

## 第十章

---

# 救赎之道及其对生活态度的影响

宗教对于生活态度的影响，以及，特别是对于再生之诸前提条件的影响，皆因救赎之道及欲求拥有救赎的心理特质——与前者有最紧密的关联——之不同，而有着相当的差异。

I 救赎可以是追求救赎者在不借助任何超自然的力量的情况下，自己造就出来的事业——例如古代佛教里的情形。如是，可以因之获得救赎的这类事业，有以下诸种。

### 一 巫术宗教与仪式主义；仪式主义宗教皈依的各种归结

(1) 纯粹仪式性的祭祀行为与祭典——不管是在崇拜神时，还

是在日常生活里。纯粹的仪式主义，于其对生活态度的影响这点上，与巫术并无不同，并且，有时甚至落于巫术宗教之后。因为，当巫术宗教在某些情况下发展出关于再生的一种明确而有效的方法论时，仪式主义（虽然经常但）并非总是能做到。救赎宗教则能够将一个个纯粹形式的仪式行为体系化到一种所谓“皈依”（Andacht）的特殊心态里去；在这种皈依下，仪式被当作象征神圣的事来执行。如此一来，此种心态便真正是活生生的救赎拥有（Heilsbesitz）。不过，此种心态一旦被拭去，那么，所剩者不过是赤裸裸的、形式的巫术仪式主义，而事实上，这也是宗教皈依在日常化的过程里，总是一再不断发生的事。

一种仪式主义的宗教皈依可以得出相当多样的结果。见诸虔诚的印度教徒生活里的那种一心一意的仪式规则、那种对虔信者日复一日的要求——以欧洲人的观点看来是完全不可思议的——如果确实严格实行的话，那么，在现世里的典范性虔敬生活，与积极努力的营利活动，想要并行不悖，几乎是不可能的。此种皈依虔信的极端类型，与清教（Puritanismus）处于两极性的对反位置。唯有富裕者，亦即，能免于劳烦的工作重担者，才能够实行这样的仪式主义。

不过，这种结果无论如何总还是可以避免的；相较之下，下述的情况就较为根深蒂固了。亦即，仪式性救赎，特别是当它将一般信徒限制于旁观者的角色，或将这些人的参与限制于简单的或本质上被动性的操作上，并且，特别是当它将仪式的心情尽可能地升华为衷心不二的皈依时，它便会将重点置于虔敬的剎那一刻的“心境”（Stimmungsgehalt）上，而此种心境似乎即确证了救赎。因此，某种内在的状态性（Zuständlichkeit）的拥有便成为被致力求取的目标，而此种内在状态性在性格上是一时的（Vorübergehend），并且由于其特有的“无责任性”（Verantwortungslosigkeit），在祭典过后——好比倾听一场弥撒或观赏一出神秘剧后，其对行为方式的影响几乎总是微不足道

的。这就像戏剧的观众，在观看了一出美妙而动人心弦的戏剧后，无论内心受到多大的感动，其日常伦理却没有受到多少影响的道理是一样的。所有的神秘救赎，无不具有这种断续性的性格——期待以一种随机式的虔敬皈依来达成其“因其作为”(ex opere operato)的效果；其中缺乏产生出某种确证要求——有可能保证“再生”的作为——的内在动机。

相反的，当依靠仪式而引发的随机式皈依被提升到持续性的虔敬，并且被试图在日常生活里保住其作用时，那么此种虔敬一开头便带有一种神秘的性格。换言之，其中的转折在于：虔敬导致以内在状态性的拥有为目标。不过，步入神秘主义的禀赋却是一种个人性的卡理斯玛。因此，正如见诸印度及其他东方的那种神秘主义的救赎预言，在被日常化之后，马上又转变成为一种纯粹的仪式主义，这一点也不足为奇的。对我们而言，重要的是：仪式主义所终极追求的心灵状态，会导致直接的背离理性的行动。几乎所有的秘仪祭典皆起如此的作用。其典型的意义即在于“秘迹恩宠”(Sakramentsgnade)的授予：换言之，透过秘法传授的神圣性来达成脱离罪愆的救赎。就像任何的巫术一样，这样的一种过程具有脱离日常生活的倾向，因此也就无法对日常生活产生影响。

然而“秘仪”也可能发挥其他相当不同的作用，只要其授予是与这样的前提联结在一起：只有那些在神之面前伦理上清白的人才能靠此秘仪得到救赎，除此之外者，秘仪所带给他们的是毁灭。而对着“不信而食者，乃为其本身之终受审判而饮食”这个教说，直至当代之初，广大阶层的人们在面对圣餐礼之时，仍油然心生恐惧不安；并且，在缺乏一个“赦罪”的法庭的情况下——就像禁欲的基督新教所处的状况；以及，在频繁参与圣餐享用——因此而成为虔敬的一个重要的标记——的情况下，这种恐惧不安即对日常的态度产生强烈的影响。所有的基督教教派，皆有在行圣礼之前先行告解的规定，这与上述情

形有关。关于此一制度,决定性的问题在于:在宗教的规定里,能够使圣礼成为有益于参与者而被接受的状态,到底是怎样的状态。

在这方面,几乎所有的古代秘仪祭典,以及大部分基督教以外的秘仪祭典,都仅止于要求仪式上的纯净,此外,犯下重大的凶杀罪过,或者各别特殊的罪过,也会被视为足以丧失参与祭典的资格。也因此,这些秘仪大多并不懂得所谓的告解。然而,只要是仪式上的纯净被理性化为心灵上的纯洁无垢之处,那么现在问题的重点便进一步变成:(自我)驾驭的方式,以及,告解所行之处,告解之可能相当多样——相应于其对日常生活的影响之方式与程度——的性格。不过,这样的仪式,在实际上无论如何都只不过是个传达工具,为的是要影响仪式外的行为,而实质上,一切都要视那行为而定。所以,即使当圣礼秘仪的巫术性格完全失去其价值,并且,依赖告解的一切自我驾驭也完全不再存在之时——两种情况都是清教徒所认定的,然而——虽然如此,在某些情况下,特别正因为如此——秘仪仍旧能发挥其伦理的作用。

仪式主义宗教可能以别种间接的方法来发挥其伦理的作用:为了遂行仪式诫命而要求一般信徒采取积极的仪式行为(或者在仪式上避免某些行为)。如此一来,仪式的形式主义那一面便会被体系化为一个包容广泛的“法律”体系,而为了能使此一法律体系充分地被认知,就必须要有某种特殊的修炼(Schulung)与教说(Lehre)——犹太教便是如此。正如斐洛(Philo)所强调的,犹太人在古代时,就和其他所有民族形成对比,他们打从幼年时期便不断地被授予知性的有体系的决疑论训练——就像我们的小学教育那样;一直到近世,例如在东欧地区,同样是基于这个原因,唯有犹太人享有体系性的小学教育;而这一切都是由于犹太律法的博识主义性格所造成的结果,其实犹太律法早就促使古代犹太的虔信者将

律法无知者(Am-haārez)<sup>①</sup>和不信神者等同视之。这样的一种决疑论的知性教育,自然也会在日常的生活当中被感受到,特别是当其所牵涉的不再仅止于仪式祭典义务的问题——这在印度律法里占大宗,而且包括日常伦理在内的一种体系性规则(Reglementierung)的问题。以此,救赎事业即为相当有别于祭典行为的事宜,而且——特别是,社会的业绩(soziale Leistungen)。

## 二 日常伦理之宗教性的体系化

(2)社会的业绩,在性质上极为多样。例如战神往往只接纳那些在沙场上战死的人到他的乐园,或者至少对他们特加恩典。婆罗门的伦理则明白劝诫君王,在得见其孙子出世后,即当求一己之战死沙场。在另一方面,社会的业绩也可以是指“邻人之爱”(Nächstenliebe)。不过,无论在哪一种情况下,皆能导致体系化的发生,而正如我们所见的,此种体系化通常是预言的功能。

然而,“功德”(gute Werke)伦理的体系化可能采取两种相当不同的形式。其一是:各个道德行为与不道德行为被一一地分开来评价,然后救赎追求者便依此被加分或减分。如此一来,作为一己之行为担负者的个人,在自己的伦理标准上便显得不安定;在面对诱惑时,他可能会因内在或外在状况之不同强度,而马上变成强者或弱者,因此,他的宗教命运便系于其事实上的种种业绩间的相互关系。这最明白地表现在祆教的观点上,特别是其创始者(琐罗亚斯

---

① Am-haārez(Landvolk)原来是指持有自己的土地的犹太成年男子。他们在公元前7世纪左右成为非职业军队的要员,立约西亚为王并支持其宗教改革,也可说是追求成为新的上帝选民的理想的人。不过后来法利赛派的人以“乡民”这一名称来称呼那些对律法无知及不关心律法之遵守与否的大众,带有轻蔑及视之为不净的意思。参照《新约·约翰福音》,7:49。——日注

德)本人最古老的偈语里;根据此种偈语,死者审判人会将各人行为的功与过在精密的簿记上互相权衡,然后根据加减计算的结果来作出各人之宗教命运的决定。在印度业报说的结论里,这又更上一层:换言之,在世界的伦理机制里,没有任何一项善行或恶行可以被磨灭掉;任何行为的结果,在此种几乎可说是无可转圜的、纯粹的机制下,都注定要由此生的生命(要不然即由未来的再生)来承受。这种功过相抵的原理,在本质上,也还是犹太教里关于神人关系的一般的根本见解。最后,罗马的天主教与东方的基督教会的立场,至少就其实践的一面而言,也都与此相距不远。因为,根据天主教的原罪说,对于行为的伦理评价极具重要性的“志向”(*intentio*),并不是一种统一的人格性(*einheitliche Persönlichkeitsqualität*)——行为即此种人格性的表达——而毋宁是等同于罗马法里所谓的善意、恶意、过失或故意等意思,换言之,即采取各种具体行为时的“意向”(*Meinung*)。举凡此种见解彻底风行之处,在严格的“信念伦理”(*Gesinnungsethik*)意义下的“再生”之追求,便遭到放弃。此时,生活态度不过是不具伦理一贯性的一个个行为的持续。

功德伦理之体系化的第二种形式,是将各别的业绩认定为不过是相应其伦理的全体人格的表征与呈现。众所周知,斯巴达人当中较为严厉的那一部分人,并不认为那些为了弥补以往之怯懦而欲求战死沙场而事实上也的确战死——换言之,出之以一种“净化清偿”(*Reinigungsmensur*)的方式——的同志们已得恢复其勇士名位,因为,他们之所以英勇乃“事出有因”,而非(我们可以这样说)“基于其整体人格”。在宗教上,这意味着这样的转变:透过外在的个别业绩而获致之形式的因善行而成圣,此处已由人格的全体习性之价值——就斯巴达人而言,即持之有素的英雄精神——来加以取代。类似的原理适用于不管是以什么形式出现的所有社会业绩。比方说,如果是“邻人爱”,那么在伦理体系化的过程中所要求于行动的,

是拥有“善”(Güte)的卡理斯玛。如此一来，问题的重点无论如何最终便在于：各个行为真正是具有“标识性的”性格；除此之外，换言之，当行为仅只是“偶然”的产物，便不足为道了。

此种“信念伦理”，就其最为体系化的形式而言，可能对于人格的整体水平有高度的要求，而对于个别的疏失则较为宽容。只是，情况并非总是如此；信念伦理往往是伦理的严格主义之特出的形式。具有积极正面宗教资格的人格的整体态度，一方面可能是纯粹来自神的恩宠赐物，此种恩赐则是以一种与宗教要求吻合的一般性取向来显示其存在，换言之，亦即统一的、讲求方法的(methodisch)生活态度之取向。另一方面，宗教性的整体人格或者反过来也可以被认为是一种原则上可透过对善的“修炼”(Einübung)而获得的东西。不过，此种修炼当然是要经由整体生活态度之理性的、讲求方法的取径，而不是经由一个个不成脉络的行为来达成。

实际上，以上两种情况的结果可说是相当接近的。换言之，如此一来，行动的社会一伦理性质退到了第二线，个人本身的宗教修为却成为一切重点之所在。原来作为宗教资格的、转向社会的善行，如今变成不过是自我完成的手段罢了。

(3) **自我完成** (Selbstvervollkommnung)：“救赎方法论”(Heils-methodik)。救赎方法论起先绝非因伦理的宗教而方为人所知。相反的，在人们醒悟到卡理斯玛式再生的时候，救赎方法论即以经常是高度体系化的形式扮演着相当显著的角色。所谓卡理斯玛式的再生，即确证巫术力量的拥有；就泛灵论式的转折角度而言，是即确保在一己的内部有一新的灵魂的化身，或者己身为一强而有力的鬼灵所住持、甚或转生到精灵界；总之，无非是保证超人类的作用之可能性。此中，当然绝无“彼世”的目的，人们所要的只是达到忘我(Ekstase)的本事，而用以追求种种不同的目的。例如，战斗英雄，为了遂行其超人类的英雄作为，便不得不藉再生以获得一个新的灵魂。

其余诸如：青年的成人礼、成人的冠礼（见之于中国与印度——众所周知，那儿的高等种姓被称为“再生族”）、兄弟团（Phratie）之宗教性团结的加入式以及戎服礼等等，率皆含有“再生”——不管是以“英雄”或是“巫师”之名——的原始意涵。所有这些仪式原先都与导致忘我或象征忘我的行为联结在一起，而相关的试炼则在于达到考验与唤起忘我能力的目的。

### 三 忘我、狂迷、病态的快感与合理的宗教救赎方法论

忘我，作为“救赎”或“自我神化”（Selbstvergottung）的手段——此处，我们的关注也仅止于此，可以是较为具有诸如失神、着魔等突发性格的状态，也可以是较为具有慢性性格的状态；后者是指昂扬的特殊宗教态度的持续，此种态度要不是带有高度生命紧张性的意味，就是高度趋向与生命疏离；据此，吾人则可将之区分为较属冥思的（Kontemplativ）或较属行动的类型。毋庸赘言的，招引出单纯为突发性忘我状态的办法，当然不是严整的救赎方法论，而主要是靠将所有生理上的压抑排除掉的各种手段来达成，诸如：借酒精、烟草或其他有毒的物品，或者借音乐舞蹈，乃至于借着性兴奋（甚或三者并用），来导致急遽的陶醉，换言之，即狂迷（Orgie）。或者，人们也可以借着引发那些素来即具有歇斯底里或癫痫本质的人症状发作——此种发作则反过来引发出他人的狂迷状态——来导致忘我。只不过，这些突发性的忘我，在本质上或者意图上，都只是一时的，并没有为日常的生活态度留下什么积极正面的痕迹。并且，其中也并不具有预言性宗教所揭示的“有意义的”内容。

相对的，某种病态的快感（Euphorie）之较为和缓的形态，不管是

让人感觉较为梦幻似的(神秘的)“开悟”(Erleuchtung),或是让人感到是较积极的(伦理的)“改宗皈依”(Bekehrung),似乎都比较确实能保证卡理斯玛状态之持久的拥有,并且,产生出与“世界”的一种有意义的关系,而在实质上呼应某种“永恒的”秩序之价值或某位伦理的神——如预言所宣告的——之价值。

就我们先前所见,除了纯粹突发性的狂迷之外,巫术也已熟知“唤醒”卡理斯玛资质的系统性救赎方法论。因为职业巫师与职业战士所需的,不只是突发性的忘我,他们还必要有持续性的卡理斯玛特质。而伦理性救赎的先知们不只是不需要狂迷式的陶醉,反之,这样的陶醉正巧是他们所寻求的体系性伦理生活态度的一大阻碍。琐罗亚斯德愤怒的伦理理性主义对于这种狂迷陶醉——就中特别是神酒献牲之非人的、虐杀动物的迷醉祭典——便是以背相向,正如同摩西的伦理理性主义之厌恨舞蹈狂迷,亦如同伦理理性宗教的大部分创始者与先知之嫌恶“性放纵”(Hurerei)——狂迷的神殿卖淫——一样。随着理性化的进展,此种宗教救赎方法论的目标总是会逐渐地从因狂迷而获致的急遽性沉醉转移到一种慢性的、特别是由意识所支配的状态。

