, *The Anthropology of Yohanan Alemanno: Sources and Influences*, p.209.

¹⁵¹ 参见 Moshe Idel, *The Anthropology of Yohanan Alemanno: Sources and Influences*.

¹⁵² 关于费奇诺与希伯来文化或犹太神秘主义关系的论述，以及费奇诺与皮科的不同，可参见 Frances Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London: Routledge, 2001, p.20; 保罗·奥斯卡·克里斯特勒：《意大利文艺复兴时期的八个哲学家》，第 67，72-74 页。

迦勒底语和阿拉伯语，而我现在正跟随弗拉维·米斯里达特学习这些语言”。¹⁵³更为重要的是，皮科还将人类知识的起源与摩西的传统联系在一起。在他为“九百论题”准备的开篇演讲《论人的尊严》中，皮科将摩西视为用他的律法教导、激发、鼓励着人们生活的古代圣贤。¹⁵⁴在其著作《七重天》中，皮科进一步指出柏拉图传统就是希伯来真理的延继，柏拉图就是说希腊语的摩西，毕达哥拉斯的哲学只是对摩西教义的复制。¹⁵⁵在皮科这里，摩西就取得了与琐罗亚斯德、赫尔墨斯、苏格拉底、毕达哥拉斯等古代先贤同等的地位，成为了人类智慧谱系中的重要一环。与此同时，皮科还积极地将喀巴拉融入古代神学之中。在他看来，喀巴拉源于摩西的传统，是上帝以口传的形式授予摩西的对于“律法书真实而又隐秘的阐释”¹⁵⁶，所以其中蕴含着隐秘的真理，也应该得到哲学家的关注。他企图融合所有已知哲学的“九百论题”就收入了 47 个源于希伯来喀巴拉的论题和他根据这些知识得出的 72 个结论。¹⁵⁷在他的影响下，当时一些著名的人文主义者，如吉奥尔吉（Francesco Giorgio）、埃吉迪奥（Egidio da Viterbo）以及布鲁诺等也逐渐认识到了希伯来文化和神秘主义的重要性，并将其视为古代神学的重要代表。吉奥尔吉在其著作《论世界的和谐》（*De Harmonia mundi*）中就极力证明希伯来神秘主义与赫尔墨斯的教义存在着诸多的联系与回应，并将其融入他的新柏拉图主义思想体系之中。¹⁵⁸希伯来文化和神秘主义由此就成功的进入了费奇诺的古代神学理论之中，成为人文主义思想的重要组成一部分。一些历史学家正确地把佛罗伦萨柏拉图主义的古代神学或调和论被誉为通往哲学和宗教宽容的理论基础。那么希伯来文化和犹太神秘主义的融入，无疑扩大了这种宗教调和论的范围和内容，从而为以后更加广泛的宽容打下了基础。¹⁵⁹

第三，人文主义者借用希伯来文化和犹太神秘主义的一些思想、理念和方法，服务于自己的思想和诉求。一方面，人文主义者利用人文主义的方法解释喀巴拉，

¹⁵³ 这是著名的意大利学者埃乌杰尼奥·加林整理的皮科《论人的尊严》的手稿中的话语，而在皮科的侄子弗兰切斯科·皮科整理的文本中，也就是我们现在看到的文本中并没有这些话语。本文译自 Stephen Alan Farmer, Giovanni Pico della Mirandola, *Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486): the evolution of traditional, religious, and philosophical systems*, Arizona: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998, p.33.

¹⁵⁴ 皮科·米兰多拉：《论人的尊严》，顾超一、樊虹谷译，北京：北京大学出版社，2010 年，第 55-56 页。

¹⁵⁵ Stephen Alan Farmer, Giovanni Pico della Mirandola, *Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486)*, Massachusetts: Harvard University Press, 1989, p.32.

¹⁵⁶ 皮科·米兰多拉：《论人的尊严》，第 109 页。

¹⁵⁷ Joseph Leon Blau, *The Christian interpretation of the Cabala in the Renaissance*, p.20.

¹⁵⁸ Frances Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Chicago: University of Chicago Press, 1991, p.34.

¹⁵⁹ 保罗·奥斯卡·克里斯特勒：《意大利文艺复兴时期的八个哲学家》，第 74 页。

将其作为证明基督教真理的工具。除了古代神学思想之外，文艺复兴时期的人文主义思想领域还流行着诗性智慧或诗性神学的思想。他们认为古代异教的真理并没有全部的显露出来，而是将最隐秘的奥义以象形文字或寓言、诗歌的形式隐藏了起来。正如皮科在论述俄耳甫斯的赞美诗时所说：“俄耳甫斯将自己教义的奥秘如此完美地隐匿于寓言的外衣和诗歌的面纱之下，以至于有人阅读他的赞美诗，都会以为那里不过是些最普通的故事和琐事”。¹⁶⁰所以，只有借助特殊的知识或方法才能理解这些隐藏的秘密。在皮科等人文主义者眼中，喀巴拉就是摩西律法的神秘启示，摩西律法中隐藏的奥秘只有通过喀巴拉才能揭示出来。以这种思想为指导，人文主义者在阅读喀巴拉时就发现其中蕴含了证明基督教的真理。如皮科在《论人的尊严》中就宣称，“当我孜孜不倦的精读（这些书）时，我在其中看到的与其说是摩西的宗教，不如说是基督宗教。这里有三位一体的奥秘、有道成肉身，有弥赛亚的神行，……与我们每日在保罗、狄奥尼索斯、哲罗姆和奥古斯丁那里读到的一样。”¹⁶¹皮科的观点在吉奥尔吉那里也得到了回应。他进一步宣称“喀巴拉可以甚或已经证明了基督教的正确性”¹⁶²。另一方面，皮科还运用希伯来文化和喀巴拉的材料来证明人的尊严和自由意志。在《论人的尊严中》，皮科认为人是自由的造物，具有管理一切的能力，并能上升为与上帝同在的灵。但对于如何能让人不堕落为野兽，避免将天父赐予的“自由选择”变益为害，则要求助于古代的圣贤，通过掌握不同的文化来自我实现。希伯来文化和神秘主义就是皮科要求助的重要传统之一。希伯来神学证明了“人的自然的千变万化”¹⁶³，摩西则作为尊贵的审判者以律法“教导、激发和鼓励我们”。¹⁶⁴喀巴拉更是被皮科看作了魔法的高级形式，他宣称“离开了喀巴拉任何魔法的运行都是毫无价值的”¹⁶⁵。喀巴拉通过魔法的力量，不仅增强了人类控制自己命运的能力，让人类能够利用宇宙中更高的精神力量为自己的利益和快乐服务，它还在天国和地上之间建立了直接的联系，让人成为了神圣的存在，从而与赫尔墨斯的魔法一起，证明了人作为真正的“magus”的尊贵与尊严。¹⁶⁶希伯来文化和神秘主义知识，通过人文主义者的转化，逐渐渗透进了人文主义者的思想，成为了证明人文

¹⁶⁰ 皮科·米兰多拉：《论人的尊严》，第119页。

¹⁶¹ 皮科·米兰多拉：《论人的尊严》，第114页。

¹⁶² Frances Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, p.34.

¹⁶³ 皮科·米兰多拉：《论人的尊严》，第31-32页。

¹⁶⁴ 皮科·米兰多拉：《论人的尊严》，第55-56页。

¹⁶⁵ Stephen Alan Farmer, Giovanni Pico della Mirandola, *Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486)*, p.499.

¹⁶⁶ David Ruderman, "Italian Renaissance and Jewish Thought", p.399.

主义者思想的重要资料，影响着近代欧洲思想的发展。弗朗西斯·耶茨对此曾评价道：“通过皮科对基督教喀巴拉的介绍、阐释，与其同时代或者说近代早期的犹太运动，已经对欧洲人的思想和心灵的发展产生了深远影响。”¹⁶⁷

在这里，犹太文化与人文主义文化相互影响的画面，就清晰的展现出来。正是基督教学者在融合希伯来文化和神秘主义的过程中展现出来的包容性，使得犹太人文主义者逐渐认识到了人文主义文化的先进性，以及这种包容性对于融合不同的犹太文化传统，重建犹太人身份认同的重要性。这就为犹太人文主义运动中，犹太人文主义者积极探寻古典理性、异教哲学以及犹太教真理的和谐提供了灵感和思想基础，使得犹太人文主义运动向更深的层次发展。

¹⁶⁷ Frances Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, p.26.

第四节 传播人文主义精神

著名的犹太作家弗兰茨·卡夫卡对犹太文化有着深切思考，关于犹太人和犹太文化，他曾说：

犹太人像种子那样分散到了世界各地。就像种子吸收周围的养料，储存起来，促进自己的生长那样，犹太民族命中注定的任务是吸收人类的各种各样的力量，加以净化，加以提高。¹⁶⁸

他用“犹太种子”来描述犹太人是形象、深刻的，“犹太种子”散居世界，要生存，就必须适应其生存的土壤并吸纳其中的养料，这是别无选择的命运。但他也许忽略了一点，种子之所以成为种子不仅在于能吸收养分，也在于它能生根发芽，能将母体的生命力延续下来。而且可以在流动中传播新的生命力。在新的土壤中结出果实。这是犹太民族的特质，也是各个时代的犹太人能够在异质文化中得以生存和延续的原因。无疑文艺复兴时期的犹太人文主义者都可以被看作是一颗“犹太种子”，但这颗犹太种子并不只是一个单纯的吸收养料的种子，更重要的在于他还是一颗“流动的‘犹太种子’”。和当时意大利的人文主义者一样，犹太人文主义者也经常因为生活、学术赞助以及政治迫害等原因，或游历于意大利和欧洲的各个城市，或穿梭于各个犹太社区之间，而将人文主义的思想带到了目的地，从而促进了人文主义思想在边缘地区、知识分子圈子的传播与交流。但当代的犹太史家以及文艺复兴史家对此似乎没有给予足够的评价或重视。由于资料的限制，笔者目前也无法对其进行全面的论述。在这里我将重点讨论其有效传播的不同途径，而很少涉及犹太学者影响地区的本土文学的实际表现。

犹太学者将意大利文艺复兴精神向外传播的首要渠道，就是我们今天所称的人员交往。文艺复兴期间许多外国人有机会访问意大利。其中一些是为教会事务赶赴罗马的神职人员，还有一些是因公赴意大利的学者。为了满足自己的知识或艺术方面的好奇，其中有些人会与当时著名的犹太学者有过接触。其中最典型的例子就是我们前文提到的德国著名的人文主义者、宗教改革家约翰南·路希林。路希林于1490年跟随维登堡（Württemberg）公爵来到意大利。在意大利期间，他访问了皮科，并与阿莱曼诺相识。在阿莱曼诺及其希伯来语老师犹太人文主义者奥巴代亚的影响下，路希林对希伯来知识和犹太神秘主义喀巴拉产生了极大的

¹⁶⁸ 刘洪一：《犹太文化要义》，北京：商务印书馆，2006年，第413页。

兴趣。回到德国之后，他继续学习希伯来语，并且开始利用希伯来知识和犹太神秘主义知识来证明基督教的正确性，促进了基督教希伯来学运动在德国的发展。

短期或长期生活在其他国家的意大利犹太人文学者，对于意大利精神的传播也同样重要。当时有许多著名的犹太学者长期活跃于欧洲各地，如米特里达特曾在德国的科隆大学留学访问，梅迪哥经常往返于意大利、克里特岛，莱昂·埃布里奥则在西班牙、葡萄牙、意大利以及土耳其等许多城市穿梭，大卫·莱昂由于那不勒斯犹太社区的毁坏而移居土耳其等。这些在意大利不起眼的犹太人文主义者在出访地则成为了重要的人物，他们由中心的边缘变成了边缘的中心。其中尤以犹大·梅塞尔·大卫·莱昂影响最大。他在1495-96年间由意大利那不勒斯移居到了土耳其，1504-1510年间先后到过萨洛尼卡（Salonika）和维罗纳（Valona）等地¹⁶⁹。他在所到之处，经常与当地犹太社区的保守派拉比发生论争。他支持犹太人学习修辞学，倡导将人文学科如修辞学、诗学融入犹太传统教育，将意大利人文主义者推崇的“多才多艺的人”即“全才”的概念引入了土耳其犹太社区，试图在土耳其的犹太社区中培养犹太绅士学者¹⁷⁰，从而使得意大利人文主义的精神传播到了土耳其的土地上。

许多犹太学者担任犹太教师或犹太社区的拉比，在指导学生或者社区布道中也将人文主义精神传播到社区中间。拉比犹大·梅塞尔·耶胡尔·莱昂在帕多瓦、曼图亚等地开设犹太高等学院——耶希瓦，教授犹太传统学科和意大利语、拉丁语以及修辞学、语法学等人文学科，影响巨大。根据其子大卫·莱昂的记载，大约有28位犹太学者在里面获得了拉比的头衔，他们来自法国、德国以及其他国家。¹⁷¹其中最为著名者莫过于阿莱曼诺、大卫·莱昂、蒂沃利的大卫。而阿莱曼诺后来到了大·皮萨的家里担任家庭教师，教授伊萨克和撒母耳。他们二人在阿莱曼诺的指导下成为著名的犹太人文主义者。伊萨克还经常写信与伊萨克·阿布拉瓦内尔探讨修辞学的问题。他在给当时著名犹太喀巴拉学者伊萨克·哈伊姆（Isaac Mar Hayim）的一封信中，就展现了阿莱曼诺将喀巴拉、哲学、魔法学以及赫尔墨斯主义融为一体的思想。¹⁷²同时，作为拉比的耶胡尔·莱昂和大卫·莱昂也经常在犹太社区内布道。他们在布道词中经常运用修辞学理论以及希腊和罗马文学

¹⁶⁹ Hava Tirosh-Rothschild, *Between Words the Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, p.55.

¹⁷⁰ Hava Tirosh-Rothschild, *In Defense of Jewish Humanism*, pp.38-40.

¹⁷¹ Hava Tirosh-Rothschild, *Between Words the Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, p.32.

¹⁷² Isaac Abravanel, *Isaac Abravanel: Letters*, p.28.

作品的句子，从而将文艺复兴的清新之风注入了犹太社区。如犹大·莱昂在一次社区的布道中就向听众介绍了西塞路和昆提良的修辞学观念，他说道：“完美的布道者必须要有这三个品质，他必须要智慧，而且要有美德，更重要的是能根据自己所处的情况和自己的主题恰当的表达自己”¹⁷³。他的儿子大卫·莱昂在君士坦丁堡犹太社区的一篇布道词就引用了古典的、非犹太人的文学语言，在犹太社区内引起了一场关于是否将文艺复兴文化引入传统犹太社会的争论。¹⁷⁴这些活动都促进人文主义运动在犹太人和犹太社区中的传播。

除了上述讨论的人员交流之外，书籍即当时著名犹太人文主义学者的作品也是意大利精神传播的主要途径。这些著作讲述了一段极其有趣，却未被文艺复兴专家充分发掘的历史。特别是当印刷术发明之后，大量的包含意大利文艺复兴精神的作品被译成方言，流传于欧洲各地，有力地促进了人文主义精神的传播。如拉比犹大·梅塞尔·耶胡尔·莱昂的修辞学著作《蜂巢的漂流》于1476年印刷出版后又多次再版，成为犹太人学习修辞学的教科书。法里索尔的地理学著作《世界的路径》于1586年在威尼斯出版，又先后于1691年、1793年在牛津和布拉格出版。¹⁷⁵莱昂·埃布里奥的著作《爱的对话》则影响更大。截至1607年，莱昂的著作已有14个意大利文版本，一个拉丁文译本，2个法文译本和3个西班牙文译本，有力的促进了意大利精神在欧洲各国的传播。蒙田（Montaigne）和塞万提斯（Savants）都提到了莱昂的对话，对话中阐述的思想也出现在“七星诗社”成员的诗和蒙特麦耶的田园传奇《狄亚娜》中。¹⁷⁶由此可见，犹太人文主义者，作为流动的犹太种子不仅促进了意大利人文主义精神在欧洲各地的传播和发展，更为重要的是他们还将人文主义精神以各种形式引进了犹太社区，这就为犹太人文学研究在犹太社区内部深入广泛的传播，形成一种运动奠定了基础。

在第一章中我们探讨犹太人文主义以运动发生的舞台犹太社区，是为了说明犹太社区中也存在着发生人文主义运动的条件，在当时的犹太社区中出现的一些变化和危机，为犹太人文主义运动的发展提供了空间。在本章中，我们有讨论人文主义运动中的犹太学者，是为了说明，在当时有许多犹太人文主义者走进了人文主义运动，他们不但对人文主义运动的发展做出了重要贡献，而且受到人文主

¹⁷³ Robert Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, p.299.

¹⁷⁴ Hava Tirosh-Rothschild, *Between Words the Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, p.63.

¹⁷⁵ Cecil Roth, *The Jews in Renaissance*, p.122.

¹⁷⁶ Peter Burk, *The European Renaissance: Centres and Peripheries*, pp.206-207.

义的影响，开始将人文主义的成果引入到犹太社区中，解决他们面临的危机，为犹太人文主义运动的发展奠定了理论基础。那么到底何谓“犹太人文主义运动”其内涵是什么？它在犹太社区中是以何种形式表现出来的？这就是我们第三章要重点讨论的问题。

第三章 犹太思想中的人文主义思潮

哈瓦·特罗斯-罗斯查尔德教授对于“文艺复兴人文主义与犹太思想的关系”有过经典的论述，他说：“尽管犹太思想对文艺复兴人文主义的影响非常显著，但却是人文主义给了此时的犹太思想以最鲜明的时代特征，这也体现了人文主义影响的扩展及其创造性。”¹⁷⁷人文学科的研究再也不是基督教社会特有的现象，正如阿瑟·莱斯利教授所说：“犹太人可以确切的被称为人文主义者，如果他们也研究、学习和写作语法、修辞学、诗歌、历史和道德哲学。犹太人文主义者能够采用人文主义者的方法和思想，渴望在自己的公共生活、哲学和宗教思想领域进行同样的活动。”¹⁷⁸犹太人文主义者积极的加强人文学科的研究，将意大利人文主义者的思想引进犹太社区，著书立说，以解决犹太社区中面临的紧要问题，从而在人文学科标志性研究领域如语言学、修辞学、哲学、诗学和史学、哲学中进行了一系列的文化创新活动，取得了一定的成就。

罗马的伊曼纽尔是意大利著名犹太诗人和最早的人文主义者之一。他不仅留下了许多篇玛卡梅体散文和抒情诗，还模仿但丁的《神曲》创作了堪称后世楷模的十四行诗，以及反教权的长诗《地狱和天堂》（*Hell and Paradise*）。¹⁷⁹犹大·莱昂则创作了希伯来修辞学著作《蜂巢漂流记》，在其中融入了西塞罗-昆提良的拉丁修辞学传统，开创了将人文学科的研究引入犹太文化的先例。而莱昂·埃布里奥的哲学著作《爱的对话》则无疑成为意大利犹太人文主义者在哲学领域的代表作。同样，在历史学领域犹太人也取得了卓越的成就。在当时的意大利涌现出了多位犹太史学家。阿扎利亚·德罗西的巨著《心灵的启蒙》（*The Light of Eyes*），约翰南·阿莱曼诺为所罗门所做的传记《雅歌评注》、约瑟夫·哈柯亨的编年史巨著《法国国王和奥斯曼土耳其苏丹编年史》（*Chronicle of the kings of France and the kings of the dynasty of Othman the Turk*）以及《哭泣谷》，和埃利亚·卡普萨里（Elijah Capsali）的《埃利亚的小秩序》（*Minor Order of Elijah*）、《威尼斯编年史》（*Chronicle of Venice*），都代表了当时的人文主义者在史学领域取得的成就。受惠于人文主义思潮，这些犹太人文主义者在其作品中表达的和

¹⁷⁷ Daniel H. Frank and Oliver Leaman, *History of Jewish Philosophy*, London: Routledge, p.454.

¹⁷⁸ Arthur Lesley, "Hebrew Humanism in Italy: The Case of Biography", p.166.

¹⁷⁹ Giuseppe Veltri, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, p.44-45.

原则，与意大利人文主义者的思想出现了趋同。由此，人文主义思潮也在犹太社区中产生了共鸣。但我们应该注意到，同意大利人文主义运动相比，犹太人文主义运动主要根植于犹太人自身的犹太文化背景，有着自己的特殊考量，总是与犹太教纠缠在一起。所以其与意大利人文主义相比有着自己的特点，如主张回到希伯来圣经，而不是古典文化，没有出现对“人的价值”重新评价的思想，对于古代思想的融合也采取了单线性的发展模式等。人文主义思潮对犹太思想的影响，即犹太人文主义运动的内涵具体表现在以下几个方面。

第一节 重回《希伯来圣经》

人文主义思潮对犹太思想产生的重要影响之一就是，当时的犹太人文主义者都主张回到《希伯来圣经》。重视古典学术的搜集与研究，回到古代是人文主义者的主要特征之一。但在犹太人中间，除了一些直接继承或翻译于阿拉伯人对古希腊罗马著作的评注以外，并没有多少古典文化的因素，而且他们也“并没有将自己的社会视为古希腊、罗马的延继”。¹⁸⁰因此，犹太人文主义者要回到的古代文化就只能是希伯来圣经。犹太人之所以要重新回到希伯来圣经有两条因素特别值得考虑：首先，对于犹太人来说，希伯来圣经是他们祖先遗留下来的遗产，只有希伯来圣经才能与古典文化相媲美。其次，文艺复兴时期的犹太人文主义者还认为，由于他们所犯之罪或者他们的流散，使得他们对于希伯来圣经的研究荒废了，希伯来圣经中所传递的信息和知识也被犹太人遗忘了。犹大·莱昂就认为，上帝已经将所有的知识传授给了犹太人，“但是，自从上帝不再居住在我们中间，由于我们自身众多的罪孽，当预言中止，以及我们人类理解力的科学被隐藏之后，我们再也无法从《托拉》的言语中获取对所有科学成就的理解；由于我们自身的堕落，不能完全认识《托拉》，这种情况还将继续……”¹⁸¹

所以，文艺复兴时期的犹太人又重新回到了希伯来圣经。他们积极地评注圣经的篇章，在圣经中寻找论题并赞扬圣经时代的先贤以汲取学术的素养。对此，现代著名的犹太史学家塞西尔·罗斯有过经典的论述，“当同时代的基督教学者放弃了中世纪蛮族的基督拉丁传统，而在散文的写论文体上模仿西塞罗和李维时，犹太学者重新回到了圣经。”¹⁸²约翰南·阿莱曼诺评注《雅歌》，为所罗门王作传，并将其视为古代典范；大卫·梅塞尔·莱昂以《箴言》中的《论贤妻》为底本，写作《妇女颂》；犹大·莱昂以将希伯来圣经看成修辞学的典范等，都是当时犹太人文主义者积极回到希伯来圣经的表现。此外，我们也可以从此时犹太书籍的抄写和出版的种类中看出希伯来文圣经和希伯来经典在犹太人中的盛行，阿瑟·莱斯利在对1469年到1500年间出版的102本书籍的统计分析中发现，其中有93本是关于希伯来经典的书籍，涵盖了《希伯来圣经》、《塔木德》、《密西

¹⁸⁰ Arthur Lesley, "Hebrew Humanism in Italy: The Case of Biography", p.165.

¹⁸¹ Judah ben Jehiel, *The Book of the Honeycomb's Flow*, edited and translated by Isaac Rabinowitz, London, Cornell University Press, 1983, p.144.

¹⁸² Cecil Roth, *The History of the Jews of Italy*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1946, p.216.

