

第六章

神圣的知识、布道、司牧

不管如何，祭司必须承担起将获胜的新教说（或虽经先知攻击而仍维持其地位的旧教说）法典化的任务。祭司得区分什么必须被视为神圣的、什么又必须不能被视为神圣的；并且必须将其观点灌输到俗众的宗教里，以确保自己的地位。此一发展的产生，并不一定只限于因为具有敌意的先知已严重危及了祭司的地位时才有的反应，例如在印度，此一发展就出现极早。为了确保其自身地位以对抗可能有的攻击之单纯的考量，以及为了确保固有的形式以防阻信徒之怀疑精神的必要，都有可能驱使祭司采取类似的行动。不管哪儿，此一发展的结果皆会导致两个现象发生：“圣典”（kanonische Schriften）与“教义”（Dogmen）。两者各自的范围，特别是教条，都可能非常不同。圣典包含了启示及神圣的传统，教义则是祭司对圣典

意义的解说。

预言宗教的启示,以及(在其他情况下)传统嬗递而来的神圣知识的集成,可能采取口语传承的形式。许多世纪以来,婆罗门的神圣知识皆靠口语相传,实际上也不准书写下来。这一点自然在这种知识的文学形式上留下永恒的印记,也是个别“流派”(Shakhas)^①的经典彼此之间会有些重大出入的缘故。之所以采取口语相传的方式,是只有够资格的人——“再生族”(Dvija)——才能拥有这种知识。将这些知识传授给那些还没有经历“再生”者(“一生族”ekajati)——被排除于其种姓之外者(首陀罗)——是一种严重的冒渎^②。要知道,所有的巫术知识原先其实皆带有秘密知识的性格,以保障此一行业的职业利益。不过,在各处的确也有一部分的巫术知识变成教材,以便有系统的教育专业者之外的其他成员。最古老及最普遍化的巫术教育系统之根源,乃基于一种泛灵论的前提下:正如巫师为了要习得巫术,自己必须“再生”并获得新的灵魂一样,英雄的存在亦是基于一种卡理斯玛,这种卡理斯玛必须经由巫术的运作来唤醒、试炼并逐渐渗透到英雄身上。以此,武士乃脱胎换骨为英雄。这样一种意义的卡理斯玛教育,具备了修炼期、胆试、苦刑、圣祓及

① 婆罗门阶级中的“流派”亦有“学派”的意思。吠陀原典有许多异本,根据不同版本之被认为最具权威者而形成不同的流派。——日注

② 印度之“四姓”(catur varniah)即婆罗门、刹帝利、吠舍与首陀罗。前三姓职业上虽有区别,但皆为雅利安人种,皆称为“再生族”,意即他们除父母所生之第一生命外,仍能于宗教上得第二新生命。首陀罗则为奴隶族,被视为机械,毫无公民权,根据《法经》,此种姓之唯一职业,在以劳动服事上三姓,不许营独立之生活。除责以忠实柔顺等德性外,不许有礼神、读赞歌等宗教的特权,故相对于再生族而名为“一生族”,为宗教所不救之贱民。《科多马法典》(12:4—7)云:若首陀罗故意闻读吠陀之诵声,则其耳塞,若自诵之则其舌靡,心忆念之则身体破坏。上三姓之人亦严禁教导首陀罗以吠陀及与之交往,若有犯者,则其身即为首陀罗。——中注

授阶的阶段、冠礼与戎服礼等过程，几乎可说是所有有过战争经验的社会普遍皆有的制度。

当专业的巫师最后终于转化为祭司时，教育一般信徒此一极端重要的功能并没有停止，实际上祭司阶级一直都很注意维持此一功能。秘密知识逐渐消失，祭司的教说则成为一个书写下来确立的传统。祭司透过教义来解释此一传统。这样的一种经典宗教逐渐成为一个教育系统的基础，其对象不但是属于祭司阶级的专业人员，也针对一般信徒——实际上可说主要是针对一般信徒的。

圣典的编纂大都（即使并非全部）由教会官方来确定，以防止世俗的、（或至少是）不受宗教约束的著作，这是各样竞争性团体与先知为了争夺教团控制权的结果。不论哪儿，只要不发生这种斗争，或虽发生而没有威胁到传统的内容，那么，文献形式圣典化的过程即进展得非常缓慢。例如犹太教的文献一直到公元 90 年雅曼尼亞（Jamnia）宗教会议时才予以固定圣典化^③，差不多是在犹太政教合一的政体崩溃后不久，可能是用来防阻使徒预言的。尽管如此，当时确立下来的圣典也只是原则性的。印度吠陀圣典的确立则是为了对抗异端的知性主义。基督教圣典的形成也是因为诺斯替教派（Gnostics）^④之主智的救赎论，已动摇了小市民阶层对正统教义的

③ 雅曼尼亞是位于耶路撒冷西方地中海沿岸的一个小村，在犹太独立战争（66—70）时，法利赛派逃到此地，在指导者撒卡依的带领下建立律法研究学校，自此成为律法研究的中心。公元 90 年为了集结犹太教正典而在此召开宗教会议，正式承认受到怀疑的《雅歌》与《传道书》为正典，借此彻底地统一了犹太教的圣典《旧约》。——日注

④ 诺斯替教派（诺斯替主义）为古代末期出现于地中海世界及其周边地区的一连串宗教史现象的总称。gnōsis 为意指“认识”的希腊语，此处是指根据启示而可能的宗教认识。人类可以靠着带来启示的救赎者而认清原本已堕落麻痹于恶所支配之物质世界中的自己，而回归灵的世界。因此，gnōsis 不但是救赎的手段，同时也是救赎的目的与内容。环绕着以上这点的思辨，结合神话

虔信态度。另一方面，原始佛教之主智的救赎论之所以具体化为巴利(Pali)圣典^⑤，则是因为受到大乘佛教之布道式的大众救赎宗教的威胁。儒教经典之确立，正如以斯拉(Ezra)的祭司律法^⑥，是政治权力的产物。以此之故，儒教经典从未被宗教性地神圣化，以斯拉的祭司律法也只有在稍后，由于祭司的诠释，才被神圣化。只有《古兰经》是在哈里发的命令下立刻编纂起来的，而且也马上神圣化，这是因为半文盲的穆罕默德相信，圣书的存在自然会为一个宗教带来其威信的标志。这种威信的概念乃来自广泛流传的、认为文献记录带有禁忌之性质与巫术之意义的观念。早在圣典编纂以前，人们就已经相信，触摸摩西律法与真正的先知著作会“使手不净”。

我们此处不拟细论宗教文献圣典化的过程，以及哪些范围的作品会被列为圣典。由于吟游诗人的巫术身份使然，在吠陀经典中不但有英雄史诗，还有关于酩酊大醉的因陀罗(Indra)的揶揄诗，以及

(接上页)论的表象与哲学观念的表现，产生出多彩多姿的诺斯替主义的体系与形态。诺斯替主义虽被视为根本并非起源于基督教的一派，但在公元12世纪与基督教接触后，却形成范伦提诺斯派这种基督教的诺斯替主义，与之折冲成为基督教之极为重要的课题。——日注

关于诺斯替主义的详细内容与影响，另参见刘景辉译《西洋文化史》上卷(台北：学生书局，1978)，p. 264。——中注

- ⑤ 佛教的原始经典，根据巴利语写成，大约成书于公元前1世纪。巴利语原为印度古代的一种俗语，而后几经变迁，至5世纪左右由布达葛撒整理出现今所见的巴利经典。此一经典包含经、律、论三藏，现今主要是东南亚佛教所崇拜的圣典。——日注
- ⑥ 以斯拉是公元前四五世纪的以色列祭司兼学者。他出生于俘囚地巴比伦，于波斯王阿塔薛西斯二世时被释还耶路撒冷(公元前428左右)，与尼希米共同致力于以色列宗教的再兴。以斯拉的重要事业在于将其在当俘囚时所编纂的律法书公布给以色列人，确立了犹太教之律法的、规范的基础。据此，犹太民族虽处于波斯帝国的统辖之下，但亦形成严格的民族主义的教团国家。

以斯拉的活动详见《旧约》的《以斯拉记》与《尼希米记》。——日注

各式各样内容的诗篇。同样的，《旧约》也收罗了情诗、有关先知片言只语各式各样的记录。《新约》也收列了保罗纯个人的书信，《古兰经》则有部分章节记录了些纯世俗性的、有关先知（穆罕默德）生活中的家庭纠纷。

圣典之确立，一般的说法是，在过去的历史中只有某一时期是受到先知卡理斯玛之护佑的。根据犹太律法学者拉比（Rabbi）的说法^⑦，是从摩西到亚历山大这段期间，从罗马教会的观点而言，则是使徒时期。总之，所有这些说法皆正确反映出存在于先知预言之体系化与祭司之体系化之间的矛盾。先知之体系化乃基于一个终极且统合的价值立场来整合人与世界的关系，至于祭司的体系化则是，替预言或神圣的传统之内涵提供一个决疑论的、理性的分析架构，并且使预言或传统适合祭司阶层与他们所控制的信徒之生活习惯与思考习惯。

从最古老的卡理斯玛阶段，一直到文献教育阶段的祭司教育的发展，对于信仰之演进为一经典宗教——不管是纯正意义的（亦即完全结合于被视为神圣之经典的宗教），还是比较中庸的（亦即以书写形式固定下来的神圣规范为准则的宗教，如埃及的《死者之书》^⑧）——有

⑦ 拉比（rabi, Rabbi）是希伯来语中用来称呼教师或主人的用语，后来也成为对律法学者的尊称，最后一般用以表示犹太教的圣职者。自巴比伦囚期结束而归还乡土的犹太人在宗教生活上相当重视律法的遵守，另一方面则促成律法研究的兴盛，出现了将律法以适用于时代的方式加以注释说明的律法学者，即此处所称的拉比。他们跟那些与神殿结合在一起的祭司不同，是以会堂为活动的基点，成为民众新兴的宗教指导者。——日注

⑧ 古埃及具代表性的宗教文书。非常关心死后命运的埃及人为了确保死后的生存，不仅保存尸体，并将墓穴布置得和生前居所一样，同时，将其但愿在来世的审判中无事终结的祈愿与咒文书写在草纸上，置入棺中死者身上。此种文书即被称为“死者之书”，对于了解古埃及人的彼世观念与死后命运的观念而言，是非常重要的文献。——日注

其相当实际的重要性。随着文书在纯世俗事务管理上的日趋重要，换言之，即逐渐带有官僚制行政的性格及根据规则与文书来进行时，非宗教性的官吏及知识人的教育亦逐渐为有学识的祭司所控制，这些祭司也可能直接负责那些需要文字书写的职务——例如欧洲中世纪的尚书房。这种过程能进行到什么程度，除了要看行政体系官僚化的程度外，还得看其他阶层（主要是军事贵族）对自己教育体系的发展与掌握的程度而定。稍后我们得再讨论，由于此一过程所可能导致的教育体系的分歧化。我们也必须考量纯祭司的教育体系受到全面压制或放弃的情况，这可能是由于祭司阶层的微弱无力，也可能是由于预言或经典宗教之阙如。