于此,整个发展还会受到“神”的概念之种类所左右。无论何处,靠着救赎方法论所能达致的最高目标——就突发的形式而言,和狂迷所能助以达到的最高目标一样,自然是指:超感性的存在之肉身化——神的化身为人,或者说,人的自我神化。唯有至此,此种转化才最有可能变成一种持续的状态。救赎方法论也会因而直接以在此世拥有神性本身为指标。不过,举凡有一位全能的、超世俗的神与被造物者相对峙之处,救赎方法论的目标就不可能会是我们上述意义上的自我神化,而毋宁是去获得这位神所要求的宗教特质。换言之,此时,自我神化会被定位于彼世的、伦理的取向,而不是去“拥有”神——因为这是人力所不及的,因而要不是成为神的“工具”(Werkzeug),就是

为神所充满。而第二种状态显然较第一种要接近自我神化的理念。此一区别(我们下面会讨论到),对于救赎方法论的类型本身而言,具有其重要性;然而,首先要提的是两者在某些重点上的一致性。

在这两种情况下,一般人无论如何都必须将日常生活中凡是不似神的部分去除掉,以使自身有可能类似于神。就中,特别是针对人类肉体的日常状态与日常世界的事务,这些天生自然的种种。于此,救世论的救赎方法论直接地与其巫术性的前身联结在一起,前者只不过是将后者的方法加以理性化,并且使之符合于其关于超人的事项之本质与宗教性的救赎拥有之意义等问题的新观点。经验告诉我们,原本就具有特异性质的人,当他们陷于歇斯底里的“拟死状态”(Adtötung)而使得身体毫无感觉或麻木僵直时,是有可能指望他们产生各式各样正常神经状态所绝不可能产生的功能;此外,正是在这种状态下,一切可能的幻觉及灵的现象都特别容易出现。诸如:有人口出异言、展现催眠力量或其他暗示性的力量;或者,有人体验到导向神秘开悟或伦理改宗的激动,有人则体验到对个人罪过之深刻的苦痛,及与神灵交而产生的喜乐之情;有时,这些状态则彼此激烈地交错出现在一个人身上。反过来,所有这些异能异象,会因种种纯属“自然的”专注,诸如各人身体的机能与欲求、或足以涣散心力的日常事务关怀等,而再度消失无形。关于对自然的身体性与对日常生活的社会、经济需求,人们会采取什么态度的问题,世界各处无不随着救赎憧憬的发展,而从上述根据经验所得的各种事实里导出各式各样的结论来。

救世论的救赎方法论之特殊的手段,包括其最为洗练的发展,几乎都可在印度找到它们的起源。在那儿,它们无疑地是靠着巫术性的精灵强制(Geisterzwang)的手法开展出来。同样的,此种手段在印度愈来愈有朝自我神化之方法论的方向发展的倾向,而且,此种性格也确实不曾消失过。此一风格之盛行,上可溯自古吠陀时代的

神酒迷醉祭典，下则及于两路：一为知性忘我的各种高尚方法，二为见之于最大众化的印度教中的黑天崇拜；直至今日，此种崇拜不管是粗糙的或是洗练的，都还是一种具支配地位的、性爱的狂迷（无论其为真实的，或者是在祭典的幻觉里由内心所酿成的）。洗练的知性忘我，连同与其对立的修道士狂迷——当其为较和缓的形式——也透过苏非教而被带到伊斯兰教里；时至今日，甚至远及波斯尼亚（Bosnia）<sup>②</sup>地方（根据法兰克博士数月前一份可信的报告）<sup>③</sup>，印度人都还是其典型的担纲者。

历史上宗教理性主义最大的两股势力，西方的罗马教会与中国的儒教，对于这种忘我与狂迷，在其疆界内都始终一贯地加以压制，要不然即将之升华为圣罗贝尔派<sup>④</sup>那种性爱的神秘主义的形态，或者狂热的玛利亚崇拜、反宗教改革的寂静主义（Quietismus）<sup>⑤</sup>或亲岑

---

② 波斯尼亚位于现今南斯拉夫境内的中部地方。15世纪以来一直是土耳其领地。1908年时奥地利将波斯尼亚及其东南部地方兼并而成为国际问题，波斯尼亚也以此知名于世。——日注

③ 大概是1912—1913年所写的。——玛莉安妮·韦伯注

④ 圣罗贝尔（1091—1153），中世纪基督教的神秘主义者代表。贵族出身，22岁时进入西多派修道院，2年后建立Clairvaux支院，担任院长。为中世纪修道院的神秘主义的代表人物，圣罗贝尔以其高超的德行与信仰博得一世的盛誉，其精神与思想影响到全欧洲。在其神秘主义中，所强调的是，以爱与神合一，在爱的合一中，灵魂嫁与基督，此即“灵的婚姻”。以此，其神秘主义被称为爱的神秘主义，或灵交神秘主义（Brautmystik），其神秘的体验特别是以感觉或情绪性为其特质。——日注

⑤ 寂静主义是指：基督教修道生活的本质在于冥思神，否定一己的积极的精神活动，并在寂静不动之中达到认识神之境地的神秘主义思想。寂静主义盛行于17世纪的天主教教会内，特别是西班牙的神秘主义者莫林诺（Molinos，1628—1696）极力主张，不过后来他被视为危险人物而排斥为异端。其后，在法国由于休伊雍夫人（Madame Guyon）等人的支持，其思潮及于基督新教的虔敬主义。——日注

道夫(Zinzendorf)式的感性虔敬主义(Gefühlspietismus)<sup>⑥</sup>等诸形态。显而易见的是,所有狂迷的祭典,特别是所有性爱的祭仪所具之特殊的非日常性的性格,就其对日常生活之毫无影响力,或者根本也无法及于高度理性化与体系化之意义而言——正如见之于印度教及(一般而言)伊斯兰教修道士的——对于形成一种日常生活态度的方法论,只具有负面的意义。

#### 四 救赎方法论之体系化与理性化及生活态度

虽然如此,但宗教救赎财的取得之体系化与理性化,还是朝着去除日常态度与非日常宗教态度间的矛盾这个方向发展的。在或许能导出救赎方法论的无数的主观内在状态之中,有少数一些最终显现出其具有根本的中心重要性,这不只是因为它们展现出各种非日常性的心一身状态,而更因为它们本身意味着确实而持续地特殊的宗教救赎财,此即恩宠确证(Gnadengewissheit)——“救赎确证”(certitudo salutis)、“恩宠不移”(perseverantia gratiae)。恩宠确证可以是较具神秘主义色彩的,也可以是较具行动性伦理色彩的(我们很快就会讨论到这点)。但无论如何,它都意味着对生活态度有意识地持有一种持续性的、统一的基本立场。

---

⑥ 亲岑道夫(1700—1760),德国虔敬主义代表人物。出身于萨克森贵族,专攻法律与神学,担任萨克森政府的法律顾问官。1722年他将当时在米兰受到迫害、因要求信仰自由而出亡的基督徒收留在自己的领地内并加以保护。其后,亲岑道夫自己也辞去官职住到这个村庄来,专心于此种虔敬主义信仰的教化,并于1727年组织虔敬主义的兄弟团。此一教派虽然一时受到压制,但团员皆热衷于未开化地区的传道活动,亲岑道夫自己也至美国传道,扩展其宗教感化。——日注

为了提高这种宗教抱持的意识性，狂迷与非理性的、光是一时激动的、感情性的“拟死状态”，便由有计划的抑制身体机能的办法所取代，诸如：不断的节食、性的节制、呼吸的调节，等等。此外，又将心灵现象与思考导向有系统地集中心意于纯粹宗教性质的事务上来加以训练，诸如：印度的瑜伽术、圣音（“Om”）的不断反复、对圆形及其他图形的冥想以及将意识有计划地加以“空无化”的修炼，等等。

不过，为了进一步确保宗教财之拥有的持续与一致性，救赎方法论的理性化终必再度超越以上这些——乍见之下似乎是逆转过来：对确保宗教态度之持续性的这些手段加以有计划的限制，换言之，除去一切对身体保健而言不合理的伎俩。这包括：狂迷式的英雄性忘我、性爱的狂迷及舞蹈迷醉等各式各样无可避免会演变成肉体的虚脱状态的迷醉；同样的，诸如被灵（Pneuma）充满的歇斯底里状态等必然会导致心灵虚脱状态的表现——就宗教领域而言，是一种见弃于神的绝望状态之体验。

同理，希腊人为了培植有纪律的战斗英雄主义之故，遂将英雄式忘我平板化为有“节度”（Sophrosyne）的恒常均衡状态，其所认可的仅为纯粹由音乐的韵律所导致的忘我形态，并且非常慎重地评量音乐的“精神”（Ethos）对于“政治的”正确无误之价值。同样的——只不过更加彻底的，是儒教的理性主义只容许五度音阶（Pentatonik）的存在。类此，修道僧的救赎方法论也是逐渐地向理性化的发展推进，在印度发展到古代佛教的救赎方法论，在西方则为历史上最具影响力修道士团体——耶稣会教士——的方法论。所有这些方法论无不是朝着结合身心健康术与对一切思考与行为——相应于其种类与内容——加以同样讲求方法的规制这个方向不断发展的。这意味着，个人对于自己的身、心历程最彻底清醒的、完全依照意志而抑制冲动的支配，以及矢志于宗教目的的一种体系化的生活规制。（只不过），前往这些目标的途径，以及这些目标本身更详细的内容，

并不是单纯明确的；而至于要如何去实践这些方法论的问题，其结论也一样是莫衷一是的。

## 五 宗教达人

姑不论其目标为何、实践的方法又如何，只要是奠基于体系化救赎方法论的宗教，此时毫无例外的都会有一种根本经验，亦即：人类宗教资质的差异性。就像巫师那样能在自身当中唤起进入再生状态的卡理斯玛，并不是任谁都能够拥有的；同样的，能够在日常生活当中持续地保有特殊的宗教态度——以此保证恩宠之持续的确实性——的卡理斯玛，也并不是任何人都拥有的。再生，看来也是只有那些具有宗教资质的贵族阶级才能企及的。讲求方法地获得一己之救赎的宗教达人（Virtuose），也和具有巫术资质的巫术师一样，在世界各处的信仰者共同体内部无不形成一种特殊的宗教“身份团体”（Stand），并且往往和共同体圈内的任何特殊身份团体一样，获得一种特别的社会名望。

在此意义下，印度的所有圣法皆与禁欲者有关，因为那儿的救赎宗教皆为僧侣宗教。就早期的基督教而言，禁欲者在古文献的记载里则为教团兄弟中的一个特别归类，而后形成修道士团。在清教，禁欲者形成禁欲的诸教派或虔敬主义的聚会（ecclesiae）；在犹太教，他们则形成与乡民（Am-haārez）相对的一个救赎的特权阶级——分离者（Peruschîm, Pharisaioi）。在伊斯兰教里，他们是托钵苦行僧（Derwîsche），而其中的炼达者则是真正的苏非。在俄国的去势派中，他们则形成去势者的秘教的教团。我们下面将会回到关于这些团体的重要的社会学结论的话题来。

若就信念伦理来论释救赎方法论，那么它实际上无非是意指：克服人类天生自然的——尚未经宗教加工改造的——固有欲望或感情

冲动。至于各种感情冲动中,诸如怯懦、粗暴、自私或性的感觉等,哪一种才是不能不加以克服的(以其最易使个人逸离于卡理斯玛习性之故),则是个要就个别特殊情况而定的问题,并且,也正足以显示出各个宗教之最重要的、实质的特性来。就此而言,讲求方法的宗教救赎论,往往便是一种达人伦理(*Virtuosenethik*)。此时,和巫术性卡理斯玛的情形一样,宗教达人往往有确证(*Bewährung*)的必要。无论这宗教达人是个欧麦尔一世时代伊斯兰教里以征服世界为目标的修道僧团中的一员,或者是大多见之于基督教与耆那教(后者较不那么首尾一贯)的禁欲型的拒斥现世的达人,或者像佛教僧侣那样是个冥思性的拒斥现世的达人,或者如古代基督教徒那种消极殉教的达人,或如禁欲的清教徒那样具现世内职业美德的达人,或者像法利赛的犹太人之娴熟形式的律法主义达人,或者像圣方济那样具世界无差别主义之善意的达人,总之,无论是哪一类的达人,唯有——如我们已明确申言的——当他在历经各种试炼而一再确证其作为达人的心志仍然固持于本身的情况下,他才拥有真正的救赎确证性(*Heilsgewissheit*)。

此种恩宠确证的证实,则依宗教救赎所具性格之不同,而呈现出各种不同的风貌。其中所包含的总不外乎:宗教的与伦理的基准之维持,换言之,至少是避免极恶大过,这点对佛教的阿罗汉是如此<sup>⑦</sup>,对原始的基督教徒而言亦然。一个被赋予宗教资格的人,譬如原始基督教中受过洗礼的人,必定是不会,因而也不可以,再踏入什么死罪。所谓“死罪”(*Todsünden*),是指那些破弃了宗教资格的罪过,因此,也就是绝对无法赦免的罪;除非,也唯有,透过一位具有卡理斯玛资质的人来重新赋予他所丧失的宗教卡理斯玛——此种卡

---

⑦ 阿罗汉为“受尊敬的人,合于领受供养者”之意。在佛教兴起的时代,印度的各个宗教皆以阿罗汉称呼那些受到尊敬的修行者,佛教则特指达到最高开悟的人。——日注

理斯玛的丧失即死罪的证据——才能使得他脱免死罪。

当此种宗教达人的教理实际上在古基督教的大众教团内部变得无以为继之时，孟他努斯派（Montanismus）则仍旧坚定且首尾一贯地固持这样一个要求：至少怯懦之罪必定是罪不可赦——这和伊斯兰教之为战斗的英雄宗教对于叛教行为毫无例外地必加以处死的情形是一样的。正因为如此，孟他努斯派与基督教一般信徒所形成的大众教会终必分道扬镳——即使德西乌斯（Decius）与戴克里先（Diocletian）的迫害<sup>⑧</sup>，也无法使得这种达人的要求成为实际可行，就教士为维持现存教团之最大可能教徒数量的立场而言，此种要求亦是不实际的。不过，无论如何，救赎确证的积极性格，以及实践态度之同样积极的性格，正如我们已多所提示的那样，特别是因其保证宗教至福的救赎财所具之性格的不同，而有着根本的差异。

## 六 拒斥现世的禁欲与现世内的禁欲

首先，此种救赎财是以积极的伦理行为之特殊赐物出现，并且是在此种行为乃由神所引领的意识下展现，换言之，人乃神的工具。就我们目前的目的而言，我们将称此种受到宗教救赎论所规制的立场为宗教之“禁欲的”（asketische）立场。当然我们也绝不否认，这个称呼可以也确曾被用来指称别种更加广泛的意涵，其中的对比（按：指我们的用法与广义的用法之间），将会在后面的行文里清楚呈现。

---

<sup>⑧</sup> 德西乌斯（约 200—251），所谓军人皇帝时代的罗马皇帝之一（249—251 年在位）。靠着军队而被推为皇帝。致力于回复罗马的古俗，以基督教有害于国家而强化对基督教的迫害。戴克里先（约 230—316）为稍后于德西乌斯的罗马皇帝（284—305 年在位），他为百年来的混乱时代写下休止符，建立了皇帝的绝对专权政治，为了皇帝的尊严，一方面推行皇帝崇拜，另一方面则对基督教进行最后的大迫害。——日注

以此,宗教的达人练达性除了将自然冲动屈从于体系化的生活态度外,并且往往导向对于与社会共同体生活之关联的一种严苛的、宗教—伦理的批判——此因社会共同体生活所习惯的美德,绝非英雄性的,而是功利性的。现世内之纯粹“自然的”美德,不只不能保证救赎,它还是借着对唯一必要之事产生蒙蔽的途径来危及救赎。是故,社会关联,换言之即宗教用语意义下的“现世”(Welt),即是诱惑。它不仅是个使人完全背离于神的、在伦理上非理性之感官欲求的场所,而且更是个让宗教上平庸之人在尽其固有之义务——而非将行动专注于积极的救赎事业——时、自以为是与自我满足之所。此种对于救赎事业的专注,可能会是一种必定要从“现世”里完全引退的事,亦即将自身从家庭、财产、政治、经济、艺术、性爱,总而言之,一切被造物所关怀的社会联系与心灵牵绊中完全脱离出来,将其中的任何活动参与都视为一种背离于神的接受现世。我们称此为:**拒斥现世的禁欲**(weltablehnende Askese)。或者反之,此种专注也可能会要求个人将一己特殊的神圣心志——作为受选的神的工具之资质——内在于现世秩序之中,但却对立于现世秩序来活动,此即:**现世内的禁欲**(innerweltliche Askese)。

