

马克斯·韦伯理论中的“连续”与“突破”问题

吾 淳

摘要: “连续性”与“突破性”这一对应范畴是由张光直明确提出并清晰表述的。马克斯·韦伯并没有使用“连续”与“突破”这样的语词或概念,但在其有关宗教社会学理论中其实又明确涉及或包含了“连续”与“突破”这样的问题。按照韦伯的观点,中国的儒教与道教、印度的婆罗门教与佛教都属于传统主义的宗教,换作张光直的概念,就是都属于“连续性”的宗教;而犹太教是发生了革命的宗教,也就是属于“突破性”的宗教。犹太教的“突破”主要体现在没有偶像、没有祭祀、没有巫术、没有占卜,同时,伦理成为犹太教的核心内容。韦伯指出,这样一种宗教伦理,也可以说伦理宗教一经产生,便与任何其他古老的宗教传统区别开来,并成为后续的世界性宗教的基础。这些正是“突破性”宗教与“连续性”宗教区别之所在。

关键词: 韦伯; 宗教; 传统; 连续; 突破

中图分类号: B920 文献标识码: A 文章编号: 1004-8634(2019)01-0024-(08)

DOI: 10.13852/J.CNKI.JSHNU.2019.01.003

“连续性”与“突破性”这一对应范畴是由张光直明确提出并清晰表述的。但其作为问题,历史学家、思想家、哲学家们其实早已有所触及和思考,这其中就包括马克斯·韦伯。必须说明的是,韦伯并没有使用“连续”与“突破”这样的语词或概念,但在其有关宗教社会学理论中其实明确涉及或包含了“连续”与“突破”这样的问题。韦伯的相关理论与观点主要反映在其《儒教与道教》《印度教与佛教》《古犹太教》以及《宗教社会学》几本著作当中。^① 在这些著作中,韦伯虽零散但却清晰地论述了“连续”与“突破”的问题。

一、马克斯·韦伯论中国儒教与道教的“连续性”

《儒教与道教》^②这部著作,是对中国宗教的考察。在这部著作中,韦伯涉及了中国宗教传统的延续问题。

按照韦伯的判断,中国人的“信仰附着于所有与祭祀的发展有关的巫术里”。^③ “此种宗教意识的翻转,是中国特有的。……此处,无时间性的、永恒不变的种种,取得宗教性的最重要地位。”^④韦伯举例论述道:在中国,“所有不好事故

基金项目: 本文为上海高校高峰高原学科建设项目成果

作者简介: 吾 淳,又名吾敬东,哲学博士,上海师范大学哲学与法政学院教授,博士生导师(上海 200234)。

^① 可见马克斯·韦伯《儒教与道教》,商务印书馆 1995 年版。又广西师范大学出版社出版有《韦伯作品集》,其中包括《中国的宗教、宗教与世界》(其中含有《儒教与道教》),2004 年版《印度的宗教——印度教与佛教》,2005 年版《古犹太教》,2007 年版《宗教社会学》,2005 年版。

^② 此处引用广西师范大学出版社《中国的宗教、宗教与世界》中的译本。

^③ 《韦伯作品集》第 5 卷《中国的宗教、宗教与世界》,康乐、简惠美译,广西师范大学出版社 2004 年版,第 62 页。

^④ 《韦伯作品集》第 5 卷《中国的宗教、宗教与世界》,第 63 页。

的发生,都是一种神佑的天地和谐受到巫术力量之干扰的征兆。这种乐天的宇宙和谐观对中国人而言是根本的,也是从原始的鬼神信仰逐渐蜕变而来的”。^①事实上,巫术之能够延续,主要就在于它广泛或普遍地影响着社会绝大多数“个人的命运”,否则它就不会有生命力,而且是旺盛的生命力。也基于这样一种需要,在中国,便“容许那些承袭自古,并且是个别人民所不可或缺的私人职业巫师阶层的存在”。^②同时,韦伯也指出了巫术崇拜的固有特征:现实性或功利性。“中国的宗教——无论其本质为巫术性或祭典性的——保持着一种此世的心灵倾向。这种倾向此世的态度较诸其他一般性的例子,都要远为强烈并具原则性。”^③应当说,韦伯的上述判断总体而言是正确的,也是与张光直的判断相一致的。这种特征也深刻体现在所有其他具体形态的宗教——道教、儒教与佛教中。

