

第三章

神概念、宗教伦理、禁忌

到底该以强制还是祈求的方式来影响某一特定的神祇或鬼怪，是个最根本的问题，而其解答则取决于何者有效。正如巫师必须证实其卡理斯玛，神也必须持续证实其力量。用来影响神的手法如果被确认为永远无效，那么，要不就是这个神祇是无能为力的，要不就是用来影响他的正确手段还不很清楚，这个神也不得不被放弃。在中国，直到今日为止，只要一些显著的成功就足以使一个神祇享有威望及权势（“神”、“灵”），从而获得大批信徒。只要这些神祇能证明自己的神力，身为其臣民与上天打交道之代表的皇帝即会颁赐封号与其他荣誉予他们。同样的，只要有几次明显的不灵验，也就足以使其庙宇永远地荒废。相反的，由于历史的偶然因素，使得以赛亚的坚定信念——只要犹太人的君王能坚持对神的信念，神即不会

让耶路撒冷落入亚述军队的手中——得以实现^①，这个神祇及其先知的地位也就此屹立不移。

不管是对前泛灵信仰时期的崇拜物、还是具有巫术禀赋者之卡理斯玛而言，类似的事例早已有之。巫术无效时，巫术师可能得赔上自己的性命。另一方面，祭司则享有较有利的地位，他可以设法避开失败的责任，而将其转嫁到神祇身上。尽管如此，祭司的威望也会随着神祇威望之低落而陷入危机。不过，祭司也可以找到其他方法——例如将责任归之于神之信徒的行为，而非神本身——来解释失败的缘由。从此种解释甚至可能导出“崇拜神”——而有别于“强制神”——的观念。为何神不聆听其信徒之祈求的问题，也可以解释为他们不够崇拜神，他们没有满足神对牲血及神酒的要求，或者是（最后）他们忽略了此神而去崇拜其他的神。在某些情况下，即使是新的、更多的崇拜都还是无效，而且敌方的神仍然更有力量时，此一神祇的声望即告接近尾声。在此情况下，即可能有改崇拜更强之神的现象，虽然仍有方法——即鼓吹神的威望非但没有降低，反而在上升中——来解释原有神祇的不稳定的行为。在某些情况下，祭司甚至可以成功地设计出这种方法。最明显的例子就是耶和华的祭司，耶和华与其人民的联结，在以色列人日益陷入悲惨情境时，

① 以赛亚为公元前8到前7世纪间犹太国的先知。他在乌西雅王崩歿那年（公元前739，或为前747）受神召唤，成为以后数十年活跃的预言者。亚述王辛那赫里布来攻击犹太国时（公元前701），以赛亚预言圣城不会被攻陷，而使犹太王希西家和人民奋起；他并以外敌的入侵是因人民之不信仰神所致，故要求纯正的信仰。《旧约》的《以赛亚书》由三部分所构成。第一部分（第1—39章）为以赛亚之预言与活动的记录。第二部分（第40—55章），所谓〈第二以赛亚〉，则出于巴比伦俘囚期末期的一位无名先知之手，其思想与信仰之深刻是《旧约》全书中的一个顶点。第三部分则是后来才附加上去的。韦伯此处所引用的部分，虽非原文，但可参见《以赛亚书》36章第15节及38章第4节。——日注

反而变得更强固，其缘由稍后再述。不过，在此现象发生前，得有一连串新的、神的属性之发展。

在拟人化的过程中认为神与魔有超越人类的、本质上的优越性，最初也只是相对的。神与魔的激情，及其追求享乐的欲望也被认为是无止境的，就像强人一样。他们既非全智，亦非全能（显然只有一个神能具有这些属性），更不一定是不灭的（巴比伦及日耳曼民族的神即非不灭的）。当然，他们往往有能力借着保留给自己的魔法食物及饮料来维持其多姿多彩的存在，就像人类可能可以借着巫医调制的魔水以延长生命一样。人类所设定的，在拟人化的神与魔之间唯一的本质的不同，仅在那究竟是对人有益抑或有害的力量。对人类有益的力量通常自然会被视为善的、高高在上的“神”，而接受崇拜；至于对人类有害的力量则被认为是低下的“鬼怪”，往往被赋予不可思议的狡猾与无穷劣根性的本质，他们不但不值得崇拜，而且还得用巫术来驱除。

不过此种差异并非永远皆依此特定基准出现，更非一直都趋向将有害之力量的控制者降格为鬼怪。神祇所受到的祭典崇拜的方式并非取决于这些神祇的善意，甚至亦非他们在宇宙的重要性；实际上，某些非常伟大且善意的天神往往是没有祭典的，并非他们距离人类过于“疏远”，而是因为他们的影响力似乎是均等的，而且由于他们极端的规则性，他们的行为显得特别确固，因此不需要任何特殊的干预。另一方面，清楚具有邪恶本质的力量，例如印度瘟疫之神楼陀罗（Rudra）^②，并不一定就比“善”神来得势弱，实际上他们常被赋予极为巨大的威力。

② 即湿婆神（Siva）之前身。韦伯此处称其为“瘟疫之神”，古印度亦有称之为“荒神”（Ugradeva）者。不过其性格并非纯然为恶，有时亦被尊为治人畜之病的神（“治疗者”），Siva 之名亦有吉祥、恩惠之意。——中注

一 伦理之神，立法之神

除了在善与恶之势力间重要的本质上的区分外(在某些个案中有其相当重要性)，在万神殿之内也可能发展出具有显著伦理性格的神祇来——就目前讨论而言，这一点特别要紧。绝非只有一神信仰的神祇才可能具有伦理的本质。实际上，在一个万神殿形成的各个阶段中，此一可能性皆存在；然而，只有发展到一神信仰的阶段时，才有其影响深远的结果。特殊功能化的立法之神，以及控制神谕之神，当然经常是被归属于伦理之神的。

“神占”之术最初源自基于精灵信仰的巫术，而这些精灵又是按照某些规则——正如有生命的存在物——来活动的。一旦知道这些精灵如何活动，人类即可基于过去的经验来判断它们的行为(根据有助于推测它们之意向的征兆或预兆)。要在哪儿筑屋、造坟及修路？何时从事经济及政治的活动？这取决于根据过去之经验而认定为适合的地点与时机。不管何处，只要有一个社会阶层——例如中国的所谓道士——是依靠神占术来维持其生计，其术法(风水)即会具有根深蒂固的力量。当此一现象发生时，所有经济合理化的企图即会遭致精灵的阻挠。因此，没有任何铁路或工厂的兴建能够避免与它们冲突。资本主义也只有发展到力量最强大时，才足以排除这种抗拒。一直到日俄战争时(1905)，日本军队似乎都还有好几次因为占卜者宣称兆头不好，而错失良机。另一方面，斯巴达王保萨尼阿斯(Pausanias)则“巧妙地”在普拉蒂亚(Plataea)一役中操纵预兆(不管是吉是凶)，以配合战略的要求^③。不管何时，凡政治暴力

^③ 保萨尼阿斯在第三回波希战争时，担任希腊联军的指挥，于阿提卡西北方的普拉蒂亚打败波斯军队(公元前479)。其后，进军博斯普鲁斯，占领拜占庭城(公元前478)。因成功而骄心肆起的他，接受波斯的援助而欲登上希腊的王位，后来在被斯巴达召回的不顺遂中死去。——日注

垄断了法律运行之处(例如在氏族械斗的场合,将纯然非官方的任意裁量转变成强制判决;在犯有宗教性或政治性罪过的场合,将受害者团体原先所采取的古老的私刑裁判转变成有秩序的处置),这些几乎都是传达真理的神的启示(神之判决)。不管何处,只要占卜者成功地垄断了准备及解释神谕(或神之判决)的权力,他们往往能据有永远的支配性地位。

与现实生活的情况相当吻合的是,法律秩序的守护者并不一定得是最强大的神:例如印度的伐楼那(Varuna),埃及的玛亚特(Maat)就不是最强的神,希腊的列克斯(Lykos)、黛可(Dike)、忒弥斯(Themis),甚至阿波罗(Apollo)也都不是^④。赋予这些神祇特性的是他们的伦理资格,恰好相应于神谕(或神之判决)理当永远揭示“真理”此一观念。“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,是他将此一特性行为类型置于其监护下。

渐增的伦理要求由人加之于神,与下述四种发展并行:第一,在扩大且和平化的政治团体内,随着支配权力的增大,对于有秩序之立法的品质要求亦日增;第二,有关一个不灭的、有秩序之宇宙的理

^④ 伐楼那是印度吠陀经典中严厉的司法神。玛亚特则为正义与真理之神,负责审判俄赛里斯灵魂的死者审判神之一。

列克斯之名多处均可见到,此处应是指阿提卡王 Panteon 之子。有名的预言者,阿波罗崇拜的创始者。

黛可,显示“正义”的拟人神,为职司自然季节与人间社会秩序的三女神之一。

忒弥斯,显现确固不变之秩序的拟人神,为宙斯神的第二个妻子。

阿波罗为宙斯之子,司音乐、医术、预言的神,有时亦为光明之神而被视同为太阳神。在希腊人眼中,阿波罗特别是一切知性与文化的代表者,也是法律、道德、哲学的保护者。——日注

性掌握的范围日广(其原因当觅之于与经济活动有关的气象学角度);第三,因袭的规则对日新的人际关系的规范日增,而且人与人之间彼此交往时,对这些规则之遵守的依赖性亦日增;第四,诺言之可靠与否在社会与经济上的重要性日增,不管是朋友、封臣、官员、交易伙伴、债务者,还是任何其他人的。一言以蔽之,这些发展中最根本的是,个人与一个“义务世界”之伦理性结合的重要性日增,因此才有可能去估量某人会如何举止。

二 超神的、非人格性的力量,神所创造的秩序

就算是那些人类要求其保护的神祇,自此也被认为要不就得服从某些道德秩序,要不——就像英明的君主——就是这样一个秩序的创造者,一个他们赋予其神意之特殊内涵的秩序。在前一情况下,诸神背后出现一个超世俗、非人格化的力量,由内控制了诸神并评断其行为的价值。这样一个超神性的力量自然是变化多端的。最初它化身为“命运”(Schicksal)。希腊人的“命运”(Moira)^⑤是个非理性的、(而且究其实)伦理上中立的、有关任何个人命运之最基本方面的宿命。这种注定的宿命在某个限度内,可以是有弹性的,然而过分地干预,就算对最有力量的神祇而言,也可能非常危险(超越宿命 hypermoron^⑥)。这点为许多祈愿之无效提供了一个解释。

⑤ Moira 原来是“分派”的意思。由于人被分派的最切身之事为寿命,故而与“死”附上关系。其后 Moira 被拟人化为命运女神,赫西奥德(Hesiod)则分之为分派命运的 Lakesis,编织命运绳索的 klodo 与斩断此绳的 Adolopos 三位女神。——日注

⑥ 此为荷马的用语。表示超越 moros(定命),亦即超绝一切尺度的状态。——日注

这种宿命观与武士阶级的一般心态极为契合,因为他们特别无法接受一种关照于伦理层面,却又是正直聪明且善意的“神意”(Vorsehung)之理性主义的信仰。此处我们又再度触及深刻存在于英雄精神与宗教性或纯粹伦理性之理性主义间的紧张关系。这点我们在前面已有过简短讨论,在以后章节中也不时会再涉及。

