

马克斯·韦伯比较儒教与犹太教： 未彻底祛魅的理性主义与彻底祛魅的理性主义

吾 淳

【摘要】在马克斯·韦伯深邃的思想中，理性是一个极其重要的问题；而其宗教社会学研究的一个重要任务就是考察不同宗教，确切地说，考察不同宗教“祛魅”之于理性的影响。韦伯判断一个宗教的理性化水平即祛魅程度主要依据两条标准，要之就是：对巫术斥逐的程度和对伦理依赖的程度。韦伯对儒教与犹太教都有过专门的论述，其中理性与祛魅主题可说贯穿始终；蒐集这些论述并加以梳理，我们即可看出韦伯对于这两个宗教系统，进而，对于更多宗教系统祛魅程度或理性程度的基本看法。无疑，韦伯对于中国宗教的看法未必都正确，但是，其大的方向没有偏差，大的判断没有错误。本文由三部分组成，分别是：一、儒教：未彻底祛魅的理性主义；二、犹太教：彻底祛魅的理性主义；三、其它因素特别是宗教伦理之于理性主义的重要影响。有意义的是，宗教理性化或祛魅化这一问题恰恰是与张光直“连续性”与“突破性”理论相吻合的，因此对这一问题的考察就不仅仅涉及宗教问题，而是会涉及更为深广的历史与文化问题。

【关键词】韦伯；儒教；犹太教；理性；祛魅

中图分类号：B505 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2018)06-0152-9

作者简介：吾淳，又名吾敬东，浙江衢州人，哲学博士，(上海 200234) 上海师范大学哲学—法政学院哲学与跨文化研究所教授、博士生导师。

基金项目：上海高校高峰高原学科建设项目成果

在马克斯·韦伯深邃的思想中，理性是一个极其重要的问题；而其宗教社会学研究的一个重要任务就是考察不同宗教，确切地说，是不同宗教“祛魅”之于理性的影响。韦伯认为“判断一个宗教所代表的理性化水平”，“可以运用两个在很多方面都相关的主要判准”，一是“这个宗教对巫术之斥逐的程度”；二是“它将上帝与世界之间的关系、及以此它本身对应于世界的伦理关系，有系统地统一起来的程度。”^①要之，就是：一、对巫术斥逐的程度；二、对伦理依赖的程度。韦伯所设立的这一判准是有其道理的。韦伯对儒教与犹太教都有过专门的论述，其中理性与祛魅主题可说贯穿始终。蒐集这些论述并加以梳理，我们即可看出韦伯对于这两个宗教系统，进而，对于更多宗教系统祛魅程度或理性程度的基本看法。无疑，韦伯对于中国宗教的看法未必都很正确，但是，其大的方向没有偏差，大的判断没有错误。

一、儒教：未彻底祛魅的理性主义

我们先来看儒教。按照韦伯，儒教是具备相当的理性精神的，如韦伯这样比较儒教与犹太教和基督教“儒教徒，原则上，与犹太教徒、基督教徒和清教徒一样，怀疑巫术的真实性。”例如“犹太

^① [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第309页。

教的律法学者坚信“对以色列而言，星宿并不决定什么”，因此对于虔信的人来说，占星决定论在耶和华的意志之前便显得软弱无力。”同样，“儒教也认为巫术在面对德行（Tugend）时，是无计可施的。凡是以古典的生活方式过活的人，就不必畏惧鬼神。”^①此外，韦伯也曾将儒教与古希腊哲学作了比较，指出希腊哲学派别与儒教的相似处，在于其社会伦理的取向，“就像儒家的中国知识分子，他们根本上对神灵置之不论。大体上他们只是单纯地支持古代传下来的仪式，就像中国的官绅知识圈子和一般而言我们现在类似的圈子，所做的一样。”^②又说“就像受过教育的古希腊人一样，有教养的儒教徒带有怀疑的态度对待巫术的信仰，虽然有时也会接受鬼神论。”^③

具体来说，韦伯指出，儒家学者或知识分子有一种无神论的倾向，说情怀也可以，这表现在开明的儒教徒有一种普遍的见解“人死后，灵魂便化为乌有，流散于大气之中，要不然即是死灭。此一说法，受到儒学权威王充的支持。”“十二世纪的唯物论与无神论者朱夫子（朱熹）则完全摒除了人格神以及不死的观念。”“官方儒教，也就是康熙皇帝在十七世纪时所颁布的（十六条）圣谕，仍然保持着唯物论者与无神论者的立场。”^④并且，从孔子开始，儒家已将这样一种观念贯彻到教育当中去。“为了教育上的目的，儒教所编纂的古典籍籍，不仅成功地驱除了这些民间的神祇，并且也消灭了所有足以冲犯其伦理因袭主义的事物。这正如我们已经指出的，或许就是孔子所做的最大贡献。”^⑤显然，韦伯的这些睿智判断与我们文化中长久以来对于儒家或儒教的认识是高度一致的。