教团的建立为祭司教说实质内容的发展提供了最强烈（即使并非唯一）的诱因，也赋予教义特殊的重要性。教团一旦形成，即感觉有必要将自己与其他相抗衡的、异端的教说区分开来，并保持传道的优势地位；这些要求使得教说的区分（判教）格外重要。此外，判教的重要性当然也受到相当程度的、非宗教性动机的强化。例如查理曼（Charlemagne）即坚持法兰克教会采取“圣父圣子圣灵论”（filioque）的说法，这是东西方教会分裂的因素之一^⑨。这一点，以及他的反对采用赞成偶像的经典，都有其政治因素——对抗东方拜占庭教会的首座权。执著于一些完全难以理解的教义，例如东方与埃及大

⑨ 若根据《新约/旧约》，则圣灵可能“自父而来”，也可能“自子而来”。所谓“圣灵发出论争”即是指：东方希腊正教的神学者主张圣灵“自父而来”的单数发出论，相对的，西方拉丁系的神学者则基于神之三一性的信仰，主张圣灵“自父与子而来”的复数发出论。此一争论到了第三次特伦托宗教会议中终于做成决议，明白记载“圣灵自父与子而来”（Paracletus a patre filioque procedens）。然而这并不为东方教会所接受，成为东西教会分裂的主要原因之一。——日注

量民众之信仰基督单性论^⑩,实乃反映出当地人之反皇帝与反希腊的民族(分离)主义。这也是主张基督单性论的科普特(Coptic)教会后来宁愿接受阿拉伯人,而非东罗马人统治的缘由^⑪。

不过,祭司为了防止下列现象所做的努力,一般说来,仍是使得确立本身之独特标识与判教之所以成为显著问题的最主要因素:制止他们极为痛恨的无差别主义,以及信徒热诚消失的危险;强调信徒宗派归属的重要性,并使得改宗非常困难。典型的例子可见之于图腾或武士氏族成员的、具有巫术根源的刺青。最接近这种图腾式刺青的(至少在外表上),是印度宗派的区别性的标识色彩。犹太人之所以维持割礼以及安息日禁忌,也是为了要——如《旧约》一再明示——与其他民族有所分别,事实上也达成极为显著的效果。基督教与犹太教的一个明显差异,是因为基督徒决定以太阳神之日(星期日)为他们的休息日而引起的,之所以会有此一决定,可能是基督徒接受了近东一带太阳崇拜之秘法传授救赎论的拯救神话。穆罕默德之选举星期五为其宗教的礼拜日,主要可能也是为了将其信徒与犹太教徒区分开来——在他对犹太人的传教工作失败之后。另

⑩ 基督单性论是指认为肉身的基督之人格具有单一性(natura)的说法,与正统正义的神人两性论相对立。单性论之成为具有明确形式的主张,是因艾乌替克斯(约378—453,君士坦丁堡近郊的修道院院长)之发展鸠利洛斯(376—444)的思想而成。在单性论里,强调基督的神性,对于其人性采否定、负面的态度,然而查尔西顿(Chalcedon)宗教会议(451年)上,否定此说,确定神人两性一人格(duae naturae in una persona)的两性论为教义。采单性论的教派区分为许多小教团,至今仍继续留存于一些异端的教团里。——日注

⑪ 科普特教会在埃及,信奉基督单性论。自从科普特教会的亚历山卓总主教之单性论在查尔西顿宗教会议上被斥为异端以来,科普特教会即形成孤立于正统基督教会之外的局面,在波斯与阿拉伯的支配下遭受种种迫害而踽踽独行。现存的科普特教会尚拥有约80万的信徒。——日注

一方面，他的绝对的禁酒主张则有其来自古老与约略当时的许多先例，例如列卡比人(Rechabiten)，亦即神之战士一派^⑫；之所以会有此主张，是他希望以此对抗基督教教士——他们在举行圣餐时得喝葡萄酒。

印度的判教过程中，凡与模范型预言相应者，一般而言，带有较纯粹实践伦理的特征，至于与秘法传授有内在亲和性者，则带有较纯粹仪式主义的特征。导致吠舍离(Vesali)宗教会议里佛教之大分裂的“十事非法”^⑬，涉及的只是寺院戒律的问题，许多众所周知的细节之所以被刻意渲染，也只是大乘佛教组织为了要达成其分离的目标而已。

另一方面，亚洲的宗教实际上并没有以教义来判教的。虽然佛陀的确曾揭示有关幻相的四圣谛，以为八正道之实践救赎论的基础^⑭。不过，四圣谛之把握是为了其之实践（而非西方意义下的“教义”），这才是解脱的目的。大部分之印度预言皆如此。

^⑫ 出现在《旧约》中的一个以色列部族，开尼(Keni)人的分派。公元前9世纪埃希伍革命之际，列卡比的儿子加入援助，此后此一族即被称为列卡比人。他们是个不饮酒的禁酒部族，谨守严格的沙漠生活样式，奉行耶和华的原始礼拜。——日注

^⑬ 吠舍离为位于印度中部的一个城市。佛灭百年之际(公元前386)由于此地兴起有关戒律的新说“十事非法”，长老雅撒起议召集七百多个比丘来开宗教会议，此处所说的是第二次会议。

在这次会议中，认定有关比丘生活及修道戒律的十种新规定是非法的。由于对戒律规定的见解相左，产生原始佛教僧团内的对立，此后分裂为上座部(保守派)与大众部(革新派)这两派。——日注

^⑭ 四圣谛、八正道是佛陀成道后不久所说的法，为原始佛教的根本教说之一。四谛即苦集灭道(亦即苦圣谛、苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道圣谛)四个真理(谛)，即从人之存在实相当中解脱出来的道。八正道是为了进入此种解脱之道的实践方法，亦即正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定等八个项目。——中注

对基督教教团而言(这也是其特质所在),最早具有约束性的教义之一即为,神自空无中创出世界,结果则为一个相对于诺斯替派之知性主义思维的上帝、一个超越性的上帝之确立。另一方面,在印度,宇宙论及其他形而上学的思维仍然是哲学学派所关注的问题,虽然涉及正统教义时仍有某些限制,基本上容许的思考空间已相当广大。中国的儒教伦理则全面性地拒绝任何形而上学的教义,只有精灵的巫术及信仰仍保持不受侵犯,那是因为祖先崇拜——家产—官僚制服从的基础(如传统所明示的)——的缘故。

就算在伦理型预言及由其而来的教团宗教内,原先的教义也有相当大的分化。早期伊斯兰教要求信徒的基本条件是:表明对神与先知以及其他一些实践与礼仪之主要戒律的虔敬。不过,随着祭司、教团导师乃至整个共同体皆成为此一宗教的担纲者,教义的差异(不管是实践,还是理论),也愈来愈为扩大。晚期的祆教徒、犹太教徒及基督徒皆如是。然而,古代犹太教或伊斯兰教,只有在特殊情况下,才会出现真正的教义上的争论,这是因为这些宗教的神学理论基本上就比较单纯;主要的争论集中在有关恩宠的教义上,虽然在伦理实践、祭典及法律等问题上仍有某些争执。最初的祆教徒也是如此。

只有基督徒才发展出一个范围广泛、具约束性、体系合理化的理论性教义,涉及了宇宙论的事项,救赎神话(基督神学)以及祭司的权能(秘迹)。这种教义的发展首先出现在罗马帝国境内的希腊化地区,到了中世纪时,西方却是主要的发展地区;大体上,西方教会的神学发展远比东方教会来得强烈;不过,不管在哪个地区,只要祭司的强大组织能获得最大的、独立于政治力量的自主性,神学即有最大可能的发展。

古代世界基督教徒之专心致力于教义的发展,是特别受到下述因素的影响:(1)由希腊教育而产生的独特的知识阶级;(2)由崇拜

基督而产生的特殊的形而上学前提与紧张；(3)与尚未归化基督教团的知识分子抗争的必要性；(4)古代基督教会与纯粹知识主义的敌视(这点恰与亚洲诸宗教的立场相对立)。就社会角度而言，基督教是一个基本上由小市民信徒所构成的教团宗教，这些小市民对纯知识主义抱持相当怀疑的眼光，教会的领导阶层对此一现象自然是要关心的。在近东，非希腊化的小市民阶层出身的基督教僧侣日增；这点不但摧毁了近东的希腊化文化，而且也使那儿理性的教义构建告一终结。

此外，宗教性共同体的组织形态也是个重要的决定性因素。就早期佛教而言，全面及有意地排除所有的层级组织无疑妨碍了任何(可见之于基督教的)合理教义的统一性——尽管此种教义的统一性被认为是救赎论所必需的。为了要保护教团的统一，以免受到祭司之知性活动以及由于教会教育所启发的、竞争性之民间理性主义的威胁，基督教觉得有必要要求一些权力，以解决有关正统教义的纷争。长期演化的结果(细节此处无法详述)，确立了罗马教会主教之无误的教义权威，希望上帝不会让这个世界首都的教团陷于谬误。只有在此情况下才能见到彻底地解决教义的方式，亦即当有必要做出关于教义问题之裁决时，即诉诸教权持有者的灵感。

另一方面，伊斯兰教与东方教会由于种种因素(下面再详述)，基本上仍认为教义真理之妥当性乃取决于教会教育组织的正式担纲者——主要可能是神学家或祭司——之“认可”。伊斯兰教之所以采取此一立场乃是他们坚信其先知所言，“神绝对不会使虔信者的教团陷于谬误”。东方教会则是遵循早期基督教会的实践活动。采取此一立场的真正结果则为妨碍其宗教传统中教义分化的发展。相反的，达赖喇嘛虽有政治权力并控制了教会，然而从喇嘛教之巫术—仪式性格的角度而言，他并没有严格意义上的教义裁决权。在印度教，“导师”所拥有开除教籍(破门律)的权力，大半是在涉及政

治因素的情况下动用的，只有极少数的例子是为了处罚教义上的偏差。

祭司在从事神圣教说之体系化工作时，不断地吸收新的养分，这使得他们的职业实践与巫师的大相径庭。在伦理型的教团宗教里，有全新的要素出现，亦即布道，也有与巫术之救难根本上不同的要素产生，此即合理的司牧。

布道(Predigt，此字的真正意义是有关宗教与伦理事务的集体教化)，通常是预言与先知宗教所特有的。就算有的布道并非来自此等宗教，也是由于模仿的结果。一般说来，当一个启示宗教由于日常化而转变为一祭司的经营时，布道即显著的衰微不振，而且布道的重要性恰与此一宗教里的巫术成分形成反比。佛教原先纯粹只有布道，至少仅就信徒这一层面而言。就基督教而言，布道的重要意义恰与其宗教里巫术与秘迹消除的程度成正比。结果是布道在基督新教具有最重大的意义，在此宗教里，祭司的概念完全为布道家所取代。