拿》、祈祷书以及《哈嘎达》，并且有些重印了 56 次之多。¹⁸³

但我们也应该看到，犹太人文主义者回到希伯来圣经，并不仅仅是为了从中吸取养料，而是要运用人文主义的方法来审视希伯来圣经，试图在自己的文化传统中找寻适合时代潮流的元素，以综合新旧知识，从而赋予有价值的旧知识以新的内容和形式。¹⁸⁴这一点在犹大·莱昂的修辞学著作《蜂巢漂流记》之中有明显的体现。作者以阿威罗伊—亚里士多德的修辞模式为基础，借用古典作家昆提良、西塞罗对于修辞学的论述，来考察希伯来圣经。在一番调查之后，作者发现如果得到恰当的理解，永恒的犹太文化遗产能够揭示出许多现在流行的趋势，人文学科的内容如修辞学已经包含在了圣经之中，犹太人始终都是人文主义者。他如此写道：“当我采用在我们中间流行的方法研究托拉的语言时，我并没意识到其中蕴含着修辞学，但是当我如寻宝藏般学习和研究了其他民族写作文本中的修辞学，然后再回头看托拉和圣经中论述修辞的语句，我豁然开朗了，我看到托拉才是修辞学的源出之处。……你们还可以将这种比较方法运用于其他科学”¹⁸⁵。由此，犹大·莱昂试图将人文主义的概念引入犹太圣经研究，在圣经中找寻丢失的传统的意图在这段话中得到了最为显著的体现。

同时，人文主义文化的发展也对犹太人文化身份的构建，构成了巨大的挑战。面对人文主义者尊崇古典文化，将古希腊罗马思想家看成知识的最高掌握者和权威，并以此来构建自己文化身份的做法，犹太人文主义者意识到，要在自己的传统中构建自己的文化身份，就必须证明《希伯来圣经》的权威以及犹太民族的优越性。正如以色列·兹伯格在评论犹大·莱昂时所说：“作为希伯来语言的研究者和设计师，他不能同意在人文主义者中流行的观点，即西塞罗是演讲术和散文文体的最高典范。他希望证明在散文文体和演讲术领域，先知和圣经时代的历史学家才是知识的最高掌握者，正因为此他创作了《蜂巢漂流记》。”¹⁸⁶因此，犹大·莱昂在其著作中宣称：“在传讲神言的日子，……上帝从全美的锡安中出来，一直在射发光辉，我们从神圣的《托拉》中已经学习和了解到了人类取得的所有科学和真理的原因，人类的一切事情或隐藏于其中或已经被清楚的阐明了。其他民族

¹⁸³ Cecil Roth, *The History of the Jews of Italy*, p.166.

¹⁸⁴ 参见以色列·兹伯格对于犹太人文主义者犹大·本·耶胡尔的论述。Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature: Italian Jewry in the Renaissance Era*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1974, p.39.

¹⁸⁵ Judah ben Jehiel, *The Book of the Honeycomb's Flow*, p.144.

¹⁸⁶ Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature: Italian Jewry in the Renaissance Era*, p.40.

拥有的科学和真理与我们无法相比，所以那些听到我们名声的外国人就会说‘这个大国的人真是有智慧有聪明的民族’”¹⁸⁷。伊萨克·阿布拉瓦内尔在追溯人类学问的起源和传播时，也发现所有的知识都源于《希伯来圣经》，因此他宣称，拥有《希伯来圣经》的“以色列子孙们的智慧远远高于其他民族，就像天堂高于地上一样。”¹⁸⁸约翰南·阿莱曼诺也是在这方面做出努力的犹太人文主义者之一。与前两位将目光集中于圣经文本不同，约翰南·阿莱曼诺为人们塑造了一个具体的圣经中的犹太贤者形象。他在为所罗门做的传记《雅歌评注》中赞扬所罗门是所有智慧的化身，是知识的最高掌握者，他这样做的目的就是想以此证明犹太人中也有和其他民族一样的圣贤之士。¹⁸⁹

综上所述，犹太人文主义者回到希伯来圣经的行为清楚表明了他们的诉求，即运用人文主义的方法，挖掘圣经的遗产，对犹太文化进行追本溯源，从而在希伯来圣经中找出支撑他们理论的依据，以证明犹太人也拥有者人文主义的传统，并始终走在了文化发展的前沿，以增强犹太民族的自信心，以《希伯来圣经》为基础重建自己的文化认同。

¹⁸⁷ Judah ben Jehiel, *The Book of the Honeycomb's Flow*, p.143.

¹⁸⁸ Isaac Abravanel, *Commentary on the Pentateuch* [Hebrew], Israel: Torah Vada'at, 1956, fol.33r-v. 本文译自 Arthur Lesley, *Jewish Adaption of Humanist Concepts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Italy*, p.46.

¹⁸⁹ Arthur Lesley, *The song of Solomon's Ascents, by Yohanan Alemanno: Love and Human Perfection According to a Jewish Associate of Giovanni Pico della Mirandola*, Berkeley, University of California, pp.55, 472-474.

第二节 重新评价人文学科

人文主义思潮对犹太思想产生的第二个典型影响就是犹太人主义者重新评价了人文学科的价值，并力图在理论上把人文学科纳入犹太思想体系之中。身处文艺复兴中的犹太人文主义者，不仅意识到犹太文化已经全面落后于文艺复兴人文主义文化，而且意识到了人文学科对于解决犹太社区的内部问题，对于重建犹太人的文化身份，有着极其重要的作用。但一些保守的犹太拉比出于传统的限制，极力反对人文学科的研究，犹太人文主义者不得不为其学习人文学科的行为进行辩护。在这个过程中，他们形成了自己对人文学科的新认识，对人文学科做出了新的评价，为将人文学科纳入犹太思想体系奠定了基础。

在中世纪犹太文化的传统中，人文学科的学习是被禁止的，因为在这些犹太学者看来：第一，人文学科本质是世俗的，它所关注的是人事而不是神启。其世俗主义的本质并不适合犹太人去学习或研究，对它的研究可能导致犹太人背离追求关于上帝的知识的精神目标。第二，人文学科有潜在的颠覆性或破坏作用，因为它们并非真理。特别是诗学和修辞学的特性允许不符合现实的、虚构的情势或实体进入，这些比喻性的语言可能导致宗教信仰者脱离接近真理的轨道。第三，古典文化是各种异端的教义或看法的组成部分，与犹太教的原则存在着巨大的冲突。研究或学习这种文化甚或是更糟糕的行为，在布道中引用相关的知识，可能使犹太人暴露在异教的思想之下，这等同于异端行为。总之，这些反对人文学科学习的犹太学者们坚持认为古典文化并不适合犹太宗教社会，并且暗含着颠覆或破坏犹太宗教社会的因素。¹⁹⁰

针对传统的消极观点，犹太人文主义者做出了相应的回应，证明犹太人学习人文学科的合法性和构建他们对于人文学科的新理论。首先，犹太人文主义者像意大利人文主义者这一样，从个人的角度出发回应了那些攻击人文学科研究的犹太拉比。他们斥责那些误解、排斥与污蔑人文学研究之人，是对自己高超演说技巧的嫉妒，是他们自身存在知识的缺陷，是他们自身的愚笨和懒惰，阻碍了他们对人文学科的正确认识和评价。¹⁹¹大卫·梅塞尔·莱昂曾如此争辩道，“那些

¹⁹⁰ 参见 Hava Tirosh-Rothschild, "In Defense of Jewish Humanism", pp.37-40.

¹⁹¹ 关于意大利人文主义者的表述，可以参见布鲁尼在向萨卢塔蒂报告他翻译的早期基督教学者巴兹尔的书《论读异教的著作》时所说的话：“我们翻译此书十分热心，希望能够借巴兹尔的学说来匡正某些人的懒惰与偏见。这些人污蔑人文学研究，认为它根本不值一谈，资质愚笨的人总是不愿意放眼去看更高和更好

轻视智慧之人，之所以这样做是他们的智识存在缺陷，即他们的智识不能涵盖所有的智慧。但他们不仅不承认这种缺陷，还将这种缺陷归因于智慧，让人们不要学习，因为在他们看来智慧毫无价值。”¹⁹²这样犹太人文主义者不仅攻击了反对者论点、论据的可靠性，而且还将这场争论的焦点转向了对自己有利的论述。他们认同了反对者们追求知识完美的理想，但却斥责反对者将这种完美解释的过于狭隘。在犹太人文主义者看来，一个在宗教上达到完美的智者，不仅要精通圣经知识、接受拉比训练，还要学习自由七艺、哲学、医学以及人文学科的相关知识，只有这样他才更有资格去完成接近上帝的目标。这样人文学科就成为了一个拉比到达完美的标志之一。它不仅不会危害犹太宗教的价值，而且可以很好的指导现实中的宗教生活。

第二，犹太人文主义者就在传统中找寻到了支持自己理论的证据，更加坚定了他们学习人文学科的信心。犹太人文主义者认为，《希伯来圣经》是人类知识的源泉，人文学科诸如修辞学和诗学在《托拉》中得到了最好的体现。因此，神圣的《托拉》与任何知识学科当然也包括人文学科并不存在真正冲突的可能。犹太·莱昂的著作《蜂巢漂流记》甚至认为修辞学和诗学在《托拉》中得到了最好的体现。因此，犹太人学习人文学科是完全合法的，况且古代的希伯来圣贤也都支持人文学科的学习。当时著名的犹太人文学者大卫·梅塞尔·莱昂在其著作《妇女颂》中就强调，“所罗门王宣称自己了解物理学、占星学、修辞学、诗学以及医学的相关知识。而犹太人的族长、密西拿的编辑者犹大，不仅熟知真正的喀巴拉——《托拉》中的诗句，也熟知哲学和医学的相关知识。坦拿们（Tannaim）和阿摩拉们（Amoraim）也支持学识的多样性，鼓励对物理学、天文学、逻辑学以及辩证法的研究，同时他们也非常赞赏修辞学、诗学和音乐学科的价值。”¹⁹³

第三，犹太人文主义者挖掘诗学和修辞学的现实功用，增强辩护力。犹太人文主义者指出，诗学和修辞学虽然有着不真实的东西，虽不能标榜为现实或真实的准确代表，但它的目标却是装饰或美化现实。大卫·莱昂就指出“诗歌及其本身都是虚构的，但它的形式和韵律却能带来愉悦。”¹⁹⁴在这里大卫运用了早期拉丁教父圣·奥古斯丁和拉克唐修的观点为自己运用人文学科的行为辩护。他认

的东西。这些人自己不能于人文学有任何修养，于是就认定其他人也不应该有。”吕大年：《人文主义二三事》，《外国文学评论》2002年，第1期。

¹⁹² Hava Tirosh-Rothschild, “In Defense of Jewish Humanism”, p.39.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 41-42.

¹⁹⁴ *Ibid.*

同奥古斯丁和拉克唐修对修辞学的看法，即“吸收异教的修辞学作为完善牧师职务的工具”、“用修辞的技巧来修饰‘赤身的基督教真理’，让异教的听众能够更容易的接受基督教真理”。在这种理论下人文学科就成了一种修饰和雄辩的技巧，在拉比布道中仅仅起到了一种装饰的作用——能够让拉比的布道更加贴近听众，更加具有说服和感染力。所以，修辞学和诗学对于“学者、布道者以及社区的领袖”来就是一种工具，能够增加他们作为托拉教师的权威和效力，更加深入的讲解神圣的教义。

犹太人文主义者通过自身的努力逐步构建起了对于人文学科的理解。在那里，人文学科不仅不存在危害犹太教的因素，而且与犹太教的完美联系在了一起，可以更好的指导犹太人的宗教生活。更为重要的是，人文学科还被赋予了一种新的理念，即犹太人文主义者将人文学科看成了一个人达到完美的标志。正如特罗斯—罗斯查尔德所指出的，“对于大卫·梅塞尔·莱昂或者意大利的人文主义者来说，古典主义给予了他们一种关于修辞学的新观念。修辞学不再被看成中世纪七艺课程中如逻辑学和辩证法般枯燥的学习科目，而是被看成了一个高贵的、具有创造性的、标志着一个人达到完美的技艺。”¹⁹⁵大卫的父亲犹大·本·耶胡尔也指出，“修辞学是一个人在道德和智慧上达到完美的工具”¹⁹⁶。蒂沃利的大卫在为其岳父，著名的犹太银行家耶胡尔·大·比萨准备的葬礼演说中，就对自己理想的犹太精英进行了阐述，他认为理想的犹太精英，除了要忠诚于犹太教之外，最重要的就是要掌握希伯来修辞学。¹⁹⁷因此，在犹太人文学者这里，人文学科不仅不是颠覆犹太信仰的因素，而且还从属于犹太信仰，与犹太教、犹太综合性学者的完美联系在一起，这正符合了人文主义的特征。这里我们需要注意的是，犹太人文主义者虽然极力为“人文学科”的学习辩护，重新评价了人文学科的价值，但他们并没有涉及对人的价值的讨论，发展出关于人的新哲学，这也是犹太人文主义运动与意大利人文主义运动最主要的区别之处。

¹⁹⁵ Hava Tirosh-Rothschild, “In Defense of Jewish Humanism”, pp.37-38.

¹⁹⁶ Daniel H Frank, Oliver Leaman, *History of Jewish philosophy*, London, Routledge, 1997, p.521.

¹⁹⁷ Isaac Abravanel, *Isaac Abravanel: Letters*, edition, translation and introduction by Cedric Cohen Skalli, Berlin, Walter de Gruyter, 2007, p.28.

第三节 探寻古典理性、异教文化与犹太教真理之间的和谐

犹太人文主义思潮的另一个表现就是，犹太人文主义者也在力图探寻古典理性、异教文化与犹太教真理之间的和谐。对古典文化、古代哲学家以及诸多古代异教的重视与研究，使文艺复兴时期的基督教人文主义者，诸如马西里奥·费奇诺、皮科·米兰多拉等人发展出了“古代神学”理论。这种体现着宗教调和论或宗教宽容萌芽的思想旨在将当时流行的柏拉图主义、亚里斯多德主义、阿威罗伊主义以及赫尔墨斯主义、犹太神秘主义等重新纳入基督教的思想体系，以达到重建思想秩序的目的。这在面临同样困境的犹太人文主义者中间也产生了共鸣。具体来说，就是犹太人文主义者希望通过广泛探讨古典文化及其他古代异教的思想，通过讨论各种哲学流派如柏拉图哲学、亚里斯多德哲学，阿威罗伊主义，通过讨论魔法和喀巴拉为犹太教和其他宗教、哲学找到一个结合点，为融合不同的犹太哲学传统，为不同宗教文化背景的犹太人的身份重构提供理论依据。

在马西里奥·费奇诺、皮科·米兰多拉“古代神学”理论的影响下，当时著名的犹太人文主义者逐步认识到每一个阶段的人类文化中都包含着一定的真理，所有的知识都存在着同一性。如约翰南·阿莱曼诺就在其著作中写道：“所有的智慧都值得学习和研究，因为他们互相支撑、相互关联……所有的知识都是其时代的产物，都有着自己重要的作用和位置……我要告诉别人正像我经常对自己说的那样智慧具有同一性和兼容性。”¹⁹⁸在人类知识同一性的原则下，犹太人文主义者认为犹太教与古典哲学、古代异教是可以调和的。

犹太人文主义者约瑟夫·德尔美迪哥（Joseph Delmedigo）就试图将柏拉图主义与卡巴拉以及犹太教真理调和起来。他确信，“柏拉图的主张或看法与以色列先贤们的观念是何其的相似，在一些情况下他就如一个卡巴拉学者在说话。在他的话语中并不存在错误或缺点，那么我们为什么不能接受这些话语呢？它们本来属于我们，是古希腊人从我们古代的族长那里继承而来。即使是现在，也有许多伟大的圣贤依然接受柏拉图的观点，许多学生依然遵循着柏拉图的脚步。”¹⁹⁹另一位犹太人文主义者乔纳萨罗的埃利亚（Elijah of Genazzano）则发现古老的琐罗亚斯德教中也存在着支撑犹太教真理的话语，他如此写道：“我在一本归在哲

¹⁹⁸ Arthur M. Lesley, “The place of *Dialoghi d'amore* in Contemporaneous Jewish Thought”, pp.178-179.

¹⁹⁹ Moshe Idel, “Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish Treatments”, in Michael J. B. Allen, Valery Rees, *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden: Brill, 1999, p.140.

人琐罗亚斯德名下的书中发现了如下说法：灵魂转世的观念是印度人从波斯人那里接收的，波斯人又是从埃及人那里学到的，而埃及人的观念又源于迦勒底人，迦勒底人则从亚伯拉罕那里得到了这个观念。”²⁰⁰当时著名的犹太哲学家莱昂·埃布里奥则走的更远。对于他而言，古代智慧包括的范围更为广泛。“埃布里奥试图整合启示性的宗教与异教的古代智慧，在他那里古代智慧包括的范围极为广泛，前苏格拉底派的哲学、柏拉图、亚里士多德及其后代的希腊评注者、赫尔墨斯·特里斯墨吉斯忒斯、普罗提诺、普罗克洛以及斯多葛派都包括在了要整合的范围中”。²⁰¹ 基督教人文主义者用古典文化、古代异教的智慧甚至希伯来真理证明基督教真理。犹太人文主义者也利用了基督教人文主义者的方法，通过这种调和的主张，证明了犹太教真理的正确性和最高权威，而且人类的智慧之间并不存在着对立关系，而是可以通过调和达到一种和谐状态的，犹太教应该放弃偏执，积极吸收各种有见解的学说，既包括不同的神学理论，也包括各种哲学理论。

在这里我们应该注意到，犹太人文主义者对于“古代神学”理论的构建，与基督教学者的构建有着不小的差异，这也是犹太人主义根植于犹太人自身的环境，而与意大利人文主义另一个重要的区别。基督教人文主义者在构建人类智慧的起源和继承关系时，往往采用多线性的模式，即认为人类知识存在着多个源头，其传承也存在着多个线索。如皮科在其著作《论人的尊严》中就写道：

不过回过头来看看我要辩论的命题吧，我也给出了我们对俄耳普斯和琐罗亚斯德诗歌的阐释。俄耳普斯现在于希腊人中几乎存有全本；琐罗亚斯德在希腊人那里多有佚失，不过在迦勒底人那里可以读到 he 更完整的文本。两人都被誉为远古智慧的祖先和著作家。的确，姑且不提柏拉图主义者常以最高的崇敬提及的琐罗亚斯德，卡尔基斯的杨布里科也曾写道，毕达哥拉斯把俄耳普斯作为神学典范，并在其基础上塑造和构建了自己的哲学。实际上，据说毕达哥拉斯的箴言正是因为它源于俄耳普斯的教导才被视为神圣；从这个源头流淌出了关于数的隐秘学说和希腊哲学中伟大至高的一切。²⁰²

从这段话中我们可以看出，俄耳普斯和琐罗亚斯德是人类远古的贤者，智慧的源头，他们独自发展出了自己的学说。琐罗亚斯德的智慧通过迦勒底人传承

²⁰⁰ Moshe Idel, “Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish Treatments”, p.152.

²⁰¹ Daniel H Frank, Oliver Leaman, *History of Jewish philosophy*, p.522.进一步的文献阅读可参见 Leone Ebreo, *Dialogue of Love*, Translated by Cosmos Damian Bacich and Rossalla Pescatori, Toronto, University of Toronto Press, 2009.

²⁰² 皮科·米兰多拉著：《论人的尊严》，第117页。

了下来，俄耳普斯的智慧则通过毕达哥拉斯传给了希腊人。在皮科这里，人类智慧的起源和传承就存在着并行的多条线索。最为重要的是将希伯来文化和犹太神秘主义至于崇高地位的皮科，并没有将希腊隐秘学说的源头归于犹太神秘主义，更加可以证明皮科思想中存在多条智慧发展路线的理论。这种思想在皮耶罗·克里尼多（Piero Crinito）那里也得到了回应，在论及古代神学之时，他说道“在每个时代都有卓越的思想家，他们有着超于常人的决断力和知识，例如摩西、毕达哥拉斯、赫尔墨斯、琐罗亚斯德以及梭伦，他们都相信古代神学，并不断的赞扬古代神学²⁰³”。在这里摩西得到了赞扬，但其他的异教思想家也都是独立的神学家，并没有从摩西那里获得启示，人类智慧起源的多元性再一次清晰的展现出来。

与基督教人文主义者不同，犹太人文主义者在构建自己的古代神学理论中，对于人类知识的起源和继承关系，则采用了单一的线性发展模式，即他们认为人类知识都是源于希伯来文化，是沿着摩西的传统——亚当或亚伯拉罕的传统——到异教哲学家如柏拉图和毕达哥拉斯的传统这样单一的直线延续下来的。如伊萨克·阿布拉瓦内尔就曾写道：

我们先前的拉比们调查、探究了知识从闪的学校到希伯的学校，又到我们的父亚伯拉罕的传递情况。魔法和神秘之学的技艺，同时还有天文学和其他的基于调查研究的科学……由亚伯拉罕传给了以实玛利以及基土拉的后代。实际上，在以利法的儿子洗玻统治希腊罗马之时，以扫的后代将科学带给了雅弗的后代——罗马和希腊……，这就是为什么自雅弗以下在除了希腊罗马以外的其他民族中没有发现科学的原因，在那时是他们还是一个民族，拥有共同的语言。所以以色列的子孙们的智慧远远高于他们，就像天堂高于地上一样。²⁰⁴

至于被基督教人文主义者崇拜的琐罗亚斯德、赫尔墨斯，犹太人文主义者认为他们本身就是犹太人。如当时的犹太人文主义者伊本·雅赫纬（Gedalyah ibn Yehiya）、亚伯拉罕·亚盖勒（Abraham Yagel）都曾引用了同样的材料，在这则材料中琐罗亚斯德就被描述成是诺亚的次子含，材料写道：“古代的贤者琐罗亚斯德是所有魔术师的鼻祖，……他是诺亚的次子含，他在他的智慧中总结出了七门学科，他把这些学科的知识刻在了七根金属柱和七块儿石头之上，这样他的功

²⁰³ D. P. Walker, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth*, New York: Cornell University Press, p.49.

²⁰⁴ Isaac Abravanel, *Commentary on the Pentateuch* [Hebrew], Israel: Torah Vada'at, 1956, fol.33r-v. 本文译自 Arthur Lesley, *Jewish Adaption of Humanist Concepts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Italy*, p.46.

绩就不会磨灭，可以让后来的人学习”。²⁰⁵而赫尔墨斯则被阿莱曼诺、伊萨克·阿布拉瓦内尔视为圣经中该隐的长子以诺。²⁰⁶单一的线性发展模式就在犹太人文主义者的构建中逐一展现出来。这也正是反映了犹太人文主义者想证明希伯来圣经的权威，用希伯来圣经统领不同的文化传统，构建犹太人的身份认同，并与人文主义文化竞争的心态。

²⁰⁵ Moshe Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish Treatments*, p.155.

²⁰⁶ *Ibid*, p.139.