就后面这种情况而言,现世变成宗教达人所需负担的一种“义务”。这可以是这样的一种意涵:宗教达人负有依据其禁欲理想来改变现世的责任。于是,禁欲者便成为一个理性的、基于“自然法的”(Naturrechtlicher)改革者或革命家,可见之于诸如:克伦威尔之下的“圣徒议会”<sup>⑨</sup>、教友派的小邦以及样式有别于前二者的、激进虔

---

<sup>⑨</sup> 克伦威尔(1599—1658),英国政治家,清教徒革命的指导者。1640年被选入议会,开始崭露头角;1642年展开革命,率领议会军对抗政府军,得到“铁骑队”的勇名。所谓“圣徒议会”是他于1653年以武力解散议会,根据各郡独立派教会所推荐的候补者,从中选出140名代表所成立的新议会。——日注

敬主义之信徒集团的共产主义。不过,由于宗教资质的差异性,这种禁欲者集团的聚结往往变成是在一般人的世界之中——或者说原本就是在这凡俗世界之外——的一个贵族主义的特殊组织,而与一般人有所隔离。原则上,这与“阶级”(Klassen)并无差异。这样的组织或许能够支配现世,但是仍然无法将现世里一般人的宗教资质提升到组织本身所具之达人练达性的高度。任何宗教上的理性组织体,即使无视这样一个自明之理,迟早还是会体验到这种宗教资质差异的结果。

现世作为一个整体,就禁欲的观点评价起来,无非是个“堕落的团块”(massa perditionis)。因此,除了选择放弃在现世里满足宗教要求之外,别无他法。尽管如此,如今若是仍然要在现世的诸秩序内部寻求宗教确证的话,那么现世,以其无可避免地作为罪恶的一个自然容器之故,也正是确证禁欲心志(Gesinnung)的一个“考验”(Aufgabe)——在现世诸秩序里对其中的罪恶作最大可能的克服。现世,毕竟是被造物的无谓之境。因此,陷溺于现世资财的享受,不但会危及对救赎财的专注与保有,而且也是心志之不虔敬与再生之失败的征兆。虽然如此,现世终究是神的创造物,虽有其被造物性,但神的力量仍在其中展现出来,而成为各人必须透过理性的伦理行为以确证一己之宗教卡理斯玛的唯一素材(Material),个人从而就此确知各自的恩宠状态。

因此,现世的诸秩序,作为这样一种积极确证的对象,对于置身于其中的禁欲者而言,成为一种他必须理性地加以“求全”(erfüllen)的“天职”(Beruf)。首先,财富的享受是要被禁止的。不过,对于禁欲者而言的“天职”,则在于:忠于理性的伦理秩序并恪守严格的合法性来从事经营;若有所成,换言之,有利得,则被视为神对于虔敬者之劳动的祝福,并且也是神之赏识其经济生活态度的显示。其次,应该禁止的是任何对于人之感情过多的态度,此种态度是对神

的救赎赐物之独一无二的价值之否定，并且简直就是被造物神化的表现。而人的“天职”则在于：理性、清醒地参与现世中各种理性的目的团体（rationalen Zweckverbände），致力于其具体的、透过神的创造所设定的目的。第三，该被禁止的是将被造物神格化的性爱。而神意之下的天职则在于：于婚姻之内“平实地生儿育女”（就像清教徒所表现的那样）。第四，个人加诸他人的暴力是被禁止的——不管是基于血性冲动或是为了复仇，特别是基于个人的动机。神意所许的则是：在以秩序为其目的的国家里，理性地压制与惩戒罪恶与反叛。最后，个人之现世的权力享受（作为被造物神格化的一环），是被禁止的。神意所许的则是：基于法律的理性的秩序之支配。

“现世内的禁欲者”即是个理性主义者，这不只是因为他理性地体系化他自己个人的生活态度，也因为他拒斥一切伦理上的非理性事物，不管是艺术的，或是在现世秩序内的个人感情反应。总之，其独特的目标即在于：“清醒的”、讲求方法的统御一己之生活态度。此种“现世内的禁欲”的类型中，最为特出的要属禁欲的基督新教；就他们所知，现世秩序之内的确证是宗教资格唯一的证明——虽然各支派是以其不同程度的“首尾一贯性”来显示此种认知的强度。

## 七 逃离现世的、神秘主义的冥思

另外一种情形是，特殊的救赎财既不是一种行为的积极性质，也不是执行神之意志的意识，而是一种独特的状态性（Zuständlichkeit）。其中最特出的形态为：“神秘主义的开悟”（mystische Erleuchtung）。此种形态唯有少数被赋予特殊资质的人，也唯有透过“冥思”（Kontemplation）这种特殊的体系性活动，才能成就出来。为了达成其目标，所谓冥思，往往必须断绝对于日常事物的关怀。根据教友派信徒的经验，唯有当人身中被造物的属性完全沉寂

之时,神才能在灵魂中发话;这种说法——即使用词有异——是从老子、佛陀到陶勒(Tauler)<sup>⑩</sup>等所有冥思性的秘主义者共同一致的经验。其结果可能就是绝对的逃离现世(Weltflucht)。此种见之于古代佛教,以及(就某种程度而言)几乎所有亚洲与近东固有之救赎形态中的、冥思性的逃离现世,与禁欲的世界观看来虽类似,但两者必须加以严格的区分。

拒斥现世的禁欲,在我们此处所指的意义上,主要是以积极性(Aktivität)为其取向。唯有特定种类的行为能够帮助禁欲者获得他所争取的特质,而另一方面,此种特质则又是一种出于神的恩宠的行为能力。禁欲者意识到,他所具有的行为动力是来自拥有中心的宗教救赎,并且他是以此行动力来侍奉神;由此,他总是不断地能够赢得一己之恩宠状态的保证。他感觉自己就像是神的战士,不计其敌人为何、用以征战的手段又为何。因此,在心理上,所谓逃离现世,根本就不是逃离,而是对那些日新月异的诱惑的一场历久弥新的战斗,换言之,对那些诱惑,他总是得一再地积极奋战不懈。拒斥现世的禁欲者至少还与“现世”保持一种否定性的内在关系——一种不断征战的关系,因此,吾人宜乎称其为“拒斥现世”(Weltablehnung),而非“逃离现世”(Weltflucht),后者毋宁更适合说明冥思性的神秘主义者的特征。

相对的,冥思主要是在神那儿、也唯独在那儿“安歇”的追求。不行动,推到最终的不思想,将一切会令人想起“现世”的任何念头都空无化,要言之,绝对地极小化一切外在与内在的作为,这是达到

---

<sup>⑩</sup> 陶勒(约1300—1361),日耳曼神秘主义思想家。1315年加入多明我修会,于科隆大学师事爱克哈特。其后以布道者身份活跃于施特拉斯堡。陶勒继承爱克哈特的思想,深化神秘主义之内心的虔敬,另一方面则将之导入实践生活与灵魂引导的方向,为日耳曼的神秘主义开展了新的局面。作为一个布道者,陶勒对于德语的发达影响颇大。——日注

拥有神且享有与神神秘的合一(*unio mystica*)的内在状态之不二法门。此种内在状态,乃是一种特殊的感情状态,似乎在媒介某种“知识”(Wissen)。以此,就主观而言,情形可以是较偏重于此种知识之特殊的、异于平常的内容,也可以是较着重于此种知识之拥有的感情色彩;客观看来,后者才是决定性要点所在。

神秘的知识,愈是具有这种特殊的性格,就愈是无法传达的;虽然如此,其特出的性格却恰在于其之以知识的身份出现。它绝非一种对任何事实或教理的新认知,而是对世界有一种统一的意义的掌握,并且,在此种意义下的“知识”一词,正如神秘主义者在其无数的阐释中此词所呈现的意涵,实为一种实践的知识。就其核心的本质而言,此种知识毋宁是某种“拥有”(Haben),从那儿可以得出对于世界的一种实践的、新的取向,甚至在某种情况下,获得新的、可以传达的“认知”(Erkenntnisse)。不过,此种认知是对于世界之内部的价值与无价值的认知。此处,我们对其细节并不感兴趣,我们所在意的是,一切冥思所固有的、与禁欲——就我们对此字的用法而言——相对反的、对于行为的否定的作用。

毋庸置疑地,此种(禁欲与冥思的)对比——虽然还有待深入探讨,但此处应该已可用明白强调——一般而言,正如同拒斥现世的禁欲与逃离现世的冥思二者间的情形一样,并非完全截然二分的。因为,逃离现世的冥思首先至少得有相当的程度与体系性理性化的生活态度联结在一起。事实上唯有如此方能导致对于救赎财的专注。然而,这只不过是达到冥思之目标的手段,并且,理性化在本质上是消极性的,是为了回避由自然与社会环境所带来的障碍而产生的。依此,冥思绝非必然就变成是一种消极的沉溺于梦想,或单纯只是一种自我催眠——虽然实际上有可能趋近这种状态。相反的,进入冥思的独特途径,是一种对某些“真理”(Wahrheiten)相当集中心力的投入。此时,对此一过程的性质具有决定性的,并不是这些

(在一般非神秘主义者)看来通常是相当简单的真理之内容,而是这些真理之被强调的方式,以及,在整个世界观之内据有一个中心的立场并加以统合的影响力。(例如)在佛教里,没有人会因为明确地把握住佛教中心教义中表面上看来极为琐碎的诸命题,甚或因为洞视了中心教义的真理性,而成为一个开悟者。思考的集中,以及其他可能的救赎方法的手段,只不过是通往目标的途径。开悟这个目标本身,毋宁是单独构筑于一种独一无二的感情特质之中,或者更具体地说,是构筑于知识与实践心志之感情的统一之中,而这对神秘主义者而言则提供了其宗教恩宠状态之决定性的保证。

对禁欲者而言,感性与知性地把握神圣事务,也同样具有重大意义。只是禁欲者的这种感知,可以这么说,是受到“来自原动力的”(motorisch)制约的。换言之,此种感觉只有当他意识到自己已透过完全以神为取向的、理性的伦理行为而成为神的工具时,才会产生。然而,这种伦理的——无论其为积极的类型或消极的类型——奋战,对于冥思性的神秘主义者而言——绝不可能是神的“工具”,而只愿意是、也只可能是神的“容器”——只不过像个不断将神圣事物表象化的边缘性功能罢了。以此,古代佛教即劝导人,维持恩宠状态的先决条件在于:不行动,至少要将一切理性的目的行为(“针对某一目标的行为”)当作最危险的世俗化形式而加以回避。但在禁欲者看来,冥思性的神秘主义者无非是怠惰的、在宗教上一无所成的,就禁欲的立场而言是该受鄙弃的自我放纵,同时也反映出沉溺于自我造设的感情之中的被造物神格化。

就冥思性神秘主义者的立场看来,禁欲者由于其自虐与奋战——尽管是超现世的,更由于其现世内的、禁欲—理性的行为,只使得自身始终纠缠于被造物的生命重担之下,在强制与善意、现实与爱之无以化解的紧张性之中挣扎。其结果是,永远远离与神的合一,并且被迫陷入无法得到救赎矛盾与妥协。但是,从禁欲者的立

场看来,冥思性的神秘主义者之所思,并不在于神及增进的国度与荣耀,以及积极地实现神的意志,而完全只思及自己本身。因此,只要他是活着的,他就无可避免地要顾及自己生命的维持,正因为此一事实,他也就难免生存于始终无法首尾一贯之中(特别是当冥思性的神秘主义者生活于现世及其秩序之内的情况下)。在某种意义上,逃离现世的神秘主义者可说比禁欲更加“依存”于现世。后者可以保持自身为一隐逸者,同时借着为此目的所做的劳动来确证自己的恩宠状态。但冥思性的神秘主义者,若是首尾一贯按其理念过活的话,他只能仰赖自然或人类自愿地提供的东西来维生——林中草莓(并不是随时都够的)与施舍。事实上,印度最为首尾一贯的沙门正是如此(以此,拿取任何非出于自愿的施舍之物,是所有印度的比丘戒律所特别严格禁止的)。

总之,冥思性的神秘主义者是靠着现世所能施予的任何东西过活,一旦现世无法持续进行(被他们认为是罪恶的、远离神的)劳动时,他们也没办法活下去。佛教僧侣认为农耕是所有职业里最该受指责的,因为那会粗暴地杀伤地里的生物。不过,他们所得到的施舍却主要是农作物。在此情况下,神秘主义者便将现世之事委诸所有未开悟者以及未能完全达到开悟的人(对这些人而言,现世终归是其不可避免的命运)。例如对于佛教的一般信徒而言,其中心的、根本的唯一德行,即在于礼敬只属于教团的僧侣并善加施舍。正由于神秘主义者的这种态度,其教团乃强烈地呈现出神秘主义之无可避免的救赎贵族主义(*Heilsaristokratismus*)。然而,一般而言,任何人总免不了有所“行动”,甚至神秘主义者亦不例外。不过,他总是要将行动压制到最小的限度,只因为行动并不能给予他恩宠状态的确证,并且说不定还会妨害他之与神的合一。相反的,禁欲者却认为唯有透过本身的行动才能确证其恩宠状态。

这两种行动模式的对比,在拒斥现世与逃离现世的最终极结论

尚未被导引出来的情况下,最是清楚。禁欲者,当他愿意在现世之内行动,换言之,实行现世内的禁欲,那么他必定会为此所苦:以一种“幸福的顽迷”(glückliche Borniertheit)的方式来面对任何关于世界之“意义”的问题;但是他也必须丝毫不以此为虑。难怪乎现世内的禁欲会以加尔文主义最为首尾一贯,其基础即在于:神是不在任何人类的判准之内,神的动机则是完全无法探究的。因此,现世内的禁欲者即是个既存的“职业人”(Berufsmensch),他对自己在整个世界内——对这世界整体负有责任的,并不是他,而是他的神——即事的(sachlich)职业活动之意义,既不问,也不必去问。因为,对他而言,透过他个人在现世内的理性行为来执行神的意志——其最终极的意义是他所无法探究的——这样的意识即已足够。

相反的,对冥思性的神秘主义者而言,世界之“意义”的观照(Erschauen),才是问题所在。但是,他无法以理性的形式来“掌握”此一意义,因为,在他的理解下,世界之意义是一个在一切经验真实之彼岸(jenseits)的统一体(Einheit)。神秘的冥思并不一定总是以逃离现世——意指回避与社会环境的任何接触——为归结。相反的,神秘主义者也可以要求自己,将维持恩宠状态与现世之秩序对立起来,以作为恩宠状态之确定性的保证。如此,对他而言,在此秩序内的地位,也变成了“职业”,只不过与现世内的禁欲所谓的职业走的是完全另外一个方向。

这样一个现世,既不被禁欲也不被冥思所肯定。禁欲者所拒斥的是:现世之被造物的性格及其在伦理上非理性的、经验的性格,以及,现世的快乐,诸如享受世界的喜乐、安稳于世界的所赐等伦理的诱惑。但另一方面却又肯定自己在现世之秩序内的理性行为是其恩宠确证的课题与手段。相反的,对生活于现世的冥思性神秘主义者而言,行动,特别是在现世内的行动,纯粹只是一种诱惑——对于他必须坚持的恩宠状态而言,是非得加以抗拒不可的一种诱惑。因

此,他将自己的行动减到最低的限度,“顺应”如此之现世的诸秩序,并在其中隐姓埋名,也就是说,像那些任何时代皆有的“田间隐者”一般,因为,神反正是这样制定了:人必须存活于此世。某种伪饰以谦虚色彩的、独特的“脆弱”(Gebrochenheit),刻画出冥思性神秘主义者之现世内行为的特色。他总是希望自现世行为中逃离出来,进入神交的寂静之中,事实上他也一再如此。