与上述希腊之“命运”形成对比的是,见之于官僚阶层与教权阶层——例如中国的官僚制或印度的婆罗门阶级——的一种非人格性的力量。它们是一种世界之和谐与合理秩序的神意之力,在某些个别场合可能会偏向宇宙的层面或者是伦理与社会的层面,不过一般而言,通常两个层面皆含摄在内。对儒教而言(道教也一样),这个秩序兼具一种宇宙的以及特殊之伦理与理性的性格;它是一种非人格性的、神意的力量,保障着世界万事万物之规则性与适当的秩序。这是来自理性主义官僚体制的观点。印度的“天则”(Rita)^⑦则具有更强的伦理性,它是一种支配宗教仪式之固定程序、宇宙之固定法则,因此也及于一般人类行为之固定秩序的非人格性力量。这是吠陀时代祭司阶级的观念,他们使用(本质上是)一种经验性的技术以影响神——多半是以强制方式,而非崇拜方式。这也可见之于晚期印度的思想:超越现象界之变迁无常性的一种存在、一种超神的、与宇宙的“合一”。这种观念乃来自一种不为凡尘俗务所烦心

⑦ Rita(天则)之原意为物之合于次第秩序者之抽象用语,因此移用为真理、正义等义。依《吠陀》用法看来,此字应用范围极广:流水、晨曦、黑牛之乳常白等,人间之有秩序的行动者,皆 Rita 之发现。一言以蔽之,凡自然界、人事界之秩序,皆为 Rita 不同之作用,因此有“自然律即道德律”的说法。人类若破坏人事之秩序,则自然秩序亦破坏,故对 Anrita(无秩序、非真理)应严加戒备。此一观念发展至祭典上则要求依法以行祭,否则必招神怒。由此观之,则英语之 right(正确)、rite(仪式),与 Rita 似乎有其印欧语系的同源关系。——中注

的、超俗的知性冥思。

当自然界之秩序与社会界之秩序(一般认为是与自然秩序并行的,特别是法律),被认为是神祇的创造物,而非超越他们的存在(稍后我们会讨论此一现象之所以发生的缘由),那么,神祇理所当然会保护他所创造的秩序不受任何侵犯。此一观念的塑成对宗教行为以及一般性的对神的态度,皆有其深远的影响。它刺激了一种宗教伦理的发展,以及神所加之于人的要求与“自然”所加之于人的要求之间的区分,虽然此一区分后来往往证明并不是十分清楚的。原先有两种最原始的办法可以影响超自然的力量:一种是利用巫术使它们屈从于人的意图;另一种是使人自己赢取它们的欢心——并非由于履行任何伦理美德,而是由于逢迎它们自我的欲求。现在则又加上了借着遵守宗教的戒律以赢取神之欢心的独特的手段。

三 禁忌规范的社会学意义,图腾信仰

这当然不是说,宗教伦理就是随着此一观点出现。相反的,早已有另一种具有极大影响力、源自行为之纯粹巫术性规范的宗教伦理的机制存在,违反了的话即被视为宗教性罪恶。不管哪儿,只要有一发展成熟的精灵信仰,生活中异常的现象(有时甚至连正常的生命过程),例如生病、生产、性成熟或月经,都被认为是有某一特殊精灵附着于此人身上。这个精灵可能会被视为“神圣的”或是“不净的”;其区分有多种可能,而且往往是偶然性的产物,不过实际的作用却是一样。不管哪种情况,人们都必须避免激怒此一精灵,省得它附体于此一多管闲事的人身上,或是以巫术手段伤害此人或它所附体的任何其他人。结果是,被怀疑有精灵附体的人会受到肉体以及社会的隔离,他也必须避免与他人——有时甚至自己的身体——有所接触。在某些例子中,例如波里尼西亚(Polynesian)具有卡理斯玛禀赋

的指导者,这样的人必须由他人小心喂食,免得他以巫术感染了自己的食物。

一旦这样的观念发展开来,具有巫术性卡理斯玛的人即可借着巫术的施为,使各种各样的物或人附上(对其他的物或人而言具有)“禁忌”(Tabu)^⑧的性质——因此,凡是接触附有禁忌的人即会招致邪恶的巫术,因为他的禁忌可能会移转。这种以卡理斯玛之力转移禁忌的方法有相当系统性的发展,特别是在印度尼西亚与南太平洋。在禁忌制裁之下结合有无数的经济与社会利害关系,例如:保护森林及野生动物(类似于欧洲中古早期君主对森林的禁制模式);在饥馑的时期,保障稀少的必要物资以防不经济的消耗;对私有财产——特别是享有特权的祭司或贵族的财产——提供保护;保障共有的战利品以防个人劫掠(例如约书亚处死亚干的例子^⑨);以及身份团体为保持其血统的纯粹或身份的威信,所采取的性与人身的隔离。禁忌可说是宗教对在其之外的利害相关的领域、最早且最普遍的、直接控制的例子,这点也反映出宗教领域特异的自主性——可见之于禁忌之费劲且又麻烦的规范(即使对受益于禁忌的人亦如此)之不可思议的非合理性。

禁忌的合理化最终导致一种规范体系,根据此一规范,某些行

⑧ Tabu 原为英国探险家柯克船长于 1777 年所发现之波里尼西亚的东加岛上的土语,经宗教学与民族学采用为学术用语后,已被广为运用。在有关宗教观念方面,是指区分出异常与正常、圣与俗、净与不净,而禁止两者的接近或接触,如果触犯这个禁戒,则会身受超自然的制裁;相信这个的个人感觉与社会习俗,总称为 Tabu,一般译为“禁忌”。——日注

⑨ 约书亚(Joshua),公元前 1250 年左右的以色列指导者,被称为“被智慧的灵充满的人”。摩西死后,约书亚为其后继者,率领从埃及出来的以色列人征服迦南地(巴勒斯坦)而在此殖民。《约书亚记》即记载其渡约旦河、攻占艾城以来的军事、政治事功的历史。——日注

为永远被视为宗教性罪恶，必须接受制裁，违反者有时甚至被处死，免得由于个人的宗教性罪恶而使邪恶的巫术危及整个团体。以此，即出现了一种伦理制度，而禁忌则为其最终保护。此一伦理制度包括了饮食的禁忌，“凶日”禁止工作（犹太教的“安息日”最初也是这一类的日子），禁止与某些特定的人——特别是近亲团体——结婚的规定。一般的发展过程是，当某些事已成为习惯时，不管是基于理性或非理性的解释（例如有关疾病与其他邪恶巫术作祟的经验），它们即逐渐被视为“神圣的”。

在我们尚未十分了解的一些风俗中，某些团体发展出一种独特意义的、存在于特殊规范（具有禁忌性质的）与各式各样重要的精灵（附着于特别的物体或动物上）之间紧密的结合。最显著的例子可见之于埃及——精灵之化身为神圣动物，而成为地方性政治团体祭典的中心。这种神圣的动物，正如其他自然物或人为物品，也可能成为其他的社会团体的中心点——根据此一团体之较具自然形成的性格或人为塑造的性格而定。

从此一习俗发展出来，最普遍存在的社会制度，即所谓的图腾信仰（Totemismus）^⑩。图腾信仰是一种存在于某个对象（通常是个自然物，在最纯粹的图腾信仰中，则为一个动物），与一特定社会团体之间的特殊关系。就后一情况而言，图腾动物象征着一种兄弟关系；最早，此一动物象征着——在它被整个团体共同食用后——其“精灵”附着于团体中。这种兄弟关系的范围当然是有所不同的，正

⑩ 图腾（totem）一词源自美洲印地安人 Osibawa 族的 ototeman（“那是我一族之物”的意思）。被称为图腾信仰的风俗与社会制度虽然早就被注意到，但后来自从人们知道从现存于非洲、印度尼西亚、美拉尼西亚的古代民族中可以认出此种信仰的痕迹后，这才成为宗教学上的重要问题。图腾信仰自弗雷泽、涂尔干、弗洛伊德以来，虽有许多的学者进行研究，但特别以涂尔干之认为澳洲之图腾信仰为宗教的最原始形态的论点最为人所知。——日注

如团体成员与图腾的关系本质上亦有所变化。在发展成熟的图腾信仰类型中,团体的兄弟关系还包括与族外婚的氏族团体之间的、兄弟般的义务;而与图腾的关系则涉及,除了供作团体祭典的牺牲外,禁止杀害及食用图腾动物。从一共同的——虽然并非普遍的——信仰中(亦即团体乃图腾动物之后裔),这些发展最终汇集为一系列的类似祭典式的义务。

有关这些散播极广的图腾式兄弟关系发展的一些论争,至今仍不能解决。就我们而言,只要知道图腾在功能上实乃前述祭典团体之神祇的、泛灵信仰的相对物也就够了。上述事例,乃各式各样社会团体结合的一个通例。

如果没有一个纯粹人为的、即物的——换言之,受宗教保证的、人格性的兄弟关系的——“目的团体”(Zweckverband),就没有非经验性的思维伸展的余地。以此,由氏族团体所刻意执行的性行为规范,特别会导致具有禁忌性质的宗教性制裁,图腾信仰则在此提供了最有效的禁忌。不过此一制度并不只限于提供性行为规范的保障,也不只限于“氏族”团体,更不一定得从此一情境产生;它毋宁说是一种广泛散布的、将兄弟关系的团体置于巫术制约下的手段。认为图腾信仰乃一种普遍性的存在,以及认为所有社会团体及所有宗教实际上都源起于图腾信仰的说法,是太夸大其词了,而且已被完全否定。不过,图腾信仰在氏族内部的分工、职业的专门化(这是受巫术性因素所保证及强制的),以及(与对外贸易形成对比的)正常的团体内部交易的发展与规范上,皆扮演了重要角色。

四 禁忌化、共同体关系与定型化

禁忌化,特别是基于巫术的饮食禁制,为我们标示出具有广泛重要意义的、共食团体(Tischgemeinschaft)制度的一个新源头。我们

已经知道这个制度的一个源头，亦即家族共同体（Hausgemeinschaft）。另外一个则是基于由禁忌而来的“不净”的观念，从而限制只有具备同样巫术禀赋的同志才能同桌共食。共食制的这两个源头可能会彼此竞争，甚至互相冲突。例如，一个妇女如果娶自其夫家以外的氏族，她往往会被限制与其丈夫同桌共食，有时甚至不准看她丈夫进食。同样的，处于禁忌中的君王、特权身份团体（如“种姓集团”）或宗教共同体的成员也不准与其他人同桌共食。再者，享有尊贵特权的阶级在祭典性的餐宴时（有时甚至日常饮食），也必须小心防止“不净的”外人的窥视。然而，共食团体制的出现往往又是一种手段，用以产生一种宗教感情，这种感情有时会导致异族人结成政治与伦理（兄弟）性的联盟。就此而言，基督教历史上最早的巨大转捩点无疑是在安提阿（Antioch）举行的、彼得与未受割礼的改宗者的聚餐，保罗在与彼得争论时即将此事列为极其关键性的问题^⑪。

