

犹太哈西德运动历史初探

白玉广

本文对近代犹太哈西德运动产生的社会背景、发展状况进行历史性的考察，认为该运动之产生是东欧犹太社区对其生存境况恶化而做出的反应，其发展一方面与整个东欧犹太社区所面临问题的共性有关，亦与该运动独特的内部结构与发展方式有关；本文还分析了该运动独特的宗教主张，分析其在犹太教神秘主义运动中的地位及宗教价值和社会意义。在现代性日益发展的今天，哈西德运动的存在本身具有其特殊的文化意义，应当得到主流社会文化的理解和尊重。

关键词：犹太教 哈西德运动 东欧 正统派

作者：白玉广，1972年生，历史学博士，中国社会科学院美国研究所助理研究员。

哈西德运动^①是犹太教正统派内部具有深远影响的一场宗教运动，是近代犹太民族多舛的历史命运产物，沿存至今，并在现代社会中依然保持其特有的生命力，对现代犹太宗教、哲学以及社会具有独特的价值和意义。目前国内这一领域的研究尚未展开，本文拟对这一宗教运动之发展脉络加以初步梳理，希望借此进一步推动对犹太历史及文化的深入理解和研究。鉴于犹太历史文化研究所具之复杂性，所论不当之处，敬请专家指正。

一、哈西德运动产生之社会背景

苦难和信仰造就了犹太人特殊之历史与文明，现代哈西德运动之产生尤为如此。它产生于近代波兰地区，进而扩展至东欧大部分地区，是犹太教对近代东欧政治及社会经济条件的反应。

犹太人是在中世纪末期大规模移民东欧的。由于移居东欧的犹太人曾一度对经济发展作出特殊的贡献，故受到当地贵族之善待，有着较为良好的生存境遇。然而犹太人历史性的悲剧于17世纪中叶再度上演，生活于东欧的犹太民族在其居住国再次成为嫉妒、仇恨、攻击，乃至屠杀的对象。由此为哈西德运动之产生奠定了丰厚之社会土壤。

犹太人所具有的中介性客民之特性是造成其历史命运的重要因素。17世纪中叶以前，犹

^① 哈西德，英文为 hasid，是希伯来文虔敬、虔诚的意思。故哈西德运动又译作虔敬派运动。在犹太人历史上共计有三次哈西德运动。第一次在基督教兴起之前，起源不详，该派虔信律法，曾参加公元前2世纪反抗罗马的马加比起事。争取宗教信仰自由，制止信仰异教。该派不关心政治。在重获宗教自由后即退出这次起事。在哈希蒙王朝统治下，该派处境不利。第二次是在12、13世纪在德国兴起的犹太宗教运动，带有神秘主义和苦行特征，它投合普通民众的心理（他们对于繁文缛节日益不满，转而注意促进个人灵性生活）该派重要经籍为《虔修书》。此派实行严厉的悔罪自赎习俗，令人生畏。第三次就是本文要探讨的起源于18世纪波兰的犹太宗教运动。此三次哈西德运动纯粹属于独立发展的三项宗教运动，彼此没有渊源和继承关系。

太人生活在自治性的社区——隔都（Getto）之中，是处于波兰封建性社会结构中波兰贵族阶层与农民（奴）阶层之间的中间性阶层。此前由于拥有较为宽松的社会环境，他们充当商人、波兰地主的代理人、磨坊和财产的承租人以及收税员等社会角色。这些职业的特殊性，使之非常容易成为当时波兰占领区内俄罗斯农民敌视和仇恨的对象，后者对犹太人的仇恨远远超过其对波兰地主之仇恨。1648年，这种仇恨演变成一场针对犹太人的血腥屠杀。是年，哥萨克叛军在其首领鲍格旦—谢米尔尼基（Bogdan Chmielnicki）的率领下横扫乌克兰地区，屠杀了数以千计的犹太人和波兰人，数以百计的犹太人社区被毁，只有约半数的犹太人得以幸存。在这场为期两年的恐怖之后，波兰犹太人又屡遭战争及暴乱侵扰。先有1654年俄罗斯人和瑞典人之入侵波兰，继而是以帮凶的罪名成为战后波兰人屠杀的对象，此后更有狂热的波兰传教士散布一系列关于血祭的诽谤和其他煽动性的言论，为反犹暴乱煽风点火，使波兰的反犹暴乱甚至在教皇于1763年通过调查而颁布关于澄清真相的公告之后依然没有止息。而1648年的悲剧在1768年的乌克兰再度发生。由海德马克（Haidemack）统帅的哥萨克骑兵再度蹂躏犹太人社区，乌曼（Uman）的大屠杀成为此一系列暴行的顶峰。

战乱和屠杀使犹太社区遭受重创，不但使犹太人口锐减，也使犹太社区传统的权威机构受到打击，面临崩溃和瓦解的命运。半自治性的犹太社区组织“卡哈尔（即犹太社区委员会）”是犹太社区传统之政治社会权威机构。它既承担一般行政管理职能，还赋有一定的社会组织功能。为此它不仅依照惯例缴纳沉重的税赋，还要担负社区内相应的社会功能如抚养犹太遗孤、资助贫民生活、进行社区重建和维持等等，以帮助屡遭灾难的受害者恢复其正常生活。同时还需支付抢劫团伙索取之赎金以及基督教士们的敲诈勒索等等，经济负担十分沉重。而在历经动荡之后，此时的犹太社区已经是债台高筑，且其中相当一部分甚至为高利贷。犹太社区的腐败现象在此间也迭有发生。犹太社区的权力越发为少数富人所集中占有，他们凭借与波兰王室及贵族的特殊关系，把社区作为个人及其亲朋谋取财富的手段，而普通犹太人不但无法出任官职，甚至其在社区内的选举权亦遭剥夺，在经济和政治上均处于边缘化的状态，然而他们还要承担繁重捐税。作为“卡哈尔”社会功能重要组成部分之社区福利事业也转移到一些社团中，但是受某些较大的社团官僚化发展倾向之影响，普通犹太人所能获得的帮助极为有限。^① 历经动荡的东欧犹太人陷入极端的物质贫困状态中。