禁欲者则反之,当他心志合一地行动时,他是确信自己为神之工具的。因此,如果表现出自身之作为被造物的义务的“谦虚”(Demut)来,反而往往令人怀疑其纯正性。禁欲者之行为的成就即是神本身成就;是神惠予他有此成就,或者,至少此种成就是神之祝福他及其行为的一种特别的表征。但对于纯正的神秘主义者而言,其现世内的行为成果,连一点救赎的意义也没有;在现世内保持纯正的谦虚,对他而言,事实上是他的灵魂不被扣囚于现世的唯一保证。当他愈是陷身于现世之内时,一般而言,他对于现世之态度的“脆弱”程度就愈高——这与基于超脱现世之外的、尘世的冥思所形成的高傲的救赎贵族主义,恰成对比。

对禁欲者而言,救赎的确定性总是确证于理性的、具有明确之意义、手段与目的的行动中,并且有原理与规则可遵循。相反的,对于确实拥有救赎财并将救赎财当作一种内在状态来加以掌握的神秘主义者而言,这种内在状态的归结,可能恰好就是无规范主义(Anomismus):换言之,是以某种感情状态及其特异的性质,而非任何作为及其行事方式、所显示出来的感情(das Gefühl)——完全不再受任何的行为规则所束缚,无论其作为为何,救赎总可确证。此一归结(pentamoi eksestis: 凡事我都可行)<sup>⑪</sup>正是保罗所必须对抗的,而且也是神

---

<sup>⑪</sup> 见《新约·哥林多前书》,6:12—13。原文为:“凡事我都可行,但不都有益处。凡事我都可行,但无论哪一件,我总不受他的辖制。”——中注

秘主义的救赎追求(在许多情况下)所可能产生的结果。

对禁欲者而言,神可以进一步对被造物提出要求,要求现世无条件地臣服于宗教德行的规范下,以及为达此一目的而对现世进行革命性的转化。此时,禁欲者将步出远离尘俗的修道院而成为对立于现世的先知。但他总是会因此要求——相应于其本身之讲求方法的、理性的自我修炼——一种在伦理上理性的现世秩序及其规律化。就此而言,神秘主义者或许也会遭遇到类似的局面,换言之,他在与神密接之孤独的冥思之中,保有神的神赎财的那种长期的、静默的病态快感状态(Euphorie),可能会一转而为一种被神附体或者拥有神——神在他体内且透过他说话——的激烈情感。准此,一旦人们能像他(神秘主义者)本身一样,为神在地上(亦即在他们的灵魂之中)准备好位置,那么,他便会立刻现身,并且带来永恒的救赎。此时,神秘主义者就像个巫师,让人在他的力量中感受到神与魔,并且,就实际结果而言,可说变成一个秘法传授者——实情多半如此。或者,当他无法步上此种路途——可能的原因,我们下面还会再提及——而只能透过教说来证示他的神时,那么,他向现世之革命性的讲道,将会是千禧年一类的非理性的<sup>⑫</sup>——鄙弃任何在现世有一理性之“秩序”的思想。对他而言,他本身之普世的、无等差主义(akosmistisch)爱的感觉之绝对性,不仅于己完全自足,并且也是在神秘主义革新下的人类共同体之唯一的、合于神意的基础——因为唯有这样的感觉是源自神。这种从逃离现世的神秘主义到千禧年的、革命的态度之转换,经常出现,最令人印象深刻的,则是16世纪

<sup>⑫</sup> 千禧年说是流传于古代基督教、在启示文学中关于至福千年之描绘的教说:基督将再度降临人间,使殉教的圣人与义人复活,彼等将与基督在地上称王千年,千年之后则行最后的审判。此说参见《新约·启示录》(20:1—6)。千禧年说在古代教会里被许多教父所采用,四五世纪以来渐渐失去声息,现在则不在基督教的正统教说之内。——日注

时洗礼主义者的革命派。与此相对反的现象，则以约翰·利尔伯恩(John Lilburne)之改宗教友派为其典型<sup>⑬</sup>。

一个现世的救赎宗教若是以冥思性的特征为准时，其一般的结果（至少相对而言）是不关心现世的，但无论如何总是谦虚的、接受既有的社会秩序。一个陶勒型的神秘主义者，在做完白日的工作后，即于晚上寻求与神冥思性的合一，而于次晨，如陶勒愉悦的陈述的，在正确的内在心神状态下，迎向他日常的工作。老子则教人：辨认一个人是否已达到与道合一，是看他在人前的谦虚与自抑。路德教派的神秘主义要素——其于此世的最高的救赎财，究极言之，即为神秘的合一(*unio mystica*)——（与其他种种动机一起），是其所以毫不在意传播福音之外在组织的原因，也是其反禁欲的、传统主义之性格的原因所在。

总之，典型的神秘主义者从来就不是个会采取活跃的社会行动的人，也根本不是一个基于讲求方法的生活态度（以外在的成就为其指标）来寻求理性地改革尘世之秩序的人。举凡以纯正的神秘主义为基础的共同体行动出现之处，刻画出此种行动之性格的，即为神秘主义之爱的情感的世界无等差主义。在此意义下，神秘主义便可衍生这种心理的效果——尽管有违“逻辑的”可能演绎——来促成共同体构建(*Gemeinschaftsbilden*)。

东方基督教会的神秘主义核心理念，即在于确信：基督教的兄弟爱——当其十分强烈且纯粹时——必然会将一切事物导引成一致，即使是在教义的信仰上。换言之，充分地彼此相爱的人们——使徒约翰意味下的神秘主义的爱——所思所想也会相同，并且，正由于此

---

<sup>⑬</sup> 约翰·利尔伯恩(1614—1657)，英国平均派(Levellers)的指导者。在内乱之际写了许多小册子批判军方的上阶层，成为平均派指导者、下阶层民众的偶像。晚年则改宗教友派。——日注

种感情的非理性，使得他们行为同心且合于神意。基于此种确信，东方教会可以省去那不可或缺的、理性的教说权威；同时，此一概念也正是斯拉夫民族之共同体概念——不管是在教会之内或教会之外——的基础。在某种程度上，此种思想亦通行于古代基督教。穆罕默德之认定形式的教说权威为不必要，乃至于原始佛教（连同其他动机）之将修道僧团的组织缩减到最低限度，无非都是奠基于此种思想。

相反的，现世内的救赎宗教若特别是带有禁欲的特征，那么它往往就会发出实践的理性主义的要求。换言之，要求理性行为的高扬，诸如：外在生活态度之讲求方法的体系化，以及，地上秩序——无论其为修道士共同体之类，或神权政体之类——之理性的即事化（*Versachlichung*）与组织体化（*Vergesellschaftung*）。

以此，主要分布于东方与亚洲的救赎宗教与主要是行于西方的救赎宗教，二者之间在历史上的决定性分野即在此：前者在本质上是导向冥思，而后者则归于禁欲。虽然此种区别是有流动性的，更进一步说，虽然神秘主义的特征与禁欲的特征之各色各样、一再反反复复的结合——例如西方的修道士宗教——在在显示出原本为异质性要素之结合的可能性，然而，凡此皆不足以改变此种区别——就我们纯粹为经验性的考察而言——本身的重大意义。因为，我们所关注的是行为的结果。

在印度，即使像耆那教的僧侣那种禁欲的救赎方法论，本身也都还是以一个纯粹是冥思的、神秘的终极目标为其最高追求；在东亚，佛教则成为特别独具的救赎宗教。反之，在西方，如果略去那些近代才出现的几个特殊的寂静主义的代表人物不计，那么，本身带有鲜明的神秘主义色彩的宗教，往往重新转化到积极的、当然多半是禁欲的德行中去。或者，更进一步说，在内在的动机选择的路途上，优先指向某种积极的行为——多半的情况是禁欲——并付诸实

践。不管是圣罗贝尔教派的冥思,或圣方清教团的灵性主义的冥想,或者是洗礼派、耶稣会士的冥思,甚至亲岑道夫(Zinzendorf)的感情耽溺,皆不足以妨碍教团与(往往是)神秘主义者自身之将行为与透过行为的恩宠确证一再地列于优位,虽然程度上各有不同——从禁欲的精纯表现,到冥思式的断断续续等相当不同的认定程度。以此,麦斯特·爱克哈特(Meister Eckhardt)最终要将马大(Martha)置于马利亚(Maria)之上,尽管这有违主耶稣之意<sup>⑭</sup>。

不过,在某种程度上,这种对行为的强调,即为基督教自始以来所固有的。在早期,一切非理性类型的卡理斯玛型精灵赐物,即已被视为神圣之决定性的表征,虽然如此,基督教护教论(die Apologetik)还是得回答以下这样的问题,亦即:吾人如何可知基督与基督徒之灵的成就(pneumatische Leistungen)是来自神,而非来自什么恶魔或恶灵?答案是:基督教对其信奉者之道德性的显著影响,即确证了其神圣的由来。没有任何一个印度人是会如此回答的。

## 八 亚洲的救赎宗教与西方的救赎宗教之差异

以上这些根本的区别,有其诸多的缘由,此处,我们即列举以下数点:

---

⑭ 根据《新约·路加福音》(10:38—42)所言,耶稣到一个村庄,有个叫马大的女人忙着招待侍候他,而她的妹妹马利亚却坐在耶稣脚前听道。当马大忙不过来,要求耶稣让马利亚去帮她的忙时,耶稣说:“马大、马大,你为许多的事思虑烦忧,但是不可少的只有一件,马利亚已经选择那上好的福分,是不能夺去的。”尽管如此,爱克哈特在布道时,却认为马大的宗教境界要高于马利亚。见 Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg., Von J. Quint, (Hanser, 1955) 第 28 回布道。——日注

(1)一位超乎世界的、无限、全能的神的观念,以及由此神于无中创造出的世界之被造性的观念,是产生于近东,而为西方所承受的。基于此一观念所衍生的救赎方法论下,通往自我神化与纯神秘主义之拥有神(Gottesbesitz)——至少就此字原本的意涵而言——的途径,即被视为渎神的被造物神化,而被封闭;同样的,通往泛神论终极归结的道路,也是闭锁的,并且,这样的途径往往被视为异端。所有的救赎都必须历久弥新地具有在神之前的一种伦理的“义认”(Rechtfertigung)的性格,并且,最终唯有靠某种积极的行为来达成并加以确证。要“确证”神秘主义的救赎拥有,(从神秘主义者本身的法庭看来)真的具有神的性质,甚至也是唯一的途径。其结果则是,给神秘主义本身不断带来矛盾与紧张性,以及断绝了与神终极的合一。这种情形在印度的神秘主义里是看不到的。西方的神秘主义者的世界——和亚洲人的世界不同——是一个“作品”,是“被创造出来的”,而非(连同其中的秩序也不是)就这么永远既存的、因此,在西方,神秘主义的救赎,完全看不到那种与最高睿智的“秩序”——作为唯一真实的“存在”——绝对合一的意识;另一方面,出自神的作品(世界),也绝不可能成为如同亚洲人所谓的绝对逃离的对象。

(2)此种对立更与亚洲救赎宗教之为纯粹的知性宗教(intellektuellenreligion)——从未放弃经验世界之“有意义性”(Sinnhaftigkeit)——有关。对印度人而言,通往开悟之道与通往“知”(Wissen)行合一之路,是可以透过在业报因果之终极归结里的“洞察”(Einsicht)来打开的,因而也就对以下这种宗教的任何途径永远关闭,亦即:面对着绝对的悖理(absolute Paradoxie)——由一个完美无缺的神来“创造”出一个说什么也不完美的世界——所成立的宗教,换言之,在此种宗教里,对世界加以知性的支配,并不是导向趋近神,而是偏离神。从实质的观点看来,纯粹是以哲学为其基础的一

些西方的神秘主义与亚洲的神秘主义是最为接近的。

(3)就实践的契机而言,以下数点特别是重点所在:出于某些我们下文还会加以解释的原因,在全世界中,只有西方的罗马发展出理性的法律并加以保持。在西方,人与神的关系,以一种特殊的方式,变成一种可依法律界定的从属关系。事实上,救赎的问题可以借着诉讼的程序来决定;这个办法,后来由坎特伯雷的安塞姆(Anselm von Canterbury)<sup>⑯</sup>杰出地发展出来。这样一种救赎方法论的转换,绝非东方的宗教所能产生出来的,无论其为某种非人格性的神力,或者是一个内在于世界而非超越于世界——依据业报因果而自我规制的永恒的世界——的神,或者是道教的道、或中国皇帝之于天上的祖灵,甚或所有见之于亚洲的民族神。以上这些信仰,其最高的虔信形式往往是转向泛神论,而其实践的原动力则转往冥思的方向。

(4)救赎方法论之理性的性格,在另一方面,有部分是源自罗马,部分则源自犹太人。在希腊人的世界里,尽管都市贵族阶级对酒神的迷醉祭典怀有很深的疑虑,但是,忘我,包括神圣迷醉的突发性狂迷类型,以及主要是由律动与音乐所引发的病态快感的和缓形式,还是被当作对人内在最具神性的那一部分的察觉,而加以珍重。事实上,希腊人当中的支配阶层自幼即生长于这种和缓的忘我形式之中。自从重装步兵纪律取得支配性地位之后<sup>⑰</sup>,希腊即不再有一

---

⑯ 坎特伯雷的安塞姆(1033—1109),中世纪基督教优秀的神学家、哲学家。生于北意大利,曾任诺曼底的贝克修道院院长,尔后终身担任坎特伯雷的大主教。他对于信仰与理性的关系有极特出的省察,并以神之本体论的证明而知名于世。由于他对于经院哲学的发展方向具有决定性的重要地位,故被称为“经院哲学之父”。著有《自由意志论》等名著。——日注

⑰ 重装步兵(Hoplite)为公元前7世纪以后见于希腊城邦的平民军队。在此以前,贵族的骑兵队是军队的主要形态,工商业发达以后,富裕的平民阶层抬头,成立以甲胄护身的重装步兵密集队伍,变成军队的主力。——日注

具有社会威望——像罗马的官职贵族所拥有的那种社会威望——的阶层存在。社会关系无论在哪一方面都较不那么封建。相对于此，罗马的贵族，以其为一个理性的官职贵族层，在逐渐壮大的基础上，最后终于以各个家族之被保护民化而占有了整个城市与领土。他们完全拒斥忘我，对他们的贵族荣誉感而言，那是高贵人士所不取的，同时也是不合身份的。这点可见之于他们在术语上将希腊的忘我之转译为“迷信”(superstitio)。同此，舞蹈也在忌避之列。祭典舞蹈，只见于最古老的祭司团体，而轮舞——就其原意而言——也只见于阿尔瓦列斯神官团(fratres arvales)，并且别具特色的是，要在离开集会之后，关起门来做。除此之外，罗马人总认为舞蹈是不入流的；甚至音乐也一样，这就是为什么罗马人在音乐方面一点成就也没有。同样被视为不体面的，是在竞技场(Gymnásion)——创始于斯巴达的练兵场——上的裸身格斗。对酒神戴奥尼索斯的迷醉祭典，则为元老院所禁止。

支配世界的、军事的罗马官职贵族之拒斥一切忘我的类型，拒斥一切对个人的救赎方法论的沉迷(与此相应的则为儒教官僚主义之强烈地敌视任何救赎方法论)，因此成为彻底以实际政治为取向的、严格切事的理性主义的泉源之一。当基督教教团在西方发展之际，这种(鄙视忘我的)理性主义即被认为是所有可能出现在罗马本土之上的宗教所具有的特性；以此，罗马的基督教团<sup>⑯</sup>特别有意识地，并且首尾一贯地将之继承下来。从卡理斯玛预言，到教会音乐

<sup>⑯</sup> 罗马教团为基督教原始教团中最有力的教团之一，保罗之《罗马书》的收信者，主要是由异邦人所构成。如韦伯此处所说的，罗马教团具有与希腊化的东方及哥林多教团相当异质的性格，尔后成为向罗马天主教教会发展的一个母体。——日注

最大的革新,罗马教团从来没有主导性地将非理性因素加入到宗教或文化里。罗马教团永远都比希腊化的东方和哥林多(Korinth)的教团来得贫弱,不只是在神学思想家这方面,就文献所得的印象,在所有类型的“灵”(Pneuma)的发现这方面都是如此。尽管如此,或正因为如此,基督教之实际的、冷静的理性主义——教会承自罗马的最重要遗产——对于信仰之教义的、伦理的体系化,无论何处皆起了决定性的作用,这是众所周知的。