基于此，儒教拒斥任何神秘、迷狂的东西，韦伯对此有大量表述，例如“现今所知的其他民间神祇，同样很可能是从古代的功能神祇演变而来。官方祭典略去了这些（神祇），而儒教只将他们置诸‘鬼神’之中。”^⑥又如“儒教将祭祀中所有忘我的（ekstetisch）、迷狂的（orgiastisch）遗迹全都清除掉，就像罗马的官职贵族一样，将这些皆视为不庄严的，而加以拒斥。”^⑦韦伯肯定地指出“儒教徒并不是神秘主义者。”^⑧为此，韦伯特别指出了儒教与道教之间的对立，以示儒教的理性特征。他说，道教由于其非理性的性格，“甚至比儒教还更传统主义。”在道教中，巫术这一态度“决定人的命运。”而“将道教与儒教分隔开来的，就是这一点。”^⑨与此同时，韦伯也着重强调了儒教对于道教的蔑视和鄙弃“大部分民间神祇的祭拜，除非他们起源于佛教，都被认为是一种宗教流派的一部分。此一流派（注：指道教）一直被儒教及在其支配之下的救赎机构（Heilsanstalt）视为异端。”“此一流派一方面是祭祀的（与巫术的）实践，另一方面也是种教义（Lehre）。”^⑩韦伯认为“对于儒教而言，所有的异端都被称之为‘道教’。”^⑪

也基于此，儒教认为，对于道教及民间各种驳杂的信仰也就是通常所说的淫祀是应该加以严格限制的，在韦伯看来，虽然道教被容许存在，但却“从没有出现过强而有力的教士阶层。”对此韦伯解释道：这得益于“官僚阶层的那种主智主义的理性主义”能够“自在地伸展”，与其他文明相同，“此种主智主义打从内心里就蔑视宗教——除非宗教成为驯服一般大众所必须的手段。”另一方面，“主智主义之所以容忍职业宗教人的存在，是因为关系到官方威望——为了使民众驯服，这种威望是不可或缺的。”^⑫所有其他宗教性的发展，“都被断然斩绝。”例如“祭拜皇天后土以及一些相关的神化英雄和职有专司的神灵，乃是国家事务。这些祭典并不由教士负责，而是由政权的掌握者来主

① [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第224页。

② [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第248页。

③ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第312页。

④ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第210、211页。

⑤ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第248页。

⑥ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第247页。

⑦ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第255页。

⑧ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第256页。

⑨ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第277页。

⑩ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第247、248页。

⑪ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第256页。

⑫ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第208页。

持。”至于其他一般民间信仰，均被视为仍停留于巫术性与英雄主义的一种毫无系统性的多元崇拜。“家产官僚体制在其理性主义的立场上，对于此种根本为其所蔑视的混沌状态，几乎毫无加以系统性转化的意图，而毋宁只是接受了此种状态。”^① 以上说的就是对道教的制约和对民间宗教中淫祀的严格限制。韦伯注意到“儒教严厉地拒斥只有民间的巫师才会有的感性的忘我，拒斥道教徒的出神的忘我，以及各种修道僧的禁欲。一般而言，所有的巫术都在此种心理学的观点下，被斥为‘非理性的’。”^② 当然，儒教也否定佛教的看法，其“反对任何对于彼世的冀望。”^③ 一言以蔽之，儒教主张拒斥并限制一切过分愚昧和神秘的信仰。

可以这样说，韦伯充分认识到并肯定了儒教中所具有的理性主义或理性精神。不过我们必须清楚，这只是儒教的一面，韦伯也显然注意到了儒教的另一面，因为韦伯明确指出，即便儒学再经过理性的熏陶和洗礼，即便儒教再有理性的精神传统，但在儒教中仍存在有巫术的遗痕，也就是有古老信仰的传统。用张光直的话来说，就是与上古保持着“连续性”；而用韦伯的话说，就是“我们必须提醒自己，巫术在正统的儒教里有被认可的地位，并且也自有传统主义的影响力。”^④

那么，巫术或传统主义在儒教中是怎样体现的呢？韦伯特别提到了祭祀与占卜，他说“士人阶层的起源我们已无由得知。表面上看来他们显然曾经是占卜师。中国皇权之具有最高祭司长的政教合一的性格，以及中国文献因而具有的特色（诸如官方的史书、具巫术效果的战争与祭礼的颂歌、还有历书以及仪式与祭典方面的书籍），决定了他们的地位。”^⑤ 又说“由皇帝与官吏来主持的官方祭典和家长来主持的祖先祭祀，被儒教预设为既有俗世秩序的构成要素。”韦伯注意到“《书经》里的君主在做决定时，不仅要征询国中的诸侯以及‘国人’（当时，无疑指的是军队）的意见，而且还要征之于两种传统的占卜方式。”并进一步指出：由于教育阶层抱持这种态度，因此“想要得到心灵之慰藉与宗教之指引的个人需求，便停留在巫术的泛灵论、与崇拜功能性神祇的水平上。”^⑥