第四节 重建拉比的权威：培养犹太绅士学者和积极参与公共生活

文艺复兴时期的意大利犹太社区，由于犹太银行贵族的崛起和阿什肯纳兹犹太人与塞法迪犹太人对于拉比的职权、拉比授予权的认识不同，拉比在犹太社区中的权威和地位正在遭遇巨大的挑战和危机。犹太社区中的拉比，特别是重视拉比授予权的阿什肯纳兹和意大利本土犹太人，开始积极的采取行动，试图加强和重建拉比的权威。受到意大利社会当时流行的市民人文主义的影响，他们开始借用市民人文主义的方法，重建拉比的权威，在其中体现出了市民人文主义者宣扬的精神，构成了犹太人文主义运动的另一重要内涵。

首先，犹太人文主义者提出培养文艺复兴犹太绅士学者。劳伦·马丁内斯在论述文艺复兴时期的绅士学者时指出，文艺复兴时期的绅士学者“代表着当时的秩序、权威、特权以及传统”²⁰⁷，他们被寄希望于成为多才多艺、善于交际、精通古典学问以及能以史为鉴解决现实问题的人。雄辩则是文艺复兴时期绅士学者生活中的一种理想。在与当时的基督教人文主义者接触中，犹太人文主义者认识到，要重建拉比的权威，就得培养自己的文艺复兴绅士学者，只有这样他们才能成为合格的社区领导人，将自己的权威扩展到所有的犹太社区。受意大利市民人文主义影响深远的以犹大·莱昂父子积极的阐述了自己对于犹太绅士学者的理解。他们指出“犹太绅士学者”就是一种综合性的学者，他们既要掌握希伯来圣经、拉比训练所需要的知识，还要精通哲学、医学以及人文学科的知识。他们要重视修辞学的政治作用，将修辞学运用于犹太人的公共生活领域，如布道、演讲以及辩论。而犹大·莱昂的学生阿莱曼诺在其著作《雅歌评注中》，以所罗门王为榜样，提出了同样的标准，他们要掌握人类所有知识的分支，不仅要智慧，更要雄辩，能让自己的布道吸引更多的犹太民众。²⁰⁸

为了培养犹太绅士学者，犹太人文主义者开始制定新的教育计划，而这个教育计划表现出了明显的人文主义倾向。犹大·莱昂是第一个意识到运用教育手段培养犹太绅士学者的人文主义者，他为其子大卫·莱昂制定的新的教育计划中包含的课程有犹太人传统的教育内容如圣经、塔木德、密西拿、希伯来语，除此

²⁰⁷ Lauro Martines, "The Gentleman in Renaissance Italy: Strains of Isolation in the Body Politic," in *The Darker Vision of the Renaissance*, ed. S. Kinsman, Los Angeles: University of California, 1974, p.77.

²⁰⁸ 参见 Arthur Michael Lesley, Jochanan Alemmano, *The Song of Solomon's ascents by Yohanan Alemanno : love and human perfection according to a Jewish colleague of Giovanni Pico della Mirandola*, Thesis (Ph. D.)--University of California, Berkeley, 1976.

之外，还有哲学、医学、拉丁语、意大利语以及逻辑、修辞、音乐、艺术，特别是修辞学被置于了特殊的地位。²⁰⁹更值得我们关注的是，犹太·莱昂的学生阿莱曼诺为犹太学生制定了理想的课表，规定了犹太人在各个阶段应该学习的课程。在这份课表中，他将人文学科的学习置于了重要的位置，还特别列出了相关的教材，如犹太人文主义者罗马的伊曼纽尔的语法学著作 *sefer Even Bohan*、犹太·莱昂的《蜂巢漂流记》以及当时人文主义者中流行的西塞罗的修辞学著作。²¹⁰更为重要的是，尽管他的老师犹太·莱昂特别反对犹太人对喀巴拉、魔法学、占星学、化学等学科的学习，他还是将喀巴拉的学习列入了课表之中。阿莱曼诺的行动明显的反映出皮科等佛罗伦萨人文主义者的影响。这也是新的形势下，对犹太绅士学者的要求，要掌握和融合当时犹太人中所有的文化思潮，担负起重建犹太人身份认同的重任。

第二，积极参与犹太社区的活动。首先，受到市民人文主义者积极参与市民生活的观念的影响，犹太人文主义者也提出了积极参与犹太公共生活的观念。这从他们对犹太领导人的品质的谈论中得到了体现。伊萨克·阿布拉瓦内尔在与大·比萨家族的通信中就指出犹太社区的领导人，应该像他和耶胡尔·大·比萨一样，不仅仅是一个学者，还要与基督教的上层统治者有着密切联系，必要时可以为犹太人争取利益，同时他们也要积极的参与犹太社区的活动。²¹¹他还在给葡萄牙一位宫廷贵族的信中阐释了积极参与公共生活的思想，他说：“尊敬的先生，用自己毕生的精力提高自己的地位是一位伟大的贵族应该承担的责任……因此您必须毫不犹豫的接管您父亲所拥有的权力”。²¹²蒂沃利的大卫在其岳父耶胡尔·大·比萨的葬礼上的演讲中阐述了自己理想中的犹太精英：掌握希伯来修辞学、接受哲学和宗教教育、忠诚于犹太教、对他的民负责、博爱、赞助学术、谦逊。²¹³“对他的民负责”“赞助学术”这正是要犹太领导人积极参与公共活动的表现。

其次，犹太人文主义者对于积极参与犹太人的公共生活的呼吁，并不是仅仅停留在著作中，而且也积极地实践。首先，犹太人文主义者积极创办学校，编

²⁰⁹ 参见 Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, p.34-39.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Isaac Abravanel, *Isaac Abravanel: Letters*, p.32.

²¹² *Ibid.*, p.22.

²¹³ Isaac Abravanel, *Isaac Abravanel: Letters*, p.28.

写教材传播自己的理念。这主要体现在犹大·莱昂身上。他自视为犹太人的领导人，授予自己“流放之光”的称号，身体力行的承担起了培养犹太绅士学者的重任。15世纪50年代，他在安科纳创建了犹太高等学院——耶希瓦，在里面授课，传播自己的思想，并以犹太绅士学者的标准培养自己的儿子犹大·莱昂。为了让自己的学生能在以后的社区政治生活中占据主导地位，他在授课中强调修辞学的政治作用，并编写了《蜂巢漂流记》作为教材。他认识到书籍在传播思想中的作用，于是将在自己的书印刷出版，这也是当时唯一一本在作者在世时就印刷出版的犹太书籍。²¹⁴其次，犹太人文主义者，还通过颁布禁令、参与律法或学术争论来参与犹太公共生活。为了扩展自己的权威，犹大·莱昂于1455年就颁布了两条禁令。一条面向意大利中部和北部地区的犹太社区，以反对他们的妇女纯洁仪式；另一条禁令面向意大利北部的阿什肯纳兹犹太社区，禁止他们学习热尔松尼德的《摩西五经评注》。犹大·莱昂的禁令虽然遭到了众多反对，但他的权威却由此却扩展开来。他的儿子大卫·莱昂继承了父亲的观念，他一生曾卷入了四次大的争论，其中有两次较为重要，一次是1497年他支持首席拉比摩西·卡普萨利的权威，反对塞法迪犹太人对拉比权威的挑战，另一场争论发生在君士坦丁堡，涉及到犹太人学习人文学科的问题。这些争论活动都反应出了此时的犹太人文主义者，不再沉迷于故弄玄虚的烦琐哲学和口若悬河的修辞学研究，而是走出书斋，投身社会，身体力行地实践自己的理想，在加强自己的权威的同时，承担起了自己对犹太社会的责任。一种市民人文主义者特有的精神在犹太人文主义者中间得到了良好体现。

但我们也应该看到，犹太人文主义运动的市民人文主义并不是意大利市民人文主义的简单复制，而是根植于犹太人自己的社会环境之中，是当时犹太社会政治、文化发展的一种结果。虽然，这些犹太人文主义拉比出于重建自己权威的需要，要求加强人文学科的学习，培养文艺复兴犹太绅士学者、自己也积极参与到犹太公共生活之中，但他们并没有像意大利的市民人文主义者一样，明确提出积极的参与世俗生活、构建系统的政治思想，讨论人的财富与地位，这正是犹太人文主义运动与意大利人文主义运动的区别之所在。

综上所述，犹太人文主义运动是犹太人根植于自己的环境，为了解决自己

²¹⁴ Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, p.31.

的问题，而将人文主义的思想和方法引入犹太社区的一场文化运动。在这场文化运动中犹太人文主义者利用文化的影响力，试图完成犹太人的身份重构、重建拉比权威以及证明犹太民族优越性的任务。而在这个过程中，作为一场文化运动的犹太人文主义，必然对犹太人的学术和思想产生重要的影响，而这时候的犹太学术确实也在人文主义运动中得以重构，那么这些重构主要表现在哪些方面？这就是第四章所要讨论的问题。

第四章 犹太学术的人文主义重构

著名的犹太史家大卫·罗德曼的论文《意大利文艺复兴与犹太思想》在论述文艺复兴与犹太思想时曾经提出了这样几个问题：意大利文艺复兴时期的犹太思想有什么特殊之处，能使其区别于当时西班牙、普罗旺斯以及土耳其的犹太思想？意大利文艺复兴文化对犹太思想到底有没有产生决定性的影响？考虑到其他因素如西班牙的驱逐犹太人的运动、新的犹太社区在土耳其和东欧的建立、犹太新的社区组织的建立……文艺复兴对犹太人的影响是否最为轻微？²¹⁵西方学者尚未对这些问题做出全面和准确的回答。能力所及，笔者目前也不可能对此问题做出准确和全面的回应。但是参照大卫·罗德曼的问题，我们可以从另一些问题中找到这些问题的线索，例如：犹太人文主义运动对犹太学术思想的影响有哪些？这个影响对于犹太学术的发展是否是决定性的？相对于犹太人中流行的其他思潮诸如弥赛亚运动、神秘主义运动，犹太人文主义运动对犹太学术的影响是否最为轻微？而对这些问题的回答无疑对有助于解决大卫·罗德曼提出的问题。

犹太人文主义运动对犹太学术的影响主要体现在以下三个方面：首先，对于古代神学和人文学科的重视，使得犹太人对于古典文化和世界的热情得以复燃；其次，犹太人丢失已久的历史学传统，也随着人文学科的研究开始复兴，犹太人开始考虑自己的历史地位；不仅如此，作为犹太神秘主义运动基础的喀巴拉也出现了人文主义化即新柏拉图主义的特征，对犹太人中出现的喀巴拉神秘主义运动产生了深远的影响。下面将展开详细论述。

第一节 对古典文化和世界的追求

犹太人与古典文化的接触早在亚历山大时代就已经开始了。公元前 333-前 331 年亚历山大征服了近东地区，根据犹太人的传说亚历山大还专门到耶路撒冷拜见犹太人的宗教领袖。在整个希腊化时代，很多住在希腊化埃及的首都亚历山大里亚的犹太人得以直接接触到希腊文化。他们将希腊语作为自己的语言，并开始将希腊文化融入犹太文化。公元前 250 年前后，犹太人将希伯来圣经翻译成希腊语，即著名的希腊七十子译本。住在巴勒斯坦地区的犹太人，虽然对希腊文化

²¹⁵ David Ruderman, *Italian Renaissance and Jewish Thought*, p.382.

接受较慢，但对希腊文化也表现出了积极的态度。至公元前1世纪左右，希腊文化对其影响的痕迹已然非常明显。伊壁鸠鲁主义、犬儒主义以及斯多葛主义都在犹太思想中找到了自己的位置。至公元前70年左右，这种影响达到了高峰，出现了两位标志性的人物：斐洛与约瑟福斯。他们不仅对希腊文化采取积极的态度，拥有丰富的希腊文化知识，而且与罗马统治者有着良好的私人关系，成为了当时古典文化与犹太文化交流的典型代表。²¹⁶

公元前70年，犹太人的第二圣殿被毁。犹太人从此开始了漫长的流散过程，犹太文化与古典文化的良好交流宣告终止。犹太人开始对古典文化采取敌视态度。在犹太人眼中，罗马成为了以色列的敌人，这在犹太人的宗教典籍，如《密西拿》和《塔木德》中表现的特别突出。这些典籍开始谴责古典文化的方方面面：“他们希望以犹太律法的学习来取代希腊教育，以希伯来语或阿拉米语取代希腊语，反对重视希腊文学的行为，以塔木德来取代罗马法。伊壁鸠鲁在《密西拿》中被谴责为罪恶的无神论代表，犹太人在25岁之前被禁止学习哲学。”²¹⁷由此，犹太人对古典文化的态度就从积极的学习与吸收变为敌视，这一直影响到中世纪的犹太人对古典文化的态度。

在中世纪，犹太人中对古典文化的了解绝大部分是来自于阿拉伯学者的介绍和他们的作品。十二世纪随着翻译运动的进行，犹太学者对古典哲学的接触日多，甚至出现了迈蒙尼德等哲学家开始综合古典哲学与犹太教。但犹太人对古典文化特别是人文学科的态度依然没有改变。为了反对迈蒙尼德对犹太教的哲学性解释，犹太人中甚至还掀起了神秘主义运动。²¹⁸正如我们在上一章第三节中提到的一样，在他们的眼中古典文化依然是破坏犹太信仰的因素。哈瓦·特罗斯-罗斯查尔德教授将其看作了持续的“雅典与耶路撒冷之争”的一部分。²¹⁹随着文艺复兴的发展，犹太人文主义运动的进行，犹太人的学术出现了重构。追求古典文化和古典世界的兴趣在犹太人文主义者中间重新复燃。它主要通过两种形式表现出来：一是犹太人主义者大都对古典文化传统持积极的态度；二是他们都努力追

²¹⁶ 关于犹太人与古典世界的接触，可以参见：Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton: Princeton University Press, 1993, pp.3-42.

²¹⁷ Anthony Grafton, Glenn W Most, Salvatore Settis, *The Classical Tradition*, Belknap Press of Harvard University Press 2010, p.497.

²¹⁸ Hava Tirosh-Rothschild, *Philosophy and Kabbalah*, in Daniel H. Frank, Oliver Leaman, *Cambridge Companions to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.218-219.

²¹⁹ 关于中世纪以及文艺复兴时期犹太人对古典哲学以及人文学科的态度可以参见：Hava Tirosh-Rothschild, *In Defense of Jewish Humanism*, pp.38-39.

求古典世界的文化知识，以建立对古典世界的感知。

首先，在古代神学思想的影响下，犹太人文主义者将古代哲学家或异教看成是希伯来文化的继承者。犹太人虽然对基督教持批判的态度，但是对于基督教之前的古典异教或神话还是持欢迎的态度。犹太人文主义者努力学习希腊语、拉丁语，掌握拉丁和希腊文学的相关知识，了解古代世界的历史，研究他们的宗教以及生活方式，这一切都反映在他们的相关著作中。著名的犹太人文主义者犹大·莱昂的著作《蜂巢漂流记》就显示出他对古典修辞学的热爱。他的儿子大卫·莱昂的著作《妇女颂》更是为犹太学习古典文进行辩护，将古典文化看成了证明犹太教真理的工具。亚伯拉罕·博塔-莱昂（Abraham Portaleone）的著作 *Shilte hagibborim* 则花了很大的篇幅来描写古典世界，刻画出了古典世界的清晰图像和他们的生活方式。²²⁰ 莱昂·摩德纳也表现出了同样的态度。他在将基督教文本 *Fiori di Virtu* 翻译成希伯来语时，将文本中提到基督教教义和基督教圣徒的地方都用拉比文学中相应的教义和例子替换，但他却保留了所有希腊和罗马的神话和传说。而莱昂·埃布里奥的《爱的对话》之所以能够在文艺复兴时期的犹太人中取得巨大的成功，很大一部分因素就是，他在著作中阐释了许多希腊神话，满足了犹太人对这方面知识的需求。伊萨克·阿布拉瓦内尔则走的更远，他在评注摩西律法之时，就经常赞扬希腊人和罗马人，称颂他们的政治智慧、英雄主义和他们雄伟的体魄。²²¹

其次，犹太人文主义者积极的学习希腊语和拉丁语。希腊语的学习在犹太人中虽然不是非常流行，但也存在着诸多的例子。奥巴代亚·德·波蒂诺罗（Obadiah da bertinoro）就曾经称赞希腊语，“在雅夫的后代所使用的语言中，没有比希腊语更美的语言了”。²²² 亚伯拉罕·博塔-莱昂更是对希腊语进行了深入的研究，他甚至知道在希腊语中有五种方言，还能够根据作者写作所使用的方言来归类希腊诗人。他在著作中还附上了希腊字母表。对此他清楚的表明了自己的用意，就是要帮助犹太人学习希腊语。他还建议犹太人购买基督徒的祈祷书，阅读希腊文部分以学习希腊语。²²³ 相比于希腊语的学习，犹太人学习拉丁语的态度更加积极。范围也更加广泛。因为当时的意大利犹太人大多数都使用意大利语，使得他们学

²²⁰ Moses A. Shulvass, *The Knowledge of Antiquity among the Italian Jews of the Renaissance*, in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 18 (1948 - 1949), pp.291-292.

²²¹ Moses A. Shulvass, *The Jews in the World of Renaissance*, p.290.

²²² *Ibid.*, p.292.

²²³ *Ibid.*, p.295.

习拉丁语更为方便，而拉丁语在实际生活中也能够现实自己的效用。文艺复兴时期的人文主义者将拉丁修辞发展到了顶峰。犹太人也意识到了这一点，所以都将拉丁语看成犹太教育中不可缺少的因素。约翰南·阿莱曼诺的课程表就将拉丁语列为了犹太人必修的科目，他还列出了学习拉丁语所使用的教材。犹太人对于拉丁语的熟悉，还可以从当时大量的犹太翻译家身上体现出来。约翰南·阿莱曼诺、埃利亚·德尔梅迪哥、弗拉维厄斯·米特里达特斯、以及雅格·曼提诺等人都能够将希伯来文的典籍或阿拉伯文的典籍译成拉丁语，供基督教学者阅读。曼提诺编辑的拉丁文集子还被誉为标注拉丁文的里程碑。更有甚者，许多犹太学者还将拉丁文运用到实际的生活中。大卫·德·博美斯(David de' Pomis)和亚伯拉罕·博塔-莱昂就写了许多本拉丁文书籍。拉扎诺·德·维特博(Lazzaro da Viterbo)写了一本很长的拉丁文小册子，试图想向红衣主教西莱多(Cardinal Sirleto)证明圣经只用在犹太人手中才真正的发挥其效用。大卫·德·博美斯还编辑了希伯来-拉丁-意大利语词典，还在教皇庇护四世和红衣主教面前用拉丁语布道。阿塔里昂·德·摩德纳(Abtalion de Modena)在格里高利十三世面前用拉丁语做了两个小时的布道，以求得教皇让犹太人重新印刷塔木德。大卫·莱昂和迭戈·皮拉斯(Didacus Pyrrhus)还用拉丁文写诗，成为当时新拉丁诗人(Neo-Latin poets)中的佼佼者。

伴随着对古典语言的学习，古希腊罗马文学知识和古代世界传统在犹太世界广泛传播。亚伯拉罕·博塔-莱昂在他的著作中提及了许多古典时代的科学知识和成就，并将这些与当时的科学相比较。他提到耶路撒冷圣殿的建造，就会提到维特鲁威的美学著作。而著名的犹太人文主义者犹大·莱昂在写作他的修辞学著作《蜂巢漂流记》之时，显示出他无比熟悉亚里斯多德、昆提良以及西塞罗修辞学。他在著作中引用了许多古典作家或与其相关的作品，诸如亚里士多德的《修辞学》、托名亚里士多德的《献给亚历山大的修辞学》、西塞罗的《论创意》、托名西塞罗的《献给赫伦尼的修辞学》、昆提良的《雄辩术原理》等著名的修辞学文本都出现在了犹大·莱昂的作品中。²²⁴犹大·莱昂的做法在犹大·莫斯卡托(Judah Moscato)那里得到了回应。莫斯卡托在写作修辞学著作时引用了西塞罗、塞尼卡、奥维德、亚里斯多德和昆提良的著作。在他的布道中，莫斯卡托还引用希腊

²²⁴ Alexander Altmann, *Ars Rhetorica as Reflected in Some Jewish Figures of the Italian Renaissance*, in David Ruderman, *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, pp.68-69.

和罗马神话来证明他的思想。犹大·莱昂的儿子大卫·莱昂的著作《妇女颂》则引用了更多的古典作家的作品，如亚里士多德、塞内加（Seneca）、西塞罗、赫尔墨斯、圣杰罗默、麦克洛比乌斯（Macrobius）、马克西姆斯（Vallerius Maximus）、普鲁塔克（Plutarch）、波爱修斯（Boethius）、老普林尼（Pliny the Elder）、拉克唐修以及昆提良等人的著作或观点都在大卫的著作中有所反映。²²⁵ 亚伯拉罕·法里索尔的地理学著作《世界的路径》则将古希腊著名地理学家托勒密的著作视为了典范。²²⁶ 更为显著的例子则是阿扎利亚·德罗西（Azariah de' Rossi），他在自己的著作《名目之光》中引用了上百位希腊罗马作家的著作。还有一个值得注意的现象是，当时一个普通犹太人的家书中还引用了荷马史诗《伊里亚特》，古典文化知识已经渗透到普通犹太人中，更加有力地说明了古典文化知识在当时的盛行。

²²⁵ Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds: The Life and thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, Albany: State University of New York Press, pp.60-76.

²²⁶

第二节 犹太历史编撰学的复兴

关于文艺复兴时期犹太史学的兴起是西方学术界争议较大的问题。尤斯夫·耶鲁沙利米（Yosef Hayim Yerushalmi）曾经指出这是一个需要存疑的地方。西方学者就如何定义和理解“历史学”这一概念存在着很大的分歧，他们对犹太史学的存在与否至今仍争论不休。一些学者用现代史学的严苛标准审视犹太史学，认为自从约瑟福斯到近代犹太教科学运动兴起之前，犹太人中没有历史学著作存在。而一些学者则以宽泛的标准审视犹太史学，他们不顾史学研究的目标和历史文献的形式而任意囊括那些与历史有关的文本，只要包含历史兴趣、蕴含历史意识的著作都看成史学著作，因此他们认为犹太史学传统从圣经时代至今都没有中断过，这方面最重要的代表便是著名的犹太学者本·里安·迪安伯格（Ben Zion Dianburg），他在为“巴勒斯坦史学和民族学研究社团的史学文库计划”写的总序中指出“这个史学文库属于文献收集，我们想要收集自圣经时代至当代所有的犹太史学著作。”²²⁷这就暗含了犹太史学的连续性，他在论述史学界所认为的犹太史学黑暗时期即中世纪的犹太史学时说：

对于犹太中世纪史学（直到哈斯卡拉时代），我们的观点是首先有必要调查清楚这一时期的历史文献，以期获取一个关于这千余年间遗留的历史文献的清晰而准确的信息。这一阶段的史学遗产在数量上并不算少。目前统计的关于这一阶段的历史学著作或片段已至数百。²²⁸

这段对于中世纪犹太史学的总结看起来让人吃惊，但是作者接下来的一段话表明了他的含义：

在历史的长河中，史学家们表达其活跃的史学观念的形式也不拘一格。在不同的时期，史学家们常常通过其他的文献形式来定义史学，从古代的先知文学到神秘主义文学和道德文学。²²⁹

由此，我们可以看出他的史学的定义已经远远超出了史学的范围，拥有历史观念与写作史学著作是两件不同的事情。在这里我无意去谈什么是历史，什么是历史编撰学。如果我们负责任的使用历史编纂学，不随意扩大它的范围，我们至

²²⁷ Yosef Hayim Yerushalmi, *Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century*, in David Ruderman, *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, pp.193-194.

²²⁸ Yosef Hayim Yerushalmi, *Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century*, p.194.

