

代“贱民”以“离民”： 解析马克斯·韦伯笔下的古犹太民族

刘新利*

【摘要】“Paria”指印度贱民，马克斯·韦伯用这个词指称古代犹太民族，其理由主要包括犹太人的宗教礼仪性隔离和民族无国性散居。在以色列先知的引导下，散居的犹太人逐步形成带有明显封闭性和劣势性的所谓“贱民民族”。然而，犹太人的封闭性缘于严格遵守律法的圣洁，其劣势性基于他们切切等待的神圣荣耀。“圣洁”与“荣耀”不符合中文呈现的“贱民”形象。因为犹太民族由“离开”了以色列人整体的犹太等支派构成，又因为在民族形成的过程中，犹太宗教也逐渐形成“离开”了祭司圣殿传统的拉比犹太教，所以，与“贱民”相比，用“离民”翻译“Paria”一词更加贴近马克斯·韦伯笔下古代犹太民族的形象与处境。

【关键词】犹太贱民；犹太离民；古犹太民族；马克斯·韦伯

马克斯·韦伯借用印度种姓制度下的“贱民”称谓古代犹太人，认为古犹太人离开了神圣的应许之地以后，疏离于所在区域的各类权力，隔离于所处社会的主流习俗，以及经此纠集起来的宗教情绪使其自愿地离群索居，陷入类似于印度贱民的历史地位和现世景况。在中文语境中，“贱民”带有明确的歧视性贬义，但在韦伯叙述的字里行间看不出古代犹太人整体上的卑言贱行，反而一种“贵民”形象贯穿序跋。这应该不是误译。“Paria”直译为“贱民”，指印度种姓之外的或低级种姓的社会低端人口；在韦伯笔下，“Paria”指的是远离所在社会主体的犹太人，是已然形成独立整体的犹太民族。直译难免导致误解。对于韦伯笔下的犹太人，“Paria”意译为“离民”为好。因为正如韦伯所说，“一旦客观的分析被导

* 刘新利，山东大学犹太教与跨宗教研究中心教授。



人价值判断,真正的伤害已然造成”^①,中文的“贱民”所呈现的价值判断显而易见。所以,为了避免误解,避免造成“真正的伤害”,本文在不涉及韦伯有关经济伦理学说的前提下,尝试用“离民”替换“贱民”,并以此为基础,探讨作为“离民”宗教的古犹太教特征。

一、马克斯·韦伯笔下的古犹太“贱民”

马克斯·韦伯分别在两部著作里集中说及古犹太人是“贱民族”。一部是《古犹太教》:“犹太教在宗教史与社会学上的独特问题,若与印度的种姓制度来参对比较,便能得到最佳的理解。那么,就社会学而言,犹太人到底是什么?——一个贱民民族(ein Pariavolk)。”^②另一部是《宗教社会学》:“自从巴比伦俘囚以来,犹太人成为下面即将界定之意义下的、事实上与形式上(由于圣殿被摧毁)的‘贱民族’(Pariavolk)。”^③整体观之,韦伯称古代犹太人是“贱民族”的理由主要有两个:一个是宗教仪式性隔离。犹太人世代代对于耶和華信仰的坚守方式使自己与其他民族特别是与占统治地位的民族相互隔离,独成整体。这是“就社会学而言”的理由。另一个是民族无国性散居。他们长期缺失的王国统治使其在从事独特的经济活动的同时,没有政治权利和社会地位,身处劣势。这是韦伯对“贱民族”的界定:“一个缺少自律性政治组织的、特殊的世袭性的社会团体。这个团体一方面受到内部源自巫术、禁忌与礼仪规范的约束,而不得与外邦人形成餐饮与婚姻共同体;另一方面,它具有影响深远的、特殊的经济作用,而在政治与社会层面上却又是劣势特权化的团体。”^④简言之,韦伯笔下的犹太“贱民族”就是一个特立独行的弱势群体。

古代犹太人何以成为“贱民族”? 马克斯·韦伯给出的基本答案是:在以色列先知的带领下,被迫离开又相继回归圣地的犹太人,因为坚守圣约而逐步地凸显其内在的封闭性和外在的劣势性;而自觉自愿、自我保守的封闭性和劣势性正是所谓“贱民族”的基本特征。^⑤