在物质贫困之同时，东欧大多数犹太人的精神信仰层面也出现真空。传统的宗教思想、宗教机构和人员难以满足动荡时期犹太民众的精神需求，犹太社区的精神生活层面出现断裂。1648年以后，东欧的犹太学术中心转移到立陶宛，犹太拉比知识精英阶层热衷于对《塔木德》的抽象辩论，而波兰南部的犹太人则与这个文化中心日益脱节，转入一种蒙昧状态之中。而蒙昧又往往与迷信并行。作为犹太神秘主义的“喀巴拉”开始盛行起来。而这一时期的假救世主运动也正是犹太民众精神生活匮乏的集中体现。救赎是犹太教信仰体系的核心观念。救世主降临成为犹太人摆脱困苦之希望所寄。在大动荡时期，人们对拯救之渴望尤为强烈和迫切，遂使得许多以救世主自称的人赢得诸多犹太人的狂热崇拜及追随，其中影响较大者即为沙贝塔伊·泽维（Shabbetai Zevi）。然而随着一个个假救世主被揭穿之后，艰难岁月依旧，失望乃至绝望的情绪弥漫于大部分犹太社区。

而遍布于犹太社区内的社会不公正则进一步加剧了社区的分裂。首先是受过教育与未曾受过教育的犹太人之间隔阂日深，等级差别严重。宗教学术日渐成为富家子弟的特权，普通犹太人很少有机会接受系统的宗教教育。拉比职位也为富家子弟所垄断，教堂内许多荣誉性的仪式更与普通民众无关。犹太律法学者把答辩法（Pupil）视作学习《塔木德》的主要方法并削弱《托拉》

① Calvin Goldscheider, Jacob Neusner. Eds., *Social Foundations of Judaism*. New Jersey, 1990. p 71.

的地位，他们试图证明《托拉》已不再是生活的准则，称其对民众的指导意义不大。社区内宗教学术和宗教地位的差异使得普通犹太民众对宗教活动的参与意识以及参与热情严重受挫，他们已经无法在宗教活动中得到心灵的慰藉来摆脱现实生活的困扰。而那些垄断哈卡尔自治权的犹太富人和知识阶层非但不承担相应之税赋，甚至不惜牺牲穷人之利益以取悦当权者。而作为普通犹太民众精神生活的指导者，犹太拉比不但不能发挥其社区整合功能，积极矫正社区不公正现象，反而还常常参与其间，日益为普通民众所不齿，加之拉比沉湎于对《塔木德》之抽象争论乃至诡辩之中，致使其精神权威性日渐失却。拉比制度的腐败在这一时期成为非常普遍之现象。这些拉比注重与波兰宫廷宠臣发展关系，但是其宗教地位业已开始下降。传统宗教教育机构“叶希瓦（即犹太经学院）”的教育水准滑坡，购买拉比职位现象已经愈发普遍，在某些情况下，基督教的权力机构甚至会接受贿赂来任命拉比。在控制“卡哈尔”内各机构的富人子弟担当拉比之后，拉比职位成为借机敛财的工具，而其生活则愈发奢侈腐化。在此风气之下，社区内官职买卖现象蔓延开来，甚至社区内法官一职也是可以购买的。在哈西德运动的诞生地波多里亚（Podolia）地区受人敬重的拉比几乎已经不复存在了。社区内知识、宗教和官僚等领域内显要的地位愈为富裕阶层所垄断，他们与无缘接受宗教律法教育的穷人和工匠产生严重的疏离。普通民众在政治、经济和宗教社会生活中被普遍边缘化之后只得借助禁欲主义和各种各样的迷信活动来寻求精神慰藉和心理上的安全感。一时间贫困、恐惧、失望乃至绝望、蒙昧、迷信、受蔑视等等遂成为多数波兰南部乃至多数东欧犹太人的生存状态，进而由此滋生了精神及社会地位上的自卑感。波兰南部的犹太社区尤为如此，它们都笼罩在浓厚的阴郁氛围之中。但是他们对上帝的信念以及对救赎的期待并未泯灭，对某种新宗教形式的期待异常强烈。此时的犹太社区呼唤一种能够突破既有形式束缚的新宗教形式的出现，只有通过它，广大犹太民众方能获得真正的精神慰藉，并以此来鼓舞他们的志气并维持其信仰和生活的尊严。波兰南方犹太人的这种生存状态为哈西德运动的产生和传播提供了必要的社会和精神条件。

二、哈西德运动之创建

哈西德运动的创始人为以色列一本以利撒（Israel Ben Eliezer, 1700—1760），一般称其为巴尔一舍姆一托夫（Baal Shem Tov，即通晓神谕的人，又称其为美名大师），并通常取其名字的缩写称其为“贝施特”（Besht）。他出生于乌克兰小镇波多里亚。关于其生平和行迹主要是来自一些传说和故事。作为哈西德运动的创建者，贝施特魅力来自三个方面：治疗、驱魔和本人的说教。前两项活动表明他受流行于这一地区的神秘主义“咯巴拉”之影响。他曾经常进行宗教祈祷和沉思冥想，还利用草药为民众治疗疾病。传说中称他于36岁那年获得“神启”，遂开始系统地宣讲其宗教理论，由此奠定了哈西德运动的宗教理论基础（哈西德主义）。