²²⁹ *Ibid.*

少能够知道所谓的历史编纂学就是“写作历史”，即记录人类的过去。以此种观点来看，我们不否认犹太史学在圣经时代和希腊化时代取得了巨大的成就。犹太人在《希伯来圣经》中展现了世界史观、历史的线性发展，为后世留下了大量的历史文献资料，但在中世纪，犹太史学确实存在着巨大的空白，正像意大利著名的史学家阿勒纳多·莫米利亚诺所说的一样，

“《但以理书》、《以斯帖记》、《犹滴传》，还可以加上《多比传》，这些书中对待历史的态度表明，到了公元前2世纪，人们对于历史的兴趣已经非常小了。大约写于公元前100年的《马加比一书》很可能是例外的产物。有些希伯来语或阿拉米语的历史著作的确写得更晚。约瑟夫斯在成为希腊史学家之前还用阿拉米语写过一本历史著作，但是在阿拉米语中约瑟夫斯的消失和在10世纪所谓意大利的约瑟夫(Josippon in Italy)的出现之间的确存在巨大的空白，而且这一空白还不断扩展，以至于直到16世纪，意大利的犹太人才开始认真对犹太历史表现出兴趣。没有什么能够填补这个空白，无论是《斋戒日经卷》(Megillath Ta'ani)还是《世界秩序详解》(Seder' Olam Rabbah)或者是希伯来文写成的圣经古史(Liber antiquitatum biblicarum)其他作品，例如《安提阿古经卷》(Megillath Anti—ochos)等，都没有任何史学价值，甚至不值得在此考虑”。²³⁰

莫里茨·斯坦施奈德(Moritz Steinschneider)1905年出版了其德文版著作《犹太历史文献》(Die Geschichtsliteratur der Juden)，他指出中世纪犹太人对阿拉伯文化的各方面都感兴趣，包括数学、哲学、医学、诗歌，除了历史。中世纪著名的犹太学者迈蒙尼德说：“创作历史著作纯属浪费时间，历史作品无异于既不能启智又不能育德的通俗小说。”²³¹我想这位中世纪的犹太学者摩西·伊本·伊兹拉(Mose Ibn Ezra)的话则更能证明中世纪犹太史学传统的中断，因为这位学者自己也已经意识到了这种状况。他说：“他们没能继承其优秀的语言，写作他们的编年史，记录他们的历史和传统。”²³²

那么最早拥有历史传统的犹太人，为何在中世纪对史学失去了兴趣？莫米利亚诺在其著作《现代史学的古典基础》中给出了答案。他认为是两个方面的因素

²³⁰ [意] 莫米利亚诺：《现代史学的古典基础》，冯洁音译，上海：华东师范大学出版社，2009年，第25-26页。

²³¹ 转引自 Robert Bonfil, Jewish Attitudes Toward History and Historical Writing in PreModern Times, in *Jewish History*, Volume 11, No. 1 (Spring 1997), p.13.

²³² Yosef Hayim Yerushalim, *Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century*, p.197.

导致了中世纪犹太史学的衰落。一方面,《圣经》出现之后的犹太人的确认为《圣经》已经包括了一切重要的历史;另一方面,整个犹太教的发展产生了某种非历史和永恒的东西,产生了律法,也即《托拉》。犹太人赋予《托拉》重要的意义,消除了他们对普通史学的兴趣。²³³中世纪的犹太人沉浸在《托拉》的研究中,在宗教中找寻自我的价值,只要遵从律法的精神就可以,历史变的毫无意义,犹太史学的编撰传统也因此中断。直到十六世纪,犹太人才重新找回了对历史编纂学的兴趣。对此,文艺复兴时期的犹太史学家哈柯亨已有所意识,他在史学著作《法国国王和土耳其苏丹编年史》中写道:“我们都意识到,在以色列没有出现与写作《犹太战争》的约瑟福斯相媲美的作家。编年史的传统在以色列停止了,其一直处于中断之中,直到我,约瑟夫,犹太编年史传统才重新兴起,也是我约瑟夫重新写了关于以色列的编年史!”。²³⁴

那么,又是什么因素使得犹太人重新对历史学或历史编纂恢复了兴趣呢?现代犹太史学家并没有形成统一的认识。一部分史学家认为是西班牙全面驱逐犹太人使得犹太人意识到了他们自身生存的危机,开始思考他们的地位。耶鲁沙利米就在其论文《克利奥女神与犹太人:16世纪犹太史学编纂的反思》中首先提出了这种观点。他在分析当时10位著名犹太史学家出身的基础上,认识到其中的8位犹太史学家是与西班牙和葡萄牙驱逐犹太人的运动相关,因此他得出结论:“16世纪犹太史学的重新兴起的首要因素是与伊比利亚半岛犹太人的遭遇相关的。”²³⁵而著名的犹太学者阿瑟·莱斯利则认为此时犹太史学的重新兴起受到当时人文主义运动中对人文学科的研究的影响。他的两篇论文《意大利的希伯来人文主义——以历史传记为例》和《15-16世纪的意大利犹太人对人文主义概念的借用》都阐述了这种观点。在第二篇文章中,他明确指出:“犹太人对历史学空前的、持续的兴趣,来源于他们关注的道德和政治主题与新的修辞学技巧的结合”。²³⁶这两派学者的争论就涉及了罗德曼提出的问题相比于西班牙驱逐犹太人的活动,犹太人文主义运动对犹太人的影响到底有多大?

在这里,笔者并不否认西班牙驱逐犹太人的运动对于犹太史学兴起的影响。

²³³ 参见[意]莫米利亚诺著:《现代史学的古典基础》,第26-27页。

²³⁴ Joseph Hachohen, *Sefer dibrey ha-yamin le-malkhey zarefat umalkey Bet Ottoman ha-Togar*, edited by Amsterdam, 1733, preface. 本文译自 Hayim Yerushalim, *Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century*, p.204.

²³⁵ *Ibid*, p.202.

²³⁶ Arthur M. Lesely, *Jewish Adaptation of Humanist Concepts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Italy*, p.57.

就像当时的犹太史学家约瑟夫·哈柯亨在他的著作《哭泣谷》中所说的：“法国驱逐犹太人的活动以及这次痛苦的、草率的驱逐犹太人的行为（1492年西班牙全面驱逐犹太人的活动），促使我写了这本书”。²³⁷但这里有一个问题，为什么只有西班牙驱逐犹太人的活动才使得犹太人燃起了对于史学的兴趣？中世纪对于犹太人的驱逐或者屠杀为什么没有唤起犹太人对史学的热情？这些问题的答案恐怕要到犹太人文主义运动中去寻找。虽然，耶鲁沙利米分析的8位犹太史学家的背景都与西班牙驱逐犹太人有关，但我们也应该看到这些犹太史学家中最为著名者如哈柯亨、卡普萨里都有着很深的意大利背景。虽然哈柯亨的父母是西班牙移民，但哈柯亨出生在阿维尼翁，一生的大部分时间都生活在热那亚，并且从他史学著作引用的资料来看，他非常熟悉当时著名的人文主义史学家安德里亚·坎姆比尼（Andrea Cambini）和保罗·吉奥维奥（Paolo Giovio）的著作。²³⁸卡普萨里则出生于当时属于威尼斯的克里特岛。而当时最为伟大的史学家，被现代犹太史学的奠基人利奥波德·聪茨称为“现代犹太史学之父”²³⁹的阿扎利亚·德罗西也是土生土长的意大利犹太人。就连耶鲁沙利米也不得不承认德罗西的著作《名目之光》是“犹太传统和文艺复兴文化相遇之后，在意大利犹太拉比思想中的创造性的产物。”²⁴⁰如此就如莫米利亚诺所说：“犹太学者直到公元16世纪才开始重新审视犹太人对过去的兴趣，这是意大利文艺复兴的副产品，因为意大利人文主义者采取了希腊文学和历史研究的方法，犹太学者也重新与希腊史学建立了联系”。²⁴¹

不仅如此，我们也可以从犹太史学家写作历史的意图中看出来，16世纪犹太史学的兴起，是犹太人文主义者与人文主义文化竞争的结果。阿莱曼诺在谈到他为什么为所罗门作传时写道：“第一，我非常嫉妒其他的民族，他们赞扬自己的英雄，并为自己的英雄作传，这位英雄成为了传记的主角而且传记的篇幅比我

²³⁷ Joseph Hachon, *The Vale of Tears (Emek Habacha)*, translated by Harry S. May, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 1971, p.68.

²³⁸ 关于约瑟夫·哈柯亨的生平情况以及他与当时著名的人文主义史学家的关系，可以参见 Harry S. May 为《哭泣谷》的出版所写的导言，以及 Martin Jacobs 的文章《约瑟夫·哈柯亨、保罗·吉奥维奥和16世纪的历史编纂》。Joseph Hachon, *The Vale of Tears (Emek Habacha)*, pp.viii-ix; Martin Jacobs, Joseph ha-Kohen, Paolo Giovio, and Sixteenth-Century Historiography, David B. Ruderman and Giuseppe Veltri, *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, pp.67-85.

²³⁹ Giuseppe Veltri, “The Humanist Sense of History and the Jewish Idea of Tradition: Azariah de’ Rossi critique on the Philo of Alexandrinus”, in *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 2, No. 4 (1995), p.392.

²⁴⁰ Yosel Hayim Yerushalim, *Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century*, p.211.

²⁴¹ [意] 莫米利亚诺著：《现代史学的古典基础》，第32页。

们以色列和犹太的所有编年史合起来还要长，而我们犹太人却不知道这样赞扬一位我们的圣人，因此我开口赞扬所罗门的荣耀……我想向其他的民族证明我们也有和他们一样有这样的心去赞扬自己的圣人”。²⁴²德罗西在他的史学著作中阐述他翻译《亚里斯提亚书信》(the letter of Aristeas)的原因时 also 说道：“我非常惊讶，它怎么可能在以色列人那里丢失了呢？以色列人通过它可以赢得巨大的荣耀和尊敬”。²⁴³这也正体现了犹太人文主义运动与意大利人文主义运动的不同点，犹太人要通过人文主义运动来解决自己面临的实际困境，这也正是其称之为犹太人文主义运动的原因。

不仅如此，受到当时人文主义史学的影响，文艺复兴时期的犹太史学著作确实也体现着文艺复兴史学的特征，这些从另一个侧面反映了犹太人文主义运动对犹太史学的影响。其最主要表现在以下几个方面：

首先，这时候的犹太史学家开始注重历史的垂训与实用。文艺复兴时期的史学家受到李维以及西塞罗的影响，一直遵循“历史以实例进行教育”的原则进行写作。如波吉奥就曾说过：“真实历史的巨大作用在于我们能够借助历史观察那些最优秀的人所获得的——他们对于美的追求，对祖国解放的渴望，对孩子健康成长的要求，对上帝负责的态度以及其他仁慈高尚之事。每每读到这些，我自身的良知便被唤醒，受此激励而仿效他们的事迹。”²⁴⁴当时的犹太史学受到人文主义者的影响，也表现出了同样的观点。当时一位著名的犹太史学家伊本·叶海亚 (Ibn Yahya) 就曾这样评价其他民族的史学和自己的史学著作：

像所有的历史著作一样，这本书也是记录过去，以利于未来……现代人可以根据自己的能力学习相关的内容：国王可以学习如何赢得战争，国王的顾问可以学习如何指导国家事务，因为“太阳底下没有新鲜事”、“我们现在的遭遇就是以前曾经发生过的事情”。就像其他民族的史学著作告诉他们的起源，如他们民族的起源、他们如何达到这个国家，所以从这本书中我们可以知道我们从何地被驱逐到这个地方，我们是如何被赶出自己的国家。²⁴⁵

²⁴² Arthur Michael Lesley, Jochanan Alemanno, *The Song of Solomon's ascents by Yohanan Alemanno : love and human perfection according to a Jewish colleague of Giovanni Pico della Mirandola*, 加利福尼亚大学未刊博士论文, Berkeley, 1976, pp.53-54.

²⁴³ Giuseppe Veltri, *Jewish Philosophy in Jewish Garb*, p.78.

²⁴⁴ Paul Avis, *Foundations of Modern historical Thought from Machiavelli to Vico*, London: Croom Helm, 1986, p.43.

²⁴⁵ Arthur M. Lesley, *Jewish Adaption of Humanist Concepts in Fiftenth- and Sixteenth -century*, in David Ruderman, *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, p.45.

人文主义者古为今用的意识和欲望，从历史中获取经验教训，为社会现实服务的精神，在这段话中展现的淋漓尽致。

其次，这时的犹太史学家也开始关注政治、军事事件，甚至有的犹太史学家还专门撰写了其他民族的历史。史学与政治的结合是文艺复兴史学的重要特点，罗伯特·邦菲尔曾经在其论文《文艺复兴是犹太史学的黄金时代吗？》中指出，文艺复兴时期的犹太史学家并没有如马基雅维里、圭恰迪尼一般关注政治、军事事件。²⁴⁶邦菲尔所说的关注政治、军事事件的标准是什么？他没有阐述，我们也不得而知。但如果仔细阅读哈柯亨的著作《法国国王和奥斯曼土耳其苏丹编年史》和《哭泣谷》我们会发现，这时的犹太史学家不仅关注政治、军事事件，还企图将犹太历史整合进入主流民族的历史。在《法国国王和奥斯曼土耳其苏丹编年史》中，哈柯亨从法兰克国王的起源一直写到他生活的年代。他关注了拜占庭与波斯的战争、十字军东征、奥斯曼土耳其的崛起以及他们征服巴尔干、埃及的战争，法国国王与哈布斯堡家族在意大利的争夺、弗朗索瓦一世与查理五世在意大利的征战、1525年的帕多瓦战争以及奥斯曼土耳其与哈布斯堡家族在整个欧洲的争夺。²⁴⁷而在《哭泣谷》中，哈柯亨更在写犹太人在意大利、西班牙的遭遇时，而细致淋漓的展现了意大利个城市国家以及西班牙的政治更替、战争、内斗、联姻等各个方面。²⁴⁸但我们应该看到这时的犹太人没有自己的国家，缺少马基雅维里与圭恰迪尼写史的环境，因此无法实现史学与政治的结合为君主和统治者提供服务的目的，这也是犹太史学未能在文艺复兴时代进一步深入的原因。

最为重要的是，这时的犹太史学家也开始将追求“真实”作为历史的目标。求证史实，客观叙事，真实的再现与准确的理解过去的历史，重视对历史文献和遗迹古物的考证，成为了文艺复兴史学家写史的另一特点。这在犹太人中间也得到了回应。埃利亚·卡普萨里在他的史学著作导言中就写道：“我不会写模糊的和未知的事情，除非经过调查它们清晰的展现在我面前。”²⁴⁹阿扎利亚·德罗西在他的史学著作《明目之光》中也阐述了历史的首要目的就是“建立真实（establish truth）”²⁵⁰为了达到追求历史真实的目的，德罗西还采用文艺复兴史学

²⁴⁶ Robert Bonfil, How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography?, in David Ruderman, *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, p.231.

²⁴⁷ Martin Jacobs, Joseph ha-Kohen, Paolo Giovio, and Sixteenth-Century Historiography, pp.69-70.

²⁴⁸ 参见 Joseph Hachohen, *The Vale of Tears (Emek Habacha)*, pp.60-68 页。

²⁴⁹ İ. İzzet Bahar, *Jewish historiography on the Ottoman empire and its Jewry from the late fifteenth century to the early decades of the twentieth century*, 匹茨堡大学未刊博士论文, Pittsburgh, p.49.

²⁵⁰ Azariah de' Rossi, *Me or 'Einayim*, in David Cassel's edition, Vilna 1864-1866, p.275.转引自 Robert Bonfil,

家对待史料的批判态度，对所拥有的材料不是一味的引用，而是对其进行对比、校勘和甄别，用比较分析的方法鉴别史料，以求还原历史真实。此时，希腊的史学批评方式又通过意大利的渠道回到了犹太文化上来。如德罗西在分析一段史料时就举出了三种说法，“让我们回到亚历山大里亚，我们看到关于这个问题有三种不同说法，耶路撒冷的塔木德坚称罪恶的杀人凶手是图拉真……巴比伦尼亚的塔木德却认为是马其顿的亚历山大，而在后来的一篇小册子又说杀人凶手是哈德良。现在我们开始调查这些材料中所包含的历史真实……”。²⁵¹在德罗西的著作中，这种话非常常见，经过一系列的批判，他就将犹太历史中的事件和人物同通史中的事件和人物统一起来，开创了现代犹太历史学编撰方法。²⁵²

同时，我们也应该看到这时候的犹太历史学家也在引用古典作家以及意大利人文主义者的作品。如上述提到的哈柯亨引用了威尼斯著名人文主义史学家的作品，德罗西不仅引用了约瑟福斯以及斐洛的著作，还对他们进行了批判。更值得注意的是犹太学者诸如法里索尔、德罗西、阿莱曼诺、哈柯亨还注意到了哥伦布开辟新航路的事件，并将其记录在自己的历史著作之中。这也表明了犹太人文主义者开放的视野，以及对新事物的兴趣，犹太人文主义运动对犹太史学的影响可见一斑。

但是，我们应该看到，此时的犹太史学并没有完全突破中世纪的模式。相比于文艺复兴时期人文主义史学家将历史的中心转向人、重视人在历史的作用的特征，犹太人的史学并没有摆脱神意的历史。罪与上帝的惩罚、上帝的意志、上帝对历史事件的控制，仍然充斥于他们的历史著作中。他们对历史真实的追求，有时也是出于对上帝的负责，或者出于宗教的目的。但是我们不可否认，在人文主义运动的影响下，文艺复兴时期的犹太人文主义者们也开始重新关注犹太人的过去，复燃了对历史的兴趣，并以历史学科的研究，来表达自己的诉求，表现出了一定的人文主义史学特征，这也有利的证明了人文主义运动对犹太人思想和学术重构的重大影响。

How Golden was the Age of Renaissance in Jewish Historiography? in David Ruderman, *Essential papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, p.240.

²⁵¹ Yosef Hayim Yerushalim, *Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century*, p.213.

²⁵² 罗伯特·塞茨：《犹太的思想》，第502页。

第三节 喀巴拉的新柏拉图主义化

喀巴拉在希伯来语中是“接受”的意思，在拉比犹太教中其特指接受神圣的启示。根据拉比犹太教的说法，上帝给予了以色列人两部《托拉》：一部成文的《托拉》，一部是口传的《托拉》。中世纪的喀巴拉主义者就认为自己的上帝口传的《托拉》的接受者，在口传的《托拉》中蕴含着对于成文托拉的神秘启示。²⁵³而按照历史的考察，喀巴拉就是犹太神秘主义的一个阶段，是犹太人面对迈蒙尼德将拉比犹太教理性化的一种反动。10 世纪早期，面对伊斯兰理性主义和卡拉派（Karaites）的挑战，犹太人中间也开始出现了以理性主义来解释拉比犹太教的活动。萨迪亚加昂（Saadya Gaon）开始用哲学的信条来解释犹太教，证明犹太教与哲学是可以兼容的。十一世纪的犹太哲学家，跟随萨迪亚加昂的脚步，进一步将犹太教理性化。这种理性化在迈蒙尼德时期达到了顶峰。迈蒙尼德运用亚里士多德的观念解释犹太教，认为亚里士多德的说教中隐藏着神启的真义。在他的著作中，迈蒙尼德将哲学化的解释犹太教看成了犹太人应尽的义务。迈蒙尼德的思想在十二世纪迅速传播开来，也随即遭到了一部分保守犹太人的反对。特别是在法国的普罗旺斯地区，亚伯拉罕·本·大卫和他圈子里的学者运用神秘主义的方式解释拉比犹太教，以反对迈蒙尼德将犹太教理性化的行为。他们开始宣称自己是上帝口传《托拉》的继承者，并且只有那些接受了上帝神秘启示、由上帝选定的人才能理解犹太教的真理。亚里士多德哲学以及其他人的哲学，没有资格对其进行解释和评论。由此可以看出喀巴拉具有神秘主义的特征，是反亚里士多德哲学的产物，其反对犹太教的理性化，而且在一开始也是排斥哲学的。

普罗旺斯喀巴拉主义者的思想主要来源于两种材料：一是德国阿什肯纳兹哈西德派阐述的“宫殿文学”和《创造之书》，另一种则是《光明之书》。²⁵⁴“宫殿文学”强调上帝的崇高和卓越，主张通过沉思、祈祷或念咒语达到出神入化的境界而与上帝结合。《创造之书》则完全不同于“宫殿文学”，它关注上帝的创造工作。该书指出，上帝是通过 10 个基本数字和 22 个希伯来字母组成的 32 条“神秘智慧之路”创造世界的，而这些数字被称为“塞菲拉”（Sefirot）即“数”。在喀巴拉神秘主义的发展中“数”成为阐释和理解喀巴拉的一个关键词汇。《光

²⁵³ 关于喀巴拉的解释可以参见 Hava Tirosh-Rothschild, *kabalah A medieval tradition and its contemporary appeals*, in *History Compass*, vol.8, No.2, 2008, p.553.

²⁵⁴ 关于“宫殿文学”和“四轮运转”的介绍可以参见，罗伯特·塞茨：《犹太的思想》，第 426-433 页。

明之书》不仅继承了《创造之书》“数”的观念，而且对其做出了新的解释。它认为数是上帝的属性，内在于上帝的独特力量。后来在 13 世纪经过巴塞罗那北部的赫罗纳城的喀巴拉小集团的发展，犹太神秘主义喀巴拉成为了一种成熟的神秘主义体系。而 13 世纪在西班牙出现的《佐哈》一书，则对喀巴拉的理论体系做了更为明确的解释，成为了解释喀巴拉的经典，在中世纪和文艺复兴时期一直被视为喀巴拉理论的权威。通过上面的介绍，我们可以总结出喀巴拉理论的两个要点：第一，喀巴拉被犹太人视为上帝口传的律法，其中包含着神秘的启示，通过秘传的形式得以流传下来，学习喀巴拉可以达到与上帝合一的目的；第二，喀巴拉中最为关键的就是“数”的概念，“数”被看做了上帝的属性，每个“数”和希伯来字母都被赋予了特殊的含义，上帝通过“数”和希伯来字母的流溢创造了世界。这两点也是我们理解文艺复兴时期喀巴拉哲学化和新柏拉图主义化的关键，这也是我们后面论述的重点。

从喀巴拉主要思想的形成过程来看，它是一个不断的得到补充和解释的过程。正如著名的犹太学者罗伯特·塞尔茨所说：“这一神秘的传统如同一个洋葱，在剥下一层以后，各种暴露出来的矛盾促使他们去剥下一层，以致不尽的神秘和秘密被揭示、探索和体验。如同犹太教本身的历史一样，喀巴拉的历史是一个不断在解释的历史”。²⁵⁵何况，中世纪的犹太人生活在不同文明的交界线上，受到不同文化传统的交互影响，喀巴拉也随着各种思潮的出现，开始了一个再解释的历史。自从 13 世纪以来犹太学者对喀巴拉的解释就形成了两种不同的路径：一种是 Theosophic Kabbalah，在这种路径下犹太学者努力的将哲学范畴神秘主义化，清楚地表现出了对犹太教中出现的理性主义的反动；另一种路径被称为 Prophetic Kabbalah，与前一种路径不同，他们以迈蒙尼德的理论知识为基础，发展成了一种成熟的知性型神秘主义（intellectual mysticism），给予喀巴拉的信条以哲学化的解读。²⁵⁶第一种路径主要流行于 13 世纪以后的西班牙，其代表性的著作就是《佐哈》，一直关注于对犹太律法的神秘性解释。而第二种路径主要流行于意大利，主要代表是亚伯拉罕·阿布拉菲亚、米纳海姆·雷卡那提。他们致力于将犹太神秘主义和哲学相融合，用哲学的方式解读喀巴拉，而在以后的发展

²⁵⁵ 罗伯特·塞尔茨：《犹太的思想》，第 432 页。

²⁵⁶ Hava Tirosh-Rothschild, *Philosophy and Kabbalah*, in Daniel H. Frank, Oliver Leaman, *Cambridge Companions to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.218.