另一方面，禁忌的规范也可能对贸易、市场以及其他类型的社会共同体关系（Vergemeinschaftung）造成极端严重的障碍。认为凡在自己教派以外的一切都是极为不净的（例如伊斯兰教什叶派所教导的^⑫），甚至一直到近代，都还造成持有此种信念者与他人交往时一种极为根本的障碍，虽然曾经设计出各式各样的法律拟制以求缓和此一形势。印度的种姓禁忌对人与人之间交往的限制，比起中国的精灵信仰的风水术对贸易的干预，要远为激烈得多。当然，就算在这些事务中，由于生活的基本需求，宗教的力量还是有其自然的

⑪ 《加拉太书》第二章第十一节以下。——日注

⑫ 什叶派为伊斯兰教内主要是在伊朗境内得势的教派，与正统的逊尼派（Sunnite）相对立，对立的起因在于支持不同的家族之争夺哈里发的继承权。什叶派所支持的是阿里（穆罕默德的堂弟兼女婿）——什叶（Shiah）即“阿里的同党”之阿拉伯语的省略形——认为阿里才是穆罕默德的真正继承者，而且唯有承其血统的人才具有教主地位的继承权。——日注

限制。因此,根据印度的种姓禁忌:“职工之手无不净”。矿山、工场、商店中所贩卖的各式各样日用品,以及托钵僧(禁欲的婆罗门徒弟)所接触过的任何食物都是净洁的。唯一经常容易被(以各种方式)违反的印度种姓禁忌厥为种姓之间性关系的禁忌,因为受到富有阶级有意于妻妾满堂的压力,结果是,在某个限度内准许娶较低种姓的女子为妾。印度的种姓禁忌,正如中国的风水,随着铁路交通的普及,逐渐缓慢而确实地成为具文。

理论上,种姓禁忌的限制并不一定会扼杀资本主义。然而,在禁忌具有如此巨大影响力 的地区,经济的理性主义显然是绝无可能由那儿萌芽的。尽管使尽各种手段以求消除种姓藩篱,源于种姓制度的某种心理抗拒仍然存在,使得不同技术的匠人——换言之,即不同种姓的成员——无法在同一工厂工作。种姓制度倾向促使手工业劳动者永远的专业化,就算并不借着积极的强制规定,至少也是由于此一制度一般性的“精神”及其他前提的影响。种姓制度之宗教性约束对经济行为之“精神”的实际影响,与理性主义恰相背道而驰。在种姓制度之下,特定的职业——只要它们代表了区分不同种姓的标志(indicia)——皆被赋予宗教性的约束以及神圣“职业”(Beruf)的性格。即使最为卑贱的种姓(包括盗贼在内),也认为其行业乃某一特定的神祇,或某神之特殊神意所注定的,以为此一行业的成员一生中的特殊使命;而每一种姓则从技巧熟练的执行被赋予的“职业”上,取得己身的尊严。

不过种姓制度的这种“职业伦理”(Berufsethik)显然是——至少就其涉及的行业而言——一种特殊意味的“传统主义”,而非理性的。此种伦理之贯彻与确认纯然只在此一行业所制造出来产品品质的完美。所有近代合理的技术的基础(亦即生产方式之合理化的可能性),或者说近代资本主义的基础(亦即遵循合理之营利经济的商业经营之有系统组织化的可能性),对上述伦理的思考模式而言,

皆十分陌生。我们只有从禁欲清教主义的伦理中,才能发现有关经济合理主义与“企业家”的伦理的约束。种姓伦理赞美职工的“精神”,他们的骄傲并非来自金钱上的经济收益,亦非来自劳力之理性运用的合理技术所显示的奇迹,毋宁说是来自制作者个人的美德,具体展现于配合他自己种姓身份制作出来的产品所呈现出来的美与价值。

最后,先提示一下我们有关这些关系的一般性讨论,我们必须注意到,对印度独特之种姓制度最具决定性的影响因素乃其与轮回信仰的密切结合,特别是其与下述教义的密切联系:相信个人在来世之是否能有较好的转生机会,乃取决于此生是否能信实地执行由于自己的种姓身份而被赋予的职业。任何想要脱出自己种姓的企图,特别是想进入只适合其他更高等级种姓活动的领域,被认为会招致邪恶的魔力且不利于来世之转生。这点可以解释为什么根据无数有关印度事务的报道,照说应当是最冀望改善其来世转生之身份的最低下种姓,却反而最忠实于其种姓之义务,从来没有想到掀起“社会革命”或“改革”以摧毁种姓制度。《新约/旧约》所强调,且得马丁路德之共鸣的指示:“固守汝之志业”,在印度被提升为一种根本的宗教义务,且为有力的宗教性约束所强化。

五 巫术伦理与宗教伦理,罪意识、救赎思想

不管何时,只要对精灵的信仰被理性化为对神的信仰,换言之,当强制精灵的手段转变为以祭典来崇拜神时,精灵信仰的巫术伦理也有所转化。此一转化过程是随着下述观念之出现而发展的:不管任何人,只要他敢蔑视神意所制定的规范,他就会遭

到特别守护这些规范的神祇的伦理上的不满所报应。这就使得下述说法成为可能：一个团体之被敌人征服或遭受其他灾难，并非由于他们神祇的无力，而是由于他们招惹了神祇的愤怒，因为他们违反了神祇所守护的律则而招来他的不满。以此，如果某些不利的情况发生在一个团体，该受谴责的是这个团体的罪恶；神可能正是要利用这个不幸来表示他要惩罚及教训他所喜爱的人民的意图。以色列的先知永远都能指出当时的以色列人或他们的祖先所犯的过错，而耶和华则以其几乎是无止境的愤恨来报应，正如见诸史籍的，他甚至让他自己的人民受其他民族的奴役，尽管这个民族是完全不崇拜他的。

不管何处，只要神概念循着普遍主义的形式发展，上述观念即以各种可能的样式扩散，形成一种“宗教伦理”而与巫术的规则区分开来，后者只在配合有关邪恶之魔力的观念时才发生作用。此后，违反神之意旨成为一种构成“良心”之负担的伦理性的“罪恶”，更别提其直接的后果了。降临于个人的灾殃是神所指定的惩罚与罪恶的报应，个人只好冀望借由“虔敬”——为神所接受的行为——而得以解脱，从而带来个人的“救赎”。在《旧约》里，曾导致种种重要影响的“救赎”观念，仍然具有解脱具体之祸殃的原初的、理性的意义。

在早期阶段，宗教伦理继续与巫术伦理共有另外一个特性，换言之，它经常是由来自极为分歧之动机与诱因的、异质性的诫命与禁令之复合体所构成。从我们今天的观点来看，在此复合体内无所谓“重要”与“不重要”的伦理要求之区分；任何违反伦理的行为皆构成“罪恶”。稍后，这些伦理观念可能会出现一种体系化，此种体系化乃源自理性的期望，期望由于实践令神喜悦的行为而得以为自己确保个人外在环境的安乐，以及认为罪恶乃一种反神的（邪恶的）统一的力量，人若落入其掌握即会沉沦。“善”乃被视为一种导致圣洁之心境，以及由此心境而来之首尾一贯的行为的统合能力。在此一

转化过程中,同样也发展出一种救赎的期待,救赎成为一种非理性的憧憬,冀望能达到真正的、不为其他目的的“善”,以便得到这种德行之善的意识。

一连串几乎是无穷尽的、极为分歧的观念演化(不断地与纯粹巫术的观念有所混杂),导致虔敬升华为——借着其引发的持续的动机——一种特殊生活态度(*Lebensführung*)之恒久的基础。这样的一种升华当然是极罕见的,而且在日常性宗教里也只能偶尔间歇性地达到其纯粹化的境界。如果“罪恶”与“虔敬”还被视为一种统合的力量、一种物质的实体,那么就还停留在“巫术”的范围;在此阶段,行动者之“善”或“恶”的性质,是借着比拟毒药与解毒剂或体温的原则来构建的。因此,见之于印度的“塔帕斯”(tapas),亦即个人经由禁欲方式得到并藏之于其体内的神圣力量,原先乃意味着存在于鸟类(由于孵卵而产生的)、造化者(在创造世界时)以及巫师(由于苦行所引发的歇斯底里的状态——可导致超自然的力量)体内的“热”。

认为一个循善而为的人会得到一种特别的、来自神的“灵魂”,以及各式各样的神之“附着于”心灵(稍后再述)的观念,距离上述巫术的阶段已相当久远。同样的,从认为“罪恶”就像存在于罪人体内的毒素,必须以巫术手段来治疗,到认为他是被恶魔所附体,乃至最终认为罪恶是来自一种“根本之恶”的邪恶力量,这个人必须与此危险的力量斗争,否则即不免为其所吞没,其间自然也有一段长远路程。

并非所有的伦理皆跨越过上述路程而达到类似的一些观念。儒教的伦理即没有“根本之恶”的观念,而且一般说来,也没有任何有关“罪恶”之为一种统合的、反神的邪恶之力的观念。这种观念亦不见之于希腊或罗马的伦理。上述这些文明,不但没有一个独立而有组织的祭司阶级,也没有预言此一历史现象,而预言通常会在宗

教救赎的观点下，导致一种伦理的统合。印度并非没有预言，不过正如稍后会探讨的，它具有一种非常特殊的性格，以及极为洗练的救赎伦理。

先知与祭司是宗教伦理之体系化与理性化的担纲者。不过在此之外尚有第三个具有重要意义的、决定宗教伦理之演化的因素——“俗众”。不管先知还是祭司都想从伦理上来影响他们。我们下面即要简单讨论一下三者之间的互动。

第四章

“先知”

一 与巫师、祭司对立的“先知”

从社会学的角度而言，何谓“先知”？此处我们暂且先不考虑布莱吉希(Kurt Breysig)^①所提出的有关“救赎者”(Heilbringer)的一般性问题。并非任何拟人化的神皆被崇拜为救赎者，不论是外在还是内心的救赎。也并非所有提供救赎的人皆成为神或救世主，虽然此

① 布莱吉希(1866—1940)德国历史学家、社会学家、柏林大学教授。他试图将国家与社会的历史看作是在指导人物之下的不断发展。主要著作如 *Kulturgeschichte der Neuzeit* (1900—1901)；*Vom geschichtlichen Werden* (1925—1928) 等。——日注

一现象倒是相当普遍的。

我们必须了解“先知”一词实乃意指一纯粹个人性之卡理斯玛禀赋的拥有者，他基于个人所负使命而宣扬一种宗教教说或神之诫命。在“宗教改革者”（他传布一种古老的启示，不管是确存还是虚构的）与“宗教创始者”（他宣称带来一种全新的启示）之间，并没有截然的划分。两种类型彼此皆相重叠。无论如何，一个新的宗教共同体的形成，并不一定得是先知说教的结果，因为非先知的改革者的行动也可能导致此一结果。此处我们也不想处理下述问题：一个先知的信徒到底是为他个人（例如琐罗亚斯德、耶稣、穆罕默德）所吸引？还是为他的教义（例如佛陀、以色列的先知）所吸引？