犹太“贱民族”的形成开始于以色列王国面临亚述人入侵之后,基本完成

^① Max Weber 马克斯·韦伯,《古犹太教》[Das antike Judentum],康乐 Kang Le, 简惠美 Jian Huimei 译(桂林[Guilin]:广西师范大学出版社[Guangxi Normal University Press],2010),3。个别字词根据德语原文有所改动。

^② 同上,13。

^③ 同上,138。

^④ 同上,139。

^⑤ 参见马克斯·韦伯,《古犹太教》第二篇“犹太贱民族的形成”,341-477。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

于犹太人结束巴比伦俘囚、重建耶路撒冷圣殿和圣城时期；其间的领袖人物是“以色列先知”，即在《圣经·先知书》中具名的那十几位“经典先知”。按时间顺序，从阿摩司（公元前 750 年前后）到玛拉基（公元前 460 年前后），诸位先知在大约 300 年间的活动引领犹太民族逐步形成，并使之披上了“贱民”的外衣。

在马克斯·韦伯笔下，以色列先知是当时当地独有的存在。他们与以色列祭司不同，前者是神的传言人，后者是神殿的管理者并在很大程度上与世俗政权利害攸关。作为神的传言人，以色列先知不同于民间巫师，他们没有施展巫术的力量，除非直接受耶和华中上帝的驱使，完全没有源于自身的、忘我的疯癫表现。除此之外，以色列先知还与周边其他民族的先知有所不同。例如，他们没有像巴比伦或埃及等地的先知那样常居王室宫廷，虽然屡屡在政治、外交问题上发出预言；也“没有任何地方有以色列先知那种说预言的忘我与自由的群众煽动传统存在”^①，更没有宣扬像希腊先知那样带有仪式性的、像印度先知那样带有禁欲性的救赎之道。以色列先知殊荣于唯一神的代言人，但又没有像利未人那样凭据出身而传教律法，传教“神的命令”。先知的凭据是神的呼召，是神的通过他们“不知所以的突发事件”而对之发出的呼召。先知们说出预言的前提是利未人传达的律法；如果不是基于律法，他们无从理解也无法宣讲（或书写）^②来自神的预警。先知的预言和利未人的教说，都是神的话语和命令，都是神对其子民的要求；两者之间的区别仅仅在于，前者是神的实时警告，后者是神的约定律法。总之，不同于当时当地的祭司、巫师，也不同于巴比伦、埃及、希腊和印度的先知，更不同于利未人，以色列先知独具形象，在以色列历史上，尤其在犹太民族形成的历史过程中扮演了民族领袖的角色。

先知的主要功能是说预言。以色列先知的预言以圣约为核心，依之同时说出灾祸预言和救赎预言。在重申圣约，特别在重申摩西之约和迦南地之约的基础上^③，以色列先知常常预言灾祸就在眼前，并着重预言救赎不远。他们指出，世间的灾祸出于神的愤怒，以色列人的灾难更是因为悖逆圣约^④，没有履行神的命令，用献祭和仪式取代顺从和谦卑等劣迹而导致神的怒气不息；同时指出，应许的神耶和华中不会爽约，人类救赎是神的旨意，选民的救赎更是神的预定，信实的神弥赛亚必将降临，惩罚仇敌，使离散的以色列全家像枯骨复活一样更新合

① 马克斯·韦伯，《古犹太教》，367。

② 大致可以公元前 538 年、以色列人成为“巴比伦之囚”为界，此前的先知们主要公开宣讲神的话语，此后的则主要通过书写来传达神谕。

③ 摩西之约，主要指《圣经·出埃及记》中记载的神赐律法、遵违赏罚以及彰显神的公义之诫命等；迦南地之约，主要指《圣经·申命记》记载的族民因不信而离散、离散中悔改、选民蒙福以及国度复兴等。