过程中其又慢慢的杂糅了许多柏拉图和新柏拉图主义的因素。²⁵⁷

正是由于喀巴拉中逐渐融入了新柏拉图主义的因素，所以阿布拉菲亚的喀巴拉才在 15 世纪后半期，在人文主义者致力于新柏拉图主义研究之时，受到基督教人文主义者如费奇诺、皮科等人的青睐，开始进入人文主义者构建的古代神学体系，在基督教学者当中开始出现了将喀巴拉柏拉图主义化的趋势。而文艺复兴早期的犹太人文主义者，由于一直根植于亚里士多德主义传统，如埃利亚·德尔·梅迪哥、亚伯拉罕·德巴尔梅斯以及雅格·曼提诺等人一直都一直不关心喀巴拉的研究，甚至一些学者如埃利亚·德尔·梅迪哥在与皮科的交往中，逐渐意识到皮科对喀巴拉的兴趣之时还曾经激烈的反对这种学习，认为喀巴拉置于柏拉图主义的背景中是一种破坏性的行为。²⁵⁸当时著名的犹太人文主义者犹大·莱昂也是旗帜鲜明的反对喀巴拉的柏拉图主义化，他还专门写信给佛罗伦萨的犹太社区警告他们不要做任何将喀巴拉柏拉图主义化的尝试。²⁵⁹但随着费奇诺柏拉图全集的翻译，以及基督教人文主义中柏拉图主义的发展，生活在佛罗伦萨人文主义小圈子的犹太人文主义者如约翰南·阿莱曼诺、大卫·莱昂、莱昂·埃布里奥、亚伯拉罕·本·亚盖勒开始了将喀巴拉柏拉图主义化的进程，以支持他们融合各种哲学流派，调和各种犹太传统，同人文主义竞争及重建犹太人身份认同的观念。这时喀巴拉柏拉图主义化的特征主要表现在以下几个方面：

首先，以阿莱曼诺为首的犹太人文主义者利用魔法学的知识来解释喀巴拉。第二章我们探讨犹太思想对柏拉图学院哲学研究的影响时就已经知道，在赫尔墨斯文本以及柏拉图主义的影响下，皮科开始将喀巴拉看成魔法学的一部分，他在自己的“九百论”题中，就曾经将喀巴拉看成是魔法的最高级形式。人类能够通过喀巴拉的学习，掌握自己的命运，预测未来。这种思想也深深影响了生活在他周围的犹太人文主义者阿莱曼诺、大卫·莱昂以及莱昂·埃布里奥等人。阿莱曼诺将魔法学、占星学、天文学等知识都融入到了喀巴拉中。在阿莱曼诺那里，喀巴拉不仅仅是犹太人对神圣的启示的沉思，他还赋予了人类影响天国的能力，摩西就是真正的喀巴拉魔法师（Kabalistic Magician），《托拉》则是魔法实施的工具。

²⁵⁷ 关于中世纪柏拉图和新柏拉图主义渐渐融入喀巴拉的过程，可以参见：Moshe Idel, *Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance*, in Lenn E. Goodman, *Neo-Platonism and Jewish Thought*, New York: State University of New York Press, 1992, pp.319-352.

²⁵⁸ Moshe Idel, *Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance*, p.323, 331.

²⁵⁹ Fabrizio Lelli, *Poetic Theology and Jewish Kabbalah in Fifteenth-Century Florentine Speculation: Giovanni Pico della Mirandola and Elijah Hayyim ben Benjamin of Genazzano*, in *studia Judaica*, Vol.16, 2008, P.146.

²⁶⁰在阿莱曼诺制定的理想课表中，他将魔法学的知识看成人类智慧的最高点。²⁶¹在这种解释下，阿莱曼诺甚至也发展出了关于“人的尊严”和“人的自由意志”的学说。在论述喀巴拉的著作《集子》(*Collectanea*)中，阿莱曼诺说道：“人类具有‘自由意志’这个事实，最有力的证据就是每个受造物都遵循由自己的天性决定的目标，这在植物界、动物界中都表现的十分明显，但人类除外，因为人类不会机械的追求由他的天性决定的目标，每个人都根据自己的‘自由意志’决定自己的目标，所以人类的秩序与其他受造物世界的秩序是不同的。”²⁶²

其次，文艺复兴时期的犹太人文主义者不再将喀巴拉视为神圣的启示，而是将其视为一种古代的智慧，能够使人达到知识上的完美。如亚伯拉罕·亚盖勒在自己的著作中就写到：“许多业余的读者在读到喀巴拉时，都会为这个神圣科学的名字困惑，因为它的名字蕴含的意思是喀巴拉的教义竟然毫无争议的通过代代相传的方式延续下来。但是，我们在阅读这些喀巴拉主义者的书和研究中发现，他们是在调查的基础上，以一种辩论和充满理性的方式宣讲布道，并且为他们的教义寻找各种理由和解释。由于对圣人先哲的不同解释，他们对一些原则和基本理念的观点也不尽相同。因此，将之称为喀巴拉远没有‘科学’更为准确。”²⁶³在亚盖勒这里喀巴拉就变成了充满理性知识的科学，可以运用理性的方式进行解释。而在阿莱曼诺这里，喀巴拉则成为人类智慧达到完美的必要内容。在他的著作《雅歌评注》中，阿莱曼诺将所罗门看成文艺复兴时期人文主义者宣扬的“Magus”的最高典范，而喀巴拉做为一种自然魔法的最高形式，就成为了所罗门必须要掌握的知识，这也暗示其他人文主义者，要想成为他们宣扬的“Magus”就必须要学习喀巴拉。

最为重要，也是最能显示喀巴拉柏拉图主义特征的就是，这时的犹太人文主义者在解释喀巴拉“数”的观念时，都将喀巴拉数的观念与柏拉图联系在一起。受到犹太人文主义运动中探寻古典理性、异教与犹太教思想和谐的影响，犹太人文主义者大都认为柏拉图是从犹太人那里获得了智慧。因为柏拉图是犹太先知耶利米的学生，所以犹太人文主义者将柏拉图与“数”的观念联系在一起并不存在

²⁶⁰ David Ruderman, *Italian Renaissance and Jewish Thought*, p.404.

²⁶¹ David Ruderman, *Italian Renaissance and Jewish thought*, p.405.关于阿莱曼诺的理想课表列出的魔法学著作，可以参见附录三。

²⁶² Moshe Idel, *Kabbalah in Italy, 1280-1510: A Survey*, p.190.

²⁶³ David B. Ruderman, *Kabbalah, Magic, and Science: The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p.150

理论上的障碍。约翰南·阿莱曼诺就认为：“古人们相信有十个精神性的数字存在……柏拉图认为这十个代表精神的数字中有一个论及了第一动因，尽管也可能因为第一动因本身的隐匿性而无法论及。”²⁶⁴但是为了证明犹太文化和先贤的权威性和优越性，犹太人文主义者又将柏拉图的理论说成是错误的。耶胡尔·尼斯姆在谈到“数”作为高级造物与低级造物中介的理论时就指出，柏拉图和毕达哥拉斯也拥有相似的理论，但他们的说教却存在问题，“即使古代的哲学家如柏拉图和毕达哥拉斯都在宣讲这些，但问题是他们没有获得明确的真理”。²⁶⁵这正证明了犹太人文主义运动对喀巴拉研究的影响。

喀巴拉的新柏拉图主义化明显的体现了犹太人文主义运动对犹太学术和思想的影响，而喀巴拉在 16 世纪后半期逐渐成为了当时流行的犹太神秘主义运动的主流思想。因此，从这个意义上来讲，犹太人文主义运动也在一定程度上影响了与其同时代的其他犹太思潮，特别是当意大利的喀巴拉研究随着犹太移民传入萨费得、卢里亚等地区，影响那里的神秘主义运动。犹太人文主义运动对于当时犹太思想和生活的影响，绝不亚于当时其他的犹太思想运动，这也是我们对大卫·路德曼问题的最好回应。

犹太人文主义运动，像意大利人文主义运动一样，对当时的学术和思想产生了重要的影响。那么它是否与意大利人文主义运动的命运一样慢慢走向衰落呢？如果不是，那它又会经历怎样的转变？这就是我们下一章要讨论的问题。



²⁶⁴ Moshe Idel, *Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance*, p.334.

²⁶⁵ Moshe Idel, *Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance*, p.337.

第五章 犹太人文主义运动的命运

犹太人文主义运动的命运也是犹太史学家关注的重要问题。传统犹太史学家诸如亨利希·格莱茨、摩西·夏尔瓦斯、安提里奥·米兰诺、塞西尔·罗斯等都将犹太文艺复兴或人文主义的命运与隔都的建立联系在一起。他们指出隔都是反宗教改革运动的直接结果，同时还伴随着焚烧犹太人《塔木德》等一系列的迫害犹太人的活动。隔都的建立使得文艺复兴时期存在的宽容环境、基督教学者和犹太学者的交流、对犹太银行家及其依附者的支持逐渐消失，犹太人的经济和文化地位不断恶化，犹太知识分子与外界的联系不断减少，他们的创造力不断下降。因此，在隔都的高墙内犹太人文主义运动也随之中断。²⁶⁶近年来，随着本杰明·拉维德、罗伯特·邦菲尔、大卫·罗德曼等一批犹太史学家对隔都的重构，犹太学者们对隔都有了新的认识，从而对犹太人文主义运动的命运又有了新的判断。²⁶⁷犹太人文主义运动并没有随着隔都的建立而中断，而是得以延续下来，并随着意大利人文主义运动的转化而发生了转化。所以，在这里犹太人文主义运动的命运就与隔都的性质及其对犹太文化的影响息息相关。要说明犹太人文主义运动的命运如何，我们就要首先对隔都做出准确的认识。

第一节 隔都——犹太新生活开始的标志

著名的犹太史学家本杰明·拉维德指出“隔都就是一个强制隔离的犹太居住区，所有的犹太人必须居住在里面，而不允许任何基督徒居住。”²⁶⁸它是根据

²⁶⁶ 参见 David Ruderman, "The Ghetto and Jewish Cultural Formation in Early Modern Europe", in Anita Norich, Yaron Z. Eliav, *Jewish Literatures and Cultures: Context and Intertext*, Providence: Brown Judaic Studies, 2008, p.117; Henrich Gratz, *History of the Jews* vol.4, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1891; Moses A. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*; Antilio Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Turin: Giulio Einaudi, 1963; Cecil Roth, *The History of the Jews in Italy*.

²⁶⁷ 罗伯特·邦菲尔将文艺复兴时期的犹太人看成了被主流社会排斥的边缘群体，文艺复兴并没有给犹太人的地位带来任何改善。因此，他将隔都的建立看成了新的犹太生活开始的时期，犹太人从此越来越城市化，集中于意大利的中心大城市，其经济和社会分化也越来越严重，犹太人也越来越多的受到基督教邻居的观点、声音以及品味的影响。他还把隔都中流行的喀巴拉神秘主义，看成了犹太文化从中世纪向近代过度的中介。参见：Roberto Bonfil, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze: Sansoni, 1991, pp. 68-69; "A Cultural Profile", in Robert Bonfil, *Culture Changes among the Jews of Early Modern Italy*, Ashgate: Ashgate Publishing Company, 2010. 大卫·罗德曼则在批判吸收邦菲尔观点的基础上，指出：隔都是开放性的隔都，其为犹太人提供明确的容身之地，犹太文化也与外界社会存在着文化互动。更重要的是他试图在对隔都的考察中，找出犹太人近代社会的共同特征。参见：David Ruderman, "The Ghetto and Jewish Cultural Formation in Early Modern Europe", in Anita Norich, Yaron Z. Eliav, *Jewish literatures and cultures: context and intertext*, Providence: Brown Judaic Studies, 2008, p.117-128.

²⁶⁸ Benjamin C. I. Ravid, *From Geographical Realia to Historiographical Symbol: The Odyssey of the Word Ghetto, Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, p.373.

威尼斯议会颁布的法案，于 1516 年建立的，具有法律效力。在强制性的隔都建立之前，曾经出现过两种性质的犹太居住区：一种是犹太人出于民族同一性、安全和生活方面的考虑而根据自己的意愿建立的；另一种则是各国的统治者为了吸引犹太人繁荣当地经济而划出的供他们居住的特定区域。这两种性质的犹太区与本文要考察的隔都有着明显的区别，它们并不是通过法律手段对犹太人进行的强制性隔离。到了 12 世纪末以后，西欧也出现了用法律手段隔离犹太人的做法，并建立了一些强制性的犹太区，最为典型的要属 1460 年建立的法兰克福犹太街。但这些犹太区并不能被称之为“隔都”。因为隔都源于威尼斯，只是在 16 世纪才与犹太人联系在一起，所以将隔都运用于 1516 年的威尼斯之前的任何时代和地方，都是时代性和历史性的错误。要真正理解隔都，就要将其起源与威尼斯特殊的历史环境联系在一起。

在中世纪的漫长岁月里，除了在 1382 年到 1397 年的短暂时期内，威尼斯政府从来没有以任何官方的形式允许犹太人以群体的方式定居于威尼斯，而只是允许其以个人的身份定居。这些犹太人主要集中在威尼斯控制的梅斯特（Mestre）和帕多瓦（Padua），其居住权也只是基于威尼斯政府颁发的特许状。因此，犹太人的地位极不稳定。但他们也因此获得了战争时进入威尼斯市内避难的权利。1509 年康布雷联盟战争爆发，战争中威尼斯控制的城镇帕多瓦、梅斯特、维罗纳、维琴察相继失陷，犹太人被特许进入威尼斯市内避难，大约有 500 名犹太人从帕多瓦和梅斯特进入威尼斯²⁶⁹。然而，当威尼斯收复领土后，这些难民就被勒令必须全部离开。不过，威尼斯政府很快就认识到，允许犹太人继续留在市内有图可利，不仅可以加快恢复被战争破坏的经济，而且可以为穷人提供小额贷款。因此，威尼斯政府于 1513 年颁布了为期五年的特许状（Charter），允许犹太人在威尼斯市内居住并经营借贷业。犹太人的迁入，确实给威尼斯政府带来了巨大的利益，特别是解决了令人棘手的资本借贷问题——基督教会禁止基督徒放贷，犹太人的到来，正好填补了这个空白。但是，犹太人在威尼斯城内的定居，特别是犹太借贷业的发展，也引起了很多人的不满。教士们到处布道要求政府把犹太人驱逐出去，威尼斯市内的反犹情绪不断高涨。面对压力，威尼斯议会召开会议，采取了折中的办法，颁布了建立“隔都”的法案。法案宣布：

²⁶⁹ 理查德·桑内特：《肉体与石头：西方文明中的身体与城市》，黄煜文译，上海：上海译文出版社 2006 年版，第 206 页。

“参议员与大议会的一些法律规定犹太人每年只许在威尼斯最多拘留十五天，……由于时代的需要，现在允许犹太人居住在威尼斯；我们做出一些让步的主要目的是在于保护控制在犹太人手中的基督徒的财产。但是，我们国家没有人会乐见于他们来到我们的城市后分散开来……现在决定，为了杜绝这些严重的社会混乱状态，我们将采取以下措施：目前住在城市中不同教区的犹太人和将要来此的犹太人必须马上搬到圣黑罗尼莫的铸造厂（geto）街区的房屋之中，那里有足够的空间让他们居住。”²⁷⁰

由此第一个真正意义上的隔都便在威尼斯建立起来，其被称为“*ghetto nuovo*”。隔都建立以后，犹太人逐渐被局限于一个集中的区域，周围林立的高墙将他们与整个城市隔开，使得他们比以前忍受了更多的苦难、贫穷以及羞辱，但同时隔都的建立也为犹太人带来了一些好处。首先，隔都的建立是基于威尼斯议会颁布的法案，犹太人在威尼斯的居住权得到了法律上的承认，相比于以前“特许状”状态下的不稳定状态，犹太人无疑获得了一个法律明确规定的居住地，从而暂时摆脱了被驱逐的危险。其次，现在威尼斯政府在压力之下，对“犹太人问题”的解决方案明显区别于过去的方式。以前各国政府面对各种压力，解决犹太人问题时，或者将其彻底驱逐，或者要其改信基督教，或者将其从肉体上彻底消灭。1492年，西班牙为了纯洁宗教信仰，掀起了迫害犹太人的高潮，犹太人的选择只有两条路：离开西班牙或者改信基督教。现在，威尼斯政府以法律的形式承认一个异教群体在市内居住，正是对以前驱逐和灭绝的政策放弃。因此，隔都的建立并不是“过去宽容的彻底中断”，恰恰相反它是“中世纪式的宽容”的一种延续，即当异教和相应的社会群体作为一个整体有益于社会或被证明对基督教社会不存在威胁的情况下，给予他们在拉丁基督社会中居住的权利。²⁷¹作为一个政治概念，它实际指的是对边缘群体采取有限容忍，而不是彻底驱逐和灭绝。隔都无疑正是这种有限容忍的体现，是两种政策即完全驱逐犹太人与无条件接受犹太人之间的妥协。它的建立标志着基督教社会不再把社会的“他者”——犹太人看作被同化的对象，也不再认为犹太人的多样性必须被根除。²⁷²从此，犹太人可以很自然的居住在基督教社会之中，参与基督教的经济生活。犹太人在某种程

²⁷⁰ David Chambers, Brian Pullan, *Venice: A Documentary History, 1450-1630*, Toronto, London: University of Toronto Press in association with the Renaissance Society of America, 2001, p.338.

²⁷¹ Dana E. Katz, *The Jew in the Art of the Italian Renaissance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, p.4.

²⁷² Robert Bonfil, *Jewish life in Renaissance Italy*, p.70.

度上也成为了基督教社会的外延，甚至是有机组成部分。

此后，随着反宗教改革的进行和罗马隔都的建立，威尼斯隔都的模式迅速在欧洲大陆蔓延。至 17 世纪中期，欧洲绝大部分地区都已建立了隔都。这些隔都建立的背景虽与威尼斯的隔都有着较大的差异，但他们都是对“维持犹太人存在”原则的承认，是一种中世纪式宽容的体现，隔都建立之后的历史便是明证。

“自从隔都在欧洲普遍建立之后，针对犹太人的‘血祭诽谤’罪名的控告几乎消失，日常性的攻击、集体屠杀以及驱逐明显下降，一系列的驱逐活动也在一定程度上得到控制，这些都是不容忽视的现象。”²⁷³因此，隔都的建立是一种复杂的、充满矛盾的现象，它在给犹太人带来痛苦的同时，也为犹太人提供了“一个明确的容身之地”²⁷⁴，它使得犹太人摆脱了被驱逐、屠杀以及被强迫改宗的命运，从此能够平静地生活在基督教世界之中，为犹太人文主义运动在不断的调整 and 适应中获得新的发展提供了有利条件。

²⁷³ *Ibid.*, p.71.

²⁷⁴ David Ruderman, *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, p.25.

第二节 开放的隔都——犹太人与外部世界的交流

隔都被赋予了太多的消极内涵，因此隔都内犹太人与外部世界的关系也经常被误读。如果我们仔细考察隔都中的犹太人与外部社会的联系，也许我们会认识到正如 17 世纪的威尼斯犹太思想家莱昂·摩德纳在自传中所揭示的一样，“使教会和各世俗国家大为吃惊的是，无论在任何层面上，隔都的建立都没有中断犹太人与外部世界的联系。”²⁷⁵所以布罗代尔在其巨著《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》中用“各种犹太社会的普遍存在”²⁷⁶来形容此时的犹太人是非形象。事实上，此时的犹太人无论是在政治层面、经济层面还是文化层面，无论是社会上层还是社会底层，都没有因为隔都的建立而与主流社会失去联系或被隔离于主流社会之外。

在政治层面上，“文艺复兴时期的犹太人在隔离区中确实存在着一定程度的自治”²⁷⁷，正如塞西尔·罗斯所说，犹太隔都形成了“政府中的政府”（*imperium in imperio*）²⁷⁸。隔都内有着健全的机构设施和法律规章，行政管理事务由选举产生的 12 位帕尔纳斯（*Parnasim*）来行施，犹太社团内部的一切法律问题都可以通过拉比组成的宗教法庭来解决。广大社会底层群众一般也不会与政府发生直接的联系。但是，出于维护犹太社区某些利益的需要，犹太社区的行政管理人员，即犹太社会上层仍与统治者或政府保持着密切的联系，扮演着隔都代言人的角色。一方面，当允许犹太人从事借贷业的特许状到期的时候，隔都的代表仍然需要与政府商讨重新颁发特许状的问题。如 1528 年在犹太人的申请下，威尼斯的十人委员会颁布了新的特许状，允许犹太人在接下来的五年内继续从事放贷和旧货交易。²⁷⁹另一方面，隔都内部人口的增加，需要扩大隔都的面积或重建新的隔都时，犹太社区也会派代表向政府请愿。1541 年建立的“*ghetto vecchio*”就是这种请愿活动的体现。1541 年威尼斯的档案记载就可以证明，“由于新铸造厂的空间极其拥挤，因此他们（犹太人）向我们的执政官阿拉·梅尔埃齐亚请求，希望

²⁷⁵ Benjamin C. I. Ravid, *From Geographical Realia to Historiographical Symbol: The Odyssey of the Word Ghetto*, p.384.

²⁷⁶ [法]费尔南·布罗代尔：《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》下卷，第 242 页。

²⁷⁷ 理查德·桑内特：《肉体与石头：西方文明中的身体与城市》，第 206 页。

²⁷⁸ [英]塞西尔·罗斯：《简明犹太民族史》，黄福武等译，山东大学出版社，2005 年，第 358 页。

²⁷⁹ Robert Charles Davis, Benjamin C. I. Ravid, *The Jews of early modern Venice*, Baltimore: Johns Hopkins Univ., 2001, p.11.

能为他们的寄宿提供场所。”²⁸⁰同时，为了延长犹太人在隔都外的活动时间，社区的代表也经常同政府进行磋商，从犹太隔都建立到1797年拿破仑的军队推倒隔都的大墙，这种交涉活动一直没有停止。隔都大门关闭时间的多次变迁，就是这种交涉的结果。²⁸¹

如果说，在政治层面上，与主流社会发生联系的还只是犹太社会上层，而在社会生活和经济层面上，则无论是犹太社会上层还是下层都与主流社会保持了更加密切的联系。一方面，犹太人在各地的经济生活中扮演了极为重要的角色，是主流社会不可缺少的因素。有鉴于此，隔都对犹太人在经济层面的限制并没有那么严格。当时的犹太商人控制着国际贸易、珠宝和宝石交易，他们经营的典当业和放债业，则与城市中产阶级和贫穷市民的经济利益密切相关，以这种形式维持生存甚至成了他们的法定义务。威尼斯政府也因此多次颁发特许状允许他们在隔都外面从事资本借贷业²⁸²。他们通过这些商业、贸易活动，走出隔都，在与基督徒交易的过程中，实现了与主流社会的交往。此外，那些来自不同地方的犹太商人也促进了犹太隔都与外部世界的联系。隔都，尤其是威尼斯的隔都成为了来自欧洲所有地方的犹太商人——德意志的、葡萄牙的以及利凡特的——汇集的地方。²⁸³这些犹太商人给隔都中的犹太人带来了各地的信息，使得隔都中的犹太人对外部世界有所了解。另一方面，日常社会生活的需要也促使隔都内的犹太人走出隔都与主流社会交往。因为隔都内的空间有限，靠自给自足的生产方式难以满足犹太人的基本生活要求。犹太人无论从事工商贸易行业中的任何一种，都势必会走出隔都，这也就决定了犹太人必定与外界建立着种种不断的联系。许多社会底层的犹太人无力从事借贷业，为了维持生计，大部分家庭都在从事旧货交易。但不允许他们在居住区附近开设商店的规定，使得他们不得不走出去，沿街叫卖。四处游弋的犹太小贩靠肩挑背驮走遍了欧洲，成为了当时欧洲边远农村的一道亮丽的风景线。²⁸⁴此外，莱昂·摩德纳的自传也为我们提供了关于这方面的例证。他的自传揭示出威尼斯隔都的大门白天一直开放，人们自由的出入，犹太人还在

²⁸⁰ David Chambers, Brian Pullan, *Venice: A Documentary History, 1450-1630*, Toronto, London: University of Toronto Press in association with the Renaissance Society of America, 2001, p.344.