就我们主旨而言，“个人”的召唤是决定性的因素，先知与祭司即以此区分。祭司乃因其在一神圣传统中的职务而要求拥有权威，而先知则基于个人的启示与卡理斯玛。几乎没有一个先知是出身于祭司阶级一事，实非偶然。印度的救赎导师通常不是婆罗门，以色列的先知也不是祭司。琐罗亚斯德可说是个例外，因为他可能是来自一个祭司贵族家庭。与先知截然对立的是，祭司是基于职务而施与救赎的。虽然也可能有个人卡理斯玛的成分，不过主要是祭司的宗教职位授予他正当的权威，而成为一个有组织的救赎之经营的成员。

至于先知，就像巫师，纯粹只靠个人禀赋以发挥力量。与巫师有别的是，先知布达清楚确定的启示，他传道的主题乃教说或诫命，而非巫术。不过，表面上看来，两者之间的区分并非那么清楚：巫师经常是个博学的占卜专家，而且有时就只擅长此道。在此一阶段，启示还是维持着神谕或梦的解说的功能。在初民社会，如果没有事先征询过巫师的意见，有关共同体关系的新规范是不可能被接受的。一直到今日，在澳洲的某些地区，巫师从梦中所得到的启示仍

然要提交氏族长会议,以供采用;此一措施的消失则象征着“世俗化”的一个迹象。

另一方面,只有在非常例外的情况下,一个先知才可能不靠卡理斯玛式的——实际上也就是巫术的——确证而成功地建立其权威。至少“新”教说的担纲者确实永远需要此种确证。我们不要忘掉,耶稣自己之天命的整个基础,以及他所宣称的、他(且只有他)能知道天父,而且也只有信他者才得以接近上帝,实际上乃一种他感觉内在于自身的巫术性卡理斯玛。无疑就是意识到这种力量——较之于其他因素——使得他能踏上先知的道路。在基督教早期的使徒时代及其后,流浪的先知是个常见的现象。这些先知经常被要求证明自己拥有圣灵特别赋予的禀赋、拥有特殊的巫术性或忘我的能力。

先知经常为人占卜、执行巫术性治疗及诊断。例如《旧约》——特别是先知诸书与《历代志》——中经常提到的“先知”(nabi, nebiim)就是如此^②。不过,我们所讨论的先知与这些“先知”主要的差异是经济性的,换言之,先知的预言是不图利的。以此,阿摩司(Amos)愤怒地拒绝 nabi 的称呼^③。服务是否免费,也是先知与祭司差异之所

② nabi 在希伯来语中一般是指预言者的意思(nabiim 是其复数形)。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。其后,在所谓先知时代出现的真正内省性的个别预言者,认为这种基于异常知觉与行为的预言者集团应加以批判,故不断地攻击之。中文本《新约/旧约》将此一名词译为“先见”。——中注

③ 阿摩司为公元前 8 世纪的犹太先知。他在耶和华突然的召唤下,前往北边的以色列国,成为活跃的先知。他对王国内阶级的对立与社会上罪恶横行痛加批判,并预言正义之神将会对富者与贵族加以审判。作为倡导伦理的一神教的第一人,他被称为神之正义的预言者。关于他拒绝被称为通俗的职业性预言者(nabi)一事,见《阿摩司书》第七章第十四节以下。——日注

在。典型的先知传道就只是为了“道”本身，而非报酬，至少绝非任何明显的或规则化的报酬。此种无报酬性的先知传道方式是以各种方式来提供的，早期的基督教团即用心地发展出下列的规则：使徒、先知或者传道者绝不能以其宗教布道来谋生计；他之能接受信徒款待的时间也有所限制。基督教的先知习于靠自己劳动维生，或者（如佛教徒）只接受自愿性的施舍。保罗书简中一再强调这些规定，佛教戒律亦然（虽然形式有所不同）。“不作不食”的格言乃行之于传道者的。总而言之，预言之不收取报偿的确是先知传道之得以成功的主要因素之一。

以利亚(Elijah)的时代可算是较早的以色列先知时期^④，当时近东及希腊一带皆出现活跃的先知传道活动。各种形式之预言的兴起（特别是在近东地区），大概与亚洲大规模世界帝国之建立，以及中断已久的国际贸易之再兴有所关联。彼一时期之希腊亦弥漫着来自特雷斯(Thrace)的酒神(Dionysus)崇拜^⑤，以及极端多样化的预

^④ 在所谓记述先知出现之前的较早的先知时代，亦即与后期先知时代相对而言的前期先知时代，是指从士师时代以后到公元前9世纪末这段时期。其间，出现了像撒母耳(Samuel)、以利亚、以利沙(Elisha)等出色的先知。

以利亚为活跃于公元前9世纪中叶的优秀先知，他攻击在当时渗透到以色列的迦南与腓尼基的自然宗教——巴尔崇拜，而致力于耶和华信仰的再确立（参见《列王纪上》17—19章、21章及《列王纪下》1—2章）。

期待以利亚再降临的犹太人，在后来基督教里，认为先于救世主耶稣基督来到世间的施洗者约翰，即为以利亚。——日注

^⑤ Dionysus(狄俄尼索斯)原来是希腊北方Trakia的神，被称为巴克斯(Bakkhos)。大约是从潜藏于植物与动物的神秘的生命力与生殖力被神格化而来的，于公元前8世纪传到希腊，而被认为是与葡萄树相结合的酒神。

酒神崇拜在希腊是以一种密仪宗教进行，在早春举行的祭典里，信仰者群集狂饮乱舞，并于夜半在山野中奔跑，在激烈狂迷的陶醉至极下，吃生肉配葡萄酒，确信这样便可承接酒神的生命。——日注

言。除了半先知型的社会改革者外,某些纯粹的宗教运动也深入影响了自荷马时代以来祭司所习于的素朴的巫术与祭典的传统。激情的祭典、基于“异言”(Zungenrede)^⑥的情绪性预言以及受到高度评价的陶醉忘我,打断了神学之理性主义(如赫西奥德)的发展,并妨碍了宇宙创成论与哲学之玄思以及哲学性神秘教义与救赎宗教的萌芽。这种激情性的祭典之发展,是与下列两个现象并行的:海外殖民事业的开拓,以及(尤其是)以市民军队为基础之“城邦”(polis)的形成与转变。

这里没有必要详细叙述希腊在公元前8及前7世纪的这些发展(其中一部分甚至延伸到公元前6甚至前5世纪),因为罗德(E. Rohde)已经有过精彩的分析^⑦。它们是与犹太、波斯及印度之先知运动同一时代的产物,也可能与孔子以前的中国伦理之构建同时,不过,关于这点我们所知不多。这些希腊的“先知”,在有关他们行业之经济的判准,以及是否持有一个“教说”的观点上,是各有不同的。希腊人也在职业性的(赚取生计的)教导与不图利的传道之间划出界线,就如苏格拉底的例子所显示的。再者,在希腊,唯一真正教团型的宗教(亦即奥菲斯信仰及其救赎

⑥ “异言”是指人在宗教的恍惚状态时所说出的、一般人无法了解的言语。根据《新约》,异言乃圣灵的一种赐物。《使徒行传》第二章记载,在原始教团最初成立之时,门徒聚集在一处,“他们就都被圣灵充满,按着圣灵所赐的口才,说起别国的话来”。异言在原始基督教里是相当普遍的现象,它一方面被尊重为“天使的话语”,另一方面为防止其被滥用,而被贬抑为低于基于理性所说出的正常预言。(参见《哥林多前书》第十三章第一节、第四节)——日注

⑦ Erwin Rohde(1845—1898),德国古典学者,历任基尔、耶拿、杜宾根、莱比锡、海德堡等各大学教授。主要著作有:*Der griechische Roman und seine Vorläufer*(1876);*Psyche*(1890—1894)。——日注

的教说)^⑧,与所有其他类型的预言与救赎技巧(特别是那些神秘主义者)之间,是有清楚区分的;区分的基础乃在于奥菲斯信仰之体现为一纯正的救赎教义之特征上。我们首要的工作是分辨各种类型的先知与其他各式各样包办救赎者(不管是否为宗教性的)之间的区别。

二 先知与立法者

就算在历史时期,“先知”与“立法者”(Gesetzgeber)之间的区别也并不就是那么确定的。如果我们将“立法者”界定为,在具体的情况下受命体系化地整理法律或制定新法的人物,最著名的例子就是希腊的“仲裁者”(Aisymnetes),如梭伦(Solon)、卡隆达斯(Charondas)等人^⑨;那么,这些立法者及其业绩的确不乏被——虽然是后世

^⑧ 奥菲斯信仰是以 Trakia 传说中的诗人 Orpheus 为教主的希腊密仪宗教。其走上信仰净化,具有精神深度的形态,大约是在公元前 7 世纪。据其教义,人的灵魂是不死的,会在肉体消亡后转入地下受审,然后再次转世到地上来接受前世罪业的报应。不过,如果人参加了酒神祭典,并接受严格的戒律与禁欲,借此净化解放其灵魂的话,就可脱出此种轮回而获得永远的净福。

这个关于个人灵魂的救赎论、基于一种教团形态的希腊最初宗教,影响毕达哥拉斯学派与柏拉图甚巨。——日注

^⑨ aisymnetes, 在希腊语里是调停者或游戏的判定者之意。希腊在公元前六七世纪时,下层农民阶级与富裕的贵族阶级之间对立日渐激化,于是选出上下两阶级均合意的人,赋予国制上的全权来调停两者间的反目抗争,是即此“仲裁者”。

梭伦(公元前 649—前 560),雅典的政治家与诗人。在他被选为执政官后,即以禁止人身抵押及取消前债来救济下层农民,并将全体市民四个阶级按其所得规定参政权与兵役义务,断然实行政治改革。

卡隆达斯为公元前 6 世纪的希腊立法家。曾为他的出生地卡达尼亚及迦太基的殖民城市制定法律。——日注

的人——被誉为神迹的例子。

“立法者”与意大利的“治安首长”(Podesta)^⑩大不相同，后者乃聘自团体之外，其目的并非在创造一个新的社会秩序，而是提供一个不属任何党派、公正不倚的仲裁者角色，特别是当属于同一阶层的家族发生械斗时。另一方面，立法者通常(虽非一定)都是在社会紧张形势高张时，才被赋予责任的。当面临下述情况——这种情况通常会提供给“改革政策”最早的一个契机——时，即可能采取这种(以一特殊频率出现的)手段：由于货币财富的积累以及负债者的人身隶属化所导致的武士阶级的分化；另外一个因素则是，从经济活动中积累财富而兴起的商人阶级，由于无法实现其政治野心而导致对旧有武士贵族的不满与挑战。“仲裁者”的作用就是调和身份团体间的冲突，并制定出一个有效的、新的“圣”法，为了达成此项任务，他就必须得到神意的认可。

摩西似乎是个真实的历史人物^⑪，从他的事迹看来，可以将之归入“仲裁者”一类的角色。因为从最古老的以色列圣法的规定看来，当时已进入货币经济，而且在盟邦内部出现(迫在眉睫或已经存在的)尖锐的利益冲突。摩西最伟大的成就就是为这些冲突找出一个

^⑩ 治安首长是中世纪的意大利城市中握有军事、司法最高权力者。虽然大体皆为贵族出身者，但多半都是从外地(因其与本城的派系斗争无关)迎来。其基本任务——相当于招聘的目的——为保持公共秩序安宁，特别是城市内的和平，此外，也经常担任军事指挥与裁判的任务。现今 Podesta 已被转用为“市长”的称呼。——日注