司牧(Seelsorge，对个人的宗教教化)，就其理性化及体系化的形式而言，亦来自先知型的启示宗教；而且与神谕、咨询于占卜者或通灵者有其根源上相通之处。当病厄或其他厄运的打击使人怀疑起是否遭到某种巫术性的谴责时，人们就会找占卜者商量，想办法安抚不悦的精灵、鬼怪或神祇。这也是“告解”的起源，原先与生活态度的“伦理”感化并无关联。告解之与伦理行为产生关联首先是由伦理型宗教的影响，特别是预言。司牧在稍后可能会采取各式各样的形式。就卡理斯玛式的恩宠授予而言，它与巫术的操作有密切的内在关系。不过，当任何有关具体宗教义务之疑问出现时，司牧则还涉及个人教化的问题。在某种意义上，司牧也可能恰好居于恩宠的卡理斯玛之授予与教化之间，当人们遭遇内心或外在困境之时，给予他宗教的慰藉。

布道与司牧，就其对生活态度之实际影响力而言，差异极大。布道在预言刺激的时期，发挥了最强大的力量。然而在单调的日常生活里，其力量则锐减到对生活态度几乎毫无影响，原因乃在于演讲的卡理斯玛乃一种个人性的事物。

司牧则不管采取哪种形式，都是真实的祭司权力的工具，特别是对日常生活的世界而言；当宗教带有伦理的性格时，司牧对生活态度的影响最为有力。伦理性宗教对大众的影响力，实际上是与司牧的发展并肩而行的。不管哪儿，只要一个伦理性宗教仍维持其影响力，不管是个人或团体的执事都会找司牧者请教有关生活的各种问题，正如在巫术性宗教（如中国的宗教）里，人们会就教于占卜祭司一样。在各种宗教人员中，犹太教的律法学者、天主教的告解神父、基督新教虔敬主义的牧师、反宗教改革之天主教会的灵魂导师、印度宫廷里的婆罗门（Purohita）、印度教的“导师”与“法师”（Gosain）^⑯、伊斯兰教的“传法者”（Mufti）与“苦行长老”（Derwisch Scheich）^⑰，这些人的司牧对一般信徒的日常生活以及掌握政治权力者的行动具有一种不可磨灭、且经常是决定性的影响力。就个人的

^⑯ “导师”（guru）是印度教中婆罗门出身的教说家与圣法教师。不但是处于人与神之间的中介者，有时尚被视为神的化身，甚得人们尊敬。

“法师”（Gosain）是湿婆信仰的托钵修道团中的修道士位阶，也是表示修道士的称号。法师共分十个阶位，目标在于借苦行与托钵而终极地与湿婆神合为一体。——日注

^⑰ Mufti 在阿拉伯语中有“决定者”的意思，但在伊斯兰教里则是指精通圣法的法学者。相当于犹太教里的拉比。他们对于圣法的解释与适用具有权威性，他们的意见则具有无条件的法的效力。

Derwisch 在波斯语中是“贫者”的意思，当其用作伊斯兰教之托钵修道士解时，则是指自 13 世纪以来，形成修道团而过着集体生活的修道士，他们一面喜舍、托钵，一面追求神秘主义的宗教虔敬。Scheich 意指“长老”，亦即上述修道团的团长。——日注

生活态度而言,当祭司阶级将伦理的决疑论与教会忏悔的合理体系结合起来时,司牧即发挥其最大影响力。西方(基督)教会——他们深受罗马之决疑论的熏陶——在这一点上表现得极为圆熟。

主要也就是布道与司牧之实践的课题,促使祭司阶级努力设法体系化伦理之诫命与信仰之真理的决疑论的处理方式,并最早迫使他们对启示本身所未曾决定的无数问题采取一个立场。同样的课题使得祭司将先知的要求在实质上日常化为——具有一种决疑论、因此也就是更为理性的性格(与先知伦理的性格恰好相反)——具体的一些规定。然而,此一发展同时也导致先知所带给伦理的内在统一性的丧失。这种统一性意指从一种特殊的、“有意义的”与神之关系中导出生活之准则,准此,他所询问的并非个别行为的外在现象,而是考虑在与神的整体关系下,此一行动所具有的内在意义。就祭司的活动而言,则必须提供积极的规定与一般信徒决疑论。以此,宗教之信念伦理的性格必然趋于衰微。

先知的伦理在转变为积极的、实质的规定与决疑论的祭司伦理之过程中,最终显然得从信徒基于其风俗、习惯及具体之需要,而提出请求司牧之祭司裁断的问题里取得其素材。因此,如果祭司愈想依据神之意志来规范一般信徒的行为模式(特别是想借此方式来确保本身的势力与收入),那么,在形塑教条与行为之模式时,他就得更为迎合信徒之传统的观念。特别是当没有伟大先知的布道以斩断一般大众之信仰所受到的、基于巫术之传统的束缚时,情况尤为如此。

随着大众日益成为祭司影响力的对象及其权力的基础,祭司在从事体系化的过程中,也就愈来愈关注最为传统形式的——因此也就是巫术的——宗教的观念与实践。因此,当埃及的祭司阶级要求更大的权力时,泛灵论的动物崇拜即逐渐成为宗教关注的核心;虽然比起早先阶段而言,此一时期祭司所接受的、体系化的思考训练

似乎已有所进展。在印度也一样，当婆罗门取代了“劝请者”(hotar，具有卡理斯玛的圣赞者^⑯)而成为献祭仪式中最重要的角色后，祭典即日渐体系化。就成文作品而言，《阿闼婆吠陀》(Atharva Veda)比起《梨俱吠陀》(Rig Veda)要晚出许多，至于各种《梵书》(Brahmanas)则出现得更晚。然而《阿闼婆吠陀》里所包含的、体系化的宗教素材，比起主要的吠陀祭典的仪式以及较早期的吠陀经典的其他部分而言，其来源显然要古老得多；实质言之，《阿闼婆吠陀》比起较早期的吠陀经典，远为一纯粹巫术性的仪式。这种宗教——由于祭司予以体系化——普及化与巫术化的过程，一直到《梵书》时期仍持续进行。早期的吠陀祭典，如奥登堡(Hermann Oldenberg)^⑰所强调的，乃富裕阶级的祭典，至于巫术性的祭典则自古以来即为下层大众所拥有。

预言亦出现过类似的情况。比起原始佛教所曾达到的最为淳化的知性冥思而言，大乘宗教基本上是一种通俗化而逐渐趋近于纯粹巫术或秘迹的仪式主义。琐罗亚斯德、老子、印度教的改革者以及(某个程度下)穆罕默德等创教者的信仰成为一般信徒的宗教时，其教说即会出现类似的转化。因此，尽管琐罗亚斯德曾清楚而强烈地抨击狂迷式的祭典(Haoma)^⑲，晚期的祆教经典(Zand Avesta)仍

^⑯ 劝请者(hotar)是吠陀宗教里在官方的供牺祭典时为将诸神召请到祭场来而献上赞歌的歌手或朗唱者。他们与行祭者(adhvarya)、点火者(agnidh)同为祭典中举足轻重的角色。——日注

^⑰ 奥登堡(1854—1920)，德国的印度学学者、佛教学者，哥廷根大学教授。是吠陀学与巴利经典研究的第一人。除严密的文献学批判之外，还加上了民族学的研究，留给后人卓越的成果。其主要著作有：*Buddha: sein Leben, Lehre, Gemeinde*(1881)；*Die Religion des Veda*(1894)等。——日注

^⑲ haoma 为古代波斯人及后代的祆教徒所用的特殊供牺用神酒。与古印度人所使用的 Soma 相同。饮用此种神酒后会进入陶醉状态，然后进行供牺典礼，后来被用来当作医治各种病症的药物。——日注

然认可此一祭典，或许只清除掉其中一些琐罗亚斯德所格外憎恶的、狂饮的成分。印度教不断地显示出一种逐渐滑入巫术——至少是半巫术性的秘迹救赎论——的倾向。伊斯兰教在非洲的传教事业主要是建立在巫术的坚实基础之上，以此之故，它可以继续成功地防止其他信仰的发展，尽管早期的伊斯兰教是排斥巫术的。

这种过程——通常被解释为预言之“堕落”或“僵化”——实际上 是无可避免的。先知自己一般说来是个独断独行的俗众布道家，他的目的是——基于信念伦理的原则将生活体系化——取代传统性的、仪式的祭司恩宠。先知之所以为信徒所接受，通常则是他具有某种卡理斯玛。这点通常也意味着他是个巫师，而且事实上比其他的巫师更为伟大与更有力量，他的确具有能够驾驭鬼怪，甚至死亡本身的无可匹敌的力量。这点通常又意味着他有能力使死者复活；他自己也可能从坟墓中再生。简而言之，他有办法完成一些其他巫师所无法企及的事。就算他企图否认拥有这种被期盼的力量也无关紧要，因为这种信仰的发展在他死后仍继续——既不需要他，也超越了他。如果他仍以某种方式继续在广大的信徒中过活，他自己就得成为祭典的对象，这点意味着他必须成为神的化身。如果这个现象未曾发生，信徒的需要至少能保证，在先知的教说里——经过淘汰之后——只有最适合他们的形式能够留传下来。

准此，上述的两类影响力，亦即先知卡理斯玛的力量与大众根深蒂固的习惯力（尽管它们彼此在许多方面常常相反），乃至于祭司从事体系化的工作。先知事实上永远出自俗众团体，或由此团体中取得支持，尽管如此，俗众也并不纯然就是属于传统主义的力量。

俗众的理性主义是祭司阶级所必须对抗的另外一个力量。各种社会阶层都可以是这种俗众理性主义的担纲者。

第七章

身份、阶级与宗教

一 农民阶级的宗教性

农民的命运是极其密切地与自然联系在一起，十分依赖有机的过程与自然现象，经济上则极少导向合理的体系化，以此之故，农民大致上只有在受到奴隶化或赤贫化——不管是由于本土（国库财政或领主）、还是外来的（政治的）力量——的威胁下，才会成为宗教的担纲者。

古代以色列的宗教史即展现出对农民阶级的这两种主要威胁：(1)外来的侵略势力；(2)农民与领主（他们在古代皆住在城市里）之间的冲突。最早期的资料，特别是《底波拉之歌》(*Song of Deborah*)所

呈现的^①,以农民为主的以色列盟约团体竭力对抗居住在城市的非利士人(Philistines)与迦南(Canaanite)领主^②;这些非利士人与迦南人是驾着铁制马车作战的武士,“自幼即习于战阵之事”(这是当时人形容非利士人歌利亚的)^③,他们想要奴役那些居住在“流着蜂蜜与牛奶”之山坡地上的农民以征取其租税。以色列的这种农民盟约团体,可与埃托利亚人、萨谟奈提人(Samnites)^④及瑞士人的类似团体作一比较。跟瑞士人特别相似的一点是,以色列人所居的巴勒斯坦在地理形势上具有桥梁的作用——位于从埃及到两河流域的交通大道上。这种地理形势从很早开始即有利于促进其货币经济的发展与文化交流。