哈西德运动的宗教理论贬低宗教学识在信仰体系中的地位，把情感置于宗教学识之上。贝施特强调祈祷者发自内心的虔诚和真诚为信仰之基础，认为在心灵上信赖上帝的人远比那些满腹经纶的圣哲更能接近上帝，因为“上帝需要的是心”（《法庭篇》106b）。上帝是哈西德主义之核心概念，对上帝的爱是哈西德主义所关注的焦点问题。在对上帝的理解上，贝施特强调上帝的内在性（Shechinah）和超验性，宣称：上帝无所不在，“他的荣光充满全地”（《以赛亚书》6章3节），弥漫于所有的存在物和物质之中，所有的生灵和事物都分享神的火星。在全能的上帝和人类之间，没有屏障，也不存在隔阂。神的世界与人的世界是处于不间断的交流状态之中（Devekut）。

上帝的内在性与超验性与传统犹太教对上帝的看法不同，传统犹太教认为上帝在创造结束之后便离开人的世俗世界，人只有通过不断地祈祷和忏悔才能求得上帝的原谅，上帝才会重新降临尘世，完成对犹太人的拯救。贝施特所宣传的上帝内在性，不但拉近了上帝与人的距离，增进了

人对上帝的亲近感，还改变传统上对善、恶、美、丑等观念的理解，它颠覆了传统上善与恶、美与丑的二元对立关系。在贝施特看来由于“神围绕一切事物且弥漫于一切事之中”，无论其为有机物抑或无机物、善的还是恶的、美的还是丑的，即便一个人在有罪时，神性亦在其中，因为如果没有上帝，人也就失去了行动的力量或生命力，无论这种行为是善的抑或是恶的。由此推论，一个事物，无论善恶，都分享有一种神性的目的和力量。因此，两者并不构成相互对立或排斥的关系。任何一种罪恶都或多或少藏有一种善的成分在其中。即使是一名罪人，亦可在其悔罪的可能性中发现神性的火星。因此，这种寄寓于罪恶中的弃恶从善的希望本身就成为积极的肯定因素。恶并不是存在的一个绝对或自在的状态，它仅仅是善之阶梯的一个较低等级而已。^①

就宗教义理而言，贝施特的宣教之渊源依然体现在《圣经》、《塔木德》、《米德拉西》^②等犹太典籍和犹太神秘主义“喀巴拉”之中，是对它们做出的全新解释。贝施特对其加以诠释的方式亦为奇特的。他把教理孕育于能够为普通犹太民众所理解和领会的故事、寓言和格言之中而向其信徒加以传授。这一布道方式也为后来继承者所沿用，成为哈西德运动独具特色的布道方式。而这些故事也被其弟子们作为口传教义而忠实流传，成为其信徒所接受的道德训条。所以德国学者 G. G. 索伦认为哈西德运动的意识形态是其观念被通俗化的“喀巴拉”的遗产。^③

祈祷是人与上帝交流的最重要的方式。哈西德主义强调祈祷的作用，但是在祈祷的形式上有着不同的要求。贝施特认为动情的祈祷是通往上帝的路径，神性之火藉此散落人间。祈祷表现为一个双向的过程：一方面，它可以净化和提升灵魂，使之与神性合一；另一方面，它又给尘世带来上帝的福音。信徒只有通过这样的祈祷，才能与上帝融为一体，并在上帝的爱之中感受到自身的完满。因此祈祷必须是一种深沉的、内在的、出神入迷的情感表白。在他看来，当一个人意识到自己是置身于神的身旁时，他会为这一发现而欣喜若狂，并由此激发出他对上帝的信仰和忠诚。在礼拜以及所有的宗教事务中，这种欢乐的心情是不可或缺的。《圣经》中“你们当乐意侍奉耶和華，当来向他歌唱”（《诗篇》100 篇 3 节）的教诲成为贝施特对新的祈祷形式的理解。在贝施特看来即使礼拜者本人并不理解祈祷文的含义，但只要这种祈祷是执着的、热烈的并发自灵魂深处的，它仍可以抵达荣光的宝座。因而索伦还将哈西德运动看作是“从民众那里获得力量从而引起质朴的宗教激情的爆发”。

由于强调祈祷者心灵的真诚，故而祈祷无须拘泥于形式，所以贝施特主张祈祷者可以以歌、舞、叫、跳等多种展示性行为来表达自己信仰以及祈祷时所具有的真实感受，通过某种自然的方式将这种情感真实加以表露。由于强调情感的自发性 and 直接性，祈祷就更无须受到时间的限定。祈祷者可以耐心地等待真正适宜的情绪体验的来临。祈祷惟有摆脱既定仪式的局限，才可能显示出其本真意义。他对信仰活动中所流行的禁欲主义和过度伤感情绪加以斥责，甚至认为因罪孽而引发的悲哀也应当适可而止。过度的伤感所表现出的是对上帝的力量及宽容精神的不信任。在礼拜和宗教节日中伴以歌、舞、叫、跳等多种展示性的行为可以帮助引导信徒的灵魂进入狂喜状态。信徒可以尽情地表达对上帝之爱及在得到信仰之后的喜悦心情。为此，他甚至允许信徒纵酒豪饮。由于摒弃宗教活动中的一些清规戒律，信徒可以以更为积极主动的姿态参与到宗教活动中来，由此增强信徒的参与热情，这也是哈西德运动能够很快吸引诸多信徒参与的主要原因之一。

① [美] 大卫·鲁达夫斯基 著，傅有德、李伟、刘平 译：《近现代犹太宗教运动：解放与调整的历史》，山东大学出版社，2004 年，第 135 页。

② 希伯来文的英文拼法为 Midrash，在希伯来文中义为“解释”、“阐述”，这里指的是对《圣经》的释义。它按《圣经》各卷的顺序，对该卷经文进行通俗的讲解和阐释。《米德拉西》是历代拉比对《圣经》释义的汇编，在 6—10 世纪间形成，一般都附于《塔木德》之中。参见肖宪 著：《犹太人：迷一般的民族》，上海人民出版社 2000 年，第 106 页。