救赎方法论在西方的发展,也是沿着类似的路线。古老的本笃会清规与克吕尼(Cluny)改革中所见的禁欲要求<sup>⑯</sup>,依印度与古代东方的规定来衡量,是相当简约的,并且适合那些出身上流阶级的修道者。然而,另一方面,劳动(Arbeit)在西方却成为本质性特征,而且是保持健康的一种禁欲的手段。这点在西多教团之组织性地要

---

⑯ 本笃会为本尼狄克(Benedictus,约480—543)于529年所创设,是西欧最初的正式修道会。本尼狄克生于罗马北方的努尔西亚,在罗马受教育,由于厌恶当时颓废的社会,搬入辛布鲁伊尼山附近的洞窟过修德与禁欲的生活,其后与志同道合者移往罗马的蒙特·卡西诺,并在此开设修道院。由他所起草的“本笃会清规”由一篇序文及73章所构成,虽然各章皆简短,但其中明确规定了修道士的生活目的,并合理实际地指出有组织地实践此种生活的有效方法,对于后来西欧修道制度的发展有很大的影响,渐渐成为模范。其主要内容除了清贫、贞洁、顺从这三个根本誓约外,尚有在一固定居所内共同勉励过正确规律的祈祷与劳动生活的义务。

克吕尼改革是以法国克吕尼修道院为中心,在10到11世纪间兴起的修道院与教会的改革运动。起初此一改革是克鲁尼修道院院长贝尔诺为了改正修道院内混乱的秩序与规律而发起回归“本笃会清规”之根本精神的运动,但其影响不但扩及法国全土,连西班牙、意大利、日耳曼等地也都响应,其精神感召所及,使各地皆有新的修道团成立。其精神并且大大影响了教皇格列高利七世,成为推动所谓格列高利大改革的原动力。据此,克吕尼改革运动也可说是罗马教会之支配世界的原动力。——日注

求最为理性的、简朴的教规中<sup>⑯</sup>,强烈地表达出来。乞食修道团则在成立不久后,即(与印度托钵僧形成对比的)被迫加入服侍教会位阶制度的行列,并为各种理性的目的效劳,诸如:有组织的慈善工作——在西方最后发展为切事的“经营”(Betrieb)——以及传道或异端裁判等。最后,耶稣会会规则将包含在古来的禁欲中不合于健康要求的诸要素扫除尽净,而成为对教会目的而言最完美的理性律则。不过,此一发展很明显的是与下面这一点有所关联。

(5)西方的教会是包含了君主与中央集权的信仰统治在内的一个统一的、理性的组织。因此,为首的,除了那位人格性的、超越世界的神之外,还有一位具有无上权力而能积极规制其臣民之生活的、现世内的支配者与之并立。这在东亚的各宗教里是没有的,部分原因来自历史,部分则由于其宗教性的缘故。喇嘛教虽是严格组织化的一种宗教,但正如我们后面会谈到的,那并不是像官僚制组织所具有的那种严密性。亚洲的宗教里,诸如道教的教主,或是见诸中国与印度各种教派中的世袭性教长,往往要不是秘法传授者,就是人物崇拜的对象,要不然,就像达赖喇嘛和班禅喇嘛那样,是带有巫术性格的纯粹修道僧宗教的首长。唯有在西方,修道僧变成理性的官职层级制内的一支训练有素的军团,而修道僧之出世的禁欲则逐渐地被体系化为一种达成积极、合理之生活态度的方法论。同时,也唯有在西方,理性的禁欲更进一步地被(禁欲的基督新教)带入世俗的生活里。

<sup>⑯</sup> 西多教团为圣罗贝尔(Robertus,?—1108)于1098年在法国的西多(Citeaux)一地所组成的修道团。他原为本笃会的修道士,身为莫莱姆修道院院长,但对于素来的修道院生活深感不满,后来受到克吕尼改革的精神鼓舞,与志同道合者20人开始新生活,以严格遵守本尼狄克修道会清规为目标。此为西多教团之始。不过后来的发展惊人,靠着圣罗贝尔的声望,12世纪时属于西多教团的修道院为数即有300,至13世纪时更达1800之多。直到乞食教团出现后,其声势方才逐渐衰退。——日注

在伊斯兰教里，靠着现世内的托钵僧团所发展出来的救赎方法论，尽管有各式各样的差异，但终究而言，无非是苏非教徒之神秘的救赎追求取向。此种源自印度与波斯的救赎追求，在性格上可能是狂迷的，也可能是性灵的，或者是冥思的，但其本质无论如何也说不上是“禁欲的”——就我们对此字的特殊用法而言。甚至远及波斯尼亞一地，印度人都率先加入这种托钵僧狂迷的行列。托钵僧式的禁欲，并不是像禁欲的基督新教伦理那样的一种宗教性的“职业伦理”(Berufsethik)。因为，托钵僧的宗教事业往往和世俗的职业要求没有一点关联，顶多不过是在救赎方法论上有种纯粹外在性的关联罢了。当然，任何救赎方法论都可能会间接地对职业生活产生影响。作为一名职工（在其他的事上也一样），素朴而虔敬的托钵僧总是要比那没有信仰的人值得信赖，同样的，虔敬的印度祆教徒(Parse)以其信奉严格的真理诫命之故而成为成功的商人。

然而，现世内的职业伦理与宗教上的救赎确定性之联结为一个在原则上与体系上皆不可分离的统一体，在全世界里，唯有禁欲的基督新教的职业伦理才做到。对基督新教的职业伦理而言，现世尽管背负着被造物之永恒的原罪，但也唯有现世能作为人遂行其义务——依据那绝对超越的神的意旨，透过理性的行为来实践——的对象，因而具有其宗教的意义。这种理性的、清醒的、具有目的取向性格而不为世俗所淹没的行为，以及基于此种行为所获得的成就，是有神的祝福在其中的表征。西方这种现世内的禁欲，所要求于行为的，不是纯洁——像修道士一般——而是排除一切性爱的“欲求”(Lust)；不是清贫，而是避免一切利息所得的享乐与夸示封建性的逸乐富裕；不是带着修道院色彩的禁欲生活，而是在理性的统治下清醒的生活态度，并且避免任何对于现世之美、艺术、或个人的情绪与感情的耽溺。此种禁欲之单一明白的目标，即在于生活态度之规律化与方法化，“职业人”(Berufsmensch)即其典型的代表。因此，社会

关系之理性的切事化与组织化,是为西方现世内的禁欲——与世界其他所有宗教相对照的——之特殊的成果。

## 九 救世主神话与救赎论

Ⅱ 另外一种救赎观则认定,任何个人的努力皆不足以达到救赎的目的。根据此种观点,救赎只有在下述情况才有可能:由于某些伟大的、得到神宠的英雄人物的业绩(*Leistungen*)有时甚至是某个神(为此特殊目的而化为肉身)所成就的业绩,“因其作为”(*ex opere operato*)的恩宠会泽及他们的信奉者。恩宠之获得可能是来自巫术行为的直接作用,也可能是由于人性或神性的救世主之业绩所积累起来的恩宠满溢而施予众人。

救赎论神话的演化亦有助于此种经由满溢之恩宠而得救的信仰之发展,尤其是有关于战斗之神或受苦之神的神话;这样的神在其各种可能展现的形态里、化成肉身且降临凡间,甚至亲临冥界。取代一个自然之神——特别是太阳神,他与其他的自然力量(尤其是黑暗与酷寒)奋战并在春天击败他们——而起的是,基于救赎神话而出现的救世主,他(例如耶稣)将人类从恶魔的支配下解救出来。救世主的类型进一步在诺斯替派的七个支配者(他们将人类从奴隶状态拯救至占星术的命运决定论)<sup>②</sup>,以及诺斯替教义的救世主(他在隐藏且慈悲的神之命令下,将世界从较低位的创造神——狄

<sup>②</sup> Archont 原为雅典的执政官之意,但在诺斯替派的创造神话里,凡属创造神的诸神力被人格化,而称之为 Archont。在雅尔塔巴奥德之下存在着七组男女成对的 Archont,以此,地上的人类被创造出来;其结果是:天上的灵魂被关闭到尘世的肉体里面去。这七对支配者后来从天国被放逐出来,降格为恶灵。——日注

米尔格或耶和华——所带来的腐败中拯救出来)得到印证。此一救世主(例如耶稣)也许可以将人类从——由于自觉无法履行某些律法的要求而产生的——罪恶意识的压迫下(如保罗以及情况稍有不同的奥古斯丁与马丁路德)拯救出来。他也可能将人类从自己罪恶本性之彻底堕落的状况中(如奥古斯丁)拯救出来。在所有上述情况下,救世主都是引导人类到一个在善神之恩宠与慈爱庇护下的地方。

为了完成这些目的,救世主得依救赎的性格而与龙或恶魔战斗。在某些例子里,他无法立即从事此一战斗(因为他经常只是个纯洁无邪的婴儿),而必须在避人耳目的情况下成长,或者必须死在他的敌人手中,下至冥界,以便从那儿再生并凯旋归来。从这种特殊的信仰可能会发展出下述观点:救世主之死是一种贡物,用来偿付由于人类之罪恶之致恶魔取得控制人类灵魂之权力的代价。这是最早期基督教的观念。反之,救世主之死亦可被视为用来和缓神怒的一种手段,救世主在这里扮演的是为人类(向神)缓颊的角色,例如耶稣、穆罕默德以及其他先知与救世主。再者,救世主也可能就像那些古老巫术性宗教的救世主一样,带给人类有关火、技艺、书写或者(可能)是用来制服世间的魔鬼、到天上去的技术(如诺斯替派)等等被视为禁忌的知识。最后,救世主之决定性的功业,并非在其具体的战斗与受苦,而是存在整个过程中的终极的形而上学根底。这种终极的形而上学根底当然就是神之化身为人,这是沟通神与其创造物之间鸿沟的唯一方法。这种观念形成了希腊人有关救赎之思辨的结论,可见之于亚大纳西(Athanasius)<sup>②1</sup>。神之化身为

---

<sup>②1</sup> 亚大纳西(296—373),基督教神父。出席尼西亚宗教会议(Nicaean,325年),支持所谓的正统派信条,其后担任亚历山大城总督。亚大纳西与否定基督之神性的阿里乌派严正对立,主张神子的神性。在他死后,君士坦丁堡宗教会议(381年)中将亚大纳西的说法列为尼西亚·君士坦丁信条,确立其为信条的正统性。——目注

人,提供给人类一个融入神之本质的可能性,或者,如伊里奈乌斯(Irenäus)所说的:“使人成神”<sup>②</sup>。亚大纳西之后的哲学家对于此一观念的论证则为:神既已化身为人,即具有人类的本质(就柏拉图的定义而言)。这个论证突显出“本质一致”(homoousios)此一概念之形而上学意义<sup>③</sup>。

根据另一种观念,神也可能并不满意于仅此一回的化身为人的行动。这样的神是从世界之永恒性而来的一种必然的结果(这在东亚思维中是被视为金科玉律的),他可能在各种场合化身为人,也可能持续性地化身为人。对于持续化身的信仰是大乘佛教里有关菩萨之理念的根源,虽然此一理念与佛陀自己偶尔讲过的话有关,然而在这些话里,他显然相信自己的教说行于世上的期间是有限的。再者,菩萨有时也代表了一种比佛陀更高的理想,因为菩萨放弃了个人进入(只具模范意义的)涅槃的机会,继续发挥其普世性的功能服务世人。这同样是救世主“牺牲”自己。由于耶稣曾经真正为人,他的复活亦为其使徒亲眼得见,此一事实使他凌驾于当时相互竞争的其他救赎论崇拜的救世主之上;同样的,达赖喇嘛所呈现出来的,神之持续的肉身化及活生生地化身为人,也是任何肉身—救赎论的逻辑性结果。不过,就算这个神的恩宠授予者是以肉身的形式出现(特别是当他并非长期滞留于人间时),也还需要某些更实际的手段来维系信仰群众的向心力,这些信徒都希望能亲自分享神所授予的恩宠。这些更实际的授予手段样式复杂,对宗教的性格具有决定性的影响。

<sup>②</sup> 伊里奈乌斯(130—200),早期基督教神父,小亚细亚人,反对诺斯替派,致力于促成原初伟大的天主教会组织与信条的形成。主要著作为《异端反驳论》(*Adversus Haeress*)。——日注

<sup>③</sup> 所谓 homoousios 意指:圣子与圣父具有“同样的本质”。这是尼西亚宗教会议所确认的。——中注

## 十 由秘迹恩宠与制度恩宠而来的救赎

有一种(本质上是巫术性的)观念认为,一个人可以经由摄食某种神圣的实体——例如某些厉害的精灵所化身的神圣的图腾动物,或者某种经过巫术转化为神之身体的圣饼——而取得神的力量。另一种(同样也是巫术性的)观念则认为,一个人可以经由参与某种秘仪而直接拥有神的性质,以此免受诸恶力的侵害。此即“**秘迹恩宠**”(Sakramentsgnade)。

因此,得到神恩的手段可以是巫术性的,也可以是仪式性的;而不管哪一种方式,除了对救世主或肉身化的神之信仰外,也必须有人间祭司或者秘法传授者(Mystagogogen)。此外,这种恩宠授予的性格也相当程度取决于这些介于人与救世主之间的人间中介者(祭司与秘法传授者)、个人所具有的卡理斯玛恩宠是否被要求确证而定。如果确证是被要求的,那么,一个宗教执事者一旦不再拥有恩宠状态(例如一个犯了“死罪”的祭司),他所授予的秘迹即无法有效地媒介此种恩宠。孟他努斯教派(Montanismus)、多纳图教派(Donatisten)以及一般而言所有那些基于先知—卡理斯玛支配权此一原则组织起来的古代教团,都严格坚持卡理斯玛的恩宠授予之首尾一贯的原则。这种观念发展的结果则为,并非每一个具有“职权”或其他公认之资格的主教即可有效地授予恩宠,只有那些经过预言确认或其他灵证的主教才能办到这一点。至少在请求施予恩宠者是个犯了死罪的人的场合时,的确如此。

让我们把这种要求暂搁一旁,来处理另外一个完全不同的恩宠授予的观念。此即“**制度恩宠**”(Anstaltsgnade):救赎所需的恩宠是在一持续性的基础上,经由某些神或先知所认可而创设的制度化组织(Anstaltsgemeinschaft)来授予。

这个机构可以直接透过纯粹巫术性的秘迹手法,或者是透过所掌握的、由于其执事者或信奉者之实践而累积下来的多余的业绩(可以产生神恩或恩宠的业绩),来发挥其力量。只要是制度性恩宠一贯地营运之处,即涉及三个基本前提。(1)教会之外无救赎(*extra ecclesiam nulla salus*):除非本身为某一特定的、被赋予掌理恩宠之机构的成员,否则即无法得救。(2)恩宠授予之有效与否,取决于机构所赋予的职权,而与祭司个人的卡理斯玛资质无关。(3)需要救赎的个人的宗教资质,与有权授予恩宠的机构全然无关。换言之,救赎是普世性的,而非仅限于宗教达人。宗教达人若想凭一己之力接近神、求取恩宠,而不思依赖最根本的制度性恩宠,他的得救机会以及宗教的纯正性就不免——而且实际上也无法避免——要受到威胁。根据此一理论,所有的人皆可能得救,只要他们能充分履行神的要求,即可获得足以使他们得救的制度性恩宠的授予。因此,对于个人伦理成就所要求的水准,必须与一般人的平均资质相当——实际上则意味相当的低。谁如果能在伦理领域成就更多(亦即宗教达人),那么,除了确保自己之得救外,他还可以为其机构积聚善功,而由此一机构再将这些善功授予那些需要的人。

我们刚刚所叙述的观点即为天主教会的独特立场,同时也决定了其之为一个恩宠机构(*Gnadenanstalt*)的性格,此一发展历经数个世纪,而在教皇格列高利一世(*Gregory I*)时确定下来<sup>24</sup>。不过,实

<sup>24</sup> 格列高利一世(约540—604),罗马教皇(590—604年在位)。出身于罗马名门,但舍弃一切荣耀进入修道院,经历修道院长、教皇使节,最后登位为教皇。由于他在意大利境内的纷争中担任调停者的角色,成为人民的保护者,并深入教化盎格鲁—撒克逊族、西哥德族、伦巴底族,且接近法兰克族,以此背景,他在对东方教会之争与确立教皇权的独立性与首位性上作出贡献。教皇国也在他的时代里发端。格列高利一世除此还审定圣歌及所谓的圣歌集,在教会音乐史上有大贡献,以此被称为格列高利大教皇。——日注