²⁸¹ 在1516年隔都建立时，威尼斯政府规定隔都的大门在日落时关闭。但仅仅几个星期后，在犹太人的要求下，就变为“夏天在日落后一个小时，冬天在日落后两个小时关闭隔都大门”。此后又经历了几次改变，1738年，时间恢复为最初的规定，但1760年又改为“夏天在日落后两个小时，冬天在日落后四个小时关闭隔都大门。”1788年则改为在深夜12点关闭隔都大门，一直到隔都被推到。

²⁸² Robert Charles Davis, Benjamin C. I. Ravid, *The Jews of early modern Venice*, p.11.

²⁸³ Anita Norich, Yaron Z. Eliav, *Jewish literatures and cultures: context and intertext*, p.124.

²⁸⁴ [英] 塞西尔·罗斯：《简明犹太民族史》，第357页。

隔都外还从事一些投机冒险活动，如经营书店、在基督徒开设的印刷社工作、赌博、访问基督徒朋友、指导基督徒学生以及参观圣马可广场等²⁸⁵，这无疑都增加了犹太人了解主流社会的机会。

在文化层面上，无论是在以前的时代还是在我们现在所讨论的隔都时代，犹太人从来都没有被排斥于主流社会之外。“不管愿意不愿意，犹太始终被迫扮演着文化交流代理人的角色”，²⁸⁶隔都的建立并没有打断这种趋势。在这里，笔者首先就犹太文化与外部文化交流的途径做一探讨。此时，犹太人与外部社会的文化交流是通过两种形式完成的。一种是我们所称的“人员交往”，这种交流是以犹太医生和在意大利各大学医学院学习的学生为载体的。犹太医生大多数都是犹太文化精英阶层，同时又是犹太社区中的拉比或领导人。他们以高超的医术在基督教社会中赢得了巨大的声誉，许多人甚至成为了教皇和贵族的私人医生。而为了使犹太医生能够尽可能多地为基督徒服务，各国统治者也纷纷颁布特许状，允许他们在隔都的大门关闭之后继续在外面活动。作为犹太文化精英阶层的代表，这些犹太医生在与外界的接触中，将外部的各种文化潮流带入隔都是非常可能的。同时，意大利各大学尤其是威尼斯控制的帕多瓦大学并不排斥犹太学生。威尼托（Veneto）的议院还曾专门采取措施，保护犹太人在帕多瓦大学学习的权利。据伊斯玛·埃尔伯根统计，从1517年到1619年有80名犹太人在帕多瓦大学获得医学学位，在下一个100年中，大约有150名犹太人获得学位。²⁸⁷帕多瓦大学的医学院也因此成为犹太人与外部世界文化交流的中心。从帕多瓦大学毕业的犹太学生很多都回到了威尼斯的隔都之中，将他们在大学中学到的知识带回了隔都，因此“由大学引起的犹太文化的变革通过这些犹太学生对威尼斯隔都产生了直接的影响。”²⁸⁸另一种途径是书籍的传播，特别是当印刷术成功运用之后，随着大批书籍的印刷、出版以及传播，书籍传播文化的力量进一步增强，大量的基督教学者的书籍流入犹太隔都。此时，还有一些犹太学者在基督徒开办的印刷社从事出版校对工作，如埃利亚·莱维塔、雅各布·曼蒂诺、亚伯拉罕·巴尔莫斯、卡罗·卡罗尼莫斯、莱昂·摩德纳等²⁸⁹。这也为意大利人文主义运动的成果进入

²⁸⁵ Leon Modena, *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena's life of Judah*, translated and edited by Mark R. Cohen, Princeton: Princeton University press, 1998, pp.5-6.

²⁸⁶ [法]费尔南·布罗代尔：《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》下卷，第357页。

²⁸⁷ 林太、张毛毛编译：《犹太人与世界文化》，上海：上海三联书店，1993年，第95-96页。

²⁸⁸ Robert Charles Davis, Benjamin C. I. Ravid, *The Jews of early modern Venice*, p.193.

²⁸⁹ Robert Charles Davis, Benjamin C. I. Ravid, *The Jews of early modern Venice*, p.178.

隔都提供了有效路径。

总之，虽然隔都的建立在犹太人和非犹太人之间竖起了一道高墙，但他并没有完全隔断犹太人与主流社会的联系。正如罗德曼在构建“开放性的隔都”(Open Ghetto)的概念时指出的一样：“生机勃勃的社会和文化交流，一直存在于隔都和周围的社会之间，存在于各个层面。”²⁹⁰ 犹太人无论在政治、经济还是在社会文化层面，都通过这样那样的途径与主流社会保持了紧密的联系。这些联系就为人文主义运动的新思想、新观念进入隔都打开了大门，从而为犹太人文主义运动在隔都内的延续和发展奠定了基础。

²⁹⁰ Ruth Nattermann, *Jews in Italy from Antiquity to Present Days: Between Ghetto and Integration*, Department of Jewish History and Culture and the Department of 19th and 20th Century European History at the Ludwig-Maximilians-Universität Munich, 2005.

第三节 犹太人文主义运动的命运

通过以前的论述，我们可以发现，犹太人文主义运动是与犹太人自身的社会问题、社会地位以及犹太人与意大利人文主义运动的交流联系在一起的。隔都的建立，并没有打破犹太人与外部世界的联系，犹太学者与外部世界的交流在各个层面上依然存在着，意大利人文主义的新成果仍然能够进入隔都。这就为犹太人文主义运动能够随着意大利人文主义运动的转化而转化，提供了有利条件。但我们应该看到隔都使得犹太人的地位发生了明显的改变，他们有了稳定的法律地位，有了明确的容身之地，这也促成了犹太人文主义运动向新的方向发展，孕育了犹太人新的近代精神²⁹¹。

首先，犹太人文主义运动仍然在隔都内得以延续。在隔都内仍然存在大批的犹太人文主义者，如我们提到的犹太史学家阿扎利亚·德罗西，还有此时最为著名的犹太人文主义者莱昂·摩德纳。他非常崇拜犹大·莱昂，不仅并熟读莱昂的修辞学著作《蜂巢漂流记》，还采用犹大·莱昂的观点写了自己的修辞学著作。而且隔都内还出现了许多女性犹太人文主义者，萨拉·苏拉姆（Sara Copio Sullam）就是其中的代表。她的诗歌和书信体文章在犹太社区中非常流行，而且她经常接济穷人，并赞助学术与有识之士讨论最新的思想，捍卫自己灵魂不朽的信念，对基督教思想进行抨击。她的老师莱昂·摩德纳在她的墓志铭上写道：

智慧的女子，
女中之豪杰，
永远真情相助
穷人找到了伙伴和朋友……
愿她的灵魂永远幸福²⁹²

而更值得关注的是，这时候文艺复兴艺术的审美灵感也进入了犹太社区，在学校和犹太会堂的内部装饰中大放异彩。隔都外的基督教艺术家和工匠被召入到隔都中，在面貌贫穷的墙面后面作了反映时代艺术潮流的富丽堂皇的内部装饰，展现出了巴洛克艺术形式的奢华，被称为“格托隐藏的辉煌”。建于1528年，并于1732-1733年间改建的威尼斯“大德国学校”就是其中的典型代表。²⁹³（参见

²⁹¹ David Ruderman, *Preachers of the Italian ghetto*, Berkeley: Univ. of California Press, 1992, p.8.

²⁹² Margaret L. King, *The Renaissance in Europe*, London: Laurence King Publishing, 2003, p. 151.

²⁹³ 廖旻：《犹太艺术》，河北教育出版社，2003年，第102页。

附录四 彩图)。

其次，这时的犹太人文主义运动还随着人文主义运动的转化而发生了转化。意大利人文主义运动在一定程度上是着犹太人文主义运动的风向标。虽然犹太人文主义运动有许多自身特有的特点，但其精神内涵却与人文主义运动有着巨大的相似性，并且犹太人文主义者对待人文主义文化的心态都是竞争的心态，所以犹太人文主义运动的发展与意大利人文主义运动的发展与转变有着密切的联系。对于意大利人文主义运动的命运，学术界大都认为其逐渐走向了衰落。布克哈特在其巨著《意大利文艺复兴时期的文化》中还专门探讨了人文主义的衰落。²⁹⁴但是，我们应该看到布克哈特以及其他学者所说的人文主义的衰落，是指那种对于修辞学、语言学等人文主义学科特殊领域研究的衰落。其实这种衰落在十五世纪中期就已经开始了。皮科·米兰多拉在与埃尔莫劳·巴巴罗的争论中，对于修辞学的批评可以说就是这种衰落的某种标志。²⁹⁵但是，如果我们将人文运动转向此时的哲学，我们发现马西里奥·费奇诺、皮科·米兰多拉对魔法学、占星学、天文学以及赫尔墨斯主义的研究，逐渐演变出了近代科学的萌芽。布鲁诺、伽利略、第谷、开普勒都受到了人文主义运动中哲学研究的影响。正如彼得·伯克所说：“人文主义在欧洲文化中的地位日益受到限制，即便如此，它仍然在‘科学革命’中幸免于难”，他指出“伽利略就是一位人文主义传统的继承者”。²⁹⁶美国著名的文艺复兴学者鲍斯玛在其著作《文艺复兴的消褪》中也指出，随着西欧社会政治、经济各种因素的变化，人文主义并没有消失，而是转换了表现形式，在理性的指导下开始向科学过渡。由此，人文主义运动就逐渐演变成了近代的科学运动。

在这个时期的人文主义者，诸如布鲁诺、伽利略等人依然保持着对犹太文化的兴趣，²⁹⁷这也吸引了大批的犹太学者进入到近代的科学运动之中。而且在这个时期，还有大量的犹太学生在帕多瓦大学以及欧洲其他大学的医学院求学。光学、物理学、数学、植物学、解剖学、化学、临床医学、以及天文学、地理学的科学变革，对医学院中的犹太学生产生了深刻的影响。这些犹太学生作为科学运动的主力，将他们在大学中学到的新的科学语言、接受的新的知识观、价值观带回到

²⁹⁴ 雅各布·布克哈特著：《意大利文艺复兴时期的文化》，第268-279页。

²⁹⁵ 关于皮科·米兰多拉与埃尔莫劳·巴巴罗的争论，可以参见保罗·奥斯卡·克里斯特勒著：《意大利文艺复兴时期的八个哲学家》，第70-71页。

²⁹⁶ 彼得·伯克著：《欧洲文艺复兴：中心与边缘》，第250页。

²⁹⁷ 关于布鲁诺对于希伯来文化和神秘主义喀巴拉的兴趣，可以参见 Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.

了他们生活的隔都。因此，科学运动在隔都内也发生了共振。犹太人文主义运动朝着科学运动的方向转变。安德烈·维萨里（Andreas Vesalius）创立的人体解剖学、帕拉切尔苏斯（Paracelsus）的化学医学和疗法，都被运用到隔都内的临床实践；约瑟夫·梅第哥（Joseph Medigo）对原子理论的兴趣、对哥白尼天体运行说的热情以及他和伽利略的友谊、大卫·奈尔托（David Nieto）对笛卡尔机械论哲学的介绍、托比亚斯·科亨（Tobias Cohen）对笛卡尔机械哲学和梅森学院气压实验的涉猎等，²⁹⁸都是当时人文主义运动对自然科学的研究在犹太社区中的延伸。

随着犹太科学运动的进行，追求科学的精神也逐渐在隔都内获得了合法地位。在欧洲各地的大学的医学院中深受发达民族知识、生活方式和科学精神影响的犹太知识分子，回到隔都之中，大都成为了隔都的宗教和精神领袖，在当时盛行的科学精神的影响下，他们在自己熟悉的宗教领域内论证犹太人追求科学的合理性，激励犹太人追求科学的行动，²⁹⁹使得追求科学的精神深深地进入了犹太人的思想和价值观领域。如阿扎利亚·菲戈（Azaria Figo）在其布道词就指出：“物理学已经被从形而上学中分离出来了，因此犹太人可以安心的去尝试研究自然世界中的事情，而不必担心这些会危害他们对犹太教的忠诚。”³⁰⁰这种在犹太拉比的思想中出现的关于科学与宗教的解释，虽然是在承认犹太教的绝对权威下进行的，但其也在某种程度上表明了追求科学的精神在以宗教精神为主的隔都中取得了合法地位。

最后，犹太人文主义者也开始反思自己在基督教社会中的政治地位，并且著书立说，呼吁基督教社会放弃偏见、接纳犹太人。隔都的建立为犹太人提供了明确的容身之地，巩固了犹太人在基督教社会中居住的权利。“这种变化给犹太人带来了一定的自信，激励着莱昂·摩德纳和他的同盟者西蒙·卢扎托（Simon Luzzatto）和大卫·德·鲍姆斯（David de Pomis），拿起手中的笔来证明犹太人对基督教社会的重要性，让基督教社会更多的了解犹太社会。”³⁰¹他们深刻认识到，基督教社会之所以对犹太人不宽容、不愿接纳犹太人，主要是由于基督教社会对犹太人的偏见造成的。作为隔都中犹太人的代言人，他们著书立说，深入研究犹

²⁹⁸ Gaetano Cozzi, *Gli Ebrei e Venezia: secoli XIV-XVIII*, p.419.

²⁹⁹ Gaetano Cozzi, *Gli Ebrei e Venezia: secoli XIV-XVIII*, p.420-424.

³⁰⁰ David Ruderman, *Preachers of the Italian ghetto*, Berkeley: Univ. of California Press, 1992, p.13.

³⁰¹ David Ruderman, *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, p.28.

太社会的风俗、礼仪，并力图使这些著作进入公共领域，让基督教社会对犹太人有更深入的了解。莱昂·摩德纳的著作《希伯来风俗礼仪的历史》(*Historia de' riti hebraici*)就是其中的代表作。在著作中，他全面介绍了希伯来的风俗和礼仪的起源、分类及其发展历程，力图向基督教社会证明犹太教并不是迷信，犹太人也并不敌视基督教和基督徒，犹太律法是真实的存在，犹太人也具有改变和适应基督教文化的能力，从而想以此求得基督教社会重新考虑其对犹太人和犹太教的态度。³⁰²这些论说无疑是18世纪中后期兴起的犹太启蒙运动——哈斯卡拉的先声。如果说，“哈斯卡拉运动是犹太文化摆脱蒙昧、保守的中世纪状态而步入文明、开化的现代社会的第一页”³⁰³，那么犹太学者的这些论说无疑就它的序言。

³⁰² Mark R. Cohen, Leone de Modena's *Riti*: A Seventeenth-Century Plea for Toleration of Jews, *Jewish Social Studies* 34 (1972), 287-321.

³⁰³ 张倩红：《犹太启蒙运动初探》，《世界历史》，2002年，第5期，第62页。

结语

纵观文艺复兴人文主义运动研究的发展史,西方学者对人文主义的解释和研究经历了从单一性向多样性,从中心到边缘的历程。首先,由于学者们关照的重点有所不同,对人文主义的解释从布克哈特的时代精神、个人主义、世俗的生活态度,逐渐演变出了王权人文主义、市民人文主义、圣经人文主义、修辞学人文主义、文学人文主义、法律人文主义等各种类型。³⁰⁴其次,受到文艺复兴研究中“去除中心”³⁰⁵的思想的影响,西方学者对文艺复兴人文主义的研究范围也从意大利人文主义运动扩展到法国、德国、荷兰、英国、西班牙、葡萄牙等国的人文主义运动,以探求人文主义运动在不同的国家和民族中的不同表现和发展历程。可以说,对于犹太人文主义运动的研究,就可以划入这个范围,为我们了解人文主义在边缘群体中的出现、发展及其表现提供了路径。

犹太人文主义运动根植于意大利犹太社区这个独特的环境之中,自然有着自己独特的舞台。文艺复兴时期的犹太社区面临着巨大的挑战和机遇。来自不同文化和宗教背景的犹太人的不断迁入,使得此时的意大利犹太社区中出现了不同身份认同的犹太群体,他们之间在语言、习俗、律法等方面的冲突,使得犹太人出现了身份认同的危机。在这个过程中,承担犹太人身份认同重建重任的拉比由于受到不同文化传统的影响,也对犹太人身份认同的重构增添了困难。更何况由于犹太银行贵族的崛起对于拉比权力的侵夺以及不同犹太群体对拉比权威的认识的差异,拉比的权威受到了巨大的挑战。因此,如何构建犹太人的身份认同,重构拉比权威就成为了文艺复兴时期的意大利犹太社区面临的重要难题。而面对基督教社会中的人文主义思潮的冲击,参与到人文主义运动中的犹太学者,一方面认识到犹太文化的落后性,另一方面也认识到了人文主义思潮中的一些思想如重视修辞学的政治功用、积极参与公共生活对于重建拉比权威有着重要的作用,而探寻古典理性、异教文化与基督教真理之间的和谐,更是有助于融合不同的犹太文化传统,重构犹太身份认同。所以,犹太学者开始将人文主义思潮引入到了犹太社区中解决他们面临的问题。而受到文艺复兴生活方式熏染的犹太银行贵族对

³⁰⁴ 刘明翰等著,《欧洲文艺复兴史·总论卷》,北京:人民出版社,2010年,第5-20页。

³⁰⁵ 参见 Farago Claire, *Reframing the Renaissance: Visual Culture in Europe and Latin America, 1450-1650*, New Haven: Yale University Press, 1995.

于学术的赞助活动也为这些学术活动的进行提供了有利的保障。但我们应该看到，犹太人文主义者对于人文主义思潮的引进和运用，并不是一味地模仿，而是采用一种独特的模式。

“传染”、“渗入”、“接受与创造”是文艺复兴学术界研究人文主义对当时其他各国人文主义运动影响的模式。³⁰⁶前两者强调的是对人文主义的全盘接受，而后者强调了各国的人文主义者对于人文主义文化的选择性接受，并在接受的过程中实现了扬弃，发展出了适合自身文化特点的人文主义运动，这样不同的地区和社会群体，在接受人文主义文化上就会出现巨大的差异。犹太人文主义运动无疑就是这种“接受与创造”模式的典型体现。犹太人文主义者在引进人文主义思潮，解决犹太社区问题的过程中，并没有全盘接受人文主义的成果，而是将人文主义与传统文化相结合，在传统文化中找寻各种证据，从而实现了犹太文化的创新，发展出了有自己独特特征和诉求的犹太人文主义运动，与意大利人文主义运动相比，他们更注重回到希伯来圣经和犹太传统典籍中寻求理论的支撑，证明犹太文化和民族的权威性和优越性；他们将人文学科纳入犹太宗教体系和教育体系之中，但并没有发展出对于“人的价值的新观念”；他们注重探寻各种知识的同一性，努力融合各种古代的文化传统，但他们并没有采取基督教人文主义者提出的知识多线性的发展模式，而是宣称所有的知识都出于摩西的传统，按着单线性的知识传递模式发展，以证明犹太文化的权威性；他们虽然也采用了市民人文主义者的思想，他是用来服务犹太人的社会问题，重建拉比权威。在犹太人文主义运动的影响下，犹太人的学术还发生了重构，追求古典文化、对于历史学的兴重新复兴，喀巴拉研究也进入了新的发展阶段。而以后随着犹太人社会、政治地位的变化，犹太人文主义运动也发生了转变，孕育出了犹太科学运动与犹太启蒙运动的先声，这样犹太文化就在继承传统的过程中出现了创新，对犹太文化自身的发展也有着重要的意义。

文化的影响是双向的，意大利人文主义运动在发展的过程也不可避免的受到了犹太人文主义者思想的影响，两个学者群体中精英的密切交流，使得犹太思想进入了人文主义文化领域，对人文主义文化产生了重要影响。研究文艺复兴人文主义的著名学者保罗·奥斯卡·克里斯特勒就专门撰文《犹太人对意大利文艺复

³⁰⁶ 彼得·伯克著：《欧洲文艺复兴：中心与边缘》，第3-7页。

兴文化的贡献》，来论述犹太文化在意大利人文主义的思潮发展过程中起到的重要作用。³⁰⁷彼得·伯克在其著作《欧洲文艺复兴：中心与边缘》中，也提醒学者们主义犹太神秘主义著作《佐哈》对于人文主义者思想的影响。³⁰⁸但丁《神曲》中的希伯来因素；布鲁尼在《斐多篇》拉丁文译本的导论中，强调柏拉图从犹太人那里获得了智慧的源泉³⁰⁹；曼内蒂将学习希伯来语和文献看作了理解早期基督教不可或缺的工具³¹⁰；皮科的“九百论题”及其著作《论人的尊严》、《赞美诗》、《七重天》中的喀巴拉知识以及对喀巴拉解经方法的运用、布鲁诺对于喀巴拉的研究与转变，文艺复兴和宗教改革时期基督教希伯来学运动的兴起，都从这里找到了源流和答案。我们经常所说的西方文化的“两希源流”在文艺复兴人文主义运动中再次得到了鲜明的体现。

通过对犹太人文主义运动的考察，我们可以发现，犹太人、犹太文化始终没有被排斥于欧洲社会的主流文化之外，他们与主流社会始终以这样那样的形式保持着接触。主流社会与边缘社会的文化互动，也为文化的繁荣发展奠定了基础。但是，由于我们经常从反犹太主义的惯性视角去考察文艺复兴时期的犹太人，所以这个时期犹太人所发起的犹太人文主义运动及其所创造的文化，就被淹没在了驱逐和迫害的历史现象中。所以，对这方面的发掘有着重要的意义，笔者的工作只是触及到了冰山之一角，而且由于才疏学浅，这一角挖的也不甚理想，这就希望以后能出现更多的探寻工作，在这方面取得更多的成就，以揭开冰山下隐藏的秘密。

³⁰⁷ Paul Oskar Kristeller, Jewish Contributions to Italian Renaissance Culture, in Paul Oskar Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. IV, Roma: Ed. di Storia e Letteratura, pp.215-226.

³⁰⁸ 参见彼得·伯克著：《欧洲文艺复兴：中心与边缘》，第4页。

³⁰⁹ Ilana Zinguer; Avraham Melamed; Zur Shalev edited, *Hebraic Aspects of the Renaissance: Sources and Encounters*, Leiden: Brill, 2011, p.1.

³¹⁰ Charles Edward Trinkaus, *In our image and likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Vol.2, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995, pp.578; 730-2; 820-1.