③ G. G. 索伦 著，涂笑非 译：《犹太教神秘主义主流》，四川人民出版社，第 335 页。

贝施特所宣扬的对上帝的爱以及富有激情的祈祷,表现出一种积极乐观的精神,它无异于一缕阳光闪现于当时禁欲主义和神秘主义盛行且弥漫着悲观失望情绪的犹太社区,给人带来清新气象。而信仰本身在消除抽象玄奥、繁文缛节,代之以简单明快直接的方式之后,更容易为那些未曾接受过系统宗教教育的普通民众所接受。在打破学院派对信仰的垄断之后,普通民众无须阅读抽象枯燥的犹太典籍便可以获得宗教体验。作为容易为民众所接受的宗教形式,哈西德运动对于克服普通犹太民众在大动荡以来所形成的信仰上的自卑感、培养一种积极向上的精神有着巨大的价值和意义。

哈西德运动在宗教组织结构上亦有创新。贝施特引入了圣徒(Tzaddik)这一宗教神职人员的概念,成为影响该运动发展的一项重要因素。在传统的拉比犹太教中,拉比是主要的神职人员,他们是《塔木德》学者和犹太律法的解释者。然而自17世纪中叶以来,东欧犹太教中的拉比制度已经走向没落,拉比的宗教权威性日渐丧失,无法满足犹太人的精神以及世俗事务的需要。而在哈西德主义中,圣徒则成为上帝和人之间的媒介。圣徒既非上帝的化身,也不是救世主。他是能够与上帝达到最高层次交流的人,通常就具有了神性。他既可以高高地翱翔于精神王国,和上帝直接进行对话,又可以降临尘世,成为人间事务的导师。对于哈西德信徒而言,圣徒通常要履行三种相关的角色:宇宙救赎者、信徒灵魂的救赎者、使信徒免受邪恶侵害的保护者。根据哈西德主义,在履行宇宙角色方面,体现在圣徒拯救了圣星(THE DIVINE SPARKS),使之不被物质和邪恶世界所捕获。圣徒通过他与上帝的交流(DEVEKUT)和对完美状态的追求(TIKKUN)而对更高层面的领域施加影响,为犹太人和宇宙的救赎而工作。在哈西德主义中,一个核心的宗教理念便是圣徒从他上帝交流层面上“下临”来拯救罪恶者沉沦的灵魂。根据这一宗教理念,圣徒的灵魂与其追随者的灵魂之间存在着一定的联系。圣徒必须与其追随者建立起联系以便在他下一次接近上帝之时来提升和拯救信徒的灵魂,如此确保其信徒有一个快乐的身后生活以及在“来世”有一个位置。圣徒的灵魂与那些在今世顺从他的罪人们的灵魂之间所建立起来的联系在其死后依然持续。这样圣徒就能利用他的影响阻止一个罪人被送进地狱。^①

如此一来在哈西德主义中,圣徒便成为人与神之间进行交往的媒介。圣徒与其信徒之间建立起一种密切的联系。通常而言,圣徒不但在精神层面对信徒加以关照,而且在日常生活领域,由于圣徒本身所具有之神性,也使之成为信徒依赖的对象。信徒通常将其在日常生活中遇到的困难求助于圣徒,或寻求建议,或得到祝福。而在哈西德运动日后的发展中许多圣徒也藉此树立权威,赢得大批信徒。

“圣徒”的创建具有非同寻常的意义。从社会意义上而言,它为被排斥在固有体制之外的边缘群体提供了一个新的信赖核心,成为相对弱势群体新的整合机制的中心。由于圣徒的存在,在信徒看来上帝并非遥不可及,对信徒也不再是漠不关心的。圣徒的存在和关心可以使饱受苦难和蹂躏进而陷入孤独和无助境地的东欧犹太人获得了心灵的慰藉,克服贫穷、压迫和杀戮给普通民众带来的强烈不安全感,成为信徒信赖和希望的新载体。通过它而维系起来的群体产生了一种新的力量以对抗旧有权威。尽管这种对抗在犹太人社区内并非是具有革命性的,但是事实表明普通犹太人在社区中的地位是得以加强了。^②就宗教意义而言,索伦认为哈西德主义将犹太教中的弥

① Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism, and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*. Chapel Hill, 1982. P. 158.

② 哈西德运动形成之后,圣徒便为维护租户和酒水销售者的权利,保护穷人免受横征暴敛和剥削之苦作出了积极的贡献。组织和团结起来的信徒能够在许多方面发挥了决定作用,如任命演唱人、仪式牺牲者、传教士、甚至拉比。此外圣徒组织一些慈善性的活动。Calvin Goldscheider, Jacob Neusner. Eds., *Social Foundations of Judaism*. P. 76.

赛亚主义因素予以“中性化”，摒除了其中所夹杂的神秘主义与末世情绪，使得弥赛亚主义中的救赎由单纯的关于针对全体以色列人的弥赛亚救赎转向弥塞亚救赎与针对个人灵魂的个别救赎并存状态。^①而圣徒在后者中无疑发挥着关键之作用。个别救赎作为一种折衷状态，在整个民族的救赎遥不可及的情况下，无疑成为犹太民众克服其挫折感，抚慰其灵魂的重要心理慰藉。长期以来，信徒的信与圣徒的义之间建立一种相互强化的依存关系。哈西德运动的圣徒被称之为“来比（Rebbe）”以区别拉比犹太教中的拉比（Rabbi）。

三、哈西德运动之发展

继贝施特之后，领导哈西德运动的是其弟子道夫·贝尔（Dov Baer, 1710—1772）。在贝施特时期，哈西德运动的影响范围有限，还没有超出波多里亚及其周边地区。而在道夫·贝尔成为该运动的领袖之后，哈西德运动得到迅速发展。