毫无疑问，占星也是占卜之一种，韦伯说“除了作为通晓传统之手段的经典知识外，为了明辨上天的意旨，特别是何为吉日（dies fasti），何为凶日（nefasti），历法与星象上的知识也是必备的；而且似乎士人的地位也是由宫廷占星者的尊贵角色演化而成。这些文书之士（也只有他们），能从仪式上了解此种重要秩序（并且原先或许也是用占星的办法），并用来劝诫特定的政治当局。”^⑦ 而占星必然会涉及到天文知识，这同样是儒教的一个不可忽视的内容。“在中国，举凡礼仪之书、历表、史书的撰写，都可以追溯到史前时代。甚至在最古老的传统里，古代的文书记录也被认为是具有巫术性的，精通它们的人即被认为具有巫术性的卡理斯玛。”这即是古代的史官系统，在这里，“士人的威望并非基于一种由巫术般的咒术力量所构成的卡理斯玛，而毋宁是基于此等书写与文献上的知识；或许他们的威望最初也还靠着天文学的知识。”^⑧ 此外，在韦伯看来，儒教与巫术的关系还有更多的表现，例如“音乐所具有的巫术性意义乃是最重要的。正音——亦即根据古老的规矩使用音乐，并严格遵守古老的方式——‘可以宁鬼神’。”^⑨

的确，仅就占卜而言，从周代的《易经》到战国的《易传》，再到汉代的《易纬》，再到宋代对于《易》的形形色色的解说，就是一条延绵两千多年的强大传统。更何况中国古代占卜有着五花八门的形式或面貌；且占卜传统也并非止于宋代，其日后始终洋洋洒洒奔流不息乃至一直延续到当今，且当今尤甚，这也就难怪作为一个外国学者会对中国的传统洞悉地如此准确！

① [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第208页。

② [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第284页。

③ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第211页。

④ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第283、284页。

⑤ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第169页。

⑥ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第236、237页。

⑦ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第167页。

⑧ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第165、166页。

⑨ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第185页。

不仅如此，韦伯也考察了儒教与道教的“暧昧”即难分难解、藕断丝连的关系，他说孔子与老子以及他们的继承者“都共同有鬼神信仰并接纳官方的万神殿。”^①在韦伯看来，道教与儒教在源头上是有共同之处的，即它们都有共同的原始宗教信仰的源头。他还指出，“道教之所以难以根绝的理由，在于作为胜利者的儒教徒本身从来没有认真想要根除一般的巫术或特别是道教的巫术。”因为“所有的士人阶层都一再地因为畏惧惊扰‘鬼神’，包括那些非古典的鬼神，而对鬼神论与巫术让步。”^②因此，“无论它怎么轻蔑道教，当儒教面对巫术的世界图像时，是无可奈何的。这种无可奈何，使得儒教徒无法打从内在根除道教徒根本的、纯粹巫术的观念。”^③

自然，这不光是涉及儒教与道教的关系，还涉及到儒教与下层社会的关系，也涉及到儒教与上层社会的关系。社会普通大众的“生活样式虽受着儒教的影响，却以牢不可破的信仰意识（Gläubigkeit）生活在这些观念里。”^④巫术固然为有教养的阶层所鄙视，“但是由于官方祭典之性格的缘故，它却是一种受到支持的宗教形式。”^⑤其实，在古代中国，上层与下层的区分并没有那么明显，那么严格，因为上层往往直接来自下层，它们所受到的理性训练极其有限。韦伯尖锐地指出：“巫术在中国的重要性，就像在其他任何地方一样，是件不证自明的事。然而只要是事关共同体的整体利益时，即交由（共同体的）代表来与鬼神交涉。”^⑥韦伯这里用了“共同体”这一概念，这真是太准确了。这是一个“共同体”，加入张光直的理解，就是一个“连续”的“共同体”。相比较而言，儒家或儒教只是十分狭小的一个群体，它生活在中国环境之中，被四周浓厚的“巫术”信仰所围合，根本无力阻止或改变“共同体”的大势。“这就意味着：士人的这样一种伦理，面对着广大民众时，其意义必然受到限制。”^⑦而对于鬼神报复这样一种信仰的认同，“迫使每一位官吏在面对可能造成自杀危险的群众狂乱的情况时，不得不让步。”^⑧可见在中国古代，儒教面对的不仅仅只是巫术，而是那些钟情于巫术的“广大的人民大众”；也就是说，饱学的儒士可以轻蔑巫术，但决不能得罪信奉巫术的群体。