^⑪ 摩西是出现于公元前 13 世纪左右的以色列人的英雄领导人物。他率领当时在埃及过着奴隶生活的以色列人部族(所谓摩西集团)脱困出埃及。经过 40 年的荒野漂泊后，终于带领他们来到巴勒斯坦(迦南)附近。在途中他于西奈山接受耶和华所启示的“契约”，所谓摩西十诫，后来成为犹太教之律法的原型。《旧约》中的《出埃及记》、《民数记》、《申命记》等，皆记载了其活动的历史。总之，摩西可说是为犹太民族与耶和华宗教奠下了基石。——日注

解决(或预防)之道(例如于安息年取消债务^⑫),并利用一个统一的民族神来组织以色列盟约共同体。本质上,他的工作恰好介于古老的“仲裁者”与穆罕默德之间。摩西制法的结果,展开了一个统一的以色列民族向外扩张的时期,正如许多其他例子里——特别是雅典与罗马——身份团体间利益的协调也开启了向外扩张的契机一样。《新约/旧约》所说的“以后以色列中再没有兴起像摩西的先知”^⑬,意指以色列人再也没有另一个“仲裁者”。不但没有“仲裁者”此一意义上的先知,而且一般所谓的预言也不属于此一范畴。这当然不是说以色列此后的先知就都不关心“社会改革”。他们诅咒那些压迫奴役穷人、广占田地以及贿赂枉法的人会“遭报应”。这些都是典型的、导致普遍出现于古代世界之阶级分化的行为,而且由于耶路撒冷城市化的发展更形恶化。极度地关注于社会改革仍然是大部分以色列先知的特征。这种关注若与当时印度的预言相较就更值得我们注意:佛陀时代的印度,根据我们所知,虽然相对地类似于希腊在公元前6世纪时的状况,其预言中却缺乏对社会改革的关注。

以色列的预言之所以关心社会改革,是有其宗教性基础的,这点我们随即要谈。然而,首先得提醒的是,就以色列先知的动机而

^⑫ 根据摩西的十诫的第四诫,有安息日的规定:当纪念安息日,守为圣日。六日要劳碌做你一切的工,但第七日是向耶和华你上帝当守的安息日(《出埃及记》,20:8—12)。稍后则有安息年的规定:六年你要耕种田地,收藏土产,只是第七年,要叫地歇息,不耕不种,使你民中的穷人有吃的(《出埃及记》,23:10—11)。又称为豁免年:每逢七年末一年,你要施行豁免……凡债主要把所借给邻舍的豁免了,不可向邻舍和弟兄追讨……若借给外邦人,你可以向他追讨,但借给你弟兄,无论是什么,你要松手豁免了……你弟兄中若有一个希伯来男人,或希伯来女人被卖给你,服侍你六年,到第七年就要任他自由出去(《申命记》,15:1—13)。——中注

^⑬ 《旧约·申命记》,34:10。——中注

言，社会改革只不过是达成其目的的手段而已。他们首要关心的是对外政治，因为这才是他们的神祇活动的舞台。以色列先知之所以关切社会及其他种类的不公正，并认其乃违反摩西律法之精神，主要是为了说明上帝之对以色列人发怒的原因，而非想制定一套社会改革的纲领。值得注意的是，唯一社会改革的理论家——以西结 (Ezekiel)^⑭——实际上是个祭司身份的理论家，几乎是不能称为先知的。就算耶稣，对类似的社会改革也毫无兴趣。

琐罗亚斯德跟他的饲养牧畜的人民一样，都憎恨劫掠的游牧民，不过他所传达的信息主题基本上还是宗教性的。他的中心关怀乃在对抗巫术性忘我的祭典，并传达其神圣使命，这当然难免有些附带的经济性影响。另一个十分清楚的主要重心也是置于宗教上的先知例子是穆罕默德，他的社会改革计划——后来由欧麦尔一世 (Umar I) 予以贯彻^⑮——几乎纯然是为了要团结信徒，尽可能地聚集有信仰的战士，以对抗异教徒。

先知的特征在于，他们的使命并非得自任何其他的人，而只是如其原本就当即那样的掌握住它。同样的，希腊城邦“僭主”(Tyr-

^⑭ 以西结为公元前 6 世纪初的以色列大先知。在巴比伦俘囚时被逮往巴比伦 (公元前 597)，而于此地受到神的召唤 (公元前 592)。他预言俘囚将因偶像崇拜的报应而使耶路撒冷陷落，以色列败亡。在耶路撒冷陷落成为事实 (公元前 587) 时，他则梦到严格的律法与理想的神殿礼仪之复兴，他并且强调个人的道德主体性，以此，给予人们激励与希望。他往往被说成是预言的祭司，或者祭司的预言者 (先知)。《以西结书》即记载了他的活动与预言。——日注

^⑮ 欧麦尔一世是伊斯兰教正统派第二代的哈里发 (634—644)。欧麦尔一世颇富勇气与智略，作为国家草创期的领导者，意志极为坚强，奠下伊斯兰帝国的基础。在军事上，征服叙利亚，趁侵略伊拉克之便征服埃及，有力地实现了伊斯兰教徒的对外发展。在内政上，决定民政与军政的大纲，注意资源的开发，整备财政制度等，开创了许多功绩。——日注

ann)之取得权力的特征也是篡夺^⑯。这些僭主仍维持其为一公认的“仲裁者”之一般性功能，并有自己独特的宗教政策——支持激情性的酒神祭典，一般大众比起贵族而言，要更喜欢这种祭典。不过前面所提到的先知之夺取权力是由于神启的结果，基本上是宗教目的取向的；再者，他们独特典型的宗教布道，以及他们对狂迷式祭典的斗争，都与希腊僭主所采取的典型宗教政策背道而驰。穆罕默德的宗教（其取向基本上是政治性的），以及他在麦地那（Medina）的地位（恰好介于意大利的“治安首长”与加尔文在日内瓦的地位之间），主要是来自其纯粹的先知型使命。身为一个商人，穆罕默德最初只是麦加（Mecca）一带虔信市民秘密集会的领导人，直到他愈来愈清楚地体认到，实现他使命的外在理想基础，乃在于将军事民族间的利害关系统合组织成掠夺战利品的行动。

三 先知与传道者

另一方面，先知与传道者（Lehrer）——特别是社会伦理的传道者——之间，有各种过渡的阶段。这些充满新的（或重新发现古老的）睿智的导师，聚集弟子，解答个人疑惑，在公共事务上提供君侯意见，可能还试着说服这些君侯建立一种新的伦理秩序。这些具有宗教或哲学智慧的导师与其弟子间的联络格外强固，且以权威主义的方式来规范，特别是在亚洲的圣法中。不管何处，这种联结都是最为强固的恭顺（Pietät）关系之一。一般说来，巫术及勇士的训练是

^⑯ 公元前六七世纪左右，崛起于希腊各城邦的政治领袖，他们利用当时国王或贵族与平民斗争的机会脱颖而出，以直接诉诸民意的方式取得绝对权力。他们的崛起开展了日后民主政治的道路，对经济发展亦有贡献，并不一定（虽然有些的确是）就是暴政或恐怖政治。——中注

如此安排的：见习者会被交给一个特别有经验的师傅，或者允许自己去找师傅——就像德国学生社团中，“新生”可以选择“指导学长”(Leibbursche)一样。所有关于娈童之爱的希腊诗词皆来自此种景仰关系；类似的方式亦可见之于佛教徒与儒教徒，实际上可见之于所有修道院式的教育。

这种师生关系最彻底的表现，可见之于印度圣法中“导师”(Guru)的地位。所有出身于有教养阶级的年轻人都得花好几年的时间、无条件地全神贯注于接受一个婆罗门教师有关生活的指导与教诲。“导师”对其学生拥有绝对的权威，对他的服从关系颇类似于西方“助手”(Famulus)与其“师傅”(Magister)的关系，而超越对家庭的恭顺关系。正如宫廷婆罗门(purohita)的地位在官方规定下被提升得非常高^⑯，远高于西方世界最有权威的听取忏悔的神父。不过，“导师”终究只是一个教导习得(而不光是从启示得到)之知识的教师，这种教导乃基于一种委托关系，而非其自身的权威。

哲学的伦理家及社会改革者，就我们的定义而言，并非先知，不管他们看起来如何相似。实际上最古老的希腊哲人，像恩培多克勒(Empedocles)与毕达哥拉斯(Pythagoras)等传说中的人物^⑰，最是接近先知。他们之中有些人也留下独特的救赎论与生活指导，有些人

^⑯ purohita 是婆罗门教里的宫廷祭司。他往往成为宫廷中国王的最高建言者、帝师。——日注

^⑰ 恩培多克勒，公元前5世纪希腊哲学家，主张万物皆有变化，不过变化是相对的，而非绝对的。毕达哥拉斯，公元前6世纪希腊哲学家，对医学及数学皆有贡献，几何学的“勾股定理”(直角三角形的斜边平方等于其他两边平方的总和)，即为他(或他的弟子)的创见。毕氏及其弟子认为数目乃万物之根本原因，企图透过数字来解释宇宙，据说将宇宙命名为“和谐”(Cosmos)的人即为毕氏，他们视宇宙为一调和的、优美的次序，而与“混乱”(Chaos)相对立。——中注

甚至还可被列为救世主。印度也有这种知识性的救赎导师，而且若就首尾一贯地专注于“救赎”之理论与实践而言，希腊的导师显然是要远为不如的。

真正存在过的“哲学学派”的创始人及领导者，更不可与我们所用的“先知”一词混为一谈，虽然在某些方面他们可能十分接近此一类型。从孔子（甚至皇帝在他庙里都还要叩头）一直到柏拉图等等不同阶级的人物皆属之。不过他们都只是学院教育的哲学家，其间之不同主要是孔子格外关注影响君侯从事特定的社会改革，柏拉图则只偶尔为之。

这些人物与先知的主要区分是他们的教诲缺乏先知预言中特有的、生动而又情绪性的布道（Predigt），不管这些布道是出于口语、小册子或任何其他的文学形式（例如穆罕默德《古兰经》里的章节）。先知的“经营”，比起上述传道者而言，可说是更为接近群众煽动者（Demagogue^⑯）或政论家。另一方面，例如苏格拉底的活动（他自己也反对辩士贩卖知识的行业）也必须在概念上与先知的有所区分，因为像他那样的行动缺乏一个直接启示的宗教性使命。苏格拉底的“天才”（Daimonion）只针对具体的情况反应，接下来就是劝阻及告诫。这是苏格拉底之伦理的、强烈的功利式理性主义的外在限制，恰如巫术性神占之于孔子一样。以此，苏格拉底的“天才”实无法与纯

^⑯ 雅典自伯里克利斯（Pericles）于公元前 429 年去世，城邦政治顿失重心，后继诸人无一有其能力及威望，而社会矛盾与外患又日益严重，于是新的领袖崛起。此类领袖凭借的并非既有的家世与社会威望，而是以个人魅力直接诉诸群众（经常是在人民大会的场合），赢得他们的信任，从而掌握权力。这些人物即被称为 Demagogue，希腊原文为 demagogos，demos 即“人民”，agogos 则为“领导者”，因为他们常要鼓起如簧之舌，激动群众情绪，再加以操纵利用，故中文译为“群众煽动者”或“群众领导者”。参见《支配的类型》，pp. 225—226. ——中注