④ 在此强调：关于以色列人灾祸的另一重救赎意义，本文在第三部分谈及。



一,在耶路撒冷重现荣耀的圣殿。^① 无论是预警灾祸,还是预告救赎,以色列先知们的预言都在整体上延续了以色列基于圣约的三大传统——神授律法和土地的圣祖传统、接受律法和土地的礼仪传统以及重建圣殿和圣民的洁净传统。^② 不仅如此,由于外族不断侵扰,灾祸预言每每即时兑现,令人惊恐,又由于回到应许之地,救赎预言直指未来报偿,令人安慰,再者这些预言明显地不是面向某位君王或人物,也不是某个教团或宗派,而是面向以色列整体,所以,先知们不仅明确地将以色列的圣约传统说成是现世义务,预警神的子民在现世上必须履行神所命令的宗教义务,必须恪遵礼仪,恪守禁忌,等待弥赛亚降临,而且还着重地将犹太人的颠沛流散说成是神的惩罚,预告神的怒气将因子民遵守圣约、忏悔罪行、度神所要求的道德生活而平息。如此一来,处于困境中的犹太人一方面因惊恐于神的愤怒而紧紧地聚拢在一起,另一方面因期盼于神的救赎而切切地守护圣约的仪礼,结果就是与不信耶和华的“外邦人”“外族”隔离开来,并格格不入于生活其中的外族统治的生存环境,逐渐地显露出封闭性和劣势性的“贱民族”特征。

总之,在马克斯·韦伯笔下,从第一圣殿被毁到第二圣殿建成,散居各地的犹太民众在以色列先知预言的引领下,凝聚成一个拥有独特的宗教信仰及崇拜仪式但没有自律的政权组织及生存保障的古代民族。

二、用“离民”替换“贱民”

封闭性和劣势性是犹太民族和印度贱民的共同特征,马克斯·韦伯也是用同一个词“贱民”(Paria)描述他们基本相同的社会地位。^③ 然而,在中文语境中,“贱民”指的不是一个独特的带有封闭性和劣势性的社会群体,而是历史上的非编人群,也是现实中的低端人口。在历史上,如在唐朝,“贱民”一度是正式名称,与“良民”相对应,指称“非自由民”,没有在编户口。他们或者依附于官家,属于官贱,如工户、乐户和杂户等,或者依附于门阀世族,属于私贱,如奴婢、部曲等。无论属于哪一种,贱民都是单独的存在,都是私人的财产,都可以像货物、牲畜一样地被处置;他们尽管构成了一个独特的社会阶层,但没有形成任何意义上的共

① 主要参见《圣经·耶利米书》,第2—25章和《圣经·以西结书》,第33—48章。

② 主要参见《圣经·出埃及记》,第19—40章;《圣经·申命记》,第12—28章;《圣经·以斯拉书》,第9—10章和《圣经·尼希米书》,第12—13章。

③ 马克斯·韦伯,《宗教社会学》,139。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

同体。^①很显然,中国历史上的贱民与印度贱民、与古代犹太人完全不是一回事。不仅如此,在现实中,中文称某人或某类人是贱民,含有明显且实在的歧视、贬损、厌恶等负面情绪,虽然与历史上的印度贱民和犹太人所曾遭遇的情绪相类似,但是中文语境中的贱民完全没有像他们那样的“自愿”心态,更没有通过努力保守“贱民”身份以达理想世界的盼望。所以,中文的“贱民”即便能够描述印度社会的“不可接触者”,但不足以体现犹太民族的历史特征。

在印度,“贱民”是古代四大种姓(婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗)之外的一个社会群体,在某些地区也是对低级种姓的称谓。他们的来源主要有两个:一个是外来人口,即印度的客族或异族,如艾希尔(Ahir)等。^②因为他们出身于非印度种姓、非印度教的蛮荒地界而被认为“不净”,所以不能与当地通婚和同桌共食,必须隔离。另一个是低端人口,即社会的特殊职业者,如扫街人、皮革匠等。因为他们所从事的工作低贱而被认为“不净”,会污染空气乃至食物,所以不能与其他种姓的人同处呼吸,必须隔离。当然,这些被隔离的、被认为“不净”的群体和个人也将自己紧紧地封闭起来,与他们的异类“保持着强烈的警戒心”^③。在这里,在相互隔离的层次、途径、类别以及程度等方面,传统的宗教戒律及其仪式起着决定性的作用。就是说,诸如通婚禁忌、不能同桌共食以及不可接触等观念和行为几乎都是基源于印度教的戒律规条,其表现差不多都符合宗教的教说要求,而目标则更是无一例外地朝向信仰中的转世往生的更好境界。世间权势,哪怕是最最极端的劣等也得到“心甘情愿”的接受和维护。印度贱民的仪式性隔离与劣势性地位由此确定。