二、犹太教：彻底祛魅的理性主义

我们再来看犹太教。毫无疑问，如同所有古老宗教传统一样，犹太民族的宗教最初也是充满巫术气氛的，韦伯清晰地论述了这一点。例如以色列的“拿比”（nabijim）就是具有巫师性质的。“拿比”在希伯来语中一般是指先知、预言者的意思。在以色列，这种较早时期的先知组成各种集团四处活动，流浪于各地及各祭典的场所，一方面做狂迷忘我的预言，一面则用音乐及舞蹈带来宗教的狂热。^⑨这种表象自然让我们联想到“萨满”。“史料显示，职业的拿比忘我只有部分是政治取向的，而其他单纯只是巫师的行当。这些自由的拿比显然并不具有以色列国族的性格。在某些情况下他们也会为非以色列人提供服务。”^⑩“至于以色列后来的诸王，传说特别提到亚哈，说他雇用了显然为数甚众的宫廷拿比来当神谕授予者，同时也担任具有巫术效力的幸福许诺的授予者。”^⑪韦伯明确指出：拿

① [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第261页。

② [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第270页。

③ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第277页。

④ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第312页。

⑤ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第316页。

⑥ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第166页。

⑦ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第313页。

⑧ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第243页。

⑨ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第139页注。

⑩ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第146页。

⑪ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第149页。

比其实就是“巫术性的职业忘我者。”^①“其目的不外乎获得巫术力量。”^②

拿比有时也被叫做“先见”，但“先见”的迷狂色彩是有所减弱的。韦伯有一整段话对此加以解说“典型的‘先见’原本是什么模样，在上述引用的拿单的福祉神谕里显现出来：他是在解梦的基础上作出神谕，要不是成功地解读自己的或（就像小说般的故事里的约瑟）解读他人的梦，就是——而且主要是——在无感的忘我当中有了清晰幻象。其与古老的拿比的不同之处在于：尤其是，不使用拿比典型的狂迷陶醉手段，因此也包括集体忘我。他在孤寂中获得幻象，而他的顾客则为了寻求其解答而来造访他。不过，一般而言，人们通常——虽非总是，譬如拿单的例子——相信他具有巫术力量。具有巫术力量的这种先见，似乎被人们称为‘神人’（isch haelohim）”^③这是说“先见”具有解梦的能力。进而，“先见”又发展出一种听闻的类型，“得享显现的人总是能听到耶和华或其使者活生生的声音，而不光只领受到梦的幻象。因此，这又是另外一种先知类型。此类型的代表人物认为他们比那些‘梦见梦幻者’更加优越，因为那些梦幻既不可靠又不可控制。在他们眼中看来是决定性表征的，在后来的古典预言时代里仍是如此：个人必须在神的‘天上会议’里亲自和耶和华有所交接，并且听到主本人的声音，如果神谕要有效的話。”^④再进一步，“独立的、政治取向的‘先见’——这些‘先知’乃是其后继者——之首次登场，与大卫和所罗门治下的王国所带来的以色列政治结构及社会结构的大变迁，有着极为紧密的关联，这一点儿也不意外。神殿兴建的问题、王位继承的问题、王的个人的罪的问题、祭典的问题以及各式各样的政治与私人决断的问题，全都是其神谕所针对的。”^⑤这真是像极了中国商周时期的状况。总之，“先见”的巫术色彩仍一目了然：或解梦，或听闻，或通过神谕左右整个国家大事。

韦伯还指出，当犹太民族进入迦南后，“真正与耶和华竞争的最重要神观，毋宁是来自迦南且深受腓尼基影响的神观。这类神祇属于某种类型，在发展成熟的巴比伦宗教里业已大为变形，那就是巴力类型（Baal - Typus）。……我们在全世界各地的原始民族之间都可以找到其原始形式，而且有点像是印度的‘祈祷主’或古代中国的土地神。”^⑥耶和华这个形象本身的变化发展也说明了这一点：“耶和华的‘灵’在前先知时代既不是伦理的力量，也不是宗教的持恒惯性，而毋宁是带有各式各样但总是且多半是可怕性格的一种激烈的、鬼神的、超人的力量。以色列诸部族里野性的卡理斯玛战争英雄，像参孙那样的狂战士，拿细耳人和狂迷的拿比，都知道自己是被这样的力量所俯身，并且感觉自己就是他的扈从。”^⑦“耶和华所主导的自然事件与过程，直到俘囚期甚至俘囚期之后的时代，不外是此种力量的证明，而不是清明有理的秩序的证明。”^⑧韦伯指出，直到俘囚期，耶和华仍是一种超自然的力量，它不是伦理的代言者，换言之，犹太教的理性精神彼时尚并没有得到明确凸现或牢固建立。