例如,韦伯这样论述儒教“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。……相对应地,儒教也认为巫术在面对德行时,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;只有踞高位而不德者,才会使鬼神有施力之处。”^④也因此,“儒教将祭祀中所有忘我的、迷狂的遗迹全都清除掉,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”。^⑤但韦伯又明确地指出“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。”^⑥

韦伯又指出,道教比儒教更传统。韦伯说:“道教,因其非教养、非理性的性格,甚至比儒教还更传统主义。道教没有自己的‘精神’;巫术,而非生活态度,决定人的命运。发展到最后,将道教与儒教分隔开来的,就是这一点。”^⑦“就其作用而言,道教在本质上甚至比正统的儒教更加传统

主义。观其倾向巫术的救赎技巧、或其巫师,即可知别无其他可以期望的。为了整个经济上的生存打算,使得这些巫师直接将关注点放在维持传统,尤其是传布鬼神论的思想上。”^⑧韦伯明确指出:道教的源头是在原始巫术那里,或者说要直接在原始巫术那里寻其根脉,这就是他所说的“传统”。

值得注意的是,韦伯在论述道教与儒教时使用了“传统”或“传统主义”这样的语词或表述。应当看到,这样的语词或表述与张光直的“连续”概念在意指上其实是一致的或相似的,即都在于说明后世社会与前世社会之间的“联系”或“接续”。

关于道教与儒教的这种“传统”上的相似之处,韦伯曾有过精辟的论述“孔子与老子,或者至少他们的继承者,都共同有鬼神信仰并接纳官方的万神殿。”^⑨在韦伯看来,道教与儒教之所以有这些共同之处,一个很重要的原因就在于它们有共同的原始宗教的源头。其实,这里涉及儒教与道教二者的关系以及儒道二教与巫术的关系。韦伯指出,即便儒学再经过理性的熏陶和洗礼,即便儒学再有理性的精神传统,或者说“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。与巫术交锋,总会有危及儒教本身势力的危险”。^⑩更进一步说“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。”“他们甚至连这点也没能完全成功。”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”。^⑪韦伯还强调指出“此种(儒教)伦理”是“纯粹以鬼神为取向的”,而“对于鬼神之报复的认同信仰,迫使每一

① 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第64页。

② 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第212页。

③ 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第210页。

④ 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第224页。

⑤ 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第255页。

⑥ 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第283页。

⑦ 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第277页。

⑧ 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第282—283页。

⑨ 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第261页。

⑩ 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第277页。

⑪ 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第270页。

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”。^①须知,儒教面对的不是巫术,而是钟情于巫术的“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。

韦伯在《儒教与道教》中也谈及佛教,韦伯说“佛教,就其输入到中国的形态而言,也不再是早期印度佛教那样的救赎宗教,而变成施行巫术与传授秘法的僧侣组织。”^②有关佛教的内容将在下一章集中考察。

二、马克斯·韦伯论印度婆罗门教及佛教的“连续性”

在《印度的宗教——印度教与佛教》中,韦伯首先考察了婆罗门教与原始巫术的关系。韦伯说“他们原先是巫师,后来转化成一种教权制的、有教养的种姓。”婆罗门必须完成一定的修业课程,包括“机械式地背诵由导师一字一句口授的吠陀经典与古典作品,以及学习神圣的(巫术性的)咒语和仪式的进行”。韦伯指出“此种基础教育,显然是一种纯粹学问式的僧侣养成方式,带有古老巫术性禁欲苦行的某些痕迹,也让我们了解到婆罗门的起源乃出于原始巫师。”^③韦伯说“总之,婆罗门势力的高涨,与巫术在各个生活领域里的分量逐渐增高息息相关。”^④在这里,韦伯论述了从巫师或巫术至婆罗门的过程,而这一过程类似于张光直所考察或论述的中国从原始社会至商周文明的过程,即从史前史至上古史的过程,在此过程中,巫术被完好地继承了下来,这也就是“连续性”的体现。