在犹太区域,宗教戒律及其仪式同样造成了群体的封闭性和劣势性。但是,与印度贱民不同,犹太人因宗教要求导致的自我封闭是出于自身的“圣洁”要求而不是他人厌弃的“不净”;即使是“被”隔离,也不是基于物质“不净”而是出于精神观念。对于犹太人来说,涉及通婚和饮食的洁净是神圣诫命,与来自何处、从事何种工作几无关联。不仅如此,犹太人封闭生活的盼望也与印度贱民大相径庭。以色列先知的种种预言表明,犹太人的生命目标是进入与神约定的弥赛亚国度,是集体地被接纳,个人获救(转世)只是其必然的结果。为了将来的国度,犹太人可以暂时地忍耐现世的不公,认为世间的不公“是享有优势特权者的罪过

① 参见《唐律疏议》卷三至卷六《名例》。

② Max Weber 马克斯·韦伯,《印度的宗教——印度教与佛教》[Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism],康乐、简惠美 Kang Le, Jian Huimei 译(桂林[Guilin]:广西师范大学出版社[Guangxi Normal University Press],2005),17-18。

③ 同上,136。



与不正,迟早要受到神的惩罚”^①,他们必须与这些优势者隔离开来;同时,他们也可以暂时地忍受此世的苦难,相信世间的苦难,“对以色列本身而言,这是个净化的手段”^②,必须与“不净者”划清界限。道德要求是惩罚罪恶的正当手段,神的选民必须谨守神的诫命,履行神的仪式。犹太人相信,无论是占优势者还是占劣势者,违背道德的行为都会遭到“报应”(Vergeltungsreligionsität)。等到神的怒气最终平息的时候,不信神的人必将受到加倍的处罚,成为“脚凳”“奴隶”,而身为相信“神所要求的德行,乃遵守报应之期待”的犹太人则全体“恢复光荣”,个人“重获尊严”,并重新支配世界。^③显然,犹太人忍耐不公和忍受苦难的动机、对于德行和报应的期待,都在自觉地将自己析离异族社会并自我封闭起来;其对于全体光荣和个人尊严的信念,更是自然地将自己在现世的劣势认作是将来优势特权的前提。由此可见,犹太人的封闭性和劣势性只是暂时隐忍的、自尊自强的“贵民”表现,根本不是“贱民”特质,与印度的贱民处境、与中文的贱民语意相距甚远。

当然,马克斯·韦伯没有忽略和否认印度贱民与古代犹太人的根本不同,尽管他用了同一个词“Paria”对之称谓。可以肯定,韦伯之所以坚持用“贱民”称谓古代犹太人,其主要理由基于他的经济伦理学说,特别是基于他对于“为什么犹太教伦理没有导出资本主义精神”等问题的答案。^④鉴于这一点,如果不是涉及韦伯的特殊考虑,在中文语境中,对于犹太人,用“离民”翻译 Paria 一词,应该比“贱民”更加贴切。^⑤

一方面,犹太人的民族封闭性符合他们囚徒“离开”应许地之后日愈明显的宗教性“礼仪闭锁”趋向:与外人、与外族关系的决定性因素,日愈明显地由王国政治演变为宗教礼仪;信仰性礼仪日愈严密地成为犹太人的隔离墙,使之与其他族民严格“隔离”。

具体来说,在囚俘迁徙之前,无论在北方的以色列还是南方的犹大,也无无论是对外在的异民还是对内居的客族,犹太王国的统治政策都是以政治利益为首

① 马克斯·韦伯,《宗教社会学》,141。

② 马克斯·韦伯,《古犹太教》,459。

③ 马克斯·韦伯,《宗教社会学》,141。

④ 马克斯·韦伯,《古犹太教》,427-430。

⑤ 汉字“离”,古同“罹”。“我生之后,逢此百罹”(《诗经·王风·兔爰》),至少在字面上符合古代犹太人的身世处境。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