韦伯甚至指出，即使像以赛亚和耶利米这样的先知也未能完全脱离巫术状态。韦伯说到“如果先知的卡理斯玛所意指的特别是理性地理解耶和华的能力，那么这确实还包含了种种全然不同的非理性特质。首先是施行巫术的能力。以赛亚是记述先知里唯一被提到在王希西家生病时也担任侍医的先知；他在一次政治危局之时请王亚哈斯对他提出要求，施行奇迹以确证他的政治神谕；当王加以回避之后，以赛亚就此说出了那关于‘童女’已怀有救赎君主以马利内的著名话语。”^⑨韦伯还说到：“先知具有通过话语致人于死的能力（《何西阿书》6：5、《耶利米书》28：16）。耶利米交付一名使者一封诅咒巴比伦的书函，以期书函在被诵读并沉入幼发拉底河之后能导致其所预言的灾祸发生。”

① [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第140页。

② [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第141页。

③ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第150页。

④ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第151页。

⑤ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第155页。

⑥ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第209页。

⑦ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第175页。

⑧ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第176页。

⑨ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第377页。

不过韦伯也认为“导致奇迹发生的，往往不是什么交感或其他魔法的操弄，而是简单的话语（说出的或写下的）。”^①这些都恰恰显示或证明了巫术在犹太教中的延续性，智识阶层也未能例外。

韦伯以上论述清楚地表明：犹太民族及其宗教并非遗世独立，与世隔绝。无论是自身习惯，还是外在交往，巫术传统都清晰可见，“连续性”的法则在此处依旧有效；犹太教的理性不是先天的，也不是一蹴而就的；这也可以做如是理解，即犹太教与巫术的决裂并不是一刀切的。

但是，犹太民族最终显然从巫术中走了出来，由此发生了宗教或信仰的“突破”即真正意义上的革命，也就是韦伯所说的“祛魅”。这主要表现在以下方面。

首先，在犹太教的发展过程中，其逐渐将偶像崇拜剔了出去，这是“对于其他古代宗教而言完全陌生的一个观念，亦即‘偶像崇拜’乃是罪恶的观念，亦因此而获得其贯通一切的全面性意义。”^②这包括“在其他地方往往浮现出来的观念——神的存在是仰赖牺牲的供奉——却难以发生在耶和華崇拜上。耶和華的宝座是在遥远的山顶上，并不需要牺牲。”^③韦伯指出“以色列的发展唯一的独特之处端在于其反偶像的运作之贯彻始终。”“在以色列，耶和華成为唯一的神，而且随着宣称耶和華為拜一神教之真神的推进高拔，无神像的崇拜的代表们不止严禁耶和華神像的制作，而且排斥一切神像模样的祭坛装饰品。”^④我们知道，偶像崇拜是从原始社会就形成的崇拜样式，进入文明社会，绝大多数民族依旧保持了这样一种崇拜方式。不过，在这方面，儒家或儒教所继承的周代高度抽象或非偶像的“天命”观念其实是与犹太教最为接近的。

其次，古代犹太人也摈弃了祖先崇拜的观念，由此杜绝了与冥府神祇的所有联系，韦伯说“古代以色列曾有过的显著发展的氏族组织并不容许带有中国或印度特色的真正祖先崇拜出现，也不容许带有埃及印记的死者崇拜产生。”“耶和華信仰显然从一开始就对死者崇拜或祖先崇拜的形式抱持拒斥对立的态势。”^⑤“耶和華从未带有冥府神祇的任何一点特征。”“纯正的耶和華信仰者针对氏族祭祀团体的形成所发动的斗争，反过来又阻挠了祖先崇拜的形成。”“结果，氏族祭典后来也彻底消失了。”^⑥与此对比，我们知道祖先崇拜对于儒家或儒教而言尤为重要，事实上，这也是儒教存留不多的崇拜或祭祀传统中的一个极为重要的内容，它特别是对于普通民众来说尤显突出。

不仅如此，还有更多的神祇在犹太教中遭到轻慢，或被彻底驱逐出去，韦伯说：那些“其他民族的所有这类神祇顶多不过是鬼神，对耶和華而言只是‘微不足道的东西’。”^⑦又说“其他神祇的存在毋需绝对否定，然而，耶和華会将他们召到座前，并摧毁其僭取的光环。”^⑧总之儒家对于鬼神是网开一面的，没有将所有鬼神或神祇都赶尽杀绝，于此可以看出犹太教与儒教之间的明显差异。