际上天主教会的立场还是不断摇摆于(相对而言)巫术性与(同样相对而言)伦理—救赎论的解释之间。

卡理斯玛恩宠或制度性恩宠之授予，并其信徒实际生活态度的影响，是取决于与恩宠中介手段之认可联系在一起的先决条件上。以此而与仪式主义有类似之处，不管是秘迹恩宠、还是制度性恩宠的授予，都显示出与仪式主义紧密的亲和性。伦理性宗教则在另一个相当重要的问题上，受到同样的影响：任何类型的、由一个人来负责的真正的恩宠授予——不管此一权威是源自个人的卡理斯玛禀赋，还是机构所赋予的职权——都不免会削弱对个人伦理的要求，正如仪式主义会产生影响一样。恩宠的赐予经常意味着需要救赎的个人可以获得内心的**免责**(Entlastung)；结果自然是减轻了他罪过的重荷，同时(在其他条件不变的情况下)，也因而大大降低了发展出一套基于伦理的、个人之体系化的生活方法论的必要性。犯罪的人知道只要偶尔执行某种宗教行为或仪式，他的罪过永远可得赦免。特别重要的是，罪过仍然被视为个别的行为，相对而言，则其他个别的行为可以被视为补偿性或赎罪性的。准此，评价乃视个别的具体行为而定，而非依附于一个由禁欲、冥思、或永远警醒的自制所产生出来的、而且必须经常重新确认的整体的人格性。另外一个结果则是，并不感觉有必要靠一己之力以求得**救赎确证**(certitudo salutis)，因此，这个在其他情境下可以发挥重大伦理影响的思想，在此失去其重要性。

由于上述缘故，恩宠授予者(告解神父、司牧者)对于个人生活态度的永久性控制，虽然在某些方面非常有效，实际上却也经常被此一因素所抵消：永远有剩余的恩宠等着再分配。告解制度(尤其是与赦罪结合在一起的)的实际作用的确是正反兼有的，这还得看他施行的方式而定。俄罗斯教会所特有的、发展较不成熟且较为一般性的告解方式——经常采取团体认罪的办法——对于个人的生

活态度是不可能有任何持久影响的。早期路德教会的告解方式，无疑也是不生效的。见之于印度圣典中有关罪过与忏悔的名目，并没有区分仪式性与伦理性罪恶之别，并且将仪式的恭顺行为——或者其他有利于婆罗门身份利益的恭顺行为——视为（实际上）唯一能够赎罪的方式。结果是，这些宗教对日常生活态度仅限于传统主义式的影响。实际上，印度教“导师”的秘迹恩宠甚至进一步削弱了伦理影响的持续性。

西方的天主教会以无与伦比的力量将西欧彻底基督教化，用的是一套结合了古罗马法律技术与条顿人杀人偿金（Wergeld）的观念所形成的、前所未见的告解与忏悔的体系。不过，就一合理的生活方法论之形成而言，此一制度的作用相当有限，就算撇开放任的赦罪制度所必然产生的危害不论，也是如此。告解对生活态度的影响，就虔敬天主教徒对每户双子此一制度的强烈抗拒——虽然由此亦可得知法国天主教会力量的极限——看来，显然也只是“数字上的”<sup>⑤</sup>。

犹太教与禁欲新教之不见有任何告解制度、个人之恩宠授予及巫术性之秘迹授予，对于这两个宗教之形成一套伦理性之理性生活态度（ethisch rationalen Lebensgestaltung）而言，才真正发挥了巨大的历史影响，尽管这两个宗教不提供任何由于告解制度或制度性恩宠之授予而得免费的机会。只有卫理公会在他们的某些聚会里，例如所谓的“十二人委员会”，还维持有类似作

---

⑤ 二儿制（Zweikindersystem）并非天主教神学用语，应该是韦伯自己制造出来的。天主教至今原则上仍禁止节育。总之，在一次大战后，德意志、瑞士及天主教的法国境内天主教家庭的小孩人数降低，特别是法国为了人口的减少而苦恼，国家甚至要订出保护政策。教会在这事上也采取妥协政策，至少在告解的情况下，也以一对夫妇生产两名子女为最小责任额，渐渐的即视节育为一种小罪。此一事实恐怕就是韦伯此一用语所指的吧。——日注

用的告解制度，不过在此一例子里，发挥的作用则全然不同。从这样一种公开的告解中，孕育出像救世军(Heilsarmee)那样半狂迷性的忏悔实践。

就其本质而言，制度性恩宠最后显然不免会倾向将服从变成一个基本的德目以及得救的先决条件，亦即服从于权威，不管是机构的权威，还是授予恩宠的卡理斯玛人物的权威。例如，在印度，“导师”有时可以享有无限的权威。在此情况下所培养出来的生括态度，并非一种由个人内在(努力筑成的一个核心)所延伸出来的体系化，而是从外在于自己的某个中心取得其养分的；生括态度的内容不易导向伦理的体系化，毋宁说是导向相反的方向。

然而，这样的一种外在权威却不免会使得具体的宗教诫命趋于弹性化，因此可以随着外在情境的转变来调适自己以便于实践，只是其适应的方向恰与信念伦理的大相径庭。这种弹性化的一例可见之于19世纪的天主教会之(实际上)不执行贷款取息的禁令，尽管根据《新约/旧约》及教皇诏令集，此一禁令应该是永久有效的。当然不是经过公开的废止(这是不可能的)，不过，在教廷当局发给告解神父的一份平淡无奇的指示中却说明，今后他们在听取告解时，不必再追究违反取息禁令一事，而且只要告解者能同意此一前提——一旦教皇决定恢复固有(禁止取息)的原则，他们必须接受——时，则对犯此罪行者应予以赦免。法国的教士亦曾(在一段时期)主张对每户双子制采取类似的处理办法。准此，终极的宗教价值本身即为一种功德的、全然地顺服于机构，而非具体的、实质的伦理义务，亦非经由个人自己有方法的伦理行为所达到的、达人的资质。只要制度性恩宠首尾一贯施行之处，唯一统合生括态度的原则是形式上的、谦逊的服从，就像神秘主义在其虔敬信徒身上所引发的、一种独特的“意气沮丧”(Gebrochenheit)的状态。就此而言，

马林克罗德(Mallinckrodt)<sup>㉙</sup>所说的“天主教徒的自由乃在于能够服从教皇”，在这点上，有其普遍妥当性。

## 十一 因信得救

尽管如此，救赎还是有可能结合于信仰的。只要信仰的概念并非被界定为完全是服从于实践的规范，它通常会以确认某种形而上学事实之真理——换言之，“教义”(Dogmen)的某种形成——作为前提，接受与否则成为此一特定信仰之信徒的基本表征。我们已经讨论各个宗教内部教义之不同程度的发展。此外，是否有某种程度的“教说”(Lehre)也是用来区分预言及祭司宗教与纯粹巫术的主要表征。

当然，即使是纯粹的巫术也必须有对巫师之魔力的信仰，为此目的，巫师首先就得对自己及自己的能力有信仰。这点对任何宗教而言皆如此，包括早期的基督教。以此，耶稣教导他的弟子，由于他们怀疑自己的能力，他们将无法治愈为魔鬼所附体的人；任何人只要能完全相信自己的能力，此一信仰即可移山<sup>㉚</sup>。另一方面，那些期待巫术奇迹的人本身更必须要有信仰，一直到今天都还是如此。这是耶稣发现自己之所以在其家乡以及有时在其他市镇无法制造奇

---

<sup>㉙</sup> 马林克罗德(1821—1874)，德国天主教派的政治家、帝国会议议员。中央党的开创者之一。中央党创立于1870年，为德国的天主教政党，对抗俾斯麦所发动的文化斗争，成为反普鲁士势力的中心。——日注

<sup>㉚</sup> 见《新约·马太福音》，17：14—20。门徒无法治愈为鬼附体的小孩，耶稣驱出鬼后，门徒请问缘故。耶稣说：“是因你们的信心小。我实在告诉你们，你们若有信心像一粒芥菜种，就是对这座山说，你从这边挪到那边，他也必挪去”。——中注

迹的缘故，“诧异于他们不信”<sup>②8</sup>。他一再说明，他之所以能治愈残障者以及为魔鬼附身的人，纯然只是因为那些人相信他以及他的能力。这种信仰甚至升华而具有某种程度的伦理的性质。以此，由于那个通奸的妇人相信他有赦免的能力，耶稣才能赦免她的罪。<sup>②9</sup>

另一方面，信仰本身也会往真理(*Fürwahrhalten*)发展，而成为一种知性理解——即透过知性推理过程而产生——的教理(*Lehrsätze*)。这是我们此处要讨论的重点。准此，儒教并非一种救赎伦理，因为它没有所谓教义。早期的伊斯兰教与古犹太教，也没有涉及教义的需要，而只要求(就像所有的原始宗教一样)信仰自己的神——此时已被视为“唯一”的神——之力量、存在及其先知之布道。不过，由于这些宗教都是圣典宗教(*Buchreligions*)，例如伊斯兰教即相信古兰经乃神的创作，它们也坚持对《新约/旧约》内容之真理性的信仰。只是，除了一些有关宇宙创生、神话以及历史性的叙述外，这些律法、先知以及《古兰经》等圣典所包含的，基本上是实践的诫命，而非要求某一特定种类的、知性的洞察。

只有在非先知型的宗教里，信仰才等同于神圣的知识。这些宗教的祭司阶级，就像巫师一样，仍然是神话与宇宙创生等相关知识的守护者；而且他们也像圣赞者一样，为英雄史诗的守护者。吠陀与儒教伦理将经由学校训练而得到的文学素养视为完整的伦理资格——这种素养最多也不过就是种记忆的知识。仍然坚持知性“理解”之要求的宗教，则很容易转化为哲学或诺斯替式的救赎形式。这种转化反过来又会导致拥有完全资格的知识人与一般大众之间出现巨大的鸿沟。不过，就算发展到此程度，仍然没有真正的、公认的“教义学”(*Dogmatik*)，而只有(或多或少)被视为正统的各种哲学

---

<sup>②8</sup> 见《新约·马可福音》，6:1—6。——中注

<sup>②9</sup> 见《新约·路加福音》，7:36—50。——中注

见解——例如印度教内并存的正统的吠檀多派 (Vedanta) 与异端的数论派 (Sankhya)<sup>⑩</sup>。

只有基督教会,由于日渐进展的知性主义的侵入,以及随之而起的反对势力的广大,产生出一种史所未见的、公认且具合理拘束力的教义,一个神学的信仰。要求对此庞大教义体系兼具信仰与普遍的知性理解,显然是不可能的。今天我们已很难想像,一个主要是由小市民所组成的教团居然可以充分掌握并理解(举例来说)《罗马书》的复杂内容,然而实情就是如此。这种类型的信仰具体呈现出某些当时流行于城市改宗者团体间的、踞有支配性地位的救赎论观念,这些改宗者惯于思索救赎的各种条件,同时也多少通晓犹太人与希腊人的决疑论。同样的,众所皆知十六七世纪的广大小市民阶层也从知识上充分掌握了多德雷赫特 (Dordrechter) 与威斯敏斯特 (Westminster) 宗教会议所决定的诸教义以及改革教会所订定的各种复杂的协和信条<sup>⑪</sup>。尽管如此,在正常情况下,教团宗教是不可能

---

⑩ 吠檀多派是印度六派哲学中最有力的一派。吠檀多之意为“吠陀圣典之终极”、“吠陀之究极旨趣”,具体而言是指《奥义书》;此一学派对《奥义书》所含的教说进行解释,将之体系化,故被称为吠檀多派。其开山始祖虽为公元前1世纪左右的巴达拉亚纳,但此派之根本圣典《梵天·首陀罗》直至5世纪左右才编成,以此确立其根本的哲学立场。吠檀多派反对持精神与物质二元论的数论派哲学,而以梵天为宇宙之唯一绝对终极原因之一元论为《奥义书》之中心论题,目标在于对梵的考究以得解脱。其后,此派优秀的注释家、哲学家辈出,逐渐衍生出众多立场互异的分派,以坚持绝对不二论的商羯罗派、有限不二论的罗摩奴阇派、不一一元论的摩陀伐 (Madhva, 1197—1276) 派等为代表。数论派,参照本书第七章 <注 66>。——日注

⑪ 多德雷赫特会议为 1618—1619 年在荷兰的多德雷赫特地方召开的改革派教会的世界会议。此会以荷兰人为主,欧洲各地的改革派教会也都派遣代表参加,但大多数皆为正统派的加尔文主义者。据此订定九十三条所谓多德雷赫特信条 (Dordrechter Konfession),并确立为正统派加尔文主义的信仰条例。

同样的,西敏寺宗教会议是为了英国教会改革之故,于 1643 年开始在威

要求这种对教义的知性理解,因为一旦贯彻此一要求,必然会导致下列结果:所有那些不属于哲学之智者(“灵知者”,*Gnostikern*)的人,包括“唯物者”(*Hyliker*)以及神秘主义之未能开悟的“心灵者”(*Psychiker*),都不免会被排除于救赎之外,或只能得到保留给非知识阶层之虔信者(“信心者”,*Pistiker*)的、较低层次的一种净福<sup>③</sup>。这种现象可见之于诺斯替派与印度的知性宗教。

在基督教兴起的最初一百年间,始终或隐或现的纠缠于一个争论:到底是神学的“知”(*Gnosis*)还是素朴的“信”(*Pistis*),才是较高的或唯一的救赎的保证。伊斯兰教的玛塔吉拉派(*Mu‘tazila*)信徒则认为<sup>④</sup>,一个只具有(一般意义的)“深厚信仰”而没有受到教义训

---

(接上页)斯敏斯特召开的会议。由于长老派教会与独立派教会相对立争论不已,会议冗长,直到1647年才根据清教徒,特别是长老派教会的立场订出所谓威斯敏斯特信纲(*Westminister Confession*),并添加两条教理问答(*Catechisms*),此会方才闭幕。

在此之前,路德派教会内部即有许多神学的论争,为了使福音主义阵容的一致性不至于丧失,于是其各代表性的指导者群集在一起,基于原初的福音一路德信仰,取得一致的基础,共同定出信仰条例。此即1577年所订定的协和信条(*Konkordienformel*),韦伯此处所称之*Kompromissformel*应就是指此。

根据以上这些信条的成立,宗教改革的各教派之信仰内容是被明确化了,但也因此加深了各派间的距离,结果是逐渐各陷于独自的信条主义里。——日注

③ 在希腊化时代的神秘主义思想中,将人的心灵状态区分为以下三阶段:(1)“肉体人”(*ho sōmatikos*),指对真理缺乏理解的无知、无信仰的人,相当于此处所说的“唯物者”(*hyliker*);(2)“心灵人”(*ho psukhikos*),指虽然追求真理,但未达充分理解的一般信徒,此即所谓“心灵者”;(3)“灵人”(*ho pneumatikos*),指被神的灵所充满,达到最高真理者,亦可称为“智者”(*ho gnostikos*),亦即此处所谓的“灵知者”(*Gnostiker*)。此种区分虽部分见于保罗的用语中,但主要是诺斯替派所用;早期基督教神父也有许多人继承此一用法。——日注

④ 八九世纪间出现于伊斯兰教内的神学派别。玛塔吉拉(*Mu‘tazila*,*Mu‘tazilites*)为“退缩的人”之意。以对信条的松懈及不轨行为作为伦理上的反动,起而以建设合理主义与自由主义(受希腊思想所影响)的思辨神学的目标。其自由意志论等思想与正统派学者对立,给予知识阶层相当大的影响,不过,在正统派神学被确立之后,玛塔吉拉派的势力即急速地消退。——日注

练的人，并非真正信徒共同体的成员。不管哪儿，对宗教性格具有决定性的一个影响乃来自，神学的知识人（宗教知识的达人）与虔信的非知识人（特别是宗教禁欲主义的达人与宗教冥思的达人，他们也相对地认为“死的知识”对救赎而言是不值一提的）之间的关系。