由于上述这种极为重要的、历史因素的交错,以色列人与其他民族的斗争以及摩西时代所出现的社会身份的同化与向外扩张,在耶和华宗教之救世主——“弥赛亚”一词来自 Maschiach, 即“受膏

① 底波拉是公元前12世纪左右以色列的女先知、士师,激励以色列人对抗迦南人。《底波拉之歌》即底波拉于战胜后所作的歌。《旧约·士师记》,4,5章。——中注

② 迦南是巴勒斯坦的古代名称,指约旦河西部整个地方。迦南人是于公元前3000年左右从阿拉伯迁移到迦南的闪族人,他们在此地形成迦南文化,崇拜的是巴尔神。——日注

③ 歌利亚为非利士勇士,根据《新约/旧约》所载,他向以色列人挑战,无人敢应,最后戴维向扫罗王请求出战,扫罗说:“你不能去与那非利士人战斗,因为你年轻太轻,他自幼就作战。”(《旧约·撒母耳记上》,17:33)最后戴维出战,并以石子击杀歌利亚。——中注

④ 萨谟奈提人是古意大利的一个种族。原住于亚平宁山中南部山脉的山地及牧草地,行部族联合。在公元前5世纪时,他们驱逐埃托利亚人,在罗马发展以前即进出坎帕尼亚平原,受到希腊文化的影响,发展出希腊—萨谟奈提文化。到了公元前三四世纪时,前后与罗马发生三次冲突(萨谟奈提战争),最后在第三次战争中被罗马完全击败。——日注

者”之意，这是基甸(Gideon)与其他所谓“士师”等人物被称呼的^⑤——的领导下，有着持续不断的复兴。也就是因为这种独特的领导力量，一种远远超越普通农业祭典层次的宗教关怀，在很早就已深入巴勒斯坦农民阶层的古老宗教里。不过，只有在耶路撒冷这个城市的基础上，耶和华的崇拜及摩西所创的社会律法才结合而为一纯正的伦理宗教。实际上，正如先知所揭示的社会训诫，这种伦理宗教也是由于下述两项因素而产生的：(1)农民针对城市领主与财主而掀起的社会改革运动的影响；(2)根据摩西律令中有关社会身份齐平化的规制。

只是先知的宗教却也绝非是在农民独特影响下的产物。我们所知的希腊文学中最早的也是唯一的神学家赫西奥德(Hesiod)的道德主义中强而有力的因素之一即为典型的庶民之命运，当然他并不是个典型的“农民”。一种文化中，基本的社会模式愈是农业取向，

⑤ “士师”即《旧约·士师记》(2:16—19)所记载的“裁判官”。与其说是裁判官倒不如说是以色列人的救助者，并且也是军事方面的指导者。在进入王制时代的300年间(公元前1200—前1020年左右)，当以色列民族受到其他民族之欺压时，士师即受神之灵力而出现，进行一种基于共同支配制的神权政治。

基甸即此种士师之一。神为了救以色列人免于米甸人的压迫而立基甸为士师，基甸一方面向外与米甸人征战，一方面则对内讨伐巴尔神的偶像崇拜，彻底实行耶和华信仰。其活动见于《旧约·士师记》(6—8)的记载。

maschiach 弥赛亚，在希伯来语中出于“加膏油”(maschia)一字，为受膏者之意。在《旧约》中，作为受膏者的弥赛亚，是用来对王的尊称。例如《撒母耳记上》第24章第6节中，以色列王制时代的第一王扫罗即被称为耶和华的“受膏者”。在《新约》里，当耶稣被称为基督时，所谓基督即由 chrio(加膏油)的动词型而来，是弥赛亚(maschiach)的希腊译文。只是，当耶稣被称为基督(弥赛亚)时，并非意指《旧约》中所指的以色列人在政治上的王(为以色列带来独立与光荣的王者)，而是在圣灵上为救世主的意思。换言之，这样的耶稣基督即此处所谓耶和华宗教的救世主。——日注

例如罗马、印度或埃及，其人民中的农民阶级似乎愈容易滑入传统主义的模式，（至少）民间的宗教愈不会有伦理的合理化。以此，犹太教及基督教晚期的发展中，农民从未在理性伦理的运动中扮演担纲者的角色。这个论断对犹太教而言完全真确，至少基督教，农民仅在例外情况下，也就是一种共产主义—革命的形态，才会参与理性伦理的运动。罗马统治下的北非——土地兼并最为激烈的省份——清教主义的多纳图教派（Donatist）^⑥，极受当地农民的支持，不过这是古代世界仅见的、农民参与理性伦理运动的例子。出身农民阶层的激进的胡斯教徒（Taborite）^⑦，日耳曼农民战争（1524—1525）中高揭“神圣权利”的农民^⑧，英国激烈的共产主义小作农，以

⑥ 多纳图派是四五世纪时盛行于北非的基督教分派，由于迦太基大主教多纳突斯（Donatus）为此派之首脑故而称多纳图派。其教说的重点在于圣礼的有效无效决定于施行圣事者自身是否清白纯洁。信徒以严格的道德家著称，教派则以严格派而与罗马教会分离。其势广渗于北非，并与反罗马的民族运动及下层农民之反抗罗马基督教徒大土地所有者的活动相结合，而与罗马教会对立。4世纪末，新任希波大主教致力于说服多纳突斯的论争而不果，因而于411年依皇帝命令，不承认多纳图派为单纯的分派，而宣布其为异端。以此，多纳图派的圣职者被驱逐，教会与财产被没收，教派被彻底镇压，其后即迅速地衰亡。——日注

⑦ 波希米亚的宗教改革者胡斯（Hus, 1369—1415）虽然在被召到康斯坦宗教会议后即遭火刑处决，但其信徒却仍然坚持两种陪餐主义（接受备有面包与葡萄酒两种形色的圣餐）的激进主张，聚集于塔波尔山，因而被称为塔波尔派（Taborite）。他们在此处与天主教会作顽强的武力对抗，然而于1434年左右终被瓦解消灭。——日注

⑧ 1517年路德所开启的宗教改革运动，及其所包含的“神前平等”的理念，给予农民的反封建运动莫大的刺激。1524年秋，日耳曼西南部的农民即相继蜂拥而起，到翌年春，发展为从日耳曼西南部扩及中部的大规模农民战争。农民们揭橥“十二条”共通口号，要求减轻贡租、赋役，废除共有地的使用限制，取消什一税，并与都市中的下阶层合流。此处所说的“神圣权利”应该就是指“十二条”的纲领而言。——日注

及(特别)是俄国的农民教派主义者——所有这些都源自于原先之(多少已存在及发展的)耕作共同体机构而产生的农业共产体制上。所有这些团体都深受赤贫化的威胁,而他们转而反抗官方教会,是因为教会是什一税的收取者,同时又是国库主及领主权力的支柱。上述农民团体之会与宗教的要求相结合,只有在一既存的伦理性宗教之基础上才有可能;这样的一个伦理性宗教带有特殊的承诺,因此可以提出并正当化一个革命性的自然律。有关这点别处会再详述。

以此之故,农民宗教与农业改革运动密切联系的现象未曾出现于亚洲,在那儿(例如中国),宗教性预言与革命潮流的结合,采取了一个完全不同的方向,而非真正农民运动的形态。只有在极罕见的情况下,农民才会成为非巫术性之宗教的担纲者。

然而,琐罗亚斯德的预言显然是诉之于农民的(相对程度的)理性主义——习于有秩序的劳动及饲养畜牧,而反对假先知所宣传的、附带有虐待动物之仪式的狂迷性的宗教。这种狂迷性的宗教,就像摩西所拒斥的狂醉祭典,同样伴随有狂醉中生裂动物的仪式。印度的祆教徒(Parsee)认为^⑨,从巫术观点来看,只有耕作的土地是“净洁的”,因此只有农作才是完全符合神意的。即使在琐罗亚斯德原初之预言所建立的宗教模式已有相当程度的转化——为了适应日常生活之需——的情况下,它仍然保有一种突出的农业性格,因此在其社会伦理之规定上有一种反市民倾向的特色。不过,若就琐罗亚斯德的预言所导致的某些经济利益而言,最早可能只是为了君

^⑨ 帕西教(Parsee)是印度的祆教。7世纪时,伊斯兰教徒侵入伊朗,一部分祆教徒逃到印度,形成封闭性的共同体以维持其信仰,被称之为帕西教徒(名称由“波斯”而来)。今天他们为数据称约10万人,有许多活跃于实业界的富裕者。韦伯此处所指的观点已不为现今所采。——日注

侯与领主的利益(使农民有缴纳赋税的能力),而非为了农民本身的利益。总而言之,农民基本上仍附着于节气巫术、泛灵论巫术或仪式主义;就算有任何伦理性宗教的发展,其重心——不管是对神还是祭司——仍然是基于一种“施与受”(do ut des)的严密的形式主义之伦理。

二 早期基督教的城居性格

农民成为一种突出的典型——符合神意的虔敬者——可说完全是个近代的现象。例外当然是有的,例如祆教,以及由于反对都市文明与其附带现象而流露于文人笔下的家父长一封建制的色彩,或相反的,混杂有厌世倾向(Weltschmerz)的知识主义等个别的事例。东亚所有较为重要的救赎宗教,都没有类似的、有关农民之宗教价值的观念。印度的救赎宗教里,特别是佛教,农民实际上是受怀疑或甚至受到排斥,这是 ahimsâ——彻底禁止杀生的戒律——的缘故。

前先知时期的以色列宗教仍是个农民色彩极为浓厚的宗教。然而,巴比伦囚期以后对农业的颂扬(为神所喜),则只不过是文人或家父长团体对市民阶级发展之不满的流露。当时的宗教实际上所呈现的并非完全如此;稍后到了法利赛人时期,可就全然不同了。就“同志”(chaberim)之教团性虔敬而言^⑩,“乡下人”实际上乃“无神者”之同义词,住在乡下的不管在政治上还是宗教上,都只能算是二流的犹太人。因为要农民严格按照犹太教的礼法过着一种

^⑩ Chaberim 在希伯来语中有弟兄或同志的意味,此处则作“严格遵守律法的人”解,与法利赛人同义。法利赛人由于和以色列的其他部族分离形成“弟兄”,因而被如此称呼,他们也就这么称呼自己。——日注