正宗教理论的“良心”相提并论，更不能被视为一种预言之声。

与以色列先知的这种差异，可见之于包括中国、印度、古希腊、中世纪之犹太、阿拉伯与基督教的所有哲学家及其学派，从社会观点而言，这些哲学学派可说是颇为类似的。就生活态度而言，他们较为接近秘迹祭典式的救赎预言（例如毕达哥拉斯学派），或者较近于模范型的救赎预言（例如犬儒学派，有关此种类型之预言，稍后再述）^{②0}，这种类型的预言反对神秘主义的秘迹恩宠以及世俗的文化财，就这点而言，与印度及东方的禁欲教派有某种亲和性。然而，我们特殊意涵下的先知，是不可能缺少由于个人之启示、出而传布宗教救赎之真理此一过程的，从我们的观点来看，这无疑是预言之决定性的判准。

最后，印度之宗教改革者，如商羯罗（Shankara）与罗摩奴阇（Ramanuja），以及其西方的同伴如马丁路德、茨温利（Zwingli）、加尔文与卫斯理（Wesley）^{②1}，都不能归入先知的范畴，因为他们并没有宣称自己要提供新内容的启示，或者自己是奉一特殊神意之指示而来发

②0 犬儒学派（Cynic），为安提西尼（Antisthenes）所创立，他们认为道德之目的即在道德自身，此一思想后由斯多葛派（Stoics）发扬光大。——中注

②1 商羯罗（约700—750）是印度正统的吠檀多派（Vedanta）的哲学家。他遍历诸国，攻破论敌，并创立教团以弘扬自己的学说。留下许多著作，其中《吠檀多·斯特拉批注》是现存最古老的批注。他的哲学被称为“绝对不二论”，为后世印度思潮的主流。至于吠檀多派，参见本书第10章〈注30〉。

罗摩奴阇（约1055—1137），印度吠檀多派出身的哲学家，起初立基于吠檀多派的不一不异说，尔后开展出独自的见解，与商羯罗的绝对不二论对立，主张有限不二论。其最大特色为融合奥义书的哲学思想与毗湿奴信仰，后来开展为罗摩奴阇派。

卫斯理（1703—1791），英国宗教家，循道社教派的创始人。他与弟弟在牛津组织起被称为“循道社”（Methodist）的严格的生活运动，而于35岁时经验到突如其来的感应，得到救赎的确信。其后旅行各地，展开日盛的救灵运动。他的教说颇得下阶层民众响应，因此，这个新运动后来发展为循道社教派或称卫理公会。——日注

言。这些倒是摩门教之创始者的特色^②，他甚至连一些技术末节上都极类似穆罕默德；不管怎么说，这些都是以色列先知的特征。先知类型亦可见之于孟他努斯（Montanus）、诺瓦提阿奴斯（Novatianus）、摩尼（Mani）与摩奴（Manu）^③，比起较情绪化倾向如福克斯

^② 摩门教是 1830 年在美国成立的一个基督新教教派，创始人为史密斯（Joseph Smith, 1805—1844）。史密斯声称他在某天夜里梦到从天使那儿接受了记有天启的黄金板，而据此写成《摩门经》，集结信徒到各地传道。“摩门”一字是混合了埃及语和英语的创造语，意指“更善良”，而教会的正式名称则为“末日圣徒的耶稣基督教会”。由于主张废除奴隶制度，行一夫多妻制，所以在各地都受到迫害，后来在后继者杨格的指导下才定居于盐湖城；其组织的开拓史对于美国的西进运动之推动有所影响。——日注

^③ 孟他努斯为 2 世纪后半叶小亚细亚的弗利基亚人，恐怕是奇碧莉女神（Kybele）的神官改宗基督教者。自命为先知，强烈反对当时日渐制度化与形式化的基督教会及教士制度，并预言耶路撒冷的天国会出现在弗利基亚的佩普塞城，高唱狂信的禁欲主义。孟他努斯派的教说及其密仪祭典颇博人心，广传于地中海沿岸各地。至 3 世纪时，被教会指斥为异端，而逐渐衰退。

诺瓦提阿奴斯，3 世纪时罗马教会的祭司，严格派的指导者。他以教皇 Calixtus 对待异教徒和重罪者过于宽大为理由而反对教会并与之分离，自袭教皇名位（250 年），他的主张在罗马帝国内得到许多支持者，此派被称为加塔利派（希腊语为“纯粹的人”之意），一直存续到 7 世纪左右。

摩尼（215—273）是波斯摩尼教的创始人。24 岁时受到神的诏命，尔后结合祆教与基督教，在自己的救赎论与二元论世界图像的基础上，建立起新的宗教。他步行各地传说教义，并声称自己是世界上最后的先知，后来被捕而处以磔刑。

摩奴是古代印度信仰中传说为人类始祖、最初的王。Manu 原指“人类”。根据吠陀圣典《古谭集》，人类始祖摩奴（就像《旧约》里的诺亚那样）在大洪水时被喜玛拉雅救起，于是成为人类一切习惯与秩序的创始者。由于他被视为最初的法典的制定者，所以编纂于公元前 2 世纪到公元 2 世纪期间、在印度拥有最高权威的法典即以他命名，称《摩奴法典》。——日注

英译者认为摩奴为 Marcion 之误，Marcion 为 2 世纪的《新约/旧约》评论者，他的教派后来与摩尼教合流。——中注

(George Fox)^②那种类型的先知,他们的预言带有极度理性的色彩。

四 秘法传授者与先知

截至目前,我们已将上述各类人物从先知的范畴中区分开来(尽管他们有时的确非常接近),不过,还有不少其他的人物。

第一种即为秘法传授者(Mystagogue)。他们表演秘迹——保证救赎恩宠的巫术行为。世界各处皆有此种类型的救世主,他们与一般巫师不同之处仅是程度上的,最重要的是看他能否在身边形成一个特殊的教团。在一个被认为世袭性的、秘迹的卡理斯玛之基础上,往往可以发展出一种秘法传授者的法统。这些法统常可保持其威信达数世纪之久,赋予其弟子绝对的权力,并由此发展出一种层级制度。这点在印度尤其如此,在那儿“导师”(guru)一衔亦用来指救赎财的授予者及其全体委托人。中国亦有类似的例子,道教的教主及某些秘密宗教的领袖,也扮演这样一种世袭性的角色。最后,我们即将讨论的模范型先知中,有一种到第二代时通常也会转化为秘法传授者。

秘法传授者在近东地区也分布很广,而且在先知时代传入希腊,这点我们前面已经提过。不过,更古老的、担任谷神祭典世袭领导者的希腊贵族家庭,至少也代表了单纯世袭性祭司家族的另一种(不很重要)存在。秘法传授者是施与巫术救赎的人,他没有伦理性的教说(Lehre),或者说,这种教说在其工作中只扮演极为附属性的

^② 福克斯(1624—1691),英国宗教家,教友派的创始人。他在当鞋店徒弟而过着流浪生活之际领受悔改经验,自此创设 Friends of Truth 开始传教(1647),他拒斥信仰的外在性,而论述基于“内在基督”、“来到此世照耀所有人的内在之光”,博得许多中下阶层的信仰者。尔后虽受英国教会激烈的压迫,仍不屈服,且到苏格兰、爱尔兰、美洲、荷兰各地传道,获得同志。——日注

角色。他的主要禀赋是世袭性的、传承下来的巫术技巧。再者，他通常依赖此种技巧以维生，因为相关的需求量极大。因此，我们自然得把他从先知的概念中除开，虽然他有时也启示了新的救赎之道。

五 伦理型预言与模范型预言

那么，就只剩下两种我们定义下的先知：其中之一最清楚的代表可以说是佛陀，另一种则可以琐罗亚斯德与穆罕默德为代表。先知可以主要只是个（就如上述例子）宣扬神及其意志——不管是具体的命令，还是抽象的规范——的工具；在传道时就像他已受到神的委托，而要求人们把服从他当作一种伦理上的义务。这种类型我们称为“伦理型预言”（ethische Prophetie）。另一方面，先知也可以是个模范人物，他以身作则，指示其他人宗教救赎之道，如佛陀那样。这种先知在传道时完全不提神圣的使命或伦理义务之服从，他只是诉诸那些渴求救赎之人的自身利益，向他们推荐自己所走过的路途。我们称这种类型为“模范型预言”（exemplarische Prophetie）。

模范型预言特别是印度预言的特色，虽然中国（如老子）与近东也有少数例子。另一方面，伦理型预言则只限于近东，虽然其间尚有民族之差异。不管是印度的《吠陀》还是中国的经典——其中最古老的部分是由圣赞者的颂歌与感恩诗以及有关巫术性之仪式与祭典的文字所构成——完全看不出发展于近东、伊朗等地的预言性先知之出现的可能。之所以如此，关键乃在于中国及印度缺乏一个人格化、超越性及伦理性的神祇。在印度，这种神观只存在于晚期印度教的民间信仰中，一种秘迹—巫术的形态。不过，在那些发展

出有关大雄(Mahāvira)^⑤与佛陀之决定性先知形象的社会阶层的宗教里,伦理性预言的出现只是断续性的,而且一贯地从泛神论的立场来解释。在中国,对社会最有影响力之阶层的伦理中,完全没有伦理性预言的观念。这种现象与此一阶层之(受社会制约的)思想特性到底有何种关联,稍后我们将再讨论。

仅就纯粹宗教的因素而言,不管印度还是中国,一个合理的、有规则的世界之概念乃源自献祭的仪式——一套万事万物都奠基于其上不可更易的秩序,特别是气候现象上不可或缺的规则性;以泛灵论的术语而言,此处涉及的乃是精灵与鬼怪的正常活动与休息。不管是中国正统还是异端的看法,这些秩序的维持是由于政府伦理上恰当的行为——遵守正确的德性之路(道)——而得确保的,舍此之外,无事可成,根据吠陀经典亦是如此。因此,在印度及中国,天则与道分别代表了类似的、超神性的非人格性力量。

另一方面,人格性的、超越的、伦理性的神则为近东的观念。此一观念是如此密切地相应于一个全能的、世俗的君主及其理性的、官僚化的政体,其间的因果联系显然是很难否定的。在全世界各处,巫师最早皆为祈雨师,因为收成有赖及时与充分的雨量(虽然并不需要太多)。一直到今日为止,身为最高祭司长的中国皇帝仍为祈雨者,因为在中国(至少在北方),由于气候的不稳定使得灌溉设施的效果大打折扣,不管这些设施是如何普及。长城及内陆运河的修筑则更具重要意义,它们成为皇帝官僚制的真正基础。皇帝借着

^⑤ 大雄(Mahāvira,公元前448—前376),印度耆那教的祖师。所谓六师外道之一,与佛陀大约同时代,活跃于正统婆罗门之外的一般思想界。于30岁出家,历经12年修道后大彻大悟,其后流浪各处弘扬教说。其教说为:为了跳脱出业的系缚,人应彻底实践严格戒律与禁欲苦行。“大雄”是尊称,亦被称为“耆那”(胜利者),即克服烦恼而得解脱者之意。关于耆那教,参见本书第七章(注34)。——日注