道夫·贝尔是弗尔希尼亚（Volhynia）一个贫穷教师之子，其本人博学多识，对《塔木德》和犹太神秘主义“喀巴拉”有着深刻理解。早年曾在乡村学校任教师，后来追随贝施特，之后成为“大传教士（Maggid）”。在贝施特逝后，他便定居梅塞雷茨（Mezhyrech），在那里他依靠其个人魅力吸引众多的信徒，取得哈西德运动公认的领导者地位。他所传授的教理在内容上要比贝施特更为复杂，而其在宗教实践上也要比贝施特更为严格。除理论贡献之外，他更是积极主动地扩大哈西德主义的影响。他派遣其门徒到周边犹太人社区宣扬哈西德主义。这些门徒遂成为所在社区的中心，在道夫·贝尔逝后，纷纷宣称为其合法继承者，建立了自己的系（Dynasty），形成了日后该运动体制化发展的雏形。从1766年始，哈西德运动之影响开始扩展，向北达白俄罗斯、立陶宛，向西发展到波兰中部和加里西亚（Galicia）地区。到19世纪中叶哈西德派已经在乌克兰中部、波兰和加利西亚的犹太人社区中占居主导地位，此外在白俄罗斯和匈牙利北部和立陶宛都有大量的追随者。信徒人数从贝施特时期的不足数千人、道夫·贝尔去世时（1772）的数十万发展到19世纪末期的百万之众。

哈西德运动之所以在这一历史时期能够得到如此迅速之传播，其原因主要有以下几个方面：其一，其所传入地区的社会条件与其产生地区的社会条件具有同构性。哈西德运动在发展之初的主要载体就是犹太社区中间没有权利的中产阶级，包括小镇和城市郊区的居民以及农村的中小租户。市、镇中被吸引到哈西德运动中的主要阶层有小店主、客栈老板、小商贩、小经纪人以及其他无业人员。农村中的小饭店主、酒水销售者以及中小租户成为该运动的坚定支持者。共同的社会境遇以及对犹太社区内平等地位的渴望和对社会宗教中的地位尊严的寻求使他们从哈西德运动中寻求支持和鼓励。经济地位不稳固而产生的动荡以及不安全感成为他们接受哈西德主义的心理基础。哈西德运动的早期理论贡献者主要是来自下层宗教知识分子中间的人士包括布道士和道德家、仪式宰牲者、唱诗班领唱人、教师等等。他们自身的贫困以及地位之低下，加之与民众有着密切接触，使之成为新宗教思想的主要创造者和传播者。而在东欧地区，犹太人在整个社会结构中的地位非常相近，而生存境遇之凄惨更是有过之而无不及。学者拉菲尔·马勒尔（Raphael Mahler）通过对加利西亚的研究表明，哈西德主义的坚定支持者主要来自“普通民众（simple masses）”或者小资产阶级包括客栈主人、经纪人、店主、小商贩和无职业的穷人以及“衣衫褴褛的乞丐”等等。这些人还依附于封建制度，但是集权政府的歧视、限制性政策以及现代资本主

① G. G. 索伦：《犹太教神秘主义主流》第335页。

义的缓慢侵蚀已经使他们的生活岌岌可危了。^①就俄罗斯而言,其城市人口增长缓慢(从1812年总人口的4.4%增加到1851年的7.8%),在犹太人口较为集中的地区,犹太人口占城市居民的75%—80%。1851年的人口统计显示,89.3%的俄罗斯人为农民,1.3%的人为贵族,0.8%的人为“商人”,6.8%的人为“市民(townsmen)”。而犹太人中农民所占比重为3.2%，“商人”所占比重为5.5%，而91.3%的人是“市民”。犹太总人口的四分之一或者市镇总人口的三分之一是工匠^②，但是只有比重很小的人从事手工业。^③许多此前在波兰犹太人尚能够从事的经济活动如酒水销售、代理收税和资金借贷等活动都被沙皇政府所禁止，地方工业的发展以及保护性关税又使从事贸易活动的犹太商人收益甚微。在素有“各民族监狱”之称的沙皇俄国，犹太人的生存空间显得更为狭小局促。波兰公国和加利西亚的犹太人职业分布情况也大体类似，极少数的犹太人从事农业生产，大部分人都是商人（主要是经纪人和小店主）和工匠。在19世纪中叶的波兰公国，80%的人口生活在农村，但是犹太人中有80%以上都生活在市镇，占整个城市人口的40%以上。东欧犹太人口中只有少数人较为富有，大部分人生活在贫困状态中。整个东欧犹太人依然被看作特殊的群体，遭受歧视和隔离，在居住和税收及经济上遭受严重的歧视，政府的强迫同化政策令犹太人深感忧虑。除少数富有的“特权”阶层信仰犹太启蒙思想(Haskalah)之外，大部分犹太人都是哈西德主义的坚定支持者。而该运动没有能够向欧洲中西部传播的主要原因在于这一时期中欧和西欧的犹太人深受启蒙运动和经验主义的影响，那里的犹太人已经走出隔离状态而走向与非犹太社会的文化及社会的融合。其二，作为该运动核心人物的“圣徒”，针对犹太社区的实际情况，更多地强调其角色的实用性色彩，形成所谓的“实用性圣徒(Practical Zaddikim)”，以帮助信徒解决现实生活中实际疾苦，由此增强了该运动的吸引力，进一步扩大其影响。在贝施特时期，虽然贝施特本人早年从事一些巫术并在民众之间行医治病，增强了自己的个人魅力，但他更强调圣徒的宇宙救赎的角色，而圣徒与普通人之间的能力还没有极大的分野，普通人也能达到完美(Tikkun)和与上帝的交流(Devekut)的层面。而道夫·贝尔则对圣徒的精神作用强调有加，认为圣徒具有常人难以企及的超自然能力，与上帝之间的关系更是非同寻常，此前普通人也有可能达到的精神境界和完成的艰巨、重要的宗教任务的能力现在则成为圣徒的专属。这样就为之后的圣徒把一定的能力归为自己所专有奠定了理论上的基础。道夫·贝尔的诸多门徒在惟有圣徒方具有超自然能力的理论基础之上，进一步阐述圣徒在解决世俗问题方面具有的非凡能力。道夫·贝尔的门徒之一利岑斯克的以力麦莱赫(Elimelech of Lyzhan-sk, 1717—1787)在其著作《传道集》(“Noam Elimelech”)中对这种所谓的“实用性圣徒”提供了更为全面系统的论述。他认为圣徒具有的功能主要在以下几方面：(1) Keshet——指纽带、联系或契约；是精神领袖，与上层世界有着很强的联系。甚至在他的物质和世俗的存在方面也是与天堂联系在一起的；(2) Achdut——统一或同一；对于圣徒而言，上层世界并非其必去之所，而是一个他与之有着彻底联系的实体；(3) Devekut——眷恋或虔诚；认为圣徒是完全眷恋于上帝的，他也因此能帮助其他人；(4) Nitzutz——星或微光；认为世界上的万事万物都包含有一个圣星，因为如果没有这个圣星，万物将不复存在。圣徒有能力把圣星提升到上层世界之中；

① Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism, and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*. P. 156—157.

② 工匠并不是哈西德运动的主要成员，除少数来自市镇的工匠成为哈西德信徒之外，大部分信徒要么成为哈西德运动的反对者米特纳歌德(mitnagdim)要么就是更加世俗化了。他们的处境要比哈西德的普通信徒优越一些，但是他们也是以自己的方式来反对当权者。Social Foundation of Judaism, P74—75, *Messianism, Mysticism, and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*. , P. 157.

③ Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism, and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*. , P. 155—157.

(5) Hirhur——思想或认识；圣徒有着纯粹的思想，甚至即使在他卷入世俗的或物质活动的时候也是如此；(6) Hamshoche——牵或拉；认为上帝无处不在。然而一般认为他的主要领域是在天堂。为与上帝建立一个紧密的联系，社区必须在此岸世界感受到上帝的存在。而正是圣徒，通过他的神圣性，把上帝的存在引入到此岸世界；(7) Hashpoeh——影响或遗赠；是圣徒把良善和祝福源源不断地引入此岸世界；(8) Yetzer Horah——邪恶倾向或邪恶趋势；无论一个圣徒是何等之伟大和神圣，他必须不断地警惕其自身的邪恶倾向，后者容易使之受到罪恶的影响。因为无论其多么伟大和神圣，他仍然是一个人，总有犯错误的可能。但是精神伟大也表现在这样一个事实即尽管一个人的基本潜质是犯罪倾向的，但是仍然能够达到神圣；(9) Shoresh——根或源；任何事物，尤其是善行和圣诫都在天堂中有基础或根源，均源自那里。圣徒的责任就是指导他们的行动返本归真；(10) Mevatel Dinim——取消或废除审判；个人及其行为在天堂受到审判。审判和惩罚关系到个人的健康、幸福、痛苦和寿命。把所有的行为都与它们的起源和根源联系起来的圣徒有能力在天堂取消和废除这些个人承担的判与罚。^①

与道夫·贝尔一样，以力麦莱赫认为圣徒与普通人之间的差距甚大，圣徒的地位是天生的，是常人难以企及的。以力麦莱赫认为圣徒有两种：禁欲型的圣徒使自己远离世俗世界，将注意力集中在他自己灵魂的净化和“矫正”上，但是另一类圣徒更为重要，他使自己关注犹太人面临的困境，从更高的层面使世俗世界获取恩惠。通过他的祈祷，圣徒可以与造物主联成一体，但是他从更高层世界的“沉降”，为了与普通的个体产生认同，便牺牲了他在精神性上的纯粹。由此以力麦莱赫甚至认为圣徒的罪恶都是正常的。如果圣徒没有任何罪恶，那么他对邪恶的世界将不会产生任何影响，也就不能接触到不同层面的人。上帝赐予圣徒某些微小的罪行以便使他能够与不同的人建立联系，以便拯救他们的灵魂。正是在对圣徒超自然力量加以强调的基础之上，以力麦莱赫进而认为圣徒完全可以通过祈祷所得到的能量为他的追随者提供健康、后代和幸福的生活，他可以为病者提供医治、可以使不孕的妇女生育、可以保障生意的成功、可以使孱弱者免遭迫害、可以释放被捕者，甚至可以免除人的死亡等等。圣徒成功行使这些功能的前提是要求其追随者对他保持尊重和绝对的信任，不可亵渎他的声望，此外要向其提供满足其需要的必要物品。只要如此，圣徒在解决世俗事务方面就能永远成功。如果一个圣徒不能够成功地满足其追随者的请求，就是这个追随者信仰不够坚定的表现。这样就进一步强化了信徒对圣徒的信任和依赖。^②

哈西德运动的快速发展还得益于其特有的组织发展方式。贝施特和道夫·贝尔分别为哈西德运动的第一代和第二代领导人，此后哈西德运动就不复存在有一个共同的领导人，而是以由这两代领导人的后代或门徒独立建立的系(Dynasty)为基本单位平行发展，而每一个系在其圣徒去世之后，可以由圣徒的儿子或门徒分离出去再建立自己的系，原有的系可能由已故圣徒的一个后代或一个门徒来继承。而每一个系的名称也以该系圣徒所生活的小镇来命名。由此形成该运动所特有的一种复式继承机制。在该运动快速发展时期，圣徒的家族成员(主要是儿子，有时是女婿甚至妻子)和门徒都依据个人的魅力，吸引一部分信徒，建立自己的系。在道夫·贝尔的门徒所建立的十二个系中，有两个系是由门徒继承的，三个系是由家族继承人继承，七个系是由门徒和家族继承人来继承。^③也有一些系是由圣徒的门徒在圣徒尚在世的时候便分离出去，建立自己

① Solomon Poll: "The Charismatic Leader of the Hasidic Community: The Zaddiq, the Rebbe". In Janet S. Belcove-Shalin eds., *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*. Albany, New York. 1995.