即使在福音书本身，耶稣教诲的譬喻形式也被说成是一种意图性的秘义（Esoterik）。为了避免这种由于知性贵族主义而出现某种秘义的结果，信仰必须是别有所指，而不是对一个神学教义体系的真正理解与认知。事实上，所有的先知型宗教皆将信仰置于对神学之真正理解以外的一些基础上，不管是在这个宗教刚形成为一个教团宗教并发展出其教义学时，还是稍后。当然，教义的接受对宗教信仰而言，一直都是很重要的，虽然禁欲的宗教达人以及（尤其是）神秘主义的达人并不认为如此。不过，公开的、个人性的承认教义——基督教的术语为“信仰之宣示”（*fides explicita*）——只有在涉及一些被视为绝对根本性的“信仰条例”时才会要求，至于其他的教义则允许有较大的宽容度。基督新教基于其“信仰之义证”的立场，对教义的信仰有特别严格的要求，禁欲新教尤其如此（虽非唯一的），他们认为《新约/旧约》乃神法的编纂。新教教派仿效犹太人的传统设立普通小学以及对年轻人的集中训练，主要即基于此种宗教要求。这也是荷兰、盎格鲁—撒克逊的虔敬派信徒，以及卫理公会信徒对《新约/旧约》如此熟悉的背后因素（可对照于英国小学教育普及之实况），这点一直到 19 世纪后半还常令旅行者或到惊讶。就此而言，他们之确信《新约/旧约》教义的一义性，是每一个人皆得理解自己之信仰、此一更广泛要求的基础。就一个教义丰富的教会而言，鉴于教义之过于庞大，唯一能合理要求的是“信仰之默示”（*fides implicita*），亦即，随时准备将自己的确信置于教会权威的规范下。天主教会竭尽所能地要求此点，直到今日依然如此。然而，“信仰之默示”已不复为一种真正的、个人对教义的认知；毋宁说，它已成为

一种对先知或某个机构之权威的信赖与献身的表白。以此，信仰即失却其知识主义的性格。

一旦宗教伦理全面理性化，知识主义即成为附属性的。之所以如此，是（如奥古斯丁与其他人所强调的）在“信念伦理”之前，单靠知性认知的真理即落入信仰的最低层次。信仰必须具有一种信念的性质。个人之皈依于一个特别的神是比“知识”更重要的，而这也是之所以被称为“信仰”的缘故。这是贯穿于《旧约》与《新约》的。被亚伯拉罕视为“义”的“信仰”，是对上帝许诺的信赖，而非对教义的知性认知。对耶稣及保罗而言，信仰仍具有同样的核心意义。知与教义知识则隐退至无足轻重之处。

在一个组织化的教会之内，“信仰之宣宗”的要求通常（至少实际上）会仅限于受过教义训练的祭司、传道士与神学家。任何有体系神学化的宗教内部，都会兴起一个有教义修养与知识的贵族阶层，他们接着会要求——要求的程度与结果各有不同——成为这一宗教的真正担纲者。一直到今天，特别是在农民之间，牧师还是被普遍认为必须表现出比一般人更为优越的理解与信仰能力。这也只不过是表现在宗教上的、以“教养”之有无作为“身份”之资格的一种形式，同时也见之于所有的官僚组织，不管是政治的、军事的、教会的，还是商业的。但是更为根本的是上述（同样见之于《新约》）的说法，亦即信仰是一种非日常性的、纯个人性的信赖神意的特殊卡理斯玛，正如灵魂的牧者与信仰的英雄所必然拥有的。由于这种卡理斯玛式的对神之助力的信赖，作为信仰之达人的教团指导者，在实际情况下很可能会有与一般信徒大为不同的举动，并导致远超越通常人力所能为的结果。在实际行动的场合，信仰可说是巫术力量的一种代用品。

无限地信赖神，这种宗教所特有的反理性的内在态度，有时会导致一种对理性的、实际的分辨之无差别的漠视；而且经常会无

条件的信赖神意,将自己的行为单纯地视为神意的结果。在基督教与伊斯兰教以及其他宗教,这种反理性的态度与“知识”——特别是神学知识——之间有着尖锐的对立。反理性态度可能会以一种自傲于对信仰之练达的方式表现出来,就算能避免这种僭越的、被造物之神化的危险,它也可能会以一种要求(最重要的)根绝知性之傲慢的、无条件的宗教性奉献以及与神密接的谦卑态度呈现出来。这种无条件信赖的态度在早期基督教——特别是在耶稣与保罗的例子,以及对抗希腊哲学的斗争里——扮演过重要角色;在近代基督教——特别是在 17 世纪西欧以及十八九世纪东欧之神秘主义——灵的教派对神学的敌视里——扮演着重要角色。

在此一发展的过程里,所有纯正的、虔敬的宗教信仰都会站在一种超知性的、绝对奉献与全然信赖之独特的宗教信念的立场,而直接或间接的导致“知性之牺牲”,如下面这句话所显示的:我相信它,不是因为它悖理,而是完全因为它悖理(*credo, non quod, sed quia absurdum est*)<sup>⑨</sup>。信仰一个超世俗之神的救赎宗教强调(不管是在此处或其他场合)当个人面对神之卓越性时自己知性能力的不足。这种对知识的背离(基于信仰一个超世俗之神的救赎力量),完全不同于佛教之弃绝有关彼世的知识,因为佛教认为冥思乃唯一抵达救赎之道,而这种知识却无助于冥思。它在本质上也完全不同于怀疑世界之“意义”有任何被理解之可能的观念;这种怀疑论可见之于任何时代的知识阶层,例如希腊碑铭、文艺复兴时期的最佳艺术成就(莎士比亚的作品)、欧洲、中国与印度的哲学,以及近代的知识主义所呈现的。上述要求“知性之牺牲”的信仰对付怀疑论的态度,较之

---

<sup>⑨</sup> 此语一般而言皆归之于 3 世纪的拉丁教父德尔图良(*Tertullianus*),有时亦称为圣奥古斯丁所言。不过在此二人的著作中,皆不见此一完整语句,仅有类似片言只语。——日注

对付佛教的弃绝知识实际上要远为严厉得多。

“完全因为它悖理”的信仰,以及耶稣训词中有关上帝将信仰之卡理斯玛赐予婴儿和儿童而非有知识者,此一事实所表现出来的胜利之喜悦,意味着存在于这一类型之救赎宗教与知识主义之间的尖锐的紧张性。尽管如此,这种类型的宗教还是持续努力想利用知识主义来配合自己的目的。随着基督教的日渐浸淫于希腊的思考形式(这在古代已然,不过到中古由于大学——培养辩证法的场所——之兴起而更为强烈),转而助长了知识主义。(古代的)辩证法之所以在基督教里复兴,是他们意识到罗马法学家对皇权——基督教的竞争对手——的重大贡献。任何信仰型宗教(Glaubensreligiosität)皆以一个人格神、其中介者及先知的存在为前提,为了得其恩宠,信徒必须在某一点上放弃自我义认(Selbstgerechtigkeit)与个人之智。就此而言,基于此一形态之信仰的宗教性实不见于亚洲的诸宗教。

我们已探讨过,“信仰”会根据其发展的方向而呈现出不同的形态。撇开早期伊斯兰教与耶和华宗教不论(在这两个宗教里,战士对其神明之强大力量的素朴信赖仍居于主导地位),见之于和平团体的、以“救赎”为取向的信仰型宗教与冥思型的神秘主义之间,的确存在着一种显著的亲和性,尽管他们彼此差异甚大。此种亲和性乃来自:当救赎财被视为“救赎”来追求时,经常(至少)会有寻求对神之“归属”关系——一种“神秘的合一”(unio mystica)——的倾向。实际上,信仰之实践的信念性格发展得愈是体系化,就愈容易走上彻底的无规范主义(Anomismus)的途径,而这是任何类型的神秘主义都发生过的。

保罗的书信以及耶稣的(传统所记录下来的)说教中某些矛盾之处,都已说明,想在伦理要求与基于“信仰”的宗教(奠基于一种彻底的信仰关系之纯正的“救赎”宗教)之间确立一个清楚的关系,是

十分困难的。保罗不断地与其自己观点所导致的立即后果,以及由这些观点而来的非常复杂的引申奋战。保罗之因信得救的教说,在马尔奇欧思想(Marcionitismus)里得到彻底的发展,清楚地标举出无规范主义的结论。随着因信得救的逐渐被强调,日常宗教的内部也出现了一种生活态度之积极伦理理性化的一般(不过也极为微弱的)倾向,虽然这与此种宗教的先知所行者恰好相反。在某些情况下因信得救不管是在具体事务、还是原则上都会直接导致反理性的结果。举个小例子,许多虔诚的路德派教徒拒绝加入保险契约,因为他们认为这样的行动是对神意之一种无信仰的不信任。所有理性的救赎方法论,所有因善行而得救的观念,以及(尤其是)所有企图以禁欲的成就来超越正常的道德行为的做法,从信仰型宗教的立场看来,都只不过是对人类能力的一种傲慢的夸示。

只要在因信得救的观念彻底发展之处(如早期伊斯兰教),超现世的禁欲主义以及(特别是)修道院制度即受到拒斥。因此,这种发展的结果可能直接有助于赋予现世的职业活动宗教性的意义,正如路德新教所做的。再者,信仰型宗教,特别是在基于个人对神的信仰关系乃唯一重要之事而贬斥忏悔与秘迹的祭司恩宠的情况下,可能会强化了赋予现世职业积极的宗教性评价的动机。路德教派从一开始即原则性地采取此一立场,在完全废止忏悔制度后又更为强化。同样的影响亦可特别见之于各类型的虔敬主义,它们虽由于斯彭内尔(P. J. Spener)与弗兰克(A. H. Francke)的影响而带有禁欲的色彩<sup>⑤</sup>,不过也曾受到教友派及其他教派的影响,只是他自己并不太能自觉到这一点。

---

<sup>⑤</sup> 斯彭内尔(1635—1705),德国牧师,被尊称为“虔敬主义之父”。在他担任法兰克福的首席牧师之时,设立名为“虔敬会”的修道团,振兴平民信徒的宗教意识,并以此从内部改革路德教会。他着重直接聆听神的话语,主张基于万人司牧制,使信徒个别进行积极的宗教活动,以此实现路德派的理想。斯彭内尔的作为被视为与正统派有矛盾的危险之举。

德文的“职业”(Beruf)一词，最初乃来自马丁·路德所翻译的《新约/旧约》。现世内的职业道德(Berufstugend)乃唯一神意所喜的生活态度，这种积极的评价从一开始即为路德派的核心问题。然而，在路德派，“业”(Werke)并不像天主教那样被视为灵魂得救的真正依据，也不像禁欲的新教一样，为个人之复活提供了认识的依据。反之，救赎的确证对路德派而言，乃来自在上帝之善意与恩宠里找到庇护的一种熟悉的感觉。因此，路德派教导(一如其对现世的态度)，对现世之秩序采取一种有耐性的“顺应”。就此而言，路德派的态度恰与其他宗教——特别是新教教派——形成强烈的对比；其他宗教所要求的救赎确证或许是一种特殊有条理的生活态度，要不就是功德，例如见之于虔敬派的“有效的信仰”(fides efficax)<sup>⑤</sup>以及伊斯兰教哈瓦利吉派(Khawārij)的“实践”(amal)<sup>⑥</sup>；路德派同时也与禁欲诸教派的达人宗教形成强烈的对比。

---

(接上页)法兰克(1663—1727)，德国虔敬主义神学者。受到斯彭内尔的感化而成为虔敬主义者。担任哈雷大学教授后，即以哈雷大学为中心倡导虔敬主义运动，与正统主义及启蒙主义的怀疑主义相对抗。法兰克强调信仰的具体实践，特别是要唤起教育方面的生气，并创设起以哈雷为中心的各种神学，对于德意志的国民教育影响甚大。——日注

⑤ “有效的信仰”为加尔文在萨伏伊宣言中所用的语句。韦伯说：“为了给‘救赎之证’提供确实的基础起见，信仰必须用其客观的效果来证明。就是说，信仰必须是一种‘有效的信仰’，救赎的召命必定是一种‘有效的召命’。”见张汉裕译，《基督新教伦理与资本主义精神》p. 54。——中注

⑥ 哈瓦利吉派(Khawārij，德文为Charidschiten)为伊斯兰教最早期的一个分派。此派人因为不满第四代哈里发·阿里对叙利亚总督穆阿威叶的内乱采取稳健的手段而脱离阿里之阵营，哈瓦利吉即“脱离者”的意思。哈瓦利吉在思想上是极端派，主张无时无地、无条件地遵行伊斯兰教徒所被规定的义务行为，并且，若有参加了自己的阵营而不一起参与行动者，即被视为非真正的伊斯兰教徒，将之斩杀是一己的义务。以上的主张化为行动，亦即唯有“实践”(amal)才是真正救赎的确证，为哈瓦利吉派所固守。——日注

路德派对于任何社会革命或政治革命以及一切理性的改革手段，皆缺乏原动力。它要求个人(不管是在现世之内或其外)努力维持信仰的救赎财，而非对此世作任何理性的、伦理的转化。只要上帝的话已被纯正且清楚地告知，路德派的基督徒即已拥有所需的一切；至于现世之外在秩序的形成、乃至教会的形成，都是无所谓的一种“广教主义”(Adiáphoron)<sup>⑯</sup>。当然，信仰的这种感情的性格——对于现世抱持一种(相对而言)漠视的态度，不过较之于禁欲主义却又要“开放”些——是逐渐发展出来的。从这样一种感性的信仰，很难激发出反传统主义的、合理的生活态度，也缺乏任何导向理性地制御现世与改造现世的驱动力。

见之于早期伊斯兰教与耶和华宗教等战士宗教的“信仰”，呈现出一种素朴的对神或先知忠顺的形态，这可说是所有与拟人化之神的关系的原始性格。顺(神)则受赏，逆则受罚。然而，当救赎宗教的担纲者成为和平的教团，或者(特别是)成为市民阶级的成员时，上述这种与神的人格性关系的性质即有所转变。一直要到此时，作为救赎之手段的信仰才会带有感情的性格以及对神或救世主的爱。这种转变在俘囚期与后俘囚期阶段的犹太教已相当明显，而在早期的基督教——特别是耶稣与约翰的教诲中所显示出来的——则更为显著。上帝现在表现得像个慈爱的主人或像个家父。不过，如果根据(一般而言为闪族的)沙漠民族之神祇乃“创造”(schaffen)人而希腊神祇则“生”(zeugen)人的论辩，认为耶稣所示知的神之所以具有父的性质是非闪族的宗教因素渗入的结果，自然是个一般性的误解。因为基督教的上帝从来就不曾被认为是诞生人的，所谓“被生而非被创造”(gennethéntame poiethénta)这句话，是为了显著区隔经过三位一体神格化的基督与人类之不同而来的术语。再者，虽然基

<sup>⑯</sup> Adiáphoron 意指：凡非《新约/旧约》所禁止的行为或信仰，概予容忍。——中注

督教的上帝以超人间的爱来怀抱人，他可绝非一个近代的慈祥的“爸爸”，而是个满怀好意却也会动怒，严格且像个王者的家父长，就像犹太人的神一样。

总之，一旦信仰型宗教的信徒视自己为神之子（而非如禁欲的观念视自己为神之工具），此种宗教的感性成分即有进一步发展的可能。其结果则可能强烈地倾向，在主观感情的因素以及内在地信赖神的情况下（而非在一种持续地、伦理的救赎确证之意识下），追求个人生活态度的统一。这种倾向甚至会更进一步削弱信仰型宗教之实践的、理性的性格。德国典型的路德教会讲道时所用的哀调（经常吓跑许多大男人）——随着虔敬主义之复兴而来的“迦南人的话语”——即意味着此种诉诸感性的强调。

当人与神或救世主的关系流露出一种激情性献身的性格以及（随之而来）当信仰带有一种潜在或清楚的性爱色彩时，一般而言，信仰型宗教对生活态度即会产生一种全然反理性的影响。这种例子可见之于各式各样的苏非派的对神之爱，圣罗贝尔及其信徒之雅歌式的神秘主义，圣母玛利亚及耶稣之圣心的崇拜<sup>⑨</sup>，其他类似的献身形式，以及（最后）路德派内的虔敬主义——例如亲岑道夫的运动——之感情陷溺的特殊呈现。然而，最显著的例子应该是印度宗教特有的信爱的（Bhakti）虔敬，这种信仰自五六世纪以来即彻底取代了（高傲与贵族知识主义的）佛教，而成为印度最流行的大众救赎宗教，尤其是各种形态的毗湿奴信仰的救赎论。在印度这种爱的宗教性里，对黑天——他已从《摩诃婆罗多》（Mahabharata）神化为救