献祭、下罪已诏以及实践各种美德，例如消除行政权的滥用、搜捕未归案的罪犯，等等，以避免气候的不稳定。因为鬼神之所以不安、宇宙秩序之所以失常，一般认为乃君主之个人过失或社会失序。同样的，雨也是耶和华允诺给他的信徒的奖励之一，这是较古老的传统中清楚呈现的，当时这些信徒主要还是务农的。神允诺降雨量不致太少，也不会过多或造成洪水。

不过，在美索不达米亚与阿拉伯，收成并非由于雨量，而单只是由于人工灌溉。美索不达米亚的灌溉系统是王权的唯一基础，这些君主的收益是来自强迫被征服的隶属民修筑运河以及邻近运河的城市，正如尼罗河的统制是埃及王权的基础一样。在近东沙漠与干旱之地，水利灌溉的控制可能是其固有神观的来源之一，亦即认为神自无中“创造出”大地及人类，而非如其他各地的信仰认为人与大地乃由神所生出。这种水利经济的确是从无——荒漠——中创造出收获。君主甚至借着立法及理性的法典编纂创造出正义来，此一发展首见于美索不达米亚。因此，从这样的经验中会导出此一观点——即认为世界之秩序必须被理解为一个自然挥洒、超越性而又人格化的神所创制的律则，可说是十分合理的。

另外一个可用来说明近东地区世界秩序观念之发展乃反映出一个人格神之运作的补充因素，则为此一地区并没有见之于印度及中国之“无神的”宗教伦理之担纲者的、特色独具的阶层之存在。不过，即使在埃及（那儿的法老王原先也是神），阿肯那顿想要创出一个星辰的一神信仰的企图也受到祭司阶级的破坏，因为这些祭司在当时已经将民间的泛灵信仰体系化，并成为无可匹敌的力量。在美索不达米亚，一神信仰及煽动性的预言之发展，受到古老万神殿的对抗，这种万神殿已被祭司政治地组织起来，并予以体系化；此外，一神信仰及预言的发展，还进一步受阻于稳固的国家秩序。

埃及与美索不达米亚的王国给以色列人留下的印象，远较波斯

诸王(Basileus)^㉙给希腊人的印象要来得深刻——虽然波斯王居鲁士(Cyrus)曾败于希腊人手中,他对希腊人的影响还是极为强烈的,这点从希腊史家色诺芬(Xenophon)将其生活点滴编写为教育用书《居鲁士的教育》(Cyropaedia)即可了然^㉚。以色列人由于(且只由于)得到圣君之助,得以从早期法老王的“为奴之家”解放出来^㉛。他们在这之后所建立的地上王国,实际上已被清楚认为是对他们真正的统治者——耶和华——的一个背叛。以色列的预言完全关注于与当时巨大的政治权力——强大的君主——间的关系;而这些君主又是上帝惩罚之鞭,他们首先摧毁了以色列并奴役以色列人(俘囚期),然后由于神意的介入,又允许以色列人重返家园^㉜。琐罗亚斯德的视野似乎也是同样以西方(美索不达米亚)文明地区的观念为导向。

就此而言,最早出现的预言之独特性格(不管是二元论,还是一神信仰),除了某些其他具体历史因素的影响外,似乎是由于比较邻近的,具有高度控制之社会组织的巨大中心对邻近落后民族的压迫而成的。这些民族对于自身所遭遇的无穷劫难——由于附近一些

㉙ Basileus 是希腊人对波斯王的尊称。如同以色列人之称呼埃及王为法老一般,是特定固有名词的一般化。——日注

㉚ 《居鲁士的教育》是希腊的史家色诺芬所著的教育书籍。曾因从军而亲历波斯战争的色诺芬,以描述波斯建国之父居鲁士自幼以来的教育过程的方式,来寄托他自己的政治理想。——日注

㉛ 《旧约·出埃及记》,13:3“摩西对百姓说,你们要纪念从埃及为奴之家出来的这日”。——中注

㉜ 此处是指由于亚述人的攻侵,北方的以色列被灭(公元前 721),巴比伦王攻陷耶路撒冷而灭南方的犹大,并据此形成巴比伦俘囚期(公元前 587),而后波斯诸王释放俘囚民(公元前 537,前 520)等,这一连串的历史事实。先知们(《以赛亚书》、《杰里迈亚书》、《以西结书》等)指出,这些事实是以色列人对神的不信仰所致,虽然如此,他们最终仍领受到耶和华神的爱与恩惠。——日注

残酷好战的恐怖国家所导致的——则倾向解释为天上之王的愤怒。

六 先知启示的性格

姑不论某一特定的宗教先知到底主要是伦理型，还是模范型，预言的启示会给先知及其信徒（这是两者共通的）带来一个统一的世界观，而此一观点又来自一种有意识的、统合且有意义的对生命的态度。对先知而言，不管是人生与世界，不管是社会与宇宙事项，皆有某种有系统且固定的“意义”，人若想得救赎，其行为就必须以此“意义”为导向；以此“意义”为准，而将行为型塑成一种统合且有意义的生活态度。这个“意义”的结构可以是各式各样的，它也可能熔铸为一个统一的动机，然而从逻辑上看来却又是相当异质性的。整个概念是受到实际价值的支配，而非逻辑上的一贯性。此一概念永远意味着——姑不论其强烈的程度与结果会有多少种变化——想要将生活的所有面相皆予以体系化的尝试；换言之，即将实际的行为整合为一种生活态度，不管在任何个例中它可能会采取什么样的形式。此外，这个“意义”也永远包含下述重要的宗教概念：视“世界”为一个“宇宙”，这个“宇宙”被要求能形成多少是个“有意义的”、有秩序的整体，“宇宙”的个别现象都必须就此立场来予以衡量与评价。

经验的现实世界（基于宗教性要求而形成的）与视此世界为一有意义之整体的概念之间的冲突，导致了人的内在生活态度及其与外在世界之关系上最强烈的紧张性。值得注意的是，这个问题绝非只有预言才得面对，不管是祭司的智慧还是俗世的哲学，不管是知识阶层还是俗人大众，多少都得着意于此。所有形而上学的终极关怀大概都是如下的问题：作为一个整体的世界与分殊各异的生命，如果要有一个“意义”的话，那么，该是什么？为了相应于这个“意

义”，这个世界应当如何？先知与祭司所提出的这个宗教问题意识，是孕育俗世哲学的母体，不管俗世哲学终究是否有所发展。此后，此一母体必然会与构成宗教发展之极端重要因素的俗世哲学相冲突。接下来我们得再进一步仔细检讨祭司、先知与俗人之间的相互关系。

第五章

教团

一 先知、信徒与教团

如果他的传道成功,先知即可赢得永久的支持者。这些支持者可能称为“伙伴”(Sodalen,巴索罗梅翻译祆教经典时所用词汇^①)、“弟子”(《旧约》与印度的称法),“从者”(印度与伊斯兰教)或“门徒”(以赛亚与《新约》)。这些都是以个人的身份信奉先知,而与祭

① 眇教圣典 *Avesta* 中最古老、最重要的部分即教祖琐罗亚斯德本身的教说之十七偈颂(本为“歌”的意思)。巴索罗梅(Bartholomae)为古代波斯语词典(*Altiranisches Wörterbuch*,1910)的作者,并独自译出琐罗亚斯德的偈颂(*Die Gathas des Avesta, Zarathustras Vers-predigten*,1905)。——日注

司及卜者之组成行会或职位的层级制截然有别。稍后,在我们分析支配的形式时,会再讨论这种关系。此外,除了这些永久的支持者(他们积极地协助先知传道,一般说来也具备有某些特殊的卡理斯玛禀赋),还有一些信徒则提供先知食宿、金钱以及服务,期望先知的传道会带给他们自己的救赎。所有这些人的介入可能是一种随机性的社会行动(*Gelegenheitshandeln*),也可能会组织成持久的“教团”(*Gemeinde*)。

具有特殊宗教意味的“教团”——在德文中,*Gemeinde*(共同体)一字也用来指那些为了经济、国库财政或其他政治目的而组织起来的邻里团体——之兴起,并非纯然仅与预言(就我们此处特殊含义而言)有关,亦非与所有类型的预言有关。基本上,一个宗教共同体的兴起之所以与先知运动有关,乃在于它是此一运动日常化(*Veralltöglichung*)的产物:经由此一过程,先知(或其门徒)可以保证其宣教之永垂不朽以及教团对“恩宠”的授予,以此也确保了此一宗教经营及服务人员的经济来源;此外,那些负责掌管宗教性功能的人员也借此垄断了保留给他们的特权。

除了先知运动之日常化首先形成了教团外,在秘法传授者及非先知型宗教之祭司的身旁也会形成教团。对秘法传授者而言,教团的形成可说是正常的现象。相反的,巫师则是独立执行其业务的,或者——如果他是个组合的成员——为某一特定的邻里团体或政治团体服务,这些团体并非一特殊化的宗教教团。秘法传授者的教团,例如秘仪的谷神祭典之奉行者,通常仍为一对外开放的团体,其成员是变动的。不管是谁,只要渴望救赎即可与秘法传授者及其助手建立关系——一般都是暂时性的。大致说来,谷神祭典有点类似地区间相互交流的共同体,而非仅属某一特定地区的。

模范型先知的情形则大为不同,这些先知——例如像大雄与佛陀那样的托钵僧侣——以以身作则的方式,无条件地指示出救赎之

道,他们属于一个较狭小的“模范型教团”。在这个小团体之内,弟子(他们可能亲炙过先知的教诲)仍拥有特殊的权威。在模范型教团之外,还有虔诚的皈依者(例如印度的“优婆塞”^②),他们并非自己走完全部的救赎之道,而是借着证明自己对模范圣者的诚心皈依,以期达到相对而言最佳的救赎状况。这些皈依者要不即没有组成持久性的教团(因此也无所谓教团中固定的身份,佛教的优婆塞原先即是如此),要不他们即会组成一些具有固定规则与义务的特殊团体。当祭司、类似祭司的导师,或者秘法传授者(例如佛教的僧侣)从模范型教团分离出来,并负担起有关祭典的事宜时(最早的佛教没有这些业务),这样的团体即会出现。不过佛教比较流行的还是自愿且随机性的组合,这也是大多数的秘法传授者及模范型先知与寺庙祭司——他们尊奉某些特定的、来自组织化之万神殿的神祇——的共通特征。这些教团的经济生活是依靠捐赠、奉献以及有宗教需求者所提供的其他礼物来维持。

在此一阶段,尚未发现有俗众之持久性教团的痕迹,我们现有的宗教之教派归属的观念并不适用于当时。个人还是某个神祇的信奉者,在意义上有点类似一个意大利人是某个圣徒之信奉者一样。认为大部分(甚至全部)中国人在信仰上皆为佛教徒,实在是个根深蒂固的误解。有此误解,是因为虽然有许多中国人成长于儒教伦理——唯一享有官方之认可的伦理——的熏陶下,在修筑房屋之前仍得向道士请教(风水);虽然依据儒教的礼仪规定(丧服)来追悼过世的亲人,他们也不会忘掉安排和尚来念经超度。除了那些持续地参加某一神祇之祭典的人(可能只有一小群人会永久地关注于