② Stephen Sharot, *Messianism, Mysticism, and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*. P. 161-162.

③ 同上, P. 171.

的系。对于每一个系而言其存在的合理性基于两个方面，其一即宣称自己是已故圣徒的合法继承人；其二就是圣徒个人的魅力，在很大程度上体现在其解决追随者精神和物质生活中所遭遇到的问题的能力。每个系的圣徒为了强调自己的合理性不免在彼此间相互攻讦。即使不同的圣徒之间可能存在有某些个人或家族的联系，但彼此间往来亦极少，并尽可能减少追随者之间的交往，而信徒之间也强调彼此间的差异性。概括而言，各系之间争执的焦点可分为世俗方面与宗教方面，在世俗方面包括对追随者人数和在更大犹太社区的权威之争以及对维持系的生存及社区福利慈善事业所需资金的争夺。宗教上的分歧包括对圣徒应承担的角色及应有的生活方式之理解和对一些宗教实践及形式的理解等等。因此尽管存在着相似的宗教特点，并依然停留在贝施特及道夫·贝尔时期确立的哈西德主义基本框架之内，但在组织结构意义上每个系又具有很强的自治性。东欧当时经济社会发展的地区性差异及宗教学术背景的差异也是对这种自治性、分散化特点的强化。

哈西德运动所具有的多元化结构使之具有较强的适应性，保证其最大限度地扩大影响。首先结构的灵活性可以满足犹太民众中不同阶层的需要。由于圣徒不具备具体的强制力量，信徒可以转移忠诚，当某一个追随者认为其原有圣徒不能满足其精神和物质生活需要的时候，便可转而忠诚于其他的圣徒，即使这个圣徒不在该追随者所生活的社区内亦可。哈西德运动在组织、教义上的差别可以帮助其渗透到不同的阶层及教育背景的人群之中。哈西德运动除对少量具有近代资本主义色彩的商人及大城镇中的工匠影响甚少外，它传播到了犹太社区的各个财富水平及宗教教育水平人群中间，甚至在后来的发展中某些系为了吸引知识阶层的加入，竟放弃其原来对律法学者的冷漠及傲慢所具有的犀利批判，对律法学习的态度也随之转变。地区多元性使大多数犹太人都可以找到与其经济地位、社会地位、教育水平及生活方式相匹配的哈西德组织，满足许多不同心理及社会需求。此外，运动的多元分散化的特点也减少个别组织在传教失败之后给整个运动带来的冲击。这在与非哈西德运动（犹太启蒙运动以及非哈西德的拉比犹太教影响的地区）接壤地区活动的哈西德派系的发展中有着明显表现。

在哈西德运动发展的第三、四代时期，其发展更加体制化。圣徒拥有固定的居所——堂（Court），圣徒的堂设有他本人及其家庭成员（包括他已经结婚的子女及其家庭、他们的仆人和客人）的生活区（含教堂、书房、浴室、厨房和马厩等）。一些规模较大的堂与一个自给自足的大庄园相类，有屠夫、木匠、鞋匠以及其他工匠和商人等服务人员。除其家庭成员之外，堂里的常驻人员还有私佣、家庭教师等，偶尔还有供娱乐的小丑，在堂中最为重要的是管家（Gabai），由他来管理圣徒的日常事务。^①

信徒把前往圣徒的堂进行朝拜看作是一项神圣义务。圣徒的堂亦为信徒神圣化，每一个追随者每年至少前往圣徒的堂一次。大部分系限定朝拜时间，但是多数追随者喜欢在安息日和宗教的节日前往那里。在朝拜期间信徒（通过管家）向圣徒提交自己需要圣徒帮助解决的问题和所需要的祈祷。追随者请求圣徒为之祈福或提供建议的问题甚多，包括子女婚姻、家庭争端、分居或者离婚、商务、工作或居所的变更、旅行或者疾病的治疗等等，不一而足。^②

前往堂朝拜不仅具有宗教上的意义，还有助于促进社区的和谐发展，培养互助精神。在那里

① *ibid.*, P. 164.

② 信徒在获得圣徒的建议和祈福之前要交纳一定的“赎金”（Pidyan），这部分钱为每个堂提供了必要的资金支持。相对稳定的资金收入也是该运动在这一时期走向制度化的重要标志。此外圣徒还通过发放药品和护身符等方式募集资金。一些追随者还把圣徒视作商业合伙人，为回报他的祝福，圣徒还能够得到一定数量的利润分红。而一些兼做拉比的圣徒会利用自己的薪金和费用来供养自己。这些收入的一部分用作慈善资金，另一部分则用以维持圣徒生活和堂的运用。

传统的经济社会地位以及与之相对应的等级观念上的差异都不再是社会交往之障碍。朝拜活动把来自不同社会背景、职业背景和地区的人聚集到一起，彼此间的关系变得更为直接、亲近和具有自发性。宗教平等意识消解了世俗意义上的等级意识对人际关系造成的隔阂与疏离。堂遂成为信徒社会交往的公共空间。信徒间可以从事一些宗教活动之外的社交活动如安排生意或婚姻等，而最重要的社交活动是参加堂的公共活动，如在安息日圣徒与追随者的四次公共聚餐等。聚会具有家庭聚会式的宽松氛围，在信徒中间营造出一种亲密无间的宗教伙伴关系。