要,对于宗教要求的某些行为没有殊异的规定。^①但是,自囚俘迁徙开始,早在北部以色列王国的先知,如何西阿、以赛亚等发出的灾祸和救赎预言,经过南部犹太王国的如耶利米、以西结等先知的重复和强调,到回归圣地耶路撒冷的时候,经由如以赛亚(第二)、但以理等先知的宣释已经成为失去王国、流散各地、重返应许之地的犹太人的群体意识。失去王国的灾祸和重返锡安山的救赎使犹太人紧密地凝聚起来,逐步地形成一个边界清晰的共同体或民族。这个共同体或民族不是政治的,也不是经济的,更不是地域的,而是宗教的。这是一个由宗教规条凝聚起来的团体。正如圣祖时代以色列国土拥有特殊的洁净礼仪、不净者不得成为圣地的永久居民一样,在回归重建时期,犹太人开始真正地禁止杂婚,禁止与非犹太人同桌共食,严守割礼,严守安息日,等等,诸如此类,真正地实行宗教性的礼仪隔离。^②原本以政权疆域为基础的理想价值,如今在宗教礼仪上确固下来。“宗教隔离取代了政治分隔,并且本质上更加尖锐。”^③正是为了宗教性的圣洁和纯净,犹太人将礼拜仪式放在日常生活中的无比严正的位置,将每一次虔诚的礼拜当作获得新生力量的契机,结果与非犹太人日趋严格地“离违”隔绝开来。

另一方面,犹太人的民族劣势性符合他们囚徙“离开”应许地之后出现的人格化“救世工具”认知:犹太人灾难的根源,从惩罚罪恶的认知中产生救世工具的信念;相信犹太人的屈辱命运不仅仅是上帝对于以色列先祖罪过的惩罚,而且是其实现世界性救赎的隐秘计划的一部分,并且是其最重要的手段。据此,处于劣势境况的犹太人就是上帝拣选出来的、被“离弃”了的代罪工具。

具体来说,在囚俘迁徙之前,无论是北方以色列的先知还是南方犹太的先知,也无论是针对内在的罪愆还是针对外族的侵扰,先知的灾祸预言几乎无一例外地指向神对于罪恶和不义的惩戒。^④以色列先祖摩西曾听到神的声音:对于背离神的人,“我必向他们大发烈怒,离弃他们,掩面不顾他们,他们就必被吞灭,并且遭遇很多灾祸和患难”^⑤。以色列国王大卫也曾向神呼喊:“我的神!我的

① 例如对于客族格耳林姆,参见马克斯·韦伯,《古犹太教》,420-421。又见《圣经·出埃及记》12:48:“如果有外族人寄居在你们中间,也愿向耶和守逾越节,他所有的男子都要受割礼,然后他才可以前来守逾越节;他必像本地人一样”;又《圣经·申命记》23:7-8:“你不可厌恶以东人,因为他是你的兄弟;不可厌恶埃及人,因为你和他的地上作过寄居的。他们所生的子孙到了第三代,就可以进耶和华的会。”

② 例如《圣经·以斯拉记》9-10、《圣经·尼希米记》13:23-29,严禁与异族通婚。

③ 马克斯·韦伯,《古犹太教》,422。

④ 参见《圣经·列王纪下》17章,“亚述王攻陷撒马利亚的原因”。

⑤ 《圣经·申命记》31:17。



神！你为什么离弃我？为什么远离不救我，不听我呻吟的话呢？”^①无论是谁，只要遭神“离弃”，被神“远离”便是行了神眼中的“不义”之事而必罹灾祸，经受苦难。但是，自囚俘迁徙开始，先知的预言中出现了“受苦的仆人”，“他从来没有行过强暴，他的口里也没有诡诈”，却“被神击打和苦待”。耶和华把“众人的罪孽，都归在他身上”。^②就是说，遭神“离弃”不再仅仅是神的惩罚，而且还是神的作工。^③在基督降世的近700年以前，以色列先知发出了“代罪义仆”的预言却没有在犹太人中发挥作用，因为他们的心“远离”了神。^④然而，“远离”了神的以色列人在苦难的炉中被神拣选。^⑤就像遭神“离弃”的大卫王经受极为痛苦的试炼而借着这些苦炼得到神助，又像遭神“离弃”的耶稣基督被钉十字架而借着献身受难完成神的救世计划一样，遭神“离弃”的以色列人劣等弱勢、被人奴役，正是上帝“选民”的应承之义、应担之责。他们的悲惨命运是上帝救世计划的一部分，是上帝的救世手段。换言之，以色列人的苦难基于神的应许，其全部意义在于“贱民民族境况的荣耀化与在此境况中忍耐坚持到底的荣耀化”^⑥。正是怀有神圣惩罚和神圣拣选的信念，丧失了政治独立和土地家园的犹太人并没有放弃自我统治；神的律法就是他们的最高权威。也正是坚信苦难的荣耀和坚持到底的荣耀，甘心接受低下、无政治权势的犹太人不像印度贱民那般相信种姓秩序永恒不变；他们期盼革命，期盼弥赛亚带着军队打败仇敌，改变现世秩序，到那时，他们将被神圣的荣耀所环绕，“贵民”形象傲然于世。