韦伯又进一步谈及巫术在印度社会中的地位“巫术的精灵信仰所涵盖的领域越广,并且越是保持着信仰的首尾一贯性,那么,氏族卡理斯玛

所可能支配的范围也就越大。除了英雄能力与巫术祭祀力量之外,任何一种权威、任何一种特殊技能——不只艺术方面,包括工匠技艺在内——也都可被视为由巫术所制约的,且附着于巫术性卡理斯玛上。此一发展在印度远远超过世界其他地方一般所见的程度。”^⑤在这里,韦伯强调了印度宗教信仰中巫术的深厚根源与强大力量。当然,在笔者看来,这其实是“连续性”宗教传统的普遍现象。此外,韦伯也将婆罗门教与儒教做了对比:“婆罗门教总是以祭献与巫术来保持其侍奉于王侯的关系。在所有这些方面,婆罗门的内在心态及其出处进退与影响方向,无不与儒教文化的担纲者相似。两者都是高贵的知识身份阶层,其巫术性卡理斯玛乃奠基于‘知识’,此种典礼的、仪式性的知识是以一种偏离日常用语的神圣语言书写于神经典上。”^⑥并且,韦伯指出,“其实,婆罗门根本从未消失过”。^⑦婆罗门教之后由印度教所接续,而“没有任何印度教徒会否认印度教的两个基本宗教原理:灵魂轮回信仰与业报的教义。这两者,而且唯有这两者,是整个印度教真正的‘教条性的’教义”。^⑧但事实上,这正是婆罗门的!

而关于佛教,韦伯首先指出了其最初的非神秘性质。“佛教徒拒绝承认吠陀与印度教的礼仪有助于解脱,并且自有一套(部分而言)比婆罗门更加严谨的法(Dharma)。”^⑨“佛教徒和唯物论者一样,否定‘灵魂’的存在,至少否定‘自我’这样一个单位的存在。”^⑩韦伯还指出:原始“佛教的救赎纯然是个人本身的事。既没有神,也没有解救者帮得上忙。从佛陀身上,我们不曾得知什么祈祷。因为根本没有任何的宗教恩宠存在”。^⑪韦伯又指出:“在与俗人的关系上,原始佛教至少相对而言——或者根本就是——反巫术的。因为,不自夸具有超人能力的严格戒律,无论再怎么有

① 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第242—243页。

② 《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第308页。

③ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,康乐、简惠美译,广西师范大学出版社2005年版,第74页。

④ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第75页。

⑤ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第65页。

⑥ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第177页。

⑦ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第410页。

⑧ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第152页。

⑨ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第152页。

⑩ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第152页。

⑪ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第282页。

限地解释其意涵,也都排除了或至少贬抑了僧侣作为巫术性救难者和治疗者的可能。同样的,原始佛教至少相对而言是反偶像的。佛陀禁止他人自己造像的禁令,被确实传承下来。”^①可以这样说,相比较婆罗门教而言,早期佛教的确显示出某种“突破”即“断裂”倾向,或者也可以视作是一种“革命性”的倾向。

但韦伯提醒我们,千万不要以为事情是如此地简单。事实上,这样一种情况在释迦牟尼去世后不久就发生了变化。“由于大众的加入而增加在教团中的比重,古老的修道僧教团首先必得要缓和其严格的世界逃离性格,并且对一般僧侣的修行能力做大幅度的让步,同时也对僧院的要求大大地妥协:僧院之存在并不是作为高贵思想家之救赎追求的道场,而应该是宗教布道与文化的中心。此外,还得要顺应俗人的需求——尽管俗人在原始佛教里本质上只是偶尔串演一角;同时,救世论也得朝着巫术与救世主信仰的方向扭转。这两个倾向的前一个,在文献里很明显地流露出来。”^②“以此,无学识的俗人阶层所需求于宗教,然而原始佛教却无法提供的——活生生的救赎者(如来与菩萨)和施与恩宠的可能性——都在理论上有了基础。所谓恩宠,不证自明的,首先是巫术的、此世的恩宠,然后才是关于彼世命运的彼岸的恩宠。……和其他各处一样,一般惯见的俗人观念还是明显地占了上风。”^③事实上,严格地说,原始佛教并非是一种信仰团体或信仰组织,本质上它更接近于学派,例如古代中国的儒家、墨家,或者古代希腊围绕苏格拉底、柏拉图等人所形成的群体与学园。韦伯特别指出,这样一种大的变化或转型主要是发生在大乘佛教里。韦伯说:“大乘佛教首先通过形式的祈祷礼拜,最后则通过转经筒的技术以及系在风中或唾贴在偶像上的护符,达到崇拜之机械化的绝对最高点,并且借此而将全世界转化成一所庞大的巫术性的魔术花园。”^④又说“在大乘里,产生出一种理性的、俗人