^② 优婆塞(Upāsaka)是佛教里以在家众身份(即非出家人)皈依佛教,并受五戒且亲三宝(佛、法、僧)者。——日注

此)外,我们在此一阶段所见的大多是随波逐流的俗众,或者可称之为——套个现代政治词汇——“游离票”。

这种情况当然不能满足那些管理执行祭典之人员的利益,就算只从纯粹经济角度来考虑亦如此。他们自然会努力去创造一个教团,祭典的信徒会采取一种持续性组织的形式,而形成一个具有固定权利与义务的共同体。原先为个人身份的信徒如此地转化为教团的成员可说是个正常的过程,经由此一过程,先知的教诲——透过一个持久性制度的运作——即进入信徒的日常生活。先知的弟子、使徒也就此变成秘法传授者、导师、祭司或司牧者(或兼有上述所有之身份),为一个纯然只具宗教目的的团体服务,换言之,即信徒教团(*Laiengemeinde*)。

不过,此一结果亦可有其他源头。我们知道祭司(其职务从原先巫师式的,演化为真正祭司阶层的)可以是拥有领地的祭司氏族、领主及君侯的家内或宫廷祭司,或者是形成一个身份团体的、祭典的执事祭司。个人或团体感觉需要时,即向这些祭司求助;除此之外,祭司也可从事其他任何不会有辱于他们身份的职业。祭司也有可能附属于一个特定的组织(专业性或其他目标的),特别是政治性团体。不过,在所有这些例子中,并没有真正与任何其他团体截然划分开来的“教团”。当一个祭典的祭司氏族成功地将崇拜他们神祇的特定信徒组织成一个排外性的团体时,这样的“教团”才可能出现。教团之兴起的另一个(更常见的)情况是,当一个政治团体瓦解时,团体神的宗教信徒及其祭司仍继续地维持着他们的宗教团体。

前一例子可见之于印度与近东,那儿教团的兴起是与秘法传授者、模范型预言或宗教改革运动之转化为一个持久性的教团组织的过程——包含了许多过渡阶段——密切相关的。许多印度小教派的发展即为此一过程的产物。相反的,从服务于一个政治集

团的祭司制转化为宗教教团，则主要是伴随着近东一带——特别是波斯——世界帝国之兴起而出现的：许多政治团体在帝国形成时被摧毁，其人民则被解除武装；不过它们的祭司阶层仍被赋予某种程度的政治权力，其地位也受到保障。之所以如此，是宗教团体被视为安抚被征服者的一个有效工具，正如统治者发现将邻里团体转变为〔赋役〕强制团体之可以确保国库利益一样。以此，在波斯诸君（从居鲁士到阿塔薛希斯^③）相继发布的诏令下，犹太教转变为一个受到统治者庇护的宗教团体，耶路撒冷则为其神权政治的中心。如果在波希战争中，波斯获胜的话，那么希腊德尔斐神庙里的阿波罗神、负责其他神祇祭典的祭司氏族，可能甚至连奥菲斯神庙的预言者，都会面临类似的命运。当埃及失去了其政治上的独立后，祭司阶层建立了某种“教会”组织，并且有其——显然是最早的一——教会会议。另一方面，印度的宗教教团则为（较狭义的）“模范型教团”。那儿婆罗门身份的一致性以及统一的禁欲规则，虽历经多次短命的政治结构的变迁，仍然维持下来，结果是，各种体系的救赎伦理超越了政治的疆域而传布开来。在伊朗，经过数世纪的努力鼓吹，祆教教士成功地形成一个封闭性的宗教组织，而在萨珊王朝时转变成一个政治的“教派”（Konfession）。如其文献所示，阿凯伊曼德（Achaemenide）王朝乃阿胡拉·玛兹达的信

③ 公元前 539，波斯王居鲁士二世在征服巴比伦之后，采取宗教宽容政策。他不但释放以色列俘囚回归祖国，并准许他们再造耶路撒冷神殿。17 年后，波斯王大流士更让以色列俘囚大规模返国，大约三分之一的流离的以色列人（4 万人）重新踏上祖国土地，并于公元前 515 年完成耶路撒冷的第二神殿。到了阿塔薛西斯二世时，祭司的先知以斯拉被释返以色列，考究并再度编制犹太律法。以此，犹太教以一个具备了神殿与律法的宗教教团的形态存续下来。——日注

徒，而非祆教徒^④。

二 教团的宗教性

政治权力与教团之间的关系——“教派”的概念由此而来——属于“支配”的分析领域。此处要提醒的是，“**教团的宗教性**”(Gemeindereligiosität)是个具有许多面相而又极不固定的现象。只有当俗众已经形成(1)一个具有持续性共同体行为的组织，(2)且能积极参与时，我们才会使用此一称呼。一个仅只用来约制祭司之管辖权的行政单位，是个教区，而非教团。不过，就算是教区的概念——亦即，与世俗的、政治或经济团体有别的团体——亦未见之于中国及古代印度的宗教。同样的，希腊及其他古代的“氏族”(phratry)，以及类似的祭典共同体亦非教区，而是政治或其他类型的组合，其共同体行为是在某个神祇的庇护之下。至于早期佛教的教区则仅意味着一个区域，所有暂时逗留于此区域里的游方僧人都得参加在此区举行的每半个月召开一次的佛会。

西方中世纪的基督教会与东方的基督教、近代的路德派、英国教会以及伊斯兰教，教区基本上是个消极的、教会的赋税单位及教

④ 阿凯伊曼德王朝是阿凯伊曼德所建，与萨珊王朝有别的古波斯王朝。在居鲁士二世时建立起统一整个西南亚(除阿拉伯外)的大帝国(公元前550)，至大流士王而达于鼎盛。尔后由于远征希腊遭受挫败而走向衰落，至大流士三世时被亚历山大大帝所歼灭(公元前330)。

阿胡拉·玛兹达教普通作祆教的别名用，此处所说的阿胡拉·玛兹达教徒(Mazdasnanier)是指专只信奉祆教之善神阿胡拉·玛兹达(Ahura-Mazda)的徒众。在阿凯伊曼德王朝时代，祆教已成为一个具有严密宗教组织的教团，而一般人(包括阿胡拉·玛兹达信徒)已不成其为祆教徒。此处所说的文献是指大流士王的纪念碑上所写“此事有阿胡拉·玛兹达来援助我……”的语句。——日注

士的管辖区。这些宗教的信徒，一般而言完全缺乏教团的特质。虽然东方基督教会以及西方的天主教会与路德派仍然保有少数残余的教团权利。另一方面，早期佛教的修道僧制度、早期伊斯兰教的武士制度、犹太教及早期基督教，也都有各种程度组织化状态的教团（细节稍后再论）。再者，信徒的某种实质影响力也可能会与规则化的地区性教团组织之欠缺结合起来，例如伊斯兰教——特别是什叶派——的信徒即拥有相当的权力，虽然并非受到法律保障的；伊朗君主如果没有得到信徒的同意，通常是不会随意任命当地的教士的。

另一方面，所有“教派”（就此一名词的专门意义而言）的特质在于，它的基础奠立在个别的地域性教团的封闭性组织之上。由此原则出发（早期以基督新教的“洗礼派”、“独立派”为代表，稍后则有“组合派”），经过不同的过渡阶段，最终导致“改革派教会”的典型的组织出现^⑤。虽说改革派教会已经成为一个普遍性的组织，其成员身份仍然是建立在必须以契约方式加入某些特定之教团的条件上。稍后我们会在再详论由于这些分歧的状况所引发的一些问题。目前，我们只特别关注于由于真正的教团的宗教性之极具重要意义的发展所导致的一个结果：教团内部祭司阶层与信徒之间的关

⑤ 组合派（Congregationalists）亦称会众派，由罗勃特·布朗起始，于 1580 年与英国国教教会分离的一派。他们以教会应是基督徒自愿地与神相互立定契约所构成的团体，而独立于国家之外。在清教徒革命之际，组合派是克伦威尔军队的核心，并且是反对长老派之妥协政策的活跃激进派。

改革派教会广义而言是指基于宗教改革原则的基督新教教会，狭义来说则指欧洲的新教教会中，除路德派之外，像加尔文派那样的教会。不过，若是指后者而言，普通都用 Reformed Churches 这个复数型，而韦伯此处用的是单数型（die reformierte Kirche），或许指的是改革派长老教会（reformed presbyterian Church）也未可知。——日注

系,就宗教的实际效果而言,具有决定性的意义。当组织具有教团的独特性质后,祭司的强大权势地位即与他必须时时考虑到信徒的需求——以便维持及扩大教团的信徒——一事有所冲突。的确,不管那一类型的祭司(就某个程度而言),都处于类似的情境。为了要维持其自身的权力,祭司必须要能尽量满足信徒的需求。影响信徒而且为祭司必须要设法控制的三种力量分别是:(1)预言,(2)信徒的传统主义,(3)信徒的知性主义。相对于这些力量,祭司经营本身的必然性与倾向,也会发挥与这些力量同样性质的作用。有关最后这个因素及其与预言的关系,我们得稍作补充说明。

三 预言与祭司经营

一般而言,不管是伦理型先知还是模范型先知,都是个俗众,他的权力地位也是奠基于俗世信徒上。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。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。自夸拥有巫术能力,在佛教徒看来是会万劫不复的;然而,不管印度或以色列的先知、基督教的使徒还是古代基督教传统,却也都没有否认一般非信徒中,巫术信仰之存在的事实。所有的先知,由于反对巫术,都必然会怀疑祭司的经营,虽然其程度与方式有所不同。以色列先知的神拒绝燔祭,而只要求他的诫命之被遵从。只熟习于吠陀经典知识与祭仪,对于佛教徒的救赎毫无助益;古老的神酒献祭,在最早期祆教的偈语(Gâthâs)看来,是为

阿胡拉·玛兹达(Ahura-Mazda)所厌恶的^⑥。

因此,先知及其俗众信徒与祭司传统之代表间的紧张性是普遍存在的。先知之是否能够成功地贯彻其使命,还是成为一个殉教者,端视权力斗争的结果而定。这种权力斗争在某些情况下,例如在以色列,是取决于国际形势。除了自己的家族外,琐罗亚斯德还须依赖贵族及君侯的支持,以对抗无名的反先知者;类似情况亦见于印度及穆罕默德的例子。另一方面,以色列的先知则依靠城市及乡村中产阶级的支持。所有先知都懂得如何充分利用由于他们的卡理斯玛——恰相对立于掌管例行性祭典的技术人员——所赢得的、在俗众之间的威信。新启示的神圣性与传统的神圣性相对抗;成败则视两方宣传工作的结果而定:祭司阶级可能得设法与此预言妥协、包容其教说,或者设法超越此一预言的教说,甚至清除此一预言,否则即被消灭。

⑥ 阿胡拉·玛兹达是祆教的主神。ahura 是“主神”之意。mazda 则意指“贤明、光亮”。象征光明与火。根据祆教圣典 Avesta 中的偈颂指出,世界之初有代表善恶两原理的两个神存在,亦即光明、生命、清净之神阿胡拉·玛兹达,与黑暗、死、不净之神阿利满,此善恶两神的斗争构成了宇宙的历史。不过,此战最终是由善神阿胡拉·玛兹达获胜,这时包含天上与地上的“神的王国”、“善的王国”建立起来,信奉者会被送往那儿与善神共度永远净福的生活。——日注