不能忽略，在马克斯·韦伯之前已经有人用“Paria”指称犹太人^⑦，例如奥地利犹太思想家、犹太锡安主义的创始人赫茨尔(Theodor Herzl, 1860—1904)和法国犹太社会活动家、发表过一系列著述回击反犹太主义的拉撒勒(Bernard Lazare, 1865—1903)以及德国哲学家尼采(F. W. Nietzsche, 1844—1900)等。在韦伯之后，也有人继续使用“Paria”论及犹太人。典型的代表，如犹太思想家

① 《圣经·诗篇》22:1。

② 《圣经·以赛亚书》53:4、9、6。

③ 《圣经·马太福音》27:46：“我的神，我的神，你为什么离弃我？”

④ 《圣经·以赛亚书》29:13：“因为这些子民只用言语来亲近我，用嘴唇尊崇我，他们的心却远离我。他们对我的敬畏，只是遵从传统的吩咐。”

⑤ 《圣经·以赛亚书》48:10：“看哪！我熬炼了你，却不像熬炼银子；你在苦难的炉中，我拣选了你。为了我自己的缘故，我必作这事。我的名怎能被亵渎呢？我必不把我的荣耀归给别人。”

⑥ 马克斯·韦伯，《古犹太教》，464。

⑦ 最早用“Paria”一词指向犹太人的是德国作家迈克尔·贝尔(Michael Beer)。他于1823年出版《贱民》(*Der Paria*)一书，描述一位出身贱民种姓的印度英雄不能参加卫国战争的故事。一般认为，作者喻指犹太人。见 Eckart Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 51。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

汉娜·阿伦特(Hannah Arendt, 1906—1975)。可以确定,这些人没有韦伯的宗教经济伦理方面的考虑,在提到犹太“自知自觉的贱民”或“有意识的贱民”(conscious pariah)时,常常将之与暴发户或“新贵”(parvenu)相提并论,指称某些“特殊的犹太人”而不是犹太人整体,更不是犹太民族。^① 不仅如此,还可以确定,他们的所谓犹太“Paria”指的不是其“贱”,而是其“另类”:犹太人另类于西方基督徒社会而在诸多方面显现为类似于东方受种姓限定的印度贱民;信仰礼仪的封闭性与政治权利的劣势性使他们“游离”“异化”于欧洲民族群体而没有使其全方位地成为任人作践的贱民。

三、犹太“离民”宗教

本文强调,马克斯·韦伯笔下的古犹太“Pariavolk”不应直译为“贱民民族”而应意译为“离民民族”,其理由除了上述种种以外,还有一个,即在以色列先知(或经典先知)时代基本结束以后,在公元前5世纪到公元前2世纪持续约300年的所谓“圣经无记”时期^②,犹太教本身随着犹太人的离散而出现的“散离”,及至“散离”结束以后的、由“分离者”主导的宗教形态和发展方向。

犹太教本身的“散离”,亦即宗教内部的教派分裂。“根据古代的资料,毁灭时代有24个派别和教派。”^③“毁灭时代”是指耶路撒冷圣殿被毁、重建、再被毁的时期,从公元前586年到公元70年,持续了600余年。严格地说,古代犹太人的信仰分裂从希伯来《圣经》记载的后期两位先知哈该(Haggai,公元前520年前后)和撒迦利亚(Zechariah,公元前500年前后)在世时开始。公元前538年,“巴比伦俘囚”开始回归耶路撒冷以后,围绕着是否应该重建圣殿及圣城等问题,至少出现了两种相互不同的意见:回归的带领者(波斯帝国的犹太省长)坚持重建并复兴大卫君主国,持相反意见的是祭司阶层,他认为今日无力恢复昔日圣殿和圣城的雄伟规模,不如不建。上述两位经典先知倾向于重建,并极力平衡双方