的生活方法论的任何端倪都没有。和创造出这样一种理性的俗人宗教意识远相背离的,大乘佛教是将一种密教的、本质上是婆罗门式的、知识分子的神秘思想,和粗野的巫术、偶像崇拜和圣徒崇拜或俗人公式性的祈祷礼拜结合起来。”^⑤结果,“对于菩萨的崇拜顺服,还有巫术,是想当然耳的主流基调。举凡巫术疗法、驱邪的、巫术一同类疗法的恍惚忘我,偶像崇拜与圣徒崇拜,成群结队的神祇、天神与恶魔,通通进入到大乘佛教里来,尤其是天界、地狱和弥赛亚。”^⑥于是,佛教最初所显示出的“突破”或“断裂”不见了,“革命”的色彩不见了,它与婆罗门教一样,一头扎进巫术的怀抱,并在这一怀抱中享受神秘主义的憧憬。韦伯说“宗教之顺应大众需求的一种方式是将祭典宗教转化为纯粹的巫术。第二种典型的顺应方式是转化为救世主宗教,这种过程自然是与上述向巫术的转化有所关联。”^⑦而从宗教社会学的角度来看,“利用巫术性的咒语”,“这是民间宗教里根深蒂固的基础,特别是在印度”。^⑧韦伯对于印度宗教土壤的评价真是一针见血。总之,回归巫术,这就是佛教或大乘佛教的真实状况,也是“连续性”宗教的唯一可选择的道路,这是“命中注定”!

同样,当佛教传入中国,“僧侣必须对俗人信仰做各式各样的让步,其中包括:安置正式的祖宗牌位,为死去的僧侣设位祭拜。……在中国,由于和‘风水说’相结合,所以从佛教的崇拜场所转变成对付空中、水中之鬼怪的驱邪手段,为此目的,必须遵照巫师所选定的地点来兴建”。^⑨可以说,这也是“连续性”宗教的普遍特征,在这里,处于第一位的永远不是原则,而是现实!并且,佛教也像中国的道教一样,染上了功利主义的恶疾。“寺院为了布教而成为书籍印刷的主要中心地——本质上是关于教化用的书和巫术上重要的图版。中国人在生病或遭逢其他不幸时,转而求救于佛教的神明,将已故或尚存活的佛教圣者当作救苦救难者,供奉死者的祭典也受到上流阶层

① 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第324—325页。

② 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第335页。

③ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第354—355页。

④ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第358—359页。

⑤ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第359页。

⑥ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第357页。

⑦ 《韦伯作品集》第8卷《宗教社会学》,康乐、简惠美译,广西师范大学出版社2005年版,第131页。

⑧ 《韦伯作品集》第8卷《宗教社会学》,第31页。

⑨ 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第378页。

的尊重,并且,圣殿里原始的求签问卜,则在民众的生活里扮演了不算小的角色。”^①这同样可以理解,因为功利永远是原始或“连续性”宗教的核心内容,也是其最基本的特征。也就是说印度佛教的巫术与中国道教的巫术可谓一拍即合。在充满巫术的环境和氛围中,佛教真有一种“如鱼得水”的感觉。并且,在中国待的时间越久,佛教最初或原本理性的品质就消磨得越干净,最终以至于荡然无存。

三、马克斯·韦伯论犹太教的“连续”与“突破”

在韦伯看来,犹太教是发生了宗教革命的,即出现了“突破”的。韦伯有关犹太教发生革命或突破的论述主要是在其《古犹太教》这一著作中,另外《宗教社会学》以及《世界宗教的经济伦理》等著述中也有所涉及。