附录

一、 主要犹太人文主义者年表

犹大·梅塞尔·耶胡尔·莱昂（Yehel ben Judah Messer Leon）

- 1425 年 耶胡尔出生于意大利蒙特齐奥镇的一个犹太医生家庭，父亲行医的收入颇丰，也使得耶胡尔有一个稳定的生长环境。由于资料的缺失，我们无法得知犹大·莱昂的成长经历和他的教育经历，但从他的文化兴趣和创作来看，他从小就接受过良好的意大利式犹太教育——拉比教育和世俗学科的结合。
- 约1450s 15世纪50年代，是犹大·莱昂在犹太社区中确立其地位的时期。在这期间他被授予了拉比头衔，在意大利的大学中获得了医学博士学位。其高超的医技，也使得他在基督徒和犹太人都享有盛誉。正因为此，1452年德国皇帝弗里德里希三世第一次访问意大利时，就召见了莱昂，并授予他“梅塞尔”的头衔，这个头衔赋予其一定的司法特权， he 可以和犹太银行贵族一样，不用佩戴犹太徽章。之后，他被邀请到在安科纳的犹太高等学院耶希瓦中任教，在这里他写作了语法学和逻辑学著作——《蓝色的石头》和《美的极致》。
- 1455年 犹大·莱昂颁布了两条禁令，一条是禁止意大利中部和南部地区的犹太社区改变传统的犹太妇女纯洁仪式。另一条则是禁止北部地区的阿什肯纳兹犹太学院学习热尔松尼德的《摩西五经评注》，他试图以此扩张自己的拉比权威。

1460-1464 年	在博洛尼亚的耶希瓦任教，在此期间意大利其他城市的很多犹太学者都慕名前来学习，这其中就有后来成为著名犹太人文主义者的蒂沃利的大卫。在此期间他写了一本体现阿威罗伊哲学传统的著作 <i>Perush Mavo-Maamarot-Melizah</i> 。
1465 年	由于博洛尼亚的反犹活动，犹大·移居帕多瓦，并在帕多瓦大学学习或任教
1469 年2 月21 日	正处于德国皇帝弗里德里希三世第二次访问意大利期间，这天弗里德里希正式授予了犹大·莱昂医学和哲学博士学位。他由此获得了两项特权：一是给基督徒看病，另一个就是授予其他犹太学生博士学位。
1470年	2月犹大·莱昂授予约翰南·阿莱曼诺哲学博士学位；7月份儿又授予Baruch ben Jacob de Galis哲学博士学位。
1471年	犹大·莱昂从帕多瓦移居威尼斯，并在这里迎来了自己和第二任妻子史黛拉（Stella）的孩子大卫·莱昂。
1473 年	犹大·莱昂受到曼图亚著名的犹太银行家族诺莎家族的邀请来到曼图亚，继续自己的教育事业，并开始培养自己的儿子大卫·莱昂。在此期间，他极有可能投资了诺莎家族的纺织工业。
1475-1476 年间	犹大·莱昂出版了自己的著作《蜂巢漂流记》，这是文艺复兴时期唯一一本在其作者生前就得以出版的犹太著作。在此期间他还与当地的著名拉比约瑟夫·科伦就拉比的职权范围发生了争论，结果曼图亚公爵将他们双双驱逐出境。
1480s	移居到那不勒斯，他在那里继续自己的教育事业，他并邀请了22位来自法国、德国的拉比在

其学院授课，这些拉比都是经过拉比授予仪式
获而获得拉比头衔的。

1495-1497 年间

逝世于那不勒斯

埃利亚·戴尔·梅迪哥 (Elijah del Medigo)

- 1440 年 梅迪哥出生于克里特岛的干地亚 (Candia)，成为了拥有悠久历史的梅迪哥家族中的一员。³¹¹
- 1440-1460 年间 埃利亚·戴尔·梅迪哥在这段时间的活动，由于史料缺乏的原因，无法列出。但从当时克里特岛其他犹太人受教育的经过来看，梅迪哥接受了良好的宗教教育和世俗学科教育，他有机会阅读到古典哲学家的作品，从他以后的经历来看，在此期间，亚里士多德哲学对他的影响是最为巨大的。
- 1480 年 梅迪哥移居到威尼斯，并在此创作了第一篇评注阿威罗伊哲学的小册子。由于其在阿威罗伊哲学研究中享有盛名，在这一年，梅迪哥被邀请到帕多瓦大学担任哲学争论的仲裁人。在此期间结识皮科，并为吉诺拉莫·唐纳托写了一本哲学小册子。
- 1484-85 年间 梅迪哥跟随皮科来到了佛罗伦萨，担任皮科与费奇诺的希伯来语老师，并教授他们亚里士多德哲学和犹太神秘主义喀巴拉的方法论，在此期间他为皮科翻译了多本阿威罗伊的著作。在此期间，梅迪哥还跟随费奇诺学习柏拉图主义哲学，他在学园内遇到了亚伯拉罕·法里索尔，并同米特里达特斯就犹太教的问题发生了争论。
- 1485 年5 月 与埃尔莫老·巴巴罗互通书信，讨论逻辑学的三段论问题。
- 1486 年 跟随皮科来到佩鲁贾，与皮科在这里就逻辑学等问题进行讨论，并为皮科翻译了基本有关阿

³¹¹ 这个家族从 14 世纪其就生活在克里特岛的干地亚地区，他们的起源可以追溯到德国。

	威罗伊哲学的小册子。,
1488 年	梅迪哥与皮科因为柏拉图哲学和喀巴拉学习的事情闹翻, 重新回到威尼斯, 为格利玛尼·多米尼克、皮萨曼诺·安托尼奥翻译阿威罗伊的哲学著作。
1490 年	回到克里特岛, 花费了三年时间创作《宗教之思考》, 在里面他对皮科和费奇诺的思想进行了严厉的批判, 并阐述了“双重真理论”。
1493 年	在克里特岛去世

伊萨克·阿布拉万内尔 (Isaac Abravanel)

- 1437年 伊萨克出生于里斯本，成为了著名的阿布拉瓦内尔家族中的一员。³¹²
- 1437-1455 这一阶段是伊萨克接受教育的阶段。在这个时期伊萨克学习的内容不仅有传统的拉比教育、圣经研究，他还研读过有关喀巴拉的著作。除此之外，伊萨克还阅读了中世纪哲学的希伯来文本、古典作家如西塞罗和塞涅卡的著作以及拉丁教父以及中世纪基督教神学家的作品。由于其家族的显赫地位，他与葡萄牙当时著名的史学家法尔曼·洛佩斯 (Ferman Lopez) 私交甚厚，在法尔曼的影响下，他对历史和史学产生了浓厚的兴趣。
- 1450s 在这个阶段，伊萨克逐渐担负起了家庭的责任，结婚生子，其长子犹大·阿布拉万内尔（后来著名的犹太人文主义者莱昂·埃布里奥）和两个女儿相继诞生。
- 1460s 这是伊萨克文化创作的开始，在此期间他写了两本著作 *The Forms of the Elements* 和 *The Crown of the Elders*，并开始评注圣经中的《约书亚记》、《师士记》、《撒母耳记》和《申命记》。
- 1470年 次子约瑟夫诞生
- 1471年 葡萄牙占领北非，将北非的犹太人变卖为奴隶，伊萨克与其他犹太贵族组成了12人委员会，募捐资金，拯救被变卖为奴的犹太人，承担起了犹太领导人的角色。
- 1472-1475年 这是伊萨克在政治上发迹的阶段，在这五年中伊

³¹² 阿布拉瓦内尔家族源于西班牙，其世袭可以追溯到大卫王朝，在罗马时代之前就定居在西班牙。在1392年被驱逐出西班牙之前，阿布拉瓦内尔家族在西班牙的政治、经济生活中扮演了重要角色。具体可参加 Benzion Netanyahu, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher*, Cornell: Cornell University Press, 1998, pp.3-6.

	萨克开始进入葡萄牙国王阿方索五世的宫廷服务，成为了葡萄牙犹太社团的代言人。在1472年他给意大利犹太银行贵族耶胡尔·大·比萨的信中他描述了阿方索五世给予犹太人的恩赐。此外，他还在1473年迎来了第三个儿子撒母耳。
1478-1481年	伊萨克与当时葡萄牙最为著名的布拉岗扎家族（Braganza）建立起了良好的关系，在他们和国王阿方索的支持下，伊萨克在达到了自己政治权力的顶峰。
1481年	阿方索五世去世，其子若昂二世（João II）继位，并与布拉岗扎家族进行了激烈的权力争夺。伊萨克也可能卷入了这场斗争，遭到了若昂二世的憎恨。
1483年5月31日	在权力斗争中深感生命受到威胁的伊萨克带领家人出逃到了西班牙与葡萄牙交界处的塞维利亚，在那里等待重回里斯本的机会。
1483年—1492年	感到重回里斯本无望的伊萨克开始接触西班牙的贵族，以财政支持阿拉贡和卡斯提尔对摩尔人的再征服运动，进入了西班牙宫廷当中。
1492年	面对西班牙强迫犹太人改宗的运动，伊萨克拒绝改宗，逃到了意大利的那不勒斯王国，进入那不勒斯国王弗兰特一世（Ferrante I）和阿方索（Alfonso II）二世的宫廷服务。
1495年	法国入侵意大利，占领了那不勒斯王国，伊萨克跟随那不勒斯王室逃亡西西里岛。
1495年秋—1503年	移居威尼斯控制的亚德里亚海港口城市莫诺波利（Monopoli），在这里伊萨克开始了自己文化创作生涯的第二个高峰，八年里写了九本著作。其中有三本是关于弥赛亚的著作，反应了当时弥赛

	亚运动对于伊萨克的影响。
1503年	伊萨克及其次子约瑟夫移居威尼斯，为威尼斯统治者管理财政，提供贸易咨询，并帮助威尼斯政府解决与葡萄牙之间的贸易争端。
1506年—1507年	完成了自己的巨著《托拉评注》
1507年	与著名的拉比扫罗·哈柯亨（Saul ha-kohen）通信，讨论哲学问题，在信中赞扬自己的长子莱昂·埃布里奥是当时最为伟大的哲学家。
1510年	逝世于威尼斯

约翰南·阿莱曼诺 (Yohanan Alemanno)

约1435 年	阿莱曼诺出生于法国或一个说法语的地区。
1437 年—1438 年间	父亲去世。
1439 年	开始学习《圣经》。
1439 年—1456 年间	游学于法国各地，接受犹太传统教育 离开法国，移居佛罗伦萨，寄居在犹太银行家 耶胡尔·大·皮萨家中
1463 年—1470 年间	到帕多瓦求学，在拉比犹大·梅塞尔·莱昂的 耶希瓦或在帕多瓦大学攻读医学、哲学博士， 在此期间他的儿子伊萨克降生。
1470 年	阿拉曼诺移居曼图亚，2 月27日获得博士学位， 由拉比犹大·梅塞尔·莱昂授予。 在贡查加·卢达维科三世的宫廷参加由德国盲人 音乐指挥家康拉德·保曼举办的音乐会。
1470—1488 年间	活动不明，根据其自传他可能去过博洛尼亚、 威尼斯，最有可能在曼图亚其老师拉比犹大·梅 塞尔·耶胡尔·莱昂的耶希瓦讲授哲学课，并 于1486年，开始写作《雅歌评注》。
1488 年	阿莱曼诺回到佛罗伦萨，在犹太银行家耶胡 尔·大·皮萨家中做私人教师，为耶胡尔的儿子 伊萨克、撒母尔授课。在此期间，他为伊萨 克和撒母耳列出了他理想中的课程表。 由于在大·比萨家族中教书，他的声望日盛， 使得其得以结识结识乔万尼·皮科·米兰多拉。 在皮科的要求下继续写作《雅歌评注》。
1488 年—1494 年7 月	教授皮科希伯来语、犹太神秘主义思想喀巴拉、 翻译阿拉伯、犹太哲学家的著作。在此期间他 写作了《永恒的生命》、《社区之目》、《集子》

1494 年7 月11 日	等重要的哲学著作。并为皮科翻译了中世纪阿拉伯哲学家奥巴代亚斯的著作《想象的空间》。 由于皮科的逝世，以及佛罗伦萨的驱犹运动，阿莱曼诺回到曼图亚，在这里他结识了曼图亚人文主义者、诗人、占星学家帕里德·达·切雷萨拉（Paride da Ceresara）
1497 年—1503 年	情况不明，可能在费拉拉教授皮科的侄子艾尔伯特（Alberto Pio）希伯来语。³¹³
1503 年—1504 年	记述了葡萄牙航海家发现新大陆的情况
1504 年—	情况不明，逝世于何时何地没有记载

³¹³ 在这里，也有学者认为教授皮奥希伯来语的是他的儿子伊萨克，其根据是皮奥给朋友的一封信。参见 B. C. Novak, Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno, p.132.

犹大·梅塞尔·大卫·莱昂 (David ben Judah Messer Leon)

- 1471 年 12 月10 日³¹⁴ 犹大·梅塞尔·大卫·莱昂出生于威尼斯,他是
当时著名人文主义者犹大·莱昂与第二任妻子史黛拉的孩子,他有个同父异母的姐姐蓓拉冬娜 (Belladonna)。
- 1474 / 147575 年 在家庭教师的指导下开始接受初级教育,其中包括希伯来语和意大利语的语言学习、《托拉》、《密西拿》和《塔木德》节选和算术等。
- 1479/1481-1489 年 在其父亲的耶希瓦中接受正规的意大利犹太教育,这期间不仅完成了拉比的训练课程,而且接受了人文学科以及哲学方面的训练,由于出色的学识,大卫在18岁时被任命为拉比,并在授职当天结婚。
- 1489 或1490 年 被父亲送往帕多瓦,跟随阿什肯纳兹系的犹太学者R·犹大·曼兹继续学习,在此期间他曾写信与那不勒斯犹太社区的拉比争论有关犹太人学习世俗学科的问题。
- 1491-92 年间 访问佛罗伦萨,跟随阿莱曼诺学习喀巴拉。在此期间,他得到大·比萨家族的资助,开始写作《妇女颂》。
- 1492 年 返回那不勒斯,从事的活动包括担任拉比、在其父亲的耶希瓦中任教,同时以行医谋生。
- 1495 年 法国国王查理八世攻占那不勒斯,攻击犹太社区,大卫逃离那不勒斯,到达君士坦丁堡,继续担任犹太社区的拉比和医生。
- 1496年 因为收入低微,大卫要求在拉比服务中收费、免除拉比税收。之后,因为讲道中引用了非犹

³¹⁴ 关于犹大·莱昂的具体出生日期,学者们存在着很大的争论,参见 Hava Tirosh-Rothschild, *Between Words the Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, p.34.

	太的古典文献而遭到反对，被迫辞去拉比职务。
1497年	在萨洛尼卡的一个塞法尔迪犹太社区担任《托拉》教师。
1508年	在萨洛尼卡写了一本关于迈蒙尼德的《迷途指津》的评注。
1510年	受邀至维罗纳，担任地区大拉比。
1511年	大拉比合同期满，受当地来自意大利阿普利亚地区的犹太人的邀请，担任社区拉比。
1504 年-10 年	活动于萨洛尼卡、维罗纳，与当地犹太社区的学者就文艺复兴的问题发生了四次著名的论争。
1510-35 年	活动于奥斯曼土耳其帝国境内，并于1535 年去世。

莱昂·埃布里奥 (Leone Ebreo)

- 1460 年—1465 年 出生于里斯本著名的犹太宫廷贵族家庭。其父亲是著名的人文主义者伊萨克·阿布拉瓦内尔。
- 1465—1481 年 莱昂·埃布里奥在自己父亲的指导下，接受教育。在父亲的要求下莱昂学习了中世纪的犹太-阿拉伯哲学、意大利传入的人文学科以及喀巴拉的相关知识。
- 1483 年 其父亲伊萨克由于卷入了葡萄牙的宫廷斗争而遭到当时葡萄牙国王诺昂二世的迫害出逃西班牙，1483 年 5 月 31 日莱昂跟随父亲来到了西班牙的塞维利亚。
- 1483 年—1492 年 十年间，莱昂·埃布里奥一直在费迪南德和伊莎贝拉的宫廷中出任宫廷医生，并在 1491 年迎来了长子伊萨克。
- 1492 年 西班牙发生强迫犹太人改宗的运动，莱昂拒绝改宗，和父亲一起逃亡那不勒斯王国。
- 1492 年—1494 年 莱昂先后出任那不勒斯国王费兰特一世和阿方索二世的宫廷医生。他因此得以接触到在那不勒斯为国王服务的人文主义者小圈子，结识了乔万尼·蓬塔诺 (Giovanni Pontano)、马里奥·艾科拉 (Mario Equicola) 和维特博的埃吉迪奥 (Egidio di Viterbo)，因此受到了人文主义文学和柏拉图主义的熏陶。
- 1495 年秋 法国国王查理八世占领那不勒斯王国，莱昂与妻子、次子逃亡到热那亚。在热那亚的五年，莱昂结识了热那亚许多著名的人文主义者，诸如吉安·巴蒂斯塔 (Gian Battista)、安东尼奥·佛拉克索 (Antonio Fregoso)、

	皮埃特罗·巴托洛梅奥 (Pietro Bartolomeo)
	以及当地的主教阿戈斯蒂诺 (Agostino Giustiniani), 他在阿戈斯蒂诺的图书馆中接触到了许多古典著作、哲学以及犹太神秘主义的著作, 并开始写作其巨著《爱的对话》。
1501 年	热那亚发生反犹活动, 莱昂与其妻子移居其父亲伊萨克生活的港口城市莫诺波利。同年他接受了那不勒斯国王阿拉贡的费德里戈 (Federigo of Alagon) 的邀请前往那不勒斯为其服务。
1504 年	莱昂的次子撒母耳因病去世, 莱昂移居威尼斯, 但又于同年返回那不勒斯, 出任那不勒斯王国地方总督科尔多瓦的冈萨罗 (Gonzalo of Cordova) 的私人医生。开始学做自传《命运的挽歌》 (<i>Lament on Destiny</i>) 。
1506 年	莱昂移居威尼斯, 在那里研究哲学。
1508 年—1519 年	先后在费拉拉、佩扎罗、罗马等城市居住。
1520 年	返回那不勒斯, 出任那不勒斯地方总督科尔多瓦的雷蒙多 (Raimondo of Cordova) 的私人医生。
1521 年	再次访问罗马
1535 年	著作《爱的对话》出版

二、文艺复兴时期意大利杰出犹太翻译家译作、影响情况统计表

译者	原作者	译著	影响
埃利亚·梅迪哥	阿威罗伊	《亚里士多德〈气象学〉摘要》	这些译著为皮科的早期创作提供了文本基础,他晚年倡导调和论,试图写一部论述柏拉图和亚里士多德一致的著作,与此不无关系。
	阿威罗伊	《〈论灵魂〉概要》	
	阿威罗伊	《亚里士多德〈前分析篇〉评注》	
	阿威罗伊	《逻辑问题》	
	阿威罗伊	《亚里士多德〈形而上学〉解读》	
	阿威罗伊	《柏拉图理想国节选》	
弗拉维·米斯里达特	热尔松尼德	《所罗门之歌评注》	这些著作不仅为皮科的哲学创作提供了资料来源(皮科著名的“九百论题”中关于喀巴拉的知识基本都来源于此),还影响了诸如马西里奥·费奇诺、安东尼·贝尼威尼等人文主义者的哲学创作。
	雷卡那提	《托拉评注》	
	沃尔姆斯的埃利泽	《科学的灵魂》	
	亚伯拉罕·阿布拉菲亚	《迷途指津评注》	
	约瑟夫·卡提拉	《公正之门》	
	伊本·夏姆·帕奎拉	《攀登之书》	
埃利亚·莱维塔	摩西·德·里奥	《佐哈》	本书是论述“喀巴拉”的主要经典,一直被视为犹太神秘主义哲学的代表作。
约翰南·阿莱曼诺	伊本·奥巴塔亚斯	《想象的空间》	这部著作对佛罗伦萨柏拉图学园尤其是皮科关于“人的尊严”的论题产生了深远影响。
巴尔莫的亚伯拉罕	阿威罗伊	《〈逻辑〉概要》	巴尔莫的亚伯拉罕是当时最为著名的犹太翻译家,大部分阿威罗伊的作品自希伯来文译为拉丁文都要归
	阿威罗伊	《亚里士多德〈后分析篇〉评注》	
	阿威罗伊	《亚里士多德〈论题篇〉评注》	
	阿威罗伊	《亚里士多德〈论诡辩〉评注》	
	阿威罗伊	《亚里士多德〈物理学〉评注》	

	阿威罗伊	《自然科学问题》	功于他,这些作品在17世纪的帕多瓦还公开地为人传送。
	阿威罗伊	《亚里士多德〈论繁衍与腐败〉的解读》	
	阿威罗伊	《论谓词在证明中的首要性的信件》	
雅格·曼提诺	阿威罗伊	《柏拉图〈理想国〉评注》	他编辑的阿威罗伊的拉丁文集,被誉为评注拉丁文的里程碑,该巨著于1552年在威尼斯出版,成为了阿威罗伊哲学学派的基础读本,发现血液循环的英国医生威廉·哈维也深受该书影响。
	阿威罗伊	《亚里士多德〈物理学〉评注》	
	阿威罗伊	《亚里士多德〈论灵魂〉评注》	
	阿威罗伊	《亚里士多德〈形而上学〉评注》	
	迈蒙尼德	《迷途指津》	
	阿维森纳	《医典》第一部分	

说明: (1) 资料来源: ①Peter Adamson, Richard C. Taylor, *The Cambridge Company to Arabic Philosophy*, Cambridge university Press, 2005, pp.391-400. ② David Geffen, *Insights into the Life and Thought of Elijah Medigo Based on His Published and Unpublished Works*, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 41 (1973 - 1974). ③ Chaim Wirszubski, *Flavius Mithridates, Sermo de Passione Domini*, Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1963, pp.49-59.④ Moshe Idel, *The Anthropology of Yohanan Alemanno: Sources and Influences*, *Netherland: Kuwer Academic Publishers*, Vol.7 (1988).⑤B. C. Novak, Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno, *Warburg: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol.45 (1982).

(2)所谓杰出犹太翻译家是指在翻译领域取得突出成就,并且其译作在当时产生过重大影响的犹太翻译家。

三、 约翰南·阿莱曼诺的学习计划

As we saw earlier, Alemanno's autograph *Liqqutim*, or *Collectanea*, is a collection of quotations from different sources, all quoted in Hebrew. In addition to these numerous citations, the work contains notes and explanatory glosses by Alemanno.

Folio 64b of Ms. Oxford, Bodleiana, Catalogue A. Neubauer 2234 (= Reggio 23), presents a curriculum and syllabus of works recommended for those striving to attain intellectual success. This document is interesting from several points of view:

[a] The selection provides a reliable indication of the sources that were available to Alemanno and the breadth of his intellectual interests.

[b] Because the curriculum is structured progressively, and implicitly also hierarchically, culminating in the works considered most valuable in the attainment of the ultimate knowledge, and because it is also structured according to the different fields of knowledge, it reveals Alemanno's assessment of the relative value of philosophy, Kabbalah, and magic.

[c] The content of the list indicates that for Alemanno, as for Giovanni Pico della Mirandola, magic enjoyed a high status. Indeed, some of the Jewish texts cited by Alemanno are the same as those in Pico's library, which contained Hebrew books as well as translations from Hebrew made by his collaborators, in particular Flavius Mithridates.

Here is a translation of Alemanno's Hebrew text, with a minimal apparatus. This is the order of study for the person whom God has endowed so that he will reach human felicity [*Hatzlahah 'enoshit*] at the end of his days in accordance with our times, and in accordance with the books that are found among us today, and in accordance with the proper time, and in accordance with his will to dedicate himself [to study].

From the age of four to the age of thirteen he should study the Torah [namely the Pentateuch] with understanding of the [Hebrew] language and the plain sense of the [biblical] text, as well as the twenty-four books, without putting any commentator in

front of his eyes, but interpreting the plain sense of the text alone, because it [namely study] stabilizes the text in accordance with the foundation of the language that is most common among the populace. And he will accustom himself to write a subtle writing [calligraphy] and a square one, and the concise artificial grammar that is in use, together with knowledge of the accustomed number by heart, and the *Mishnah* with Maimonides' commentary.