^① 参见 Hannah Arendt, *Jewish Writings*, Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, New York: Schocken Books, 2007. pp. xli-ixxii; “Introduction: The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt (1906-1975) by Ron H. Feldman,” 见 Eckart Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 51-52. 见马克斯·韦伯,《宗教社会学》,141。又见 Hannah Arendt 汉娜·阿伦特,《极权主义的起源》[The Origins of Totalitarianism], 林骧华 Lin Xianghua 译(北京[Peking]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Company], 2008), 第三章“在贱民与新贵之间”。

^② 本文特指被当作“后典”、没有收进基督教正典之中的《马加比书》。

^③ 转引自周燮藩 Zhou Xiefan, 刘精忠 Liu Jingzhong, 《犹太教概论》[An Introduction to Judaism] (北京[Peking]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Publishing House], 2012), 109。



的不同意见。^① 公元前 458 年, 圣殿与圣城重建完成以后, 围绕着是否应该适地及适时地阐释《律法书》等问题, 又出现了至少两种相互对立的意见: 持肯定态度的主要是文士、教师, 持否定态度的是耶路撒冷当政的祭司。希伯来《圣经》的最后一部《尼希米记》确定了利未人的释经职责。^② 公元前 333 年, 希腊的亚历山大大帝 (Alexander the Great, 公元前 336—前 323 年在位) 征服了巴勒斯坦地区以后, 围绕着是否应该继续持守律法传统及礼仪等问题, 又一次出现了至少两种相反的意见: 执政的耶路撒冷大祭司^③ 坚持主张并强硬推行希腊化政策, 反对者是普通的犹太民众。然而, 此后的记录没有被纳入希伯来《圣经》正典。公元前 167 年, 争取民族独立的“马加比起义”“毁灭时代”唯一独立的犹太政权哈斯蒙尼王朝 (Hashmona'im, 公元前 140—前 116 年) 建立以后, 围绕着是否承认新建王朝的合法性及祭司权威等问题, 再一次出现了至少两个犹太教派: 一个是 Sadducees, 音译为“撒都该人”, 是追随大卫和所罗门王时期的大祭司撒都 (Zadok, 公元前 1000 年前后) 传统的一派, 他们承认非大卫后裔王朝的合法性, 忠于执政的大祭司。另一个是 Pharisees 或 Prushim, 音译是“法利赛人”, 直译则是“隔离派”或“分离者”; 他们宣布“脱离”这个不合法统的王朝, 反对祭司职务将行政与宗教的权力叠合为一。两派不仅相互攻讦, 难以和解, 而且分别求助于罗马的军事势力, 直至公元 70 年耶路撒冷圣殿被罗马人摧毁, “毁灭时代”结束。^④

由上可见, 在持续 600 余年的“毁灭时代”, 耶路撒冷的祭司及其职权一直都是犹太人内部分裂的关键。在国破民散的情况下, 在经典先知相继离世之后, 祭司们, 特别是耶路撒冷大祭司, 被普遍认为是犹太传统的官方保管者和名义上的民族领袖, 同时也是大卫王和撒都大祭司的继承人。他们中的某些有势人曾经反对重建圣殿, 后来尽管在新建成的圣殿主持祭礼, 但反对阐释说明律法书的字句; 并且曾经主张接受异族礼拜, 后来尽管在犹太独立的王朝拥有权势, 但回避

① Cecil Roth 塞西尔·罗斯,《简明犹太民族史》[A Short History of the Jewish People], 黄福武 Wanglili, 王丽丽 Huang Fuwu 等译 (济南 [Jinan]: 山东大学出版社 [Shandong University Press], 2004), 63。并参见《圣经·哈该书》1:1-8 和《圣经·撒迦利亚书》6:9-15。