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。以色列的“拿比”(nebijim)就是具有巫师性质的现象。“拿比”在希伯来语中一般是指先知、预言者。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,一方面则用音乐及舞蹈带来宗教的狂热。^②韦伯则直接指明:拿比是“巫术性的职业忘我者”。^③“其目的不外乎获得巫术力量。”^④这种表象自然让我们联想到“萨满”。拿比有时也被叫作“先见”,人们通常“相信他具有巫术力量”。并且,“具有巫术力量的这种先见,似乎被人们称为‘神人’(ischhaelohim)”。^⑤这种描述自然也让我们联想到古代中国“绝地天通”时期的宗教状况。韦伯还指出,当犹太民族进入迦南地区以后,“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这表明,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。换言之,“连续性”的法则在此处依旧有效。

但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”,也即真正意义上的革命。韦伯指出“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。”^⑦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”。^⑧同时,这也体现在对于巫术的态度上,为此韦伯将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根本就不存在巫术,但这的确意味着巫术有史以来第一次遭到了拒斥,“拒斥巫术实际上尤其是意味着: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韦伯指出,“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”。最重要的是,“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”。^⑪正因如此,“在知识阶层影响下的祭

① 《韦伯作品集》第10卷《印度的宗教——印度教与佛教》,第377—378页。

② 见《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,康乐、简惠美译,广西师范大学出版社2007年版,第139页注。

③ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第140页。

④ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第141页。

⑤ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第150页。

⑥ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第209页。

⑦ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第164页。

⑧ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第184页。

⑨ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第335页。

⑩ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第288页。

⑪ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第285页。

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”。^① 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”。^② 其实,我们这里所看到的是理性,一种与智识群体密切相关且仅为智识群体所特有的理性,它也为中国儒家和道家所有,也为印度佛教所有,但在这里都只为学派所有,而非宗教信仰。韦伯还指出“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,更贴切地说,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。”^③ 而这些,都是不同于古老宗教传统的“崭新”的因素,所谓“突破”也正蕴藏于其中。

韦伯曾对佛陀时期的佛教与犹太教做过比较,以考察它们在反对巫术方面的一致性 or 相似性。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分,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。”^④ 然而,如前所述,我们应当看到,佛陀及其思想或学说本质上不是宗教、不是信仰,而是哲学,因此其所体现出的唯物论或反神秘主义倾向一如中国的老子,仅代表个人的一种智识,对于其所处的社会来说,转瞬之间便烟消云散。而以色列先知则不同,他们是犹太民族宗教信仰的执迷者与改革者,并代表着这个弱小民族的未来命运,因此他们的思想不会退出历史舞台;不只如此,他们忘我的努力以及所结出的果实还将引领历史、引领潮流,最终将占据更大的历史舞台。

韦伯也提到古代埃及阿肯那顿(或译作埃赫

那顿)的宗教变革。“在埃及,阿肯那顿(Ikhnaton)所发动的转换为太阳崇拜的一神信仰——因此也就是普遍主义的——是出自完全不同的情境。其中一个因素仍然是,它是来自祭司阶级的广泛的合理主义以及(多半是)一般信徒的合理主义,而他们的合理主义实具有一种纯粹自然主义的性格,恰与以色列的预言形成强烈对比。另一个因素是来自作为一个官僚化统一国家之元首的君主的实际目的:希望能透过排除祭司所崇拜的各式各样的神祇来打击这些祭司的势力,并且借着使君主成为最高太阳神祭司的机会,重新恢复神圣化的法老的古老权力。”^⑤ 但如我们所知,阿肯那顿的宗教变革最后以失败而告终,作为“突破”它没有能实现,它夭折了。韦伯并未就此作深入探讨,而在笔者看来,阿肯那顿的宗教变革与佛陀一样,本质上都不是宗教或信仰的,它既不能阻止原有信仰传统,也没有开出新型信仰范式。相比之下,犹太民族或犹太教就明显阻止了原有信仰传统并开出了新型信仰范式,这其实就是一场革命。

我们可以将这种没有偶像、没有祭祀、没有巫术、没有占卜的宗教,按照韦伯的表述,称作祛魅型宗教。

值得我们注意的是,韦伯指出,祛魅型宗教的出现,也即祛魅型宗教对于巫术型宗教的替代并非普遍必然的现象。祛魅型宗教是在极其偶然的情况下产生的,或者说是在极其偶然的情况下实现的,换言之,这样一种“突破”需要相应的并且是严苛的条件,准确地来说,只有犹太教具备了这样的条件。韦伯对此有深邃的思考,他在《世界宗教的经济伦理》中有如下这样一段叙述“在遭受政治磨难的民族——例如古代犹太人——那里,救世主的名字首先附在古代英雄传奇中流传下来的那些力挽狂澜的救星的身上,并由此来规定‘弥赛亚’的预言。在这个民族身上,而且仅仅在这样的连贯性中,一个民族共同体的苦难——由于极其特殊的条件——变成了宗教救赎寄望的