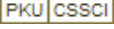
犹太哈西德运动以一种全新的宗教形式为生活在社会下层和边缘的犹太人提供精神上的滋养和改善现实生活困苦之手段，它以积极乐观的精神为下层民众提供了信心保证，提升了他们的精神境界，释放了他们的激情、想象力和创造力。哈西德运动一经形成，便以其内在的活力和动力开始在东欧犹太社区中间蔓延开来。最初它是以所谓“异端”的形式、以传统拉比犹太教的批判者的姿态出现在东欧犹太人的历史舞台上。为此也受到当时占据主流地位的拉比和犹太知识分子的批判和攻击，反对者以利亚·本·所罗门 [Elijah ben Solomon，一般人称之为维尔纳的高昂 (Gaon of Vilna)] 为精神领袖，被哈西德主义的追随者称之为米特纳歌德 (Mitnagdim 即“反对者”)。两派的争执始于 1772 年。是年维尔纳的拉比法庭在高昂的支持下，发布一项反哈西德运动的禁令，并给波兰和东加利西亚的各犹太社区分送了一封告发信，敦促当地的拉比们也采取类似的措施。1781 年拉比们颁布了第二道禁令，严禁忠实的犹太信徒与哈西德信徒通婚或发生任何社会和商业往来联系，甚至不得共用一块墓地。1797 年后米特纳歌德更是通过俄罗斯政府当局对哈西德运动加以遏制，迫害该运动的圣徒和追随者。面对米特纳歌德派的攻击，哈西德派犹太人对此均展开针锋相对的斗争。直到 1804 年沙皇政府颁布一项特殊法令而给予哈西德派宗教自由权，这两派犹太人的斗争才最终结束。此后由于犹太启蒙运动 (Haskalah) 的兴起及排犹运动的风起，促进了两派犹太人的和解来共同应对东欧犹太人社区所面临的诸多新问题。^①

哈西德运动在东欧犹太人社区中沿存 200 余年，直到纳粹德国执行惨绝人寰的“最终解决”政策，使东欧犹太人社区惨遭灭顶之灾。在大屠杀中大批圣徒和哈西德信徒罹难，数以千、万计的犹太社区被毁。幸存的哈西德教徒在劫后余生的圣徒领导下开始了在新世界进行社区重建的艰难历程。哈西德运动也因此第一次大规模地走出东欧封闭的小镇，与现代社会进行直接接触，成为现代工业化城市化社会中一道独特景观。现在哈西德运动的中心主要是以色列和美国，此外在英国、比利时、瑞士、法国、奥地利、加拿大和南美一些国家都有哈西德社区的存在。哈西德主义也日渐成为西方学术界予以关注的对象。宗教哲学家、社会文化学家都以一种全新的眼光审视哈西德主义在现代西方社会中存在的价值和意义。而著名非正统派的犹太学者更是对哈西德运动表现出极大的兴趣。马丁·布伯 (Martin Buber)、亚瑟·格林 (Arthur Green)、亚伯拉罕·耶叔华·海舍尔 (Abraham Joshua Heschel) 等思想家就哈西德主义对现代文明的意义均有着深刻的探讨，挖掘哈西德主义特有的精神财富包括其民间传说、思想原则和美学魅力等等。正是离开了东欧的生存环境加之文化学者的研究，哈西德运动特有的精神生活和价值准则才得以广大西方犹太人所了解甚至认同，并赢得相应声望和敬意，进而极大地增强了这两大犹太阵营之间的宗教和文化上的亲缘感。而作为文化现象的当代哈西德运动会在当前所谓全球化和后现代的氛围和话语中引发我们作出更深层次的思考。

(责任编辑：李建欣)

① [美] 大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动：解放与调整的历史》，第 148—149 页。

犹太哈西德运动历史初探

作者: [白玉广](#), [Bai Yuguang](#)
作者单位: [中国社会科学院美国研究所](#)
刊名: [世界宗教研究](#) 
英文刊名: [STUDIES IN WORLD RELIGIONS](#)
年, 卷(期): 2010(4)

本文读者也读过(10条)

1. [高歌](#) [浅谈东欧的“欧洲化”进程](#)[期刊论文]-[俄罗斯研究](#)2002(3)
2. [谭功荣](#) [欧洲化与东欧国家行政改革](#)[期刊论文]-[俄罗斯中亚东欧研究](#)2004(6)
3. [看本加](#). [Kan Benjia](#) [安多藏区的文昌神信仰研究](#)[期刊论文]-[世界宗教研究](#)2011(1)
4. [全克林](#). [QUAN Ke-lin](#) [英美与“10万犹太难民进入巴勒斯坦”问题](#)[期刊论文]-[广西师范大学学报\(哲学社会科学版\)](#) 2009, 45(4)
5. [黄晓阳](#) [香港廉政公署诞生始末](#)[期刊论文]-[政府法制](#)2012(6)
6. [郑阳](#). [Zheng Yang](#) [犹太世俗贵族的兴起与犹太社会的首次希腊化](#)[期刊论文]-[学海](#)2009(6)
7. [赵阳](#) [近代波兰犹太社区的形成与基本特点](#)[期刊论文]-[东岳论丛](#)2011, 32(4)
8. [卢成仁](#) [从礼拜座位看基督教会组织原则的本土运用——以云南怒江娃底村傈僳族为例](#)[期刊论文]-[世界宗教研究](#)2012(1)
9. [刘转青](#). [黄莹莹](#). [李林](#). [杨俊东](#). [梁小军](#) [东欧各国转轨期体育变革对我国体育管理体制改革的启示](#)[期刊论文]-[成都体育学院学报](#)2007, 33(1)
10. [白玉广](#). [宋正](#) [试析苏联犹太移民问题的形成及影响](#)[期刊论文]-[史学月刊](#)2002(4)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_sjzjyj201004019.aspx