虔敬的生活,实际上是不可能的,这在佛教与印度教也不可能。俘囚期以后的犹太神学——律法(Talmud)时期的神学更是如此^⑪——实际上的影响是,使得犹太人几乎不可能从事农业。就算在目前,巴勒斯坦之锡安运动^⑫的殖民者也还面临着安息年的绝对障碍——安息年的观念是由晚期犹太教的神学家所提出的。为了克服此一困境,东欧的犹太律法学者(与日耳曼之犹太正统教会的教条主义恰好相反),就必须在殖民运动乃特别为神所喜爱的观念上,设法诠释出一个特殊的缓冲的法规来。早期的基督教里,我们得提醒的是,乡下人根本就被视为异教徒(paganus)。中古教会的官方教义(阿奎那所构建的)基本上也将农民视为较低级的基督徒,不管如何,对农民的评价皆极低。

宗教上赞扬农民,以及相信农民之虔敬具有特殊之价值,是相

^⑪ Talmud 在希伯来语中是“教”的意思,后来用来指称:被称为拉比的犹太律法学者们之口传或批注的集成书籍——《塔木德》,注释、讲解犹太教律法的著作——作为将律法实践于具体生活的指南,与《旧约》并为犹太教的圣典。内容共分两部分,第一部分为密西拿(mishnah),收录以摩西律法为中心而由历代拉比所开展的口传律法,以希伯来语写成。第二部分为革马拉(gemara),收录的是对密西拿所作的注释与解说,以及其他一些传说,以阿拉姆语写成。Talmud 有编纂于 4 世纪末的巴勒斯坦版,及编纂于 6 世纪左右的巴比伦版,但普通谈到 Talmud 时,是指后者而言。——日注

^⑫ 锡安运动(Zionismus)是犹太民族之复归祖国与再兴国家的运动。锡安是位于耶路撒冷东南方的小丘,后来成为象征耶路撒冷的标志。虽然其为希望与憧憬之所在自中世纪以来便如此,但形成实际的政治运动则是在 19 世纪末。其原初的主张者为赫茨尔(Theodor Herzl,1860—1904),在一呼四应下,1897 年最初的犹太人代表世界会议(第一次锡安运动会议)于巴塞尔(Basel)召开,揭橥“锡安运动之目的在于为犹太民族于巴勒斯坦建设一受公法所保证的乡土”此一巴塞尔纲领。其后,犹太人归乡者逐渐增加,1917 年英国表明支持犹太人,因而在英国的指导下运动被推行开来,最后在 1948 年 5 月,以色列共和国终于独立,锡安运动被贯彻实现。——日注

当近代的发展结果。这点特别是路德新教与反映出斯拉夫主义影响的近代俄罗斯之宗教性格的特色,而与加尔文新教及大部分的新教教派有显著的差异。这是因为路德教会与俄罗斯教会的组织形态所导致的——他们主要依靠君侯及贵族的支持,因此密切结合于这些权威者的利害关系。就近代路德教派——而非马丁路德本身的立场——而言,主要关心的是对抗知识的理性主义与政治的自由主义。至于斯拉夫主义农民宗教的意识形态,则主要是为了对抗资本主义与近代的社会主义。最后,“民粹主义者”(narodniki)^⑬之所以赞扬俄罗斯的教派主义,乃是为了结合知识分子之反理性主义与赤贫化的农民阶级叛乱,以对抗为统治阶级之利益而服务的官僚化教会,因此给上述两种反抗运动添加上宗教色彩。就此而言,上述例子所涉及的,在极大程度上可视为对近代理性主义之发展的一个反动,而城市又被视为此一理性主义的担纲者。

与此形成强烈对比的是,城市在过去一向被视为宗教虔敬的中心。迟至 17 世纪,巴克斯特(Baxter)^⑭还认为基德明斯特(Kidderminster)的职工向伦敦大都会移动的现象(由于家内工业之发达),无疑可以提升这些职工虔敬之心。早期的基督教实际上是一个城市的宗教,而

⑬ 俄国革命运动的一派。字源为“人民”(narod),noradniki 为人民主义者之意。此派主要是在 1870 年代以来到 1900 年代初领导革命。他们极度憎恶沙皇制,以对俄国农民之盲目的爱为基调,实行“到人民当中去”的启蒙运动,并且不认为俄国有资本主义发展的可能性,主张直接由农村共同体制转向社会主义。不过,农民的启蒙运动并未开花结果,而是作为政治斗争手段的个人暴力行为被过度高张,最后在列宁、普列哈诺夫的批判下失去影响力,继而转变成为马克思主义者。——日注

⑭ 巴克斯特(Richard Baxter,1615—1691),英国的清教牧师。在他当基德明斯特的牧师时,为劳动者推行有力的布道会运动,颇收成效。作为一个基督新教的优秀指导者,他奖励道德的实践,并致力于新教伦理的确立。他虽然是自学自修,但勤于为文著述,其著作约有 200 种。——日注

且,正如哈尔纳克(Harnack)所清楚证明的^⑯,其在任一特定城市的重要性,恰与此一城市共同体的大小成正比。在中世纪也一样,不管是对教会的忠诚还是教派运动,都是以城市为基础的独特的发展。

我们很难想像,如果脱离了城市——西方意义下的——的共同体生活,一个有组织的教团性宗教(如见之于早期基督教的)是否还可能有所发展。因为早期的基督教已将某些既存的概念作为其前提:摧毁所有存在于氏族团体间的禁忌藩篱;(祭司)职权的概念;以及视教团为一具有某种特定目的之“机构”(Anstalt)的概念。基督教本身当然也强化了这些概念,而且也使得这些概念更容易为兴起于中世纪的欧洲城市所再接受。然而,究其实这些概念从未圆熟发展于世界其他各处,除了地中海文明地区——特别是建立在希腊及(确切无疑的)罗马之城市法的基础上。再者,就基督教之特质所在的伦理性救赎宗教与个人的虔敬而言,城市乃为其真正的温床所在;由城市里,新的运动乃不断产生,而有别于支配性的封建势力所欣赏的仪式主义、巫术及形式主义的再诠释。

三 贵族与宗教,信仰战士

军事贵族——特别是封建势力的——通常不容易转变成一

^⑯ 哈尔纳克(Adolf Harnack,1851—1930),德国著名的神学家。曾任马堡、柏林等大学教授。历史主义之思想家代表之一,特别在教会史与教理史的研究上有划时代的贡献,确立了19世纪末到20世纪初最具影响力的神学家之一。主要著作有:*Lehrbuch der Dogmengeschichte* 3 Bd. (1886—1889),*Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (1893—1904),*Das Wesen des Christentums* (1900)等。韦伯此处所引述的论点,应是见于他所著的*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1924)一书中。——日注

个理性的宗教伦理之担纲者。战士的生活态度,与一种慈悲的神意之思想,或者是一个超越性神祇之体系化伦理的要求,极少有内在亲和性可言。“原罪”、“救赎”及宗教性之“谦卑”等观念,在所有统治阶层——特别是军事贵族——看来不但过于遥远,而且简直有伤自尊。对任何军事英雄或尊贵的人物(例如塔西图斯时代的罗马贵族,或儒教的缙绅之士)而言,接受具有这样一些观念的宗教以及屈膝于先知或祭司之前,不但卑俗而且有伤尊严。死亡以及人类命运之非理性,可说是每个战士内心每天都得面对的大事。他的生命充满了现世的侥幸与冒险,以至于除了保护他以对抗邪恶之巫术以及符合其身份自尊的祭典仪式——例如要求祭司为其祈求胜利,或祈求能有个可以直接进入英雄之天堂的善死——外,他对宗教别无所求,他的接受也是颇为勉强的。

正如我们别处已经提过的,有教养的希腊人通常(至少在理论上)都是个战士。一直到他们的政治自主性完全为罗马帝国摧毁之前,希腊人一般的信仰是一种素朴的泛灵论式精灵信仰,对于死后之存在的性质以及有关彼世的所有问题,都没有清楚的答案,唯一可确定的是:即使是在此世过着最悲惨的生活,也要强过去统治阴间的王国。超越这种信仰的唯一发展即为神秘主义的宗教,这种宗教提供仪式性的手段以改善人在此世或彼世之运势;唯一较彻底超越此一信仰的是奥菲斯的教团宗教,它提出灵魂轮回的说法。

带有强烈预言或改革色彩之宗教运动时期,经常会将(尤其是)贵族导至先知型伦理宗教的道路上,因为这种类型的宗教会突破所有的阶级与身份团体,也因为贵族通常都是一般信徒教育之最早担纲者。不过,先知型宗教的日常化很快就会将贵族从具有宗教狂热的团体中排除出去。这种例子可见之于法国的宗教战争时期,休京

诺教徒(Hugenotte)^⑯的宗教会议与像孔代(Condé)^⑰那样的领导者对伦理问题的争执。苏格兰的贵族(就像不列颠与法国的一样),最终还是完全被逐出加尔文教派,尽管这些贵族——或至少其中一些团体——原先曾在此一教派扮演相当重要的角色。

通常,当先知型宗教对其信仰战士(Glaubenskämpfer)有所许诺时,它自然会结合贵族的身份感觉。这种圣战的观念基本上肯定了一个世界神的排他性以及不信者在道德上的邪恶,这些不信者乃此一世界神之死敌,他们跋扈的存在更引起神的正义之怒。这样的一种观念在古代西方自然是不会有,同样也未见于琐罗亚斯德以前的亚洲诸宗教。实际上,将宗教的许诺与战争直接结合起来以对抗无信仰者,即使是在祆教亦未曾有过。这种结合首先见之于伊斯兰教。这种结合之先驱以及(可能的)模范则为以色列神祇与其子民的约定,这是穆罕默德所了解且予以再诠释的——在他从麦加一个秘密聚会的虔诚指导者转变为麦地那的“首长”(Podesta)之后,也是犹太人最后决定拒绝承认他为一先知之后的事^⑱。

^⑯ 休京诺派是宗教改革时期法国之基督新教的名称。这个名称的由来众说纷纭,其中以出于德语之 Eidgenosse(同盟者)一说最为有力。属于休京诺派者,多为从事工商业的中产阶级,以及律师、医生、教授等自由业者。他们屡受激烈的迫害,从 1562 年起到 1570 年间三度与天主教徒交战(休京诺战争)。1589 年亨利四世即位,采取保护新教的政策,1598 年颁布南特敕令,承认信仰自由。不过路易十四登位后又再度压抑此派,并于 1685 年废止南特敕令,许多休京诺教徒遂亡命国外。——日注

^⑰ 孔代(Louis Condé, 1530—1569),法国贵族,休京诺的指导者。休京诺战争时为休京诺派的领袖,颇有战功。只是后来又分道扬镳,反过来镇压基督新教。——日注

^⑱ 穆罕默德据阿拉的启示而进行预言活动,在麦加慢慢地获得愈来愈多的同声气者,逐渐地增强了势力,而与麦加之支配层对立,这种对立的激化演变成对穆罕默德一系的强烈弹压与迫害。由于在这种状况下作为先知的布教活动实在危险,穆罕默德遂于 622 年率领信徒逃离麦加前往北方约 300 里的