① 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第225页。

② 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第253页。

③ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第180页。

④ 《韦伯作品集》第8卷《宗教社会学》,第84页。

⑤ 《韦伯作品集》第8卷《宗教社会学》,第29页。

对象。”^①也即是说,作为祛魅型宗教的犹太教的形成不仅具有特殊性,而且具有偶然性,这对于理解一神宗教的产生有着十分重要的意义。^②

四、马克斯·韦伯论犹太教伦理之于宗教“突破”的意义

韦伯尤其重视犹太教伦理之于宗教“突破”的意义。

韦伯对宗教伦理的重视从他的著作的标题中即可清楚地看出。例如《古犹太教》中有“格耳林姆与族长伦理”“巫术与伦理”“俘囚期前的伦理及其与邻邦文化伦理的关系”“先知的伦理与神义论”“仪礼隔离的发展与对内对外道德的二元论”“法利赛派犹太教的教说与伦理”;《宗教社会学》中更多,有“神概念、宗教伦理、禁忌”“伦理之神,立法之神”“巫术伦理与宗教伦理,罪意识、救赎思想”“伦理型预言与模范型预言”“经济的理性主义与宗教—伦理的理性主义”“最为劣势的特权阶层之伦理的救赎宗教”“日常伦理之宗教性的体系化”“宗教伦理与‘现世’”“宗教信念伦理与现世的紧张关系”“作为宗教伦理之基础的邻人伦理”“宗教伦理的生活理性化与经济的生活理性化之间的紧张关系”“‘有机的’职业伦理”“同胞爱伦理与艺术”。由此我们不难了解伦理在韦伯对于宗教问题思考中的重要位置。

韦伯指出,在持续的宗教革命中,那种能够贯彻到社会底层的宗教伦理也在犹太教这里奠定了根基。它最初体现于犹太教与耶和华的“契约”关系中,或者说,在犹太教这个独一无二的样本里,宗教伦理最初是以“契约”关系的形式出现的。当然,这一“契约”关系的最终确立实际上经历了一个十分漫长的过程。韦伯说“我们可以清楚注意到,对于摩西与契约的记忆,以及关于‘契约’思想的一般意义,时而会式微消退,尤其是在上述辉煌的王国权势地位的影响下,然而尔

后,就在俘囚期之前以及俘囚期间祭司传说的编纂之际,又到达了一个新的高点,此乃政权威信之衰落与追问败亡原因之下自然而然的成果。”^③毫无疑问,这恰恰反映了一件革命性事物产生的不易,它必然会或必须要经历周折。然而它的结果是非同一般的,或不可想象的,“契约的古老律法与遵从耶和华命令的重要性乃是神赐恩宠的条件,如今强而有力地彰显出来,并鲜明地刻画在未来的希望上:现在这个希望是与顺从古老命令的前提条件连结在一起,而‘契约’思想,则以一种其他民族绝无仅有的方式,成为祭司教说与先知预言的诸多伦理观念的特殊原动力”。^④这就是说,正是契约,成为宗教伦理的雏形。

韦伯还清醒地指出,即使后来成熟或作为典范的犹太教伦理也同样如此。他说“要注意,他(即耶和华)不是个守护永远妥当的伦理的神,也不是个可以用伦理准绳来衡量的神。那样一种想法是后来才慢慢浮现出来的,知识分子的理性主义的产物。”^⑤这即是说,犹太教伦理最终的建立或成型其实是一个漫长的过程,其间经历了反复甚至痛苦的挣扎,然后一步步走向成熟。需要强调的是,这种成熟并非只是为理性的知识阶层所拥有,而是真正落实到了社会底层,正如韦伯所说:作为“伦理的升华”,“是否应该单独归功于先知,或者是否应该说是先知之前知识阶层的文化产物?对此,就事情的本质看来,最有可能的情况应该是:这些观念的发展乃是先知与利未人的律法书的逐步理性化以及虔信而有教养的俗人圈子的思维共同合作下所培育出来的”。^⑥