---

⑨ 耶稣之圣心的崇拜是在天主教会中对于耶稣基督的爱，特别是作为其特征的耶稣之心脏（圣心）的崇拜。其由来大约始于中世纪所流行的对于十字架上耶稣之侧腹伤痕的崇拜。耶稣会特别奖励此种崇拜，并组织圣心会以普及之。——日注

世主的身份<sup>⑩</sup>——的献身,以及(更特殊的)对幼童黑天的献身,被提升至一种带有性爱意味的献身。此一过程透过四种层次的冥思而完成:即经由主从爱、友爱与亲子之爱,而至最高层次的、仿效歌比(Gopi)之爱(黑天的情人对他的爱)的、带有明显性爱意味的献身<sup>⑪</sup>。由于这种宗教所要求的、获得救赎之必要的这种过程,本质上背于日常生活事务,因此经常得有某个程度的、秘迹的与祭司的——例如“导师”或“法师”——恩宠媒介为前提。就其实际影响而言,这种宗教是性力宗教(Saktireligiosität)——流行于印度社会最下阶层、献身于女神的一种宗教<sup>⑫</sup>——经过升华的一种形式。性力宗教非常接近狂迷型的宗教,经常带有性爱狂欢的仪式,这一点使其彻底远离纯粹的信仰型宗教——例如基督教,对上帝之意旨具有永恒且无可动

<sup>⑩</sup> 《摩诃婆罗多》为古印度二大民族史诗(叙事诗)之一(另一者为《罗摩衍那》),并且也是印度教的圣典。意指:“歌颂婆罗多族之战争的大史诗”,是部由十万颂记所构成的庞大叙事诗。据传为毗耶娑仙人所作,实际上是长期累积扩大而成,至4世纪左右完成现今所见版本。其内容:以被推定为公元前10世纪左右之雅利安人部族间之战争(婆罗多战争)为舞台,展开包括与战争相关的神话、传说、哲学、宗教、道德、社会风俗等要素的无数叙说。包含于其中的《薄伽梵歌》(Bhagavad-gita)为一宗教诗,是印度文学史上不朽的篇章,内容是叙述驭者黑天(实际上是作为薄迦梵——幸运者——的毗湿奴神)向婆罗多战争中的一方之雄阿周那讲论正义之战争的必要,同时教他信仰神之伟大恩宠对于赴身沙场的重要性。《薄伽梵歌》为今日印度教圣典中,人们最爱唱的一首。——日注

<sup>⑪</sup> 歌比是指在黑天传说中饲牛的女子们。青年时代的黑天与许多这类的女性谈恋爱,其中尤其是牧女罗陀,其后成为黑天的妃子。参照第七章<注30>。——日注

<sup>⑫</sup> 印度的女神崇拜逐渐地发展成为对毗湿奴及湿婆之后妃神(配偶神)的崇拜,这些女神所具有的生产力与活动力即为性力(sakti)。在原初俗信的地母信仰之基础上,这些女神被认为即是大地之生产力的象征,其后,女神本身展现为非活动的主神之活动面,变成世界之间展与个我之救赎的原动力。此种女神—性力崇拜成行于湿婆派当中(即被称为性力派的派别),根据其宗教仪式中以性的欢愉来求得解脱的倾向,以及性力崇拜与生殖器崇拜的结合,形成其独特的宗教性。——日注

摇的信赖。印度的救赎宗教里，个人与救世主的关系之带有性爱的色彩，基本上也许可视为献身之实践的一种技术性的结果；这与基督教的神意信仰之为一种卡理斯玛、必须由信徒意志的贯彻才能确保的情况，恰成明显的对比。

## 十二 由预定恩宠而来的救赎

最后，救赎也可能被视为一种神之完全自由的、无从解释的恩宠赐物，他为何做此决定是无从究明的，由于他的全知，他的决定必然也不会有所改变，而且绝对超越任何人类行为的影响。此即“预定恩宠”(Prädestinationsgnade)。此种概念无条件地以一个超世俗的创造神为其前提，因此不存在于任何古代与亚洲的宗教。它也不存在于战士的英雄宗教，因为这种宗教奠基于一个超神性的宿命观上，而预定恩宠论则认定世界的秩序或统治，从神的观点看来是合理的，尽管从人间的观点看来并不一定合理。此外，预定恩宠论去除了神的善意，而使之成为一个苛酷的、威严的王者。面对这样的一个神，一切个人的力量皆无能为力，救赎仅只取决于自由的恩宠。尽管如此（或许也正因如此），预定恩宠论——与宿命信仰一样——倒反而能在其信徒身上孕育出高洁与严肃的情操。

根除一切激情、严正的伦理人，例如贝拉基(Pelagius)<sup>⑬</sup>，也许会

---

<sup>⑬</sup> 贝拉基(约360—420)，英格兰(爱尔兰?)的修道士、神学家。他于5世纪起求学于罗马，以丰富的学养与严谨的修道生活而负盛名，博得许多追随者。其后远渡非洲，再赴巴勒斯坦。据贝拉基的说法，人生来原本无善无恶，是意志使其成为善者恶者。以此，他否定亚当之堕落的原罪之说，并认为人可以不靠神的恩宠而凭着自由意志以获得救赎，主张禁欲主义及严格的道德主义。此一见解引起圣奥古斯丁站在基督教信仰的立场上激烈的辩驳，最后，贝拉基主义被418年的加尔塔古宗教会议定为异端加以排斥。——日注

相信自己的业已足以使自己得救。不过在先知与创教者当中，预定论则成为下面这些人的信仰：有些人，例如加尔文与穆罕默德，受到一种理性的、宗教的权力冲动的鼓舞，他们对于自己使命的确信，主要乃来自世界的状况与神的意志，而非个人人格的高超；另外一些人，例如奥古斯丁与穆罕默德（同样也是），之所以信仰预定论，是他们感觉到控制自己强烈激情的必要性，同时也体认到这种控制——如果可以达成的话——势必要透过一种超乎个人之外及之上的力量来运作才有可能。同样的，当马丁路德处于刚与罪恶苦斗过后的极度兴奋阶段时，也相信预定论，不过当他逐渐走上现世顺应之道时，此种信仰即退至无足轻重之处。

预定论提供给这种恩宠的持有者最大可能的救赎确证，只要他能确信自己属于那个获选的、极少数的救赎贵族阶级。不过，此人必须要能发现某些征兆（Symptome），以便确定他是否拥有这种无比重要的卡理斯玛，因为他无法长久忍受自己救赎之全然不确定的状态。因为神已俯允，对于那些符合他旨意的行为，至少给予某些积极诫命的启示；准此，上述的征兆即必须取决于——不管是在此处，还是其他任何宗教性积极的卡理斯玛的例子——是否能够决定性地证明他可以成为履行神之诫命的工具，而且这种证明也一定是持续性且有方法的。原因乃在于，有人总是拥有恩宠，而有人却根本没有。再者，个人之救赎以及是否继续保有恩宠的最根本确定，也不会受到当事人任何个别过失的影响，因为即使是预定得救的人，也跟所有其他有罪的被造物一样会犯错。因此，尽管有这些个别的过错，个人还是会知道，他的行为是符合神意，且来自一种基于恩宠之神秘本质的内在关系——简言之，救赎乃基于一种具有核心性与持续性的人格性关系。准此，预定恩宠——虽然似乎可视为宿命论之“逻辑的”结果——即在其最彻底的信徒身上引发出遵照神意而行的最强烈的动机。

当然，这种“符合神意的行为”会因宗教预言基本内容的差异而

有不同的性质。例如对伊斯兰教最初世代的信仰战士而言，预定论的信仰即常导致他们为了实践征服世界此一圣战之宗教诫命而奋不顾身；对于受基督教伦理约制的清教徒而言，则常会导致伦理的严格主义、法条主义与合理的生活方法论（rationale Lebensmethodik）。宗教战争时所建立的纪律，自然是伊斯兰教骑兵与克伦威尔的骑兵之所向无敌的泉源；同样的，现世禁欲以及在一个符合神意的职业上有纪律地追求救赎，也是清教徒所特有的、营利练达性的泉源。任何首尾一贯的实践的预定恩宠论，都无可避免地会导致——在神的至高意志下——一种彻底且根本地贬斥所有巫术的、秘迹的以及制度性的恩宠授予，而且只要是预定恩宠论以最纯正的形式呈现、且维持其力量之处，此种贬斥即会出现。截至现今为止，这种对巫术及制度恩宠最为强烈的贬斥，乃来自清教。

另一方面，伊斯兰教的预定论不知有所谓的“正反圣定”（doppelte Dekret）<sup>④</sup>；它不敢赋予阿拉惩罚某些人入地狱的预定力量，而只能让他剥夺给予某些人的恩宠，这样的信仰“容许”人类的不完美与不可避免的过错。再者，作为一个战士宗教，伊斯兰教带有某种希腊之“命运”（moira）的色彩，因此，不管是“世界支配”（Weltregiments）之特有的理性要素，抑或是彼世之个人宗教命运的特殊决定，都缺乏充分的发展。伊斯兰教的主要支配性观念是：预定论所决定的并非个人在彼世的命运，而是此世之非日常性的事件，例如（尤其是）一个信仰战士是否会死于沙场这类的问题。个人在彼世的命运，至少根据较古老的观念，是由个人之对阿拉与先知穆罕默德的

---

<sup>④</sup> 圣定是指全能全知的神在人的意志之先已为万事万物预定好了。以《新约/旧约》，尤其是《新约》（就中以保罗的书信为著）为基础，圣奥古斯丁、路德、加尔文等人为此说的代表人物。所谓正反圣定是指特别在加尔文主义中所说：神据其自由的恩宠，给予某些人救赎，其他人则被毁灭，此种二重预定即所谓的正反圣定。——日注

信仰来确保的,因此没有必要从生活态度上取得救赎的确证。任何日常生活之合理的、禁欲的体系,从一开始即与此一战士宗教无缘。伊斯兰教的预定论是在宗教战争——所谓“救世立 (Mahdi) 战争”<sup>⑯</sup>——中才能展现其力量,并且也随着伊斯兰教的“市民化”而渐次失却其影响力。之所以如此,乃因伊斯兰教的预定论并没有像清教的预定论一样树立一种日常性的生活方法论。对清教而言,预定无疑地会决定个人在彼世的命运,因此个人的“救赎确证”主要乃取决于日常生活之德性的确证。以此,随着加尔文派的日益市民化,预定论的信仰即(较之原本的见解)愈形重要。

值得注意的是,清教的预定论信仰皆被任何权威当局视为对国家有危险且反权威的,因为它使得清教徒怀疑一切现世权威的正当性。有趣的一个对比是,在伊斯兰教,伍麦叶 (Umayyad) 家族的成员——他们因所谓的“现世主义”而受到抨击——却是预定论的信奉者,因为他们冀望自己以不正当手段获得的统治权,能因阿拉的预定意志而得到正当性。显然,任何利用预定论来决定具体的现世事件,而非用来确保个人在彼世的命运,即会导致预定论失却其伦理的、理性的性格。对于早期伊斯兰教的质朴的信仰战士而言,预定论信仰实际上一直有着禁欲的作用,然而伊斯兰教在有关道德的领域所要求的主要是外在性与仪式性的,因此,禁欲作用在日常生活中即受到抑制,由于缺乏理性的性格,伊斯兰教的这种预定论在

---

<sup>⑯</sup> Mahdi 在阿拉伯文中意指:被神正确地引导者。在古兰经里虽然找不到这样的指称,但什叶派 (Shi‘a) 是以此作为对阿里及其子胡笙的一种称号。后来什叶派内的过激分子卡依生派,据胡笙的异母兄弟之说,生前被称为 Mahdi 的穆罕穆德之死,只不过是一时隐去身影,在最后审判日来临时会再度现身,以此, Mahdi 变成“隐遁的弥赛亚”之意。在伊斯兰教(特别是什叶派)的历史中,后来也出现号称 Mahdi 者,在信仰战争与改革运动中,逐渐扮演起领导者的角色。——日注

群众信仰中很容易转化为宿命论的性质，易言之，即“命运”(Kismet)——因此，也无法根除民间宗教里的巫术性格。

最后，配合其儒家伦理性格的中国家产官僚制，一方面认为“知天命”是具有高贵心志(Gesinnung)的保证，另一方面却也容忍天命在巫术性的大众信仰里带有某种宿命论的色彩，虽然在有教养阶级的信仰里，天命大致说来是介于神意与“命运”(moira)之间的。正如需要勇气来面对的“命运”(moira)培养出战士之英雄式的矜持，预定论也摹育出英雄式的市民阶级之禁欲的(“法利赛的”)矜持。然而，在清教徒之预定恩宠的有效范围内，没有一个宗教能像清教那样，预定得救的救赎贵族之矜持是如此密切地结合于职业人，且结合于理性的行为的成果乃神之祝福的明证此一观念；因此，也没有任何一个宗教能像清教那样，禁欲的动机会对经济心态(Wirtschaftsgesinnung)产生如此强烈的影响。

预定恩宠也是一种宗教达人的信仰，只有他们能接受永恒的“正反圣定”的思想。然而，随着这种教义渐次地渗入日常生活与大众的信仰时，其阴郁的严肃面令人愈来愈无法忍受。此种思想最后在西方的禁欲清教中所留下来的只是一点“残渣”(caput mortuum)：此种预定恩宠论对合理的资本主义之心态以及对个人之营利生活中有方法的职业确证之观念所曾有过的贡献。克伊波(A. Kuyper)的新加尔文主义<sup>⑥</sup>，不再主张纯粹的预定恩宠的教义。然而，这种教

---

<sup>⑥</sup> 克伊波(1837—1920)，荷兰的加尔文派神学家，政治家。身为改革派教会牧师的克伊波，于1880年在阿姆斯特丹创设加尔文派的自由大学，并于1901—1905年担任首相之职。克伊波一方面站在独立的改革派教会(基于严格的加尔文主义)的立场上，排斥神学上的自由主义；另一方面在政治上则反对社会主义，且以实现加尔文主义的理想社会为目标。以此，他的立场被称为新加尔文主义。克伊波著述甚丰，就中以在美国的演讲稿*Calvinism*(1898)最为著称。——日注

义却也从未完全自加尔文主义中消失；只是变更形态罢了。不管在任何情况下，预定恩宠的决定论仍然是达成“信念伦理”(Gesinnungsethik)之最大限度的体系化与核心化的有效手段。

“上帝的预选”，而非当事人的任何个别行为，提供了我们今日所谓的“整体人格性”之永恒的价值基点(Ewigkeitswertakzent)。相对于这种宗教性的信仰评价，还有一种非宗教性的、基于现世决定论的评价。这种独特的“羞耻感”以及(可以这么说)与神无关的罪恶感之所以成为近代人的特质，主要乃来自他自己的、体系化的信念伦理(不管此一伦理的形而上学基础为何)。他“是”如此，他能够做到这点，并非他已做到这点，而是基于他本身无从改变的特质(他对此无法置喙)。这就是他所背负的幽暗的苦痛，同时也是其他人——站在他们(现在已转变成决定论的)“法利赛主义”的立场上——所责备于他的。这是一种“无情”的态度，因为其间并无丝毫“宽恕”、“悔改”或“报偿”等充满意义的可能性，这与宗教的预定论信仰如出一辙，只不过从后者至少尚能体认到某种隐秘的神之理性(ratio)。

## 第十一章

---

# 宗教伦理与“现世”

### 一 宗教信念伦理与现世的紧张关系

救赎宗教愈是循着“信念伦理”(Gesinnungsethik)的途径体系化与内化,与现世的关系就愈是紧张。然而,只要这个宗教具有仪式化或律法化的形态,其与现世的紧张性就会显得较不一致,也较不会是个基本问题。在早期阶段,救赎宗教通常会采取与巫术伦理同样的形式,并发挥同样的作用。换言之,一个救赎宗教刚开始时,通常会赋予其所接受的习惯一种不可侵犯的神圣性,因为神的所有信徒都关心的是,避免神的愤怒,以及惩罚任何违犯神之规范的人。因此,一个命令一旦成为神之诫命,它即超脱出可变的习惯之列,而