以色列盟约共同体的古代战争——在许多奉耶和华之名的救世主领导下所进行的——传统上视为“圣战”。圣战的观念——奉神之名所进行的，特别是为了报复对神之亵渎，经常伴随着放逐敌人、完全摧毁他以及他一切所有物的手段——未曾见于西洋古代，特别是希腊。然而以色列的观念中最特殊的是，作为耶和华之独特教团的子民，借克服敌人以彰显、展现耶和华的威信。结果是，当耶和华转变成一个普遍性神祇，以色列的先知与《新约/旧约》诗篇作者的宗教，创出了一个新的宗教性诠释：原先只不过说可以拥有“许诺之地”，现在则被另一更为广泛的许诺所取代，作为耶和华子民的以色列人被提升到其他民族之上，所有的民族未来都将被迫奉事耶和华并臣服于以色列人足下。

基于此一典范，穆罕默德乃构建出圣战的诫命：迫使所有非信仰者屈服于信仰者之政治权力与经济支配下。如果这些非信仰者是某一“圣典宗教”的教徒，那么可以不必消灭，基于财政利益的考量，他们的存在反而被认为是有价值的。基督教最早的一次宗教战争是在圣奥古斯丁教徒“强制加入”(*coge intrare*)的口号下发动的^⑯，根据此一口号，无信仰者或异教徒只能在改宗与灭绝之间作一选择。我们可别忘了，教皇乌尔班(Urban, 1042—1099)曾不断向十字军强调扩张领土的必要——为他们的子孙取得新封地。伊斯兰教的宗教战争比起十字军圣战，就此而言，基本上更是一种具有夺取

(接上页)雅斯利浦。这个被称为“圣迁”的事件是伊斯兰教发展史上的一大转机。借此机缘，雅斯利浦被加上麦地那(先知之城)之名，而穆罕默德本身也成为这个新的伊斯兰教共同体中兼任宗教指导与政治支配这两方面的首长。——日注

^⑯ 关于圣奥古斯丁的部分，不知典出何处，不过被视为与 *coge intrare* 同义的 *compelle intrare* 一词，则见于奥古斯丁的 *Contra Gaudentium* 之中。此语想必是来自《新约·路加福音》(14:23)：“主人对仆人说，你出去到路上和篱笆那里，勉强人进来(*compelle intrare*)，坐满我的屋子。”——日注

土地不动产之性格的事业,因为它的主要动机就在取得封建地租的收入。迟至土耳其的封建法中仍然规定,在授予骑士俸禄时,曾否参加宗教战争是考虑优先次序时的一个重要资格。撇开由于宗教战争胜利而来的支配者地位不谈,就算是伊斯兰教,与战争宣传结合的宗教许诺(特别是允许所有在圣战中死亡的将士皆可荣登伊斯兰教之天堂的那种许诺),绝不能被描绘成真正意义上的救赎许诺,就像北欧神话里的“英灵殿”(Walhall)^②,或允诺给印度战死之刹帝利武士的天堂,或允诺给那些从子孙身上见到自己之永生,而对生命感觉厌倦的勇士的天堂,或实际上任何有关战士之天堂的许诺,都不可与救赎之许诺混为一谈。再者,只要伊斯兰教在本质上仍维持其战士宗教的性格不变,那么其早期之为一个伦理性救赎宗教所特有的诸宗教性要素,大多即会变为隐晦不显。

同样的,中古时期基督教之独身骑士团——特别是“圣殿骑士”(Templer),十字军东征时组织起来以对抗伊斯兰教的类似伊斯兰教的战士团^③——的宗教性,一般说来与“救赎宗教”只不过是一种形式上的关系。其实,即使这种形式上的正统性,其纯正程度也还常受到怀疑。印度的锡克教徒(Sikhs)也一样^④,尽管他们原先都是严

^② 根据北欧神话,在战争时,主神欧丁会派遣身穿甲胄的美女 Valkyrs(“阵亡者选择人”)到战场上,将阵亡的勇士带到 Walhall(“阵亡者之厅堂”)参加盛宴。——中注

^③ 圣殿骑士是十字军时代所创设的三大骑士团(Ritterorden)之一,遵从西多教团(Cistercian)的规律而组织起来。他们在第一次十字军东征收回耶路撒冷(1099)以后,即以守护圣地及击退异教徒为使命。由于其本部原来设置于耶路撒冷的所罗门王之神殿遗迹的宫殿里,故被称为圣殿骑士。此一骑士团于13世纪时达到最盛期。——日注

^④ 锡克教(Sikh)原为在伊斯兰教影响下成立的一个印度教的革新宗派,其始祖为那纳克(Nānak, 1469—1538)。锡克教在今日已被视为从印度教独立出来的另一个宗教。15世纪左右,印度教内部由于受到来自伊斯兰教的刺激,故

格的和平主义者,由于宗教迫害以及伊斯兰教观念的输入,驱使他们走向毫不妥协的宗教战争之理想。另外一个例子则是日本的佛教僧兵,他们曾有一段时期颇具政治重要性。

虽然骑士阶级对救赎与教团宗教一向皆持彻底否定的态度,“常备的”职业军队——亦即有“军官”统率,基本上为一官僚组织的军队——与这类宗教的关系则有些不同。中国的军队,就像任何其他行业一样,有其特定的神祇,一个经过国家之神格化的英雄崇拜。同样的,拜占庭军队之狂热的参与破坏偶像崇拜运动,并非起因于有意识的禁欲原则,而是他们所出生的征兵地区老早就在伊斯兰教的影响之下采取了此一立场。至于在罗马帝国时期的军队里,从2世纪以后,密特拉(Mithra)教团宗教^②——基督教的竞争对手,也提供某种有关彼世的许诺——与其他一些受欢迎的祭典则扮演了相当重要的角色。不过,在此我们不拟详述。

密特拉信仰在百人队长的阶层(虽然并非只有此一阶层)特别受重视。这些百人队长是下级军官,不过他们可要求(退役后)转任文官的权利。密特拉神秘主义之原本的伦理要求,可说是非常中庸

(接上页)而革新的气息抬头。那纳克在其师迦比尔(Kabir,1440—1518)的强烈感化下,进一步试图融合两教。其教义根本在于对唯一神哈里的信爱,指斥印度教的迷信并撷取伊斯兰教之所长,在对师父绝对服从的训诲下,形成弟子(Sikh)教团。在此种强固的团结力下,锡克教团具备了强烈的战斗性格,有别于印度教的其他诸教派而独自发展,一时之间造就了政治性的独立王国。现在主要是以旁遮普地方为中心传布于印度西部。——日注

② 密特拉(Mithra或Mithras)自古以来即为雅利安人所崇拜的太阳、光明、丰饶之神。自公元前3世纪起,密特拉崇拜成为盛行于波斯的祭典,再由波斯向西伸展传播,至2世纪初即流传于罗马帝国几乎所有的地方。信奉密特拉神而得神秘的灵魂救赎的密仪宗教,主要信徒多为富商与军人阶级,他们建造了许多神殿及形成为数众多的信徒组织。2世纪时,得到罗马皇帝康茂德(Commodus,180—192年在位)的公认,而与基督教相对抗,至4世纪中期势力衰退而终至消亡。——日注

的,而且只带有一种普遍性的本质。基本上它是一种仪式主义的净化宗教;与基督教截然有别的是,它是男性主义者,完全排除女性之参与。大致上,它可算是个救赎宗教,而且是(如上所述),最为男性主义的一种,具有关于神圣祭典与宗教位阶的一种层级制度。与基督教有别的是,它并不禁止信徒参与其他的祭典与秘仪,这种现象也的确常发生。密特拉信仰从康茂德(Commodus)皇帝^㉔——他最先接受入教仪式,就像普鲁士诸君为“同济会”之成员一样^㉕——开始即置于帝国庇护之下,一直到最后一个狂热的拥护者尤里安皇帝为止^㉖。除了具有现世性质之许诺(这种许诺,就像所有其他宗教一样,是与彼世之许诺结合在一起的)外,密特拉信仰对军官的主要吸引力,无疑乃在于其本质上具有巫术—秘迹之性格的恩宠授予,以及在神秘祭典中之位阶升迁的可能性。

^㉔ 康茂德(161—192)为马卡斯·奥理略之子,继承其父为罗马皇帝。由于残虐作为及宠幸政治之行而与元老院对立。他专奉密特拉教,并以公认此教而为世所知。——日注

^㉕ 同济会是起于英国,以自由主义的友爱与共济为目的的秘密结社。freemason, Freimaurer 意指“自由的石匠”,本为 12 世纪左右英国的石工、泥瓦匠们为了保守他们的特殊技术起见,奉施洗约翰为守护者而组成的会社。及至近世,这个会社的宗教、道德色彩增强,逐渐转化为精神的结合;到 18 世纪时,急速发展,欧洲各地及美洲都产生新的组织,许多知识分子都成了它的会员。普鲁士从腓特烈大帝开始的诸君以及法国百科全书派的人士也都加入组织,成为近代自由主义、世界一家主义及自然神论的大本营。天主教会视之为危险之物,自教皇克里门斯十二世对它发出破门律(1738)以来,即遭到历代教皇激烈的攻击与迫害。——日注

^㉖ 罗马皇帝尤里安(Julianus, 332—363, 361—363 年在位),由于破弃基督教,试图复兴异教而被称呼为背教者尤里安。他专注于新柏拉图主义与密特拉教的研究,并奖励异教与密仪宗教。——日注

四 官僚制与宗教

大概也是类似上述的因素，使得密特拉信仰在文官圈内也相当受欢迎。虽然在政府官员中的确也可见到特殊的救赎类型宗教之倾向的萌芽。例证之一可见之于日耳曼虔敬主义的官吏，这反映出一个事实：代表着一种“市民”阶级特有之生活态度的、日耳曼中产阶级的禁欲虔敬，只能见之于官员身上，而非城市的企业家。某些政府官员喜好救赎宗教的倾向的另一个例子，偶尔可见之于十八九世纪某些真正“虔敬的”普鲁士将军身上。不过，一般而言，这并不是一个支配性的官僚体制对宗教的态度，这种官僚体制一向都是包含广泛的、冷静的理性主义之担纲者；此外，它也是一种有纪律之“秩序”的理想与绝对价值标准之保障的担纲者。官僚制的特征经常是，一方面极度蔑视非理性的宗教，然而另一方面却又将之视为可利用来驯服人民的手段。古代世界罗马的官员是持此态度的，至于今日则不管文人政府还是军事官僚，都抱持此一态度^②。

官僚制对宗教事务的这种特殊态度，典型地具现于儒教。纯正的儒教性格完全缺乏“救赎需求”的感觉，或任何超越性伦理基础之联系。取而代之的是一种适合官僚身份团体之习惯的、实质上则为机会主义—功利主义且经过雕琢的技巧。儒教官僚对宗教的态度