再次，或许也是最重要的是，犹太教的“祛魅”特别体现在对于巫术以及占卜的态度上。如前所见，并非犹太教最初就不存在巫术，而是犹太教在走向理性化的过程中逐步但却坚定地排斥了巫术。为此韦伯对巴比伦与犹太作了比较“在新巴比伦时代也存在着各式各样的巫术，作为影响无形力量的特殊的、庶民的手段。”“反之，在古犹太教里，完全没有这类巫术。”^⑨当然，如前面考察所见，这并非表示以色列或犹太民族压根儿就不存在巫术，但这的确意味着巫术有史以来第一次遭到了拒斥，而拒斥巫术所导致的实际结果便是“巫术并未像在他处那样，为了驯服民众的目的而由祭司加以体系化。”^⑩在摩西十诫中，我们可以清楚地看到拒斥巫术或占卜的明确规定。显然，儒教没

① [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第377页。

② [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第164页。

③ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第184页。

④ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第213页。

⑤ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第195页。

⑥ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第198、199页。

⑦ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第391页。

⑧ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第458页。

⑨ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第335页。

⑩ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第288页。

有做到这一点，而且儒教对于占卜是极其信任与迷恋的。

这自然也包括占星术，“在俘囚期时代，即使是在巴比伦当地，第二以赛亚便不止嘲讽一般的巴比伦巫师，而且特别也嘲讽了巴比伦的天文学与占星术。到了俘囚期之后与拉比时代，星宿在以色列毫无用武之地的原则依然存在。”^①而占星术在中国是表明王朝合理性的永恒证据，儒家或儒教根本不会去触动这一自新石器晚期巫酋时代就业已形成的根深蒂固的观念，并且作为历代王朝的主要辅助者或捍卫者，儒家只会去不断改善和强化这一传统；故占星术同样也是儒家或儒教的深厚传统。

说到这里，就不能不提知识阶层或智识群体在其中的态度与作用。首先就是先知。韦伯强调：“先知处身于一个政治的民族共同体当中，他们所关切的是这个共同体的命运。”并且更重要的还在于，“他们的关怀所在纯然是伦理，而非崇拜。”^②还有就是利未家族的中坚作用。“以色列固然有各式各样的巫师存在，但主导大局的耶和華信仰圈子，尤其是利未人——而非巫师——才是知识的担纲者。”^③正因如此，“在知识阶层影响下的祭司说教因而更加尖锐地转身对付占卜者、鸟占者、日占者、占星者与灵媒等，指斥他们的求神问卜是典型的异教方式。”^④并且，“针对巴力崇拜的这种迷狂的、纵酒的特别是性的迷狂的性格，以及受到此种崇拜所影响的宗教性，纯粹的耶和華信仰的代表者发动了激烈的斗争。”^⑤也正是在知识阶层或智识群体的坚定引导下，民众逐渐走出了巫术的阴影，韦伯说到“巫术在以色列并未占有如其于他处一般的重要地位，或者毋宁说，尽管巫术如同在任何地方一样从未真正从以色列民众的实际生活当中消失过，但其命运在旧约的虔信当中取决于律法书教师对它的有系统的打击。”^⑥韦伯在这里强调了犹太教的理性与知识阶层或智识群体的关系，与儒教不同的是，犹太教的智识阶层不仅引领着理性，而且还带领整个民族一起走向理性。

如此，就像韦伯所指出的，犹太教的“突破”性质从一开始就表现了出来“从一开始，耶和華便具有某些超越以色列立场的特色，换言之，在关于耶和華的观念里存在着某些普世性的特质，更确切地说，这些特质毋宁是存在于——基于纯粹历史缘由——以色列誓约同盟与这个神的独特关系里。”^⑦这就是说，犹太教的理性表现出某种超越性；换言之，犹太教一经产生，便与任何古老的宗教传统区别开来，而且它也成为后续的世界性宗教的基础。而这就是犹太教不同于所有其他古老宗教传统的“崭新”的因素，所谓“突破”也正蕴藏于其中。

三、其它因素特别是宗教伦理之于理性主义的重要影响

理性不仅仅涉及巫术问题，还涉及其他问题特别是伦理问题。

通过前面的考察，我们已经知道韦伯的一个重要观点，即几乎所有古老文明中都有智识阶层，并且几乎所有这些智识阶层都反对巫术也即具有相似的理性。换言之，理性其实是古代智识阶层的普遍态度或立场。为充分认识韦伯的这一观点，这里不妨再提供两例。其一，韦伯指出：不管是伦理型先知还是模范型先知，他们“所有的预言本质上皆蔑视祭司经营中巫术的成份，只是程度各有不同。”韦伯说“佛陀及其他近似的人，以及以色列的先知都反对并抨击那些知识渊博的巫师与占卜者（以色列文献中也称这些人为‘先知’），他们实际上也指责所有的巫术根本就是无用的。只有与永恒建立一种特殊的宗教性及有意义的关系，才可能得到救赎。”^⑧这是对犹太教与佛陀时期的佛教加以比较，以考察他们在反对巫术方面的一致性 or 相似性。其二，韦伯还指出，“我们考虑一下古希腊的社