He should also be accustomed for [the next] seven years to study every week, four days a week, three hours early in the morning, ten [talmudic] tracts with commentaries, and the *Tosafot*, and three legal authorities [*Poseqim*]. From the order of *Zera'yim*, the tract *Berakhot*; from the order of *Mo'ed*, the tracts *Sabbath*, *Pesahin*, and *Yom Tov*; from the order of *Neziqim*, the tracts *Babba' Metziy'a* and *Sanhedrin*; from the order of *Nashim*, [the tracts] *Ketubbot* and *Gittin*; from the order of *Qiddushin*, the tract *Hullin*; from [the order of] *Tehorot*, the [tract] *Niddah*. And the legal authorities are Rav 'Alfasi, and Yisaiah the last, and the Asheri.⁴ During these mentioned seven years he should accustom himself to study during the evening in the [field of] the art of language, [the book] *Mikhlol* by [David] Qimhi, and those of 'Efodi and of Immanuel, and Aristotle's art of rhetoric, and that of [Yehudah] Messer Leon, and that of the prophets, with the practice of languages customary in his days, in books and rhetorics. And Aristotle's art of logic, together with the commentary on the translation of [Yehudah] Messer Leon, and what is necessary from [the commentaries of] Averroes and of [Joseph ibn] Kaspi. And during the days of [the months of] Nisan and Tishrei, [approximately] three months in [each of] these years, when he does not study the Talmud or *Poseqim*, he should be preoccupied evening, morning, and noon by the science of numbers by Gersonides and [Abraham] ibn Ezra and the practice found with us, and Euclid's science of geometry, and that of Ibn Ezra. And after mastery of the art of logic, he should read during the evening in the science of astronomy [Claudius] Ptolemaeus's *Almagest*, and that of Averroes, and *Tzurat ha-'Aretz*, and Al-Fargani, and the art of the sphere and the astrolabe and the *Qadran*, together with [the books] *Hashav ha-'Efod*, and *Yesod 'Olam*, and *Sefer ha-Nasiy'*, together with the [astronomical] *Tables* that are common.

Also during the other [namely next] seven years, whoever dedicates himself early in the morning to inquire into wisdom should read Aristotle's books *Physics* and *Metaphysics*, and Averroes' *Abridgments*, and *De 'ot ha-Filosofim* by R. Samuel ibn Tibbon; and in the evening of these days [he should read] the political philosophy of Aristotle and Plato, and of Abuhamed [al-Ghazzali], and of [Solomon ibn] Gabirol. In the same years after [reading] them, if he has dedicated himself to conjunction [devequt], he should read Averroes' *Possibility of Conjunction*,¹⁹ and Abu Bakr's *Quality of Conjunction*, and Abu-Hamed's *Scales of Inquiries*. And during the days of Nisan and Tishrei during these seven years he should read the science of medicine of Avicenna, and the *Healing of the Body*, and the *Tzedat ha-Derakhim*, and the *Treasury of Leaves*, and the books on alchemy by the philosophers called *Turban* [sic] *Philosophorum*, and he should learn the artisanships of *Halenbicum* [alembic] and the composition of medicines and the acquaintance with poisons and the special qualities, the individual and the composite ones.

Over the next seven years, whoever has dedicated himself to inquiry into religion should read in the morning the *Intention of the Philosophers* with Narboni's commentary, and Isaac Albalag, and the [book] *Incoherence*, and Averroes' *Incoherence of the Incoherence*, and the *Kuzari*, and *'Emunah Ramah*,³¹ and the *Guide* [of the Perplexed], with the commentaries of Narboni, and Joseph, and [Shem Tov] Falaquera,³³ and Ephod[y], and the *Light of God*, and the *'Iqqarim*, and Joseph Caspi's books, and the books of Ibn Shem Tov, and the *Account of Genesis* and the *Account of Merkavah* by R. Yehudah [Romano],³⁷ and *Liwyat Hen*. And during the evening [he should study] the commentaries on the Torah by Rashy, and Nahmanides, and [Abraham] ibn Ezra, and Gersonides. And during the days of Nisan and Tishrei, whoever has dedicated himself to the roots of the Kabbalah[should study] that which is understood by reason, such as the *Roots of Falaquera*, and the five chapters of R. Joseph Dagaph, and the seven books of Latif, and *Ma'arekhet ha-'Elohut*, and [Menahem] Recanati, and the book *Yetzirah* with its proper commentaries, which are extant, and [Abraham] Abulafia's books. And whoever dedicates himself to the science of spirituality should read *Sefer Raziel*, which is translated from the Christian

[language], and the *Intellectual Art*, and *Takhlit ha-Hakham* [*Picatrix*], and Plato's *Tahabbulot*, and *Sefer ha-Tamar*, and the *Almandel*, and *Sefer ha-'Atzamim*, and a Christian book *On Agriculture*, authored by [Petrus de] Crescentiis.

Thus we have here some basic areas of study: the Bible and Hebrew earlier; followed by rabbinic studies, a variety of philosophical studies, astronomy, mathematics, and alchemy; then Kabbalah and finally books on magic, all of the latter translated—as Alemanno was well aware—from other languages. The joint presentation of Kabbalah and magic as the peak of human studies, which I assume Alemanno formulated in the 1470s, is reminiscent of Pico della Mirandola's later association of these two fields at the end of his *Theses* as the best way to prove the truth of Christianity.

四、彩图

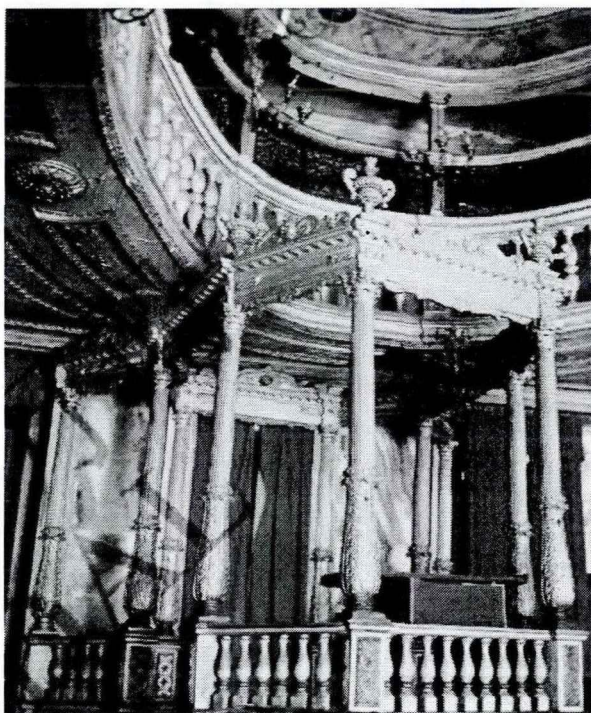


图1 (诵经台) 大德国学校 1528 年
1732-1733 年改建 威尼斯

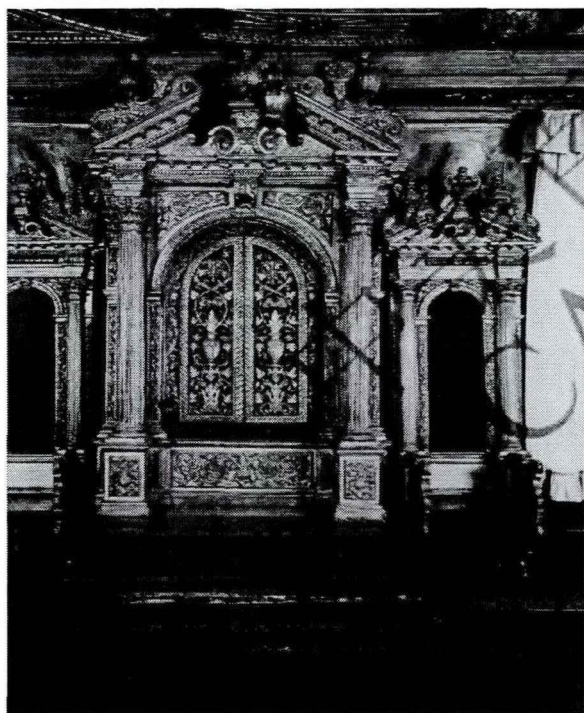


图2 (圣约柜) 大德国学校 1528 年 1732-1733 年改建 威尼斯

参考文献

一、意大利和英文原始资料

- [1] Alemanno a cura di F. Lelli., *Hay ha-'olamim (L'immortale). Parte I: La retorica*, Firenze:Leo S. Olschki, 1995.
- [2] Arthur Michael Lesley, Jochanan Alemmano, *The Song of Solomon's ascents by Yohanan Alemanno : love and human perfection according to a Jewish colleague of Giovanni Pico della Mirandola*, Thesis (Ph. D.)--University of California, Berkeley, 1976.
- [3] David Chambers, *Venice: a Documentary History: 1450-1630*, Oxford: Blackwell, 1992.
- [4] Flavius Mithridates, *Sermo de Passion Domini*, Edited with Introduction and Commentary by Chaim Wirszubski, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1963.
- [5] Giovanni Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man*, translated by Paul J W Miller; Charles Glenn Wallis, Indianapolis [u.a.]: Hackett Publ., 1998.
- [6] Isaac Abravanel, *Isaac Abravanel: Letters*, Edited and translated by Cedric Cohen Skalli, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co.KG, 2007
- [7] Judah ben Jehiel: *The Book of the Honeycomb's Flow*, Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- [8] Joseph ha-Cohen, *The Vale of Tears (Emek Habacha)*, Translated by Harry S. May, Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- [9] Leone Ebreo, *Dialogues of love*, Translated by Cosmos Damian Bacich and Rossalla Pescatori, Toronto: University of Toronto Press, 2009.
- [10] Leone Modena, *The autobiography of a seventeenth-century Venetian Rabbi : Leon Modena's Life of Judah*, translated & edited by Mark R Cohen, Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1988.
- [11] S A Farmer; Giovanni Pico della Mirandola, *Syncretism in the West : Pico's 900 theses (1486) : the evolution of traditional, religious, and philosophical systems : with*

text, translation, and commentary, Tempe, Ariz. ; Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998.

[12] Yehiel Nissim da Pisa, *Banking and finance among Jews in Renaissance Italy : a critical edition of The Eternal life*, Translated and edited by Gilbert S. Rosenthal, New York: Bloch Publishing Company, 1962,

二、英文和意大利文著作

1、英文著作

[1] Abba Eban, *My People: The Story of the Jews*, New York: Behrman House, 1968.

[2] Alan Bullock, *The Humanism Tradition in the West*, London: Thames and Hudson Ltd, 1985.

[3] Albert Rabil, Jr., *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, V.I., Philadelphia: University of Pennsylvania, 1997.

[4] Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 1999.

[5] Amos Edelheit, *Ficino, Pico and Savonarola, the Evolution of Humanist Theology*, 1461/2-1498, Leiden: Brill, 2008, p.11.

[6] B.D Cooperman, *Jewish Thought in Sixteenth Century*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1983.

[7] Brain P. Copenhaver, Charles B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

[8] Charles Edward Trinkaus, *In our image and likeness: humanity and divinity in Italian humanist thought*, Vol.2, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995

[9] Cecil Roth, *A History of the Jews of Italy*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1946.

[10] Cecil Roth, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1959.

[11] Dana E. Katz, *The Jew in the Art of the Italian Renaissance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

[12] Daniel H. Frank, Oliver Leaman, *History of Jewish Philosophy*, London: Rutledge, 2003.

- [13] Daniel H. Frank, Oliver Leaman, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- [14] David B. Ruderman, *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York: New York University Press, 1992.
- [15] David B. Ruderman, Giuseppe Veltri, *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- [16] David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham Ben Mordecai Farissol*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1981.
- [17] David B. Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, Princeton: Princeton University Press, 2010.
- [18] David B. Ruderman, *Kabbalah, Magic, and Science: The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- [19] David N. Myers, *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven: Yale University Press, 1998.
- [20] D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2000
- [21] D. P. Walker, *The Ancient Theology: Studies in Christian. Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth*, New York: Cornell University Press, 2009.
- [22] Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- [23] Frances Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London: Routledge, 2001
- [24] Giuseppe Veltri, *Renaissance philosophy in Jewish Garb*, Leiden; Boston: Brill, 2009.
- [25] Hava Tirosh-Rothschild, *Between Words the Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, Albany: State University of New York Press, 1991.
- [26] Hava Tirosh-Samuelson, Giuseppe Veltri, *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Leiden, Boston: Brill, 2009.
- [27] Henrich Graetz, *History of the Jews*, Philadelphia: Jewish Publication Society of

America, 1945.

[28] Henry Hart Milman, *The History of the Jews: from the Earliest Period to the Present Time*, New York: Harper & brothers, 1837.

[29] İ. İzzet Bahar, *Jewish historiography on the Ottoman empire and its Jewry from the late fifteenth century to the early decades of the twentieth century*, 匹茨堡大学未刊博士论文, Pittsburgh, 2006.

[30] Jacob Rader Marcus, *The Jew in the Medieval World: A Source Book, 315-1791*, New York: Jewish Publication Society of America, 1938.

[31] Joseph Leon Blau, *The Christian interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York: Columbia University press, 1944

[32] Lenn Evan Goodman, *Neo-Platonism and Jewish Thought: International Society for Neoplatonic Studies*, Albany, New York: State Univ. of New York Press, 1992.

[33] Louis Finkelstein, *The Jews: Their History, Culture, and Religion*, New York: Jewish Publication Society of America, 1960.

[34] Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton: Princeton University Press.

[35] Margaret L. King, *The Renaissance in Europe*, London: Laurence King Publishing, 2003.

[36] Michael J. B. Allen, Valery Rees, Martin Davies edited, Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy, Leiden: Brill, 2006.

[37] Moses Avigdor Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*, Leiden: Brill, 2003.

[38] Moshe Idel, Moshe Idel, *Kabbalah in Italy, 1280-1510: A Survey*, New Haven: Yale University Press, 2011.

[39] Paul Avis, *Foundations of Modern historical Thought from Machiavelli to Vico*, London: Croom Helm, 1986

[40] Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought and the Arts - Collected Essays*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1980.

[41] Paul Oskar Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. IV, Roma: Storia e letteratura, 1996.

- [42] Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: the Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*, Harper: Harper Torchbooks, 1961.
- [43] Paul F. Grendler, *Encyclopedia of the Renaissance*, New York: Scribner's, 1999.
- [44] Peter Burk, *Italian Renaissance: Culture and Society*, London; New York:, Princeton University Press, 1999.
- [45] Peter Burk, *The European Renaissance: Centers and Peripheries*, Oxford: Blackwell, 1988.
- [46] Robert Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, Translated by Anthony Oldcorn. Berkeley: University of California Press, 1994.
- [47] Robert Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, translated by Jonathan Chipman, New York: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004.
- [48] Robert Bonfil, *Cultural Change among the Jews of Early Modern Italy*, Ashgate: Ashgate publishing Company, 2010.
- [49] Raphael Patai, *The Jewish Mind*, New York: Charles Scribner's Sons, 1977.
- [50] Stephen Gersh, Bert Roest, *Medieval and Renaissance Humanism: Rhetoric, Representation and Reform*, Leiden: Brill, 2003.
- [51] Stephen J. Milner, *At the margins: minority groups in pre-modern Italy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.
- [52] Yitzhak F. Baer, *The Jews in Christian Spain*, vol.2, translated by Louis Schoffman, Philadelphia: Jewish Publication Society of American.

2、意大利文著作

- [1] Attilio Milano, *Storia degli Ebrei in Italia*, Torino : G. Einaudi, 1963.
- [2] C. Invernizzi, *Gli Ebrei a Pavia: contributo alla storia dell'Ebraismo nel ducato di Milano*, Pavia: Prem. Tip. Successori Fratelli Fusi, 1905.
- [3] Maria Giuseppina Muzzarelli; Giacomo Todeschini, *La Storia degli Ebrei nell'Italia Medievale : tra Filologia e Metodologia*, Bologna : Grafiche Zanini, 1990.
- [4] Michele Cassandro, *Intolleranza e Accettazione : gli Ebrei in Italia nei secoli XIV-XVIII : lineamenti di una storia*, Torino : G. Giappichelli, 2008.
- [5] Umberto Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'eta del Ranscimento*, Firenze: Casa editrice Israel, 1965.

三、英文期刊论文

- [1] Anthony Molho, Robert Bonfil: A Modern Historian's Moral Imperative, *Jewish History*, Vol.9, No.2 (Fall, 1995).
- [2] Arthur M. Lesley, Hebrew Humanism in Italy: The Case of Biography, *Prooftext*, Vol.2, No.2 (May, 1982).
- [3] Arthur M. Lesley, Jews at the Time of Renaissance, *Renaissance Quarterly*, Vol. 52, No. 3 (Autumn, 1999)
- [4] B. C. Novak, Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno, Warburg: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol.45 (1982).
- [5] David Geffen, Insights into the Life and Thought of Elijah Medigo Based on His Published and Unpublished Works, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 41 (1973 - 1974).
- [6] Fabrizio Lelli, Poetic Theology and Jewish Kabbalah in Fifteenth-Century Florentine Speculation: Giovanni Pico della Mirandola and Elijah Hayyim ben Benjamin of Genazzano, in *studia Judaica*, Vol.16, 2008.
- [7] Hava Tirosh-Rothschild, In Defense of Jewish Humanism, *Jewish History*, Vol. 3, No. 2 (Fall, 1988).
- [8] Hava Tirosh-Rothschild, kabbalah A medieval tradition and its comporary appeals, in *History Compass*, vol.8, No.2, 2008
- [9] Moses A. Shulvass, The Knowledge of Antiquity among the Italian Jews of the Renaissance, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 18 (1948 - 1949).
- [10] Maristella Botticini, A Tale of "Benevolent" Governments: Private Credit Markets, Public Finance, and the Role of Jewish Lenders in Medieval and Renaissance Italy, *the Journal of Economic History*, Vol. 60, No.1 (Mar, 2000),
- [11] Moshe Idel, The Anthropology of Yohanan Alemanno: Sources and Influences, Netherland: Kuwer Academic Publishers, Vol.7 (1988).
- [12] Robert Bonfil, The Historian's Perception of the Jews in Italian Renaissance, *Revue des Études Juives*, 143(1984).
- [13] Robert Bonfil, *The Book of the Honeycomb's Flow* by Judah Messer Leon: The

Rhetorical UR of Jewish Humanism in Fifteenth-Century Italy, *Jewish History*, Vol.6, Nos.1-2, (1992).

[14] Robert Bonfil, Jewish Attitudes Towards History and Historical Writing in Pre-Modern Times, *Jewish History*, Vol.11, No.1, (Spring, 1992).

四、中文著作、期刊

1、著作

[1] 阿伦·布洛克:《西方人文主义传统》,董乐山译,北京:三联书店,1997年。

[2] [美] 保罗·奥斯卡·克里斯特勒:《文艺复兴时期的八个哲学家》,姚鹏等译,上海:上海译文出版社,1987年。

[3] 保罗·奥斯卡·克里斯特勒:《文艺复兴时期的思想与艺术》,邵宏译,北京:东方出版社,2008年。

[4] [美]查尔斯·霍默·哈斯金斯:《12世纪文艺复兴》,夏继果译,上海:上海人民出版社,2005年。

[5] 大卫·戈伊科奇等编著:《人道主义问题》,杜丽燕等译,北京:东方出版社,1997年。

[6] 丹尼斯·哈伊:《意大利文艺复兴的历史背景》,附录《近25年来对文艺复兴的研究》,北京:三联书店,1998年。

[7] [法]费尔南·布罗代尔:《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》,吴模信译,北京:商务印书馆,1996年。

[8] [德]汉斯·G·加德默尔:《真理与方法》,上海:上海译文出版社,1999年。

[9] 何宛倩著:《欧洲基督教世界的化外之民——犹太人的宿命与挣扎(1300-1750)》,台北:稻乡出版社,1999年。

[10] [意]加林:《意大利人文主义》,李玉成译,上海:上海三联书店,1994年。

[11] [美]罗伯特·塞尔茨:《犹太的思想》,赵立行、冯玮译,上海:上海三联书店,1994年。

[12] [英]塞西尔·罗斯:《简明犹太民族史》,黄福武、黄丽丽等译,济南:山东大学出版社,2005年。

[14] 徐新、凌继尧主编:《犹太百科全书》,上海:上海人民出版社,1992年。

[15] [瑞士]雅各布·布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,何新译,北京:

商务印书馆，1979 年。

[16] [意] 莫米利亚诺：《现代史学的古典基础》，冯洁音译，上海：华东师范大学出版社，2009 年。

2、论文

[1] 刘友古：《论人文主义概念的形成及其意义》，《兰州学刊》，2005 年，第 6 期

[2] 刘新利：《文艺复兴时期的欧洲犹太人》，《犹太研究》第 4 期，2007 年。

[3] 吕大年：《人文主义二三事》，《外国文学评论》，2002 年，第 1 期。

[4] 徐善伟：《犹太人对中世纪西方文化复兴的贡献》，《齐鲁学刊》，2003 年，第 5 期。

[5] 赵立行：《宗教与世俗的平衡及其相互制约——意大利人文主义者的宗教观》，《历史研究》，2002 年，第 2 期。

后记

今晚，论文的最后一章，终于完成了。我搁下笔，漫步徘徊在复旦大学树木遮盖的走道上，从这里可以眺望到光华楼教室中柔和的灯光，此时的空气是温馨的，天空是宁静的，月亮的银辉洒在树叶之上，整个校园静谧而又不失生机，我掩饰不住如释重负与渴望成功而感到的欢欣。但是，我的自豪之情迅即消沉下去了，想着即将同一个伴我多年的挚友诀别了，一种爱德华·吉本式的悲凉不禁涌上心头。

回首在复旦大学三年地学史生涯，不仅感慨万千，在我成长的路上承载了太多地爱护与关怀，它们远不是一声“谢谢”所能表达得。心中铭记的每一个名字都是一种情谊、一段故事、一片温馨和一份感动。

在这里，我首先要感谢我的导师赵立行教授。在三年的研究生学习和生活中，赵老师给予了我很多东西，他不仅培养了我严谨的治学态度，更教给了我做人的道理，这些都是我人生中最为宝贵的精神财富。而在我撰写论文的过程中，赵老师也倾注了大量的心血和汗水，不辞辛劳的帮我调整论文结构，逐字逐句的修改论文中的错误，可以说，没有赵老师的鼓励与期待，就没有我完成论文的勇气和信心，在此我表示真诚地感谢。

同时，我还要感谢张广智老师、金寿福老师和冯玮老师。各位老师在教学过程中，在理论与思想上都给我以很大地启发，并在开题时给了我许多宝贵的意见，使我的论文能更加完善，在此我衷心地向各位老师表示感谢。此外，我在德国哈勒维滕贝格马丁路德大学交流时的指导老师朱塞佩·沃勒特利（Giuseppe Veltri）教授以及格罗德·内克尔（Gerold Necker）博士也给予了我很大帮助，特别是格罗德博士不仅帮我开列很多与论文相关的书目，还对我的论文提出了很多建设性的意见，希望以后能够与他们进行更多的交流，谢谢！

最后，我要感谢培养我的父母，他们在我的成长和教育方面投入了很多心血。读博期间，为了让我全身心地投入学习，他们在物质上给予我全力地支持，我很是感激。因为我的同学绝大部分都已经能够自力，已经承担起对家庭的责任，而我还需要父母的支助，内心不免有些愧疚。在未来的日子里，我会更加努力地学习和工作，不辜负父母对我的殷殷期望！

卢镇

论文独创性声明

本论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人或其它机构已经发表或撰写过的研究成果。其他同志对本研究的启发和所做的贡献均已在论文中作了明确的声明并表示了谢意。

作者签名: 李强 日期: 2013年6月3日

论文使用授权声明

本人完全了解复旦大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容，可以采用影印、缩印或其它复制手段保存论文。保密的论文在解密后遵守此规定。

作者签名: 李强 导师签名: 赵红 日期: 2013.6.5