② 在此我要提出个人的经验，当冯艾吉迪（Moritz von Egidy，退役陆军中校）刚登场时，军官团皆抱持如下的期待（对正统信仰加以批判的权利，显然是所有同僚皆拥有的）：他阁下能发起此一要求，亦即那些古老的童话——任何诚实的伙伴皆无法相信的——不应该再出现在军中礼拜。只是，当然啰，这样的事并没有发生，我们只好承认，教会的教义对那些新兵而言，就像以往一样，仍是最佳饲料。——原注

冯艾吉迪在 1890 年发表了批评正统教会的文章而被免职，相关资料参见 *Jugendbriefe*, pp. 334—337。——日注

还有下列一些：根除所有情绪性、非理性的个人性宗教（只要它们越出了传统精灵信仰的范畴），以及努力维持作为忠孝之普遍基础的祖先崇拜与孝道。官僚对宗教的另一个态度是“远鬼神”，以巫术来影响鬼神是为有教养的官吏所斥责的，不过一个迷信的官吏也尽可参加，就像我们今天的通灵术一样。不管哪种官吏，基本上都带着一种轻蔑的、不关心的态度允许这种精灵信仰的活动成为流行的民间宗教（Volksreligiosität）。只要这个民间宗教所呈现出来的形式仍在公认的国家祭典的范畴内，官吏至少在表面上仍会予以尊重，视此种尊重为相应于其身份的一种习惯性义务。巫术——特别是祖先崇拜——的持续保留（以确保社会之顺从），使得中国官僚制能完全压制任何独立之教会与教团宗教之发展。对今日欧洲的官僚制而言，虽然他们对任何有关宗教的严肃关怀，大致上也抱持着同样的轻蔑态度，然而为了达成驯化大众的目的，他们不得不给予教会的宗教更多官式的尊重。

五 “市民的”宗教之多样性

尽管贵族与官僚——拥有最多社会特权的阶层——之间对宗教的态度虽并不全然相同，某种相当同质性的倾向还是存在的。然而真正的“市民”阶层却呈现出一种强烈的对比。再者，这点与由诸阶层自身内部所产生的、相当尖锐的身份对立并不相干。因此，在某些例子中，“商人”很可能是拥有最大特权的阶层成员，例如古代城市的贵族（patriciate），而在另一些例子里他们又很可能只是贱民（pariah），例如身无恒产的行商。此外，他们可能拥有相当的社会特权，尽管其社会身份较之贵族或官僚要来得卑下；他们也可能没有特权（或者说一种消极性的特权），不过实际上却拥有强大的社会力

量。后一例子可见之于罗马的“骑士阶级”(ordo equester), 希腊的“外籍居民”(metoikoi), 中世纪的布商与其他商人团体, 巴比伦的金融家与大商人, 中国及印度的商人, 以及(最后)近古时期的“布尔乔亚”。

撇开上述这些社会地位的差异不谈, 商人贵族对宗教的态度, 贯串整个历史时期都显现出相当特有的对比。他们生活之强烈的现世取向, 使得他们不太可能倾向先知型或伦理性宗教。古代及中古大商人的活动代表了一种突出的特别是偶然性与非专业性之获取金钱的类型, 例如提供资金给需要的行商。原先为土地领主的这些商人, 在历史发展中逐渐成为城市贵族, 从上述临时性质的经营中聚集财富。其他原为商人出身者, 在取得土地资产后也希望能爬上贵族的阶层。随着公共行政上经济货币的需要日益发展, 我们在商业贵族的类型中还得加上政治资本家, 他们的主要企业——一种可见之于所有历史时代的事业——在于提供政府财政需要(例如粮食承办商)、承担国库债券, 此外还有提供殖民资本主义所需资金的金融家。所有这些阶层里, 没有一个是伦理或救赎宗教的主要担纲者。总之, 商人阶级愈是拥有特权社会地位, 就愈少倾向开展一个彼世取向的宗教。

腓尼基商业城市贵族金权政治阶级流行的宗教是纯然此世取向的, 而且就我们所知, 是纯然非预言型的。然而他们的宗教情绪与对神的恐惧——他们的神祇被设想为具有一种非常阴沉的性格——的强烈程度, 颇令人惊讶。另一方面, 古希腊好战的海上贵族(他们可说是半商半盗的), 在《奥德赛》(Odyssey)里留下了一些符合他们兴趣的宗教记录, 显示出他们极端缺乏对神的敬意。广为中国商人所尊礼的道教财神, 缺乏丝毫的伦理特质, 而且有纯巫术的性格。同样的, 希腊财神普路托(Pluto, 掌管农作收成的)的祭典也构成谷神信仰的一部分, 除了仪礼的净洁与排除杀人犯的规定

外,此一信仰别无任何伦理要求。罗马皇帝奥古斯都,在一个相当具有特色的政治策略下,曾想以“奥古斯都崇拜团”(Augustales)^{②8}的荣誉来吸引那些拥有强大资本力量的被解放奴隶阶层成为皇帝崇拜的特别担纲者,只是这个阶层却显得缺乏任何突出的宗教性倾向。

在印度,信奉印度宗教的商人阶层,特别是来自国家资本主义金融家与大商人的金融团体,绝大多数属于伐腊毗派(Vallabhâchârîs),他们是经过伐腊毗导师(Vallabha Svamî)改革后之哥古拉萨法师(Gokulastha Gosain)的毗湿奴(Vishnu)信仰之祭司阶级的信徒^{②9}。他们遵奉一种带有性爱色彩之形态的黑天(Krishna)与

^{②8} 罗马皇帝奥古斯都一方面在罗马禁止人民将自己当作神来崇拜,但另一方面却又设立被称为奥古斯都崇拜团的团体,给予加入者特别的荣誉与地位。——日注

^{②9} 伐腊毗(Vallabha,1479—1531)是印度两大宗派之一、毗湿奴派的分派巴加瓦大派的一个导师。他注释毗湿奴的圣典《巴加瓦大·普拉拿》,而开创强调崇拜黑天的爱人神罗陀的宗派。

继承伐腊毗教团的是他的儿子Vitthalesa。他有七子,皆各别为教团的指导者,但教团此后即尊各别的后裔为导师(guru)而分裂。其中最有力的一支即其第四子哥古拉萨的系统——哥古拉萨派。教团的教师则被称为法师(Gosain)。

毗湿奴在印度教里与湿婆并称两大主神,不过在统一的教理上,这两个神与宇宙创造神梵天为三身一体的最高神,毗湿奴担任延续的角色而湿婆则负责破坏。在古代吠陀经典中,毗湿奴是将照耀万物的太阳神格化后的太阳神,以三步横跨天空地三界。在吠陀经中,毗湿奴虽不具有这么有势力的神格,但在叙事诗当中它以一个握有幸福的神而受到崇拜,成为印度教的核心的主神。此外,此神亦为爱神,据说他会平等地将恩惠赐予信奉者,并以种种化身来拯救人类。他的化身有十种名称,其中最具代表性的也最重要的即黑天(参见下注)。虽然毗湿奴派与湿婆派成为印度教的两大宗派,但此处所说的毗湿奴信仰被解释为一神教思想,认定毗湿奴乃唯一的宇宙神,而其他各神不过是他的现身而已。——日注

罗陀(Radha)信仰^③;在这种信仰中,赞仰他们救世主的祭典餐饮被转化为一高雅的飨宴。在中世纪欧洲,教皇派(Guelph)^④城市的大商人阶层,例如卡理玛拉的商人行会^⑤,在政治立场上虽然支持教皇,实际上却常使用一些经常引人嘲笑的、相当中流的手法来回避教会对高利贷的禁令。在新教荷兰,上层社会的大商人,由于在宗教上属于阿明尼乌斯教派(Arminian)^⑥,因此倾向现实权力政治,而成为加尔文伦理严格主义者的死敌。

总之,不管何处,对宗教抱持怀疑或漠不关心是(而且也一向

③ 黑天是毗湿奴神十种化身当中最具代表性也最重要的一个。黑天被认为可能是实在的人物,其传说后来发展成见诸10世纪左右编纂的毗湿奴派圣典《巴加瓦大·普拉拿》中吹笛的黑色牧童神,与后来成其妃子的牧女罗陀的恋爱,为人所乐道。

牧女罗陀与牧童神黑天的恋爱如上所述,此处所强调的是通过此一爱恋而使灵魂趋向对神的爱。后来罗陀即被当作黑天的爱人神且由于成了黑天之妃而受到崇拜。此种女神崇拜的背后吾人见到性力派的影响,且对于密教的形成扮演了重要的角色。——日注

④ 教皇派是意大利中世纪末期时在罗马教皇与神圣罗马帝国皇帝的对立中支持教皇的党派。支持皇帝的那一派即吉伯林党(ghibellini)。主要以新兴的富裕市民为代表的教皇派,和以上流封建势力为中心的皇帝派,不但于都市中内争,且造成教皇派都市与皇帝派都市的对立,自13世纪起即持续地在整个意大利境内进行激烈的斗争。——日注

⑤ 卡理玛拉商人行会(Arte di Calimala)是在以毛织品的生产贩卖为基干产业的佛罗伦萨市中,独占了主要是原料购入与制品贩卖等业务的有力的商人行会。卡理玛拉这个名称来自其仓库所在的街道。其巨大的利益足以左右各国的经济,直至15世纪末才趋于衰退。——日注

⑥ 阿明尼乌斯(Jacobus Arminius,1560—1609),荷兰的改革派神学者,莱顿大学的神学教授。原先拥护加尔文的预定论,后来对它产生怀疑,并高唱普遍的救赎与人的自由意志,提出有条件地承认预定论的反加尔文主义的神学。在他死后,弟子们向政府要求认可此一阿明尼乌斯主义,经过论争,终于在1795年以后被官方认可。阿明尼乌斯派对于近代的荷兰及欧洲的神学影响颇巨,同时也影响到英国的卫理公会派运动。——日注

是),广泛流传于大商人与金融家之间的态度。

六 经济的理性主义与宗教—伦理的理性主义

然而,相对于上述这些容易理解的现象,获取新资本,或者更正确地说,持续且合理地将资本投入一个生产性经营——特别是工业,这是近代使用资本的特色——以获取利润,在过去却经常是(且以一种引人注意的方式)与存在于上述阶层间的理性的、伦理性教团联结在一起。

在印度的商业上,甚至还有祆教徒与耆那教徒的(地理上的)区分^{⑩4}。信奉琐罗亚斯德的祆教徒,仍抱持一种伦理严格主义,特别是其有关真理的无条件诫命,就算是现代化过程已导致重新诠释祭典之要求洁净的诫命为卫生之规定后,依然如此。祆教徒的经济道德原先只承认农业是为神所喜的,而避忌任何市民的营利。另一方面,耆那教派(印度宗教里最讲究禁欲的),则与上述的伐腊毗派代表了一种构成教团性宗教的救赎论,虽然其祭典具有反理性的性格。我们很难证明伊斯兰教的商人通常是修道士宗教的信徒,但这也不无可能的。至于犹太人的伦理的、合理的教团性宗教(犹太教),早在古代世界基本上就已经是一个商人与金融家的宗教。