① [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第268页。

② [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第379页。

③ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第285页。

④ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第225页。

⑤ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第253页。

⑥ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第285页。

⑦ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第180页。

⑧ [德] 韦伯 《宗教社会学》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第84页。

会伦理的哲学派别、与古希腊的民间神祇之间的关系。再次地我们发现到那种令人迷惑的现象，此一现象原则上是无论任何时代的教养知识阶层，在面对固有的粗野民间信仰时，都会发生的。”^① 这实际是给予智识阶层的理性态度与立场以普遍主义的肯定。

一个有意思的问题来了。既然理性与知识阶层或智识群体的必然性关系不仅为犹太教所有，但为何唯独只有犹太教的智识阶层能将自己的理念、理性贯彻到底？而所有其他文明的智识阶层都没有能将自己的理念、理性贯彻到底？或者说，为何唯独只有犹太教的智识阶层能将自己的理念、理性贯彻到整个社会的底层？而所有其他文明的智识阶层都没有能将自己的理念、理性贯彻到整个社会的底层？简单地说，为何其他文明的理性都具有“半吊子”的特点呢？

我的看法是，除犹太教外，所有其他文明的智识阶层都只是哲学学派，而非宗教信仰。然而学派往往只是极少数人的智识，有时甚至仅代表个人的智识；并且学派通常不会过于执着，以儒家或儒教为例，其理性与知识阶层或智识群体就显然没有像犹太教的理性与知识阶层或智识群体那样坚定或极端，即显然没有将这种理性精神贯彻到底，它为巫术特别是占卜网开一面。总之，学派通常没有那种充满激越的“战斗精神”，这既包括儒教，也包括佛教。而其结果便是未能成为彻底祛魅的理性主义者。但以色列先知则不同，他们不是某个观念群体，或阶层群体，他们属于宗教，属于信仰，并且他们同时又是犹太民族宗教信仰的执迷者与改革者。总之，这些先知所代表的是彻彻底底作为整个犹太民族的未来命运。对这种学派与信仰的区别，韦伯其实也多有论述。正是由于犹太智识阶层即先知的坚持和推进，使得“祛魅”的观念最终落实到社会底层，正如韦伯所说“文士阶层希望能够培育出而且事实上也真的培育出具有清教式纯正的——因而也就是厌恶狂迷、偶像崇拜与巫术的——虔信的那个圈子，在相当大的程度上是平民阶层。”^② 这种努力的方向显然与儒教有所不同。

这其中，宗教伦理的出现又殊为重要。韦伯说“当伦理的预言打破了被定型化的巫术或宗教习惯诸规范时，突发的或渐进的革命即可能出现。”^③ 又说“这场革命必然有其独特的方向。礼仪的严正，以及因此而与周遭世界的隔离，只不过是犹太人所被课予的诫命的其中一环而已。除此之外，还有一则高度理性的、意即从巫术与一切形式的非理性救赎追求当中脱离出来的、现世内行动的宗教伦理（*religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns*）。此一伦理和亚洲诸救赎宗教的所有救赎之道都有内在的遥远隔阂。此一伦理甚至相当程度地成为现今欧洲与近东宗教伦理的基础。世界史之对犹太民族关注有加，也是根植于此。”^④ 也就是说，以伦理彻底替代巫术，以伦理彻底驱逐巫术，这正是犹太教与其他文明区别的关键所在，也是犹太教或犹太文明“突破”的核心所在。

这里需要特别指出的是，犹太教的伦理不是那种思想的伦理，而是社会的伦理；不是那种理想的伦理，而是行动的伦理，即将理念彻底贯彻落实于社会的伦理。这是犹太知识阶层或智识群体所做的一件具有极其重大意义的工作。韦伯在谈论“十诫”时这样说道“‘伦理的’十诫在这些命令当中，据有其他类似的集成从未在任何地方取得过的特殊地位。不过，并不是因为它是‘摩西的’十诫，而且这点最不相干，而是因为它似乎是展现了这样的企图：要为青年教育提供一个纲要——明白规定了青年在关于神的意志方面所要接受的课程（《出埃及记》13: 8、14 及其他多处）。”“其最重要的一些特质，尤其是某一方面与仪式的规定、另一方面与社会政策的规定脱钩分离，无疑是要归功于其所诉求的对象：它所想要教导的对象既不是政治的当权者，也不是教养阶层的成员，而是广大的市民与农民中产阶级亦即‘人民’的后代。因此其内容，不多也不少，仅包括所有的年龄阶级在日常生活里所必得面对的事情。”^⑤ 韦伯还补充道“换言之，许许多多的‘神谕’与律法书的集成，包括十诫在内，远不可能是源于共同体祭典或说神殿祭典，而毋宁是源于利未人的灵魂司牧与教育事业