那么,伦理对于宗教革命即“突破”究竟何等重要呢?韦伯指出,这样一种宗教伦理,也可以说伦理宗教一经产生,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:“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

① 马克斯·韦伯《世界宗教的经济伦理》,载《儒教与道教》,商务印书馆1995年译本,第11、12页。广西师范大学出版社译本这段文字见《韦伯作品集》第5卷《中国的宗教、宗教与世界》,第469页。

② 有关犹太教产生的特殊或偶然条件,笔者也有过专门的研究,可见《论普遍必然的宗教与宗教革命》(《犹太研究》2004年总第3期)、《一神宗教何以可能》(《上海师范大学学报》2004年第6期)、《再论一神宗教的起源》(《华东师范大学学报》2008年第3期);也可见拙著《中国社会的宗教传统——巫术与伦理的对立和共存》第八篇“作为参照的亚伯拉罕宗教系统”,上海三联书店2009年版。

③ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第164页。

④ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第164—165页。

⑤ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第185页。

⑥ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第416页。

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。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。”^①而“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”。^②也就是说,以伦理替代巫术!以伦理驱逐巫术!这正是犹太教“突破”的核心所在!

当然,还不仅如此。韦伯说道“‘伦理’神之所以成为道德与法律秩序的守护者,并非由于他是个神祇,因为拟人化的神祇最初与‘伦理’并无特别关系(实际上比人类要淡得多);毋宁说,一个神祇的伦理特质之所以显著,是他将此一特性的行为类型置于其监护下。”^③在这里,韦伯强调了神对于伦理的监管及其重要意义。是的,伦理是必须要有监管的,没有监管的伦理如同废纸一页。韦伯还强调“对于以色列所被应许的特殊

救赎而言,结果一切全系之于道德正确的行为,尤其是遵从日常伦理的行为。尽管这看来似乎平凡无奇且理所当然,但是唯有在此,被打造成宗教宣告的基础。”^④“于此,独特之处是:在以色列,而且唯有在此,平民阶层成为一种理性的宗教伦理的担纲者。”^⑤这是韦伯的又一个重要观点,伦理只有为世俗所掌握才有真正意义!换言之,一旦伦理落到实处,这个宗教就一定是别开生面的!

综上所述,韦伯认为,中国的儒教与道教、印度的婆罗门教与佛教都属于传统主义的宗教,换作张光直的概念,就是都属于“连续性”的宗教;而犹太教是发生了革命的宗教,也就是属于“突破性”的宗教。犹太教的“突破”主要体现在没有偶像、没有祭祀、没有巫术、没有占卜,同时,伦理成为犹太教的核心内容。韦伯指出,这样一种宗教伦理,也可以说伦理宗教一经产生,便与任何其他古老的宗教传统区别开来,并成为后续的世界性宗教的基础。这些正是“突破性”宗教与“连续性”宗教区别之所在。

Issues of “Continuity” and “Breakthrough” in Max Weber’s Theory

WU Chun

Abstract: The corresponding categories “continuity” and “breakthrough” were put forward and elaborated by Zhang Guangzhi. Max Weber did not directly use such words as “continuity” and “breakthrough”, but his religious sociology theories involved or included issues of “continuity” and “breakthrough”. In Weber’s opinion, Chinese Confucianism and Taoism, Indian Brahmanism and Buddhism are traditional religions. In Zhang Guangzhi’s opinion, they are “continuity” religion. Judaism is the revolutionary religion, and is also the “breakthrough” religion. “Breakthrough” of Judaism includes no idol, no sacrifice, no witchcraft, and no divination, and ethics is the key of Judaism. Max Weber argues that once ethic religion is established, it will be separated from other old religions and becomes the basis of the world religions. These features are the differences between “breakthrough” religion and “continuity” religion.

Key words: Max Weber, religion, tradition, continuity, breakthrough

(责任编辑:何云峰)

① 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第14页。
 ② 《韦伯作品集》第8卷《宗教社会学》,第253页。
 ③ 《韦伯作品集》第8卷《宗教社会学》,第43页。
 ④ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第375页。
 ⑤ 《韦伯作品集》第11卷《古犹太教》,第291页。