② 塞西尔·罗斯,《简明犹太民族史》, 63。并参见《圣经·哈该书》1:1-8 和《圣经·撒迦利亚书》6:9-15。

③ 同上, 70。并参见《圣经·尼希米记》8:7-12。如耶逊 (Jason, 前 178—前 175 年在位) 和买那拉斯 (Menelaus, 前 175—前 162 年在位) 等大祭司, 在耶路撒冷城推行希腊化政策, 进行异教崇拜。参见《圣经后典》[Deuterocanonical Books], 张久宣 Zhang Jiuxuan 译 (北京 [Peking]: 商务印书馆 [The Commercial Press], 1999), 316。

④ Josephus 约瑟福斯,《犹太战争》[The Jewish War], 王丽丽等译 (济南 [Jinan]: 山东大学出版社 [Shandong University Press], 2007), 264-267。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

延承大卫王的君王血统。不难看出,某些有势力的祭司之态度和立场随着时局的变化而变化,其作为民族领袖的权威也轮换于政治和宗教两个领域:回归伊始,当族民重建家园的时候,有祭司阻挠重建圣殿,他们发出了政治的诉求;圣殿建成,当祭礼新立规范的时候,有祭司固守祖传规制,他们想要维护宗教的传统;王朝独立,当祖传规制涉及大卫王统的时候,有祭司坚持当局权威,他们谋求政治与宗教的权力合一。显然,同样被拥戴为民族领袖,在漫长的“毁灭时代”,祭司与先知发挥了完全不同的引领作用。然而,无论如何,祭司权威是以宗教职位为基础的,其世俗权力只能在宗教职位的前提之下。若非如此,反对意见便会从各个角度、以各种方式展现出来。公元前142年,马加比起义领袖之一西门(Simon Thassi,公元前142—前135年在位)同时成为独立王朝的君主、大祭司和军事统帅。此时,政治独立和宗教传统孰主孰次的问题已是难以回避。换言之,经典先知们引领形塑的犹太民族由谁承续领导,是人之祭司还是神之律法的问题已是横在眉睫。也正在此时,犹太教内部的教派分裂达到顶峰。最终,又称“隔离派”或“分离者”的法利赛人高举神的律法,促使以《圣经》为基础的犹太信仰转变成为以神的律法为至高权威的拉比犹太教,犹太人的信仰再次趋向一致。犹太教内部的“散离”状态随之告一段落。

拉比犹太教,在本文的语境中,就是“离民宗教”,是离开了以色列人整体的犹太和便雅悯以及部分利未人支派所尊奉的、离开了祭司圣殿传统的犹太民族宗教。作为“离民”宗教,承继法利赛人教理的拉比犹太教与此前的犹太人信仰不同,它更加注重口传律法,相信在圣殿以外仍然有上帝的引领;在族民整体离散的过程中,以以色列先知的预言为核心,严格礼仪洁净,引领“余剩者”(部分族民)^①满怀敬畏与盼望地聚拢在一起,形成自我隔离的独特的信仰共同体。同样,作为离民“宗教”,承继法利赛人教团形式的拉比犹太教与几乎同时形成的古基督教相同,它们都以希伯来《圣经》为原始基础,并同样离开了其中记载的信仰境界,前者走向《塔木德》,后者与上帝订立了《新约》,继而分别形成彼此独立的独特的信仰教团。^② 总而言之,“毁灭时代”结束以后,承继法利赛—分离者信仰的拉比犹太教承上启下,代表着犹太民族和犹太宗教的整体发展方向。

综上所述,根据古代犹太人的信仰和历史特征,在马克斯·韦伯已经明确区分了“Pariavolk”在印度和犹太区域间之差异的前提下,中文应该明确地区分“Paria”一词对于印度贱民和犹太民族的不同含义,并予以不同的表达。因此,

^① “余剩者”或“雅各的余剩者”,指最终得到救赎的虔信的犹太人,“早在阿摩司那儿即已出现”。参见马克斯·韦伯,《古犹太教》,387,407。

^② 关于法利赛人“教团”及其与基督教的相互关联,笔者将另文阐述。



与犹太“贱民族”相比，“离民族”不仅基本符合古代犹太人的形象和处境，也并没有违背马克斯·韦伯对于犹太民族的主体描述，而且，也是更重要的，它不会导致中文语境中的读者因字面植入的价值判断而造成伤害性误解。