① [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第248页。

② [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第290页。

③ [德] 韦伯 《宗教社会学》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第253页。

④ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第14页。

⑤ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第313页。

——我们在俘囚期的巴比伦所看到的‘学堂’即其一例，此亦后来的犹太会堂的历史先驱形态，原本与‘祭祀’一点关系也没有。”^① 总之，面向大众的伦理应当且必须是切实可行的。

这不难让我们想到孔子所确立的一些儒家基本观念或原则，例如“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）、“民可使由之，不可使知之”（《论语·泰伯》）、“为仁由己，而由人乎哉”（《论语·颜渊》）所以韦伯这样评价儒教“儒教的生命态度是偏向于身份性的色彩，而不是西方观念里的‘市民的’价值取向。”也因此，这样一种伦理“对于广大的庶民而言，其意义必然有限。”^② 又或“面对着广大民众时，其意义必然受到限制。”^③ 他还指出“在中国，儒教审美的文书文化与所有庶民阶层的文化之间存在着巨大鸿沟”，这一巨大鸿沟造成“那儿只有士人阶层的一种教养身份的共同体存在，而整体意识也只扩展到这个阶层本身能直接发挥影响力的范围内。”^④ 这就是说，儒家伦理是一种贵族的教养，是一种精英的理想；但犹太教伦理不是，它以民众为目标。事实上，不只中国，韦伯注意到，在亚洲，“有一道鸿沟将有学识的‘教养人’和无学识的俗民大众相隔开来。”^⑤ 整个社会被割裂成两个部分，“一边是有知识、有教养的阶层，一边是没有教养的平民大众。”^⑥

这告诉我们这样一个事实，或许也是“真理”，就是：当理性——这里尤其是指伦理即道德理性——仅仅只是一个社会知识阶层或智识群体也就是精英的品格时，它的意义仍是有限的，只有当理性真正“武装”社会每一个成员时，它才能焕发前所未有的力量。犹太教的伦理落实到了社会的每一个成员，以后基督教也大抵如此。反观儒家或儒教，由于其设置了进入伦理的门槛，因此也就给伦理或理性的落实设置了巨大的障碍；因为它实际忽略了自身所提出的主张或观念的贯彻手段，而没有贯彻其实也就没有这些主张或观念本身；换言之，当儒家忽略社会底层时，最大的受害者其实恰恰就是其自身，其自身的社会理想和政治抱负^⑦。

当然，我们从韦伯的论述中也可以看出犹太教的问题，“这些想法的一种普遍主义的理性化是伴同着神学的神义论需求而开始的，此一要求乃基于有必要为以色列的政治威胁与失败做出解释，而从以色列与耶和华的立下契约导引出来，亦即耶和华有权在以色列不顺从的情况下施加惩罚。耶和华仍如先前一般漠不关心其他民族。然而，他利用他们作为‘上帝之鞭’来惩治不顺从的以色列（派斯克的说法），一旦他的子民有所改善，他就让他们再度为以色列所灭。”^⑧ 耶和华只负责照管自己的子民——犹太民族，其他民族是不予关心的；非但如此，这些民族可以用来作为工具以鞭策犹太民族，一旦成功又会将他们打入地狱。这其实正是犹太民族一直遭受欺凌的一个重要原因。与此同时，犹太教的彻底祛魅的理性也包括了独断论，它也是一神教与非一神教相互之间以及一神教与一神教相互之间产生严厉对峙的一个根本原因，没有宽容的理性必然导致没有理性的冲突。在此，犹太教的彻底祛魅的理性又实在是一柄高悬的达摩克利斯之剑——在去除偶像崇拜、多神崇拜、祖先崇拜以及巫术、占卜这些理性光环的背后，其实掩盖着为我独尊、相互敌视的品性，也孕育着不可估量的深重灾难，这些灾难已在过去的历史中一再重现，包括犹太民族自身就是这些灾难的受害者。

（责任编辑 李 巍）

① [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第313页。

② [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第287页。

③ [德] 韦伯 《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第313页。

④ [德] 韦伯 《印度的宗教——印度教与佛教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第475页。

⑤ [德] 韦伯 《印度的宗教——印度教与佛教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第462页。

⑥ [德] 韦伯 《印度的宗教——印度教与佛教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第477页。

⑦ 但这种状况其实在宋代以后有了极大的改善，详见本人拙著《中国社会的伦理生活——主要关于儒家伦理可能性问题的研究》，北京：中华书局，2007年。

⑧ [德] 韦伯 《古犹太教》，康乐、简美惠译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第424页。