^{⑩4} 耆那教是印度于公元前5世纪时由大雄(参见第四章<注25>)所开创的宗教。所谓耆那教(Jinismus),是指克服烦恼而获得解脱的胜利者(Jina)之教。为了解脱业的束缚,主张彻底实践严格的戒律和禁欲苦行,特别是着重于实践不杀生戒。实行彻底时,比丘们连虫也不许杀害,衣服也不准穿着,因而裸体乞食。信徒们唯恐犯了杀生戒,因而多半远离生产事业,而从事商业与金融业。2世纪时,教团产生分裂,分为主张完全裸行的裸行派,与认可穿着白衣的白衣派,目前大约有200万信徒。——日注

在一个范围较窄但也仍值得注意的程度上,中世纪基督教教团——特别是宗教或异端之类的一——如果不能说是个商人宗教,至少可算是“市民的”宗教,而且与其伦理的理性主义成正比。伦理性宗教与理性经济发展之间最密切的结合——特别是资本主义——是受到所有见之于东西欧的禁欲型清教主义与宗派主义的影响,包括了茨温利派、加尔文派、洗礼派、孟诺派、教友派、卫理公会及虔敬派(不管是改革派的还是——较不强烈的——路德派的分支)^⑤,俄国的分离派、异端主义者以及理性的虔敬主义诸宗派——特别是时祷派(Shtundist)与去势派(Skoptsy)^⑥——也有影响,虽然形态大为不同。实际上,一般说来,一个人要是离那些基本上为政治取向的资本主义——自汉穆拉比(Hammurabi)时代以来^⑦,只要有包税制、有

⑤ 虔敬主义(Pietismus)广义而言是指基于反对新教诸教派之教条主义的僵化而于正统教会内部发起要求内心虔敬的运动,不过一般而言,指的是17世纪在德国的路德派教会内部发起的宗教运动。其最初的主要倡导者为斯彭内尔(P. J. Spener, 1635—1705),他在自己所组织的信徒修养团里传道,宣扬以《新约/旧约》中高度的虔敬为根本的个人内心信仰体验与禁欲的生活态度,产生很大的影响力。其后继者为法兰克(A. H. Francke),由于他,形成以哈雷大学为中心的有力的宗教运动。其后,亲岑道夫(N. L. v. Zinendorf, 1700—1760)成立教团,使此一运动成为当时的宗教潮流,波及荷兰与北欧。其思想一般而言是保守的新约/旧约主义,带有情绪性的文化色彩,在教育、慈善与传道等方面颇有成果,并且对康德等哲学家有很大的影响,这是众所周知的。——日注

⑥ 时祷派为19世纪后半叶出现于乌克兰地方的农民阶层中的一个虔敬主义运动的宗派。主要是受到来自德国路德派与改革派的强烈影响。

去势派,被平民宗教虔敬所盘踞的俄国,存在着许多神秘主义的、禁欲的小宗教,去势派是其中特别狂热的一派。其信徒被要求去势,故有此名。——日注

⑦ 汉穆拉比(公元前1729—前1689)为统一巴比伦、建设其为强而有力的中央集权国家的第一王朝第六代国王,以颁布所谓汉穆拉比法典著称。在他的统治下,巴比伦的文化、经济大盛;汉穆拉比时代即为巴比伦的黄金时代。——日注

利可图的供应国家政治所需物资的事业、战争、海上掠夺、大规模的高利贷与殖民事业，政治资本主义即有存在余地——之担纲者的阶层愈远，加入一个伦理的、理性的教团宗教的倾向即愈强烈。换言之，一个人要是愈接近那些近代理性经济经营之担纲者的阶层——即具有市民经济之阶级性格的阶层（其意义稍后再论）——就愈接近那些近代理性经济经营之担纲者的阶层——即具有市民经济之阶级性格的阶层（其意义稍后再论）——就愈容易倾向一个伦理的、理性的教团宗教。

显然，单只是某种“资本主义”的存在绝不足以产生一个统一的伦理，更谈不上一个伦理性教团宗教了。实际上，它本身根本就不会自动产生任何统一性的结果。就目前而言，我们还不打算进一步分析存在于一个理性的宗教伦理与一种特殊类型的商业理性主义之间的因果关系，不过，这种结合确实存在。目前我们只想确定，在经济理性主义与某种形态的严格主义伦理性宗教之间，的确存在着某种亲和性，稍后会谈到。这种亲和性仅偶尔见于西方以外，而西方又为经济理性主义独特发展的地区。在西方，这种现象是十分清楚的，而且当我们愈是接近经济理性主义之典型的担纲者时，其表现就愈令人印象深刻。

七 小市民阶层之非典型化的宗教态度， 职工的宗教

当我们将注意力自那些具有高度社会及经济特权的阶层转开时，即会碰到显著增加的宗教态度之分化。

在小市民阶层，特别是职工之间，并存着最大的矛盾。在印度，有种姓禁忌与巫术或秘法传授的宗教（秘迹与狂迷型的都有），中国

的泛灵论,伊斯兰教的修道士宗教以及早期基督教——特别流行于罗马帝国东部——灵之狂热的教团性宗教。此外还有古希腊的酒神狂欢式崇拜与敬畏神祇,古代城市犹太教之法利赛式的律法忠诚,中世纪之本质上为偶像崇拜的基督教、与各式各样的宗教信仰,以及近古时期各种的清教信仰。上述这些形形色色的现象彼此间明显地呈现出最大可能性的差异。

基督教从一开始就是个独具特色的职工的宗教。它的救世主耶稣是个小镇职工,而他的使徒则是流浪的职工,其中最伟大的保罗是个帐篷制造匠,他对农业事务是如此不熟悉,以至于在其书简中错误地应用了一个有关接枝过程的比喻^⑧。原初基督教的最早教团,就我们所知,通贯整个古代皆具有强烈城市性,它们的信徒主要来自职工,奴隶与自由人都有。再者,中世纪的小市民一直是社会上最虔诚——如果不能说是最正统的话——的阶层。不过,在基督教(其他宗教也一样),小市民却可以同时热烈接受极端不同的思潮。例如中世纪仍有驱逐恶魔的古老的灵之预言(绝对正统的——制度化教会的——信仰),以及托钵修道团。此外,还有某种类型的中古宗派信仰,例如一直被怀疑为异端的谦卑派(Humiliaten)^⑨,各种类型的洗礼派,以及各式各样改革教会——包括路德派在内——的虔敬。

这可真是变化多端,不过至少可以证明职工阶级从来就没有过

⑧ 见《圣经·罗马书》(11:17—24)。——中注

⑨ 谦卑派是于12世纪后半叶出现于意大利北部伦巴底(Lombardia)地方的平民信徒修道团体。他们遵循本笃会的清规,过着清贫的生活,一方面在主教的指导下聚会与讲道,另外则持续救济贫困的活动。1184年此一修道团被教皇逐出教会,而于1201年再度被认可为教会的一部分,故而再度编组成谦卑派修道会。虽然如此,此一修道会还是一直被视为异端,自14世纪以降,会内的戒律即异常混乱,终于在1571年被教皇庇护五世下令禁止活动而解散。——日注

一个一致性的、由经济条件所决定的宗教。与农民阶级相较之下，职工阶级显然更倾向教团宗教、救赎宗教以及(最终)理性伦理的宗教。不过这种对比绝非意味任何一致性的决定论。一致性的决定论之阙如可见之于下述事实：荷兰北部弗里斯兰(Friesland)的低地农村地带，是洗礼派教团宗教最早大为流行的地区，而明斯特城(Münster)则是展现出此一教团之社会革命形态的主要地区。

特别是在西方，教团类型的宗教与城市中产阶级——上层与下层皆包含在内——有密切的关系。这是由于西方城市里血缘团体(特别是氏族团体)的重要性相对衰退的自然结果。城市居民用来取代血缘团体的事物则有下列两项：(1)职业团体，这种团体不管在西方或其他各处，皆具有祭典性的意义，虽然已不再有禁忌的意义；(2)自由形成的宗教共同体关系。然而这种宗教关系并非纯然仅取决于城市生活中独特的经济模式，其间的因果关系，正如清楚显示的，似乎正好相反。例如，在中国，祖先崇拜的排他性以及族外婚制，导致城市居民仍密切与其氏族及其家乡联系在一起。在印度，宗教种姓禁忌使得半城市的聚落以及乡村，都很难出现救赎论的教团性宗教，至少其重要性是颇受限制的。不管在印度还是中国，我们发现这些宗教性的因素对于城市之形成为一个“教团”的妨碍，远超过其对村落的妨碍。

然而在理论上，由于其独特的生活模式，小市民阶层的确是较易倾向一个理性伦理的宗教，只要存在着有利于此种宗教之出现的条件。我们只要比较小市民(特别是城市职工或小商人)与农民的生活，就会清楚发现前者受自然的拘束要少得多。因此，依赖巫术以影响自然的非理性力量，其重要性对城市居民与农民而言，显然是大为不同的。同时，城市居民生活的经济基础显然具有远为强烈的理性特征，亦即可估量性及目的理性的运作能力。再者，职工(以及在某些特殊条件下的商人)所过的经济生活，会影响他们抱持下

列观念：诚实是最好的政策，勤奋工作与尽忠职守会得到“报偿”，而且也“值得”其所接受的正当报偿。由于这些缘故，小商人与职工易于接受带有报应伦理之意味的一个理性世界观。我们马上可以发现这是见之于所有非特权阶层的一般的思考倾向。另一方面，农民与这种“伦理的”报应观念要疏离得多，而且一直要到他们所热衷的巫术被其他力量根绝后，才可能接受那样的观念。反过来说，职工则通常总是很积极努力地去根除巫术。同样的，伦理报应的信仰对战士及大实业家而言，更为疏离，因为他们在战争及政治势力发展中有经济利益可图。这些团体与任何宗教里的伦理与理性的要素最为无缘。

职工在职业分化的早期阶段亦深陷于巫术的牵绊。每一种特殊的“技术”，只要是非日常性而又流传不广的，即会被视为一种巫术性卡理斯玛，其获得及保持——有时是个人，不过通常都是世袭的——是借着巫术性手段而得保证的。拥有这种卡理斯玛的人，由于禁忌（有时是图腾性质的）而与一般人（农民）的共同社会有所隔离，他们通常也不能拥有土地；这些人在拥有自然原料的古老团体中，先是以“闯入者”（Störer）的身份提供技术，稍后则以定居在此一共同体内之个别异乡人的身份提供其技术。相信每种特别的技术皆具有巫术性质的这种信仰，使得这种技术团体沦为贱民种姓，他们的行业与技术则被予以巫术定型化。

不过，只要这种巫术的思考架构一旦被突破（最常见之于新形成的城市），其影响厥为：职工与小商人会开始以一种远较农民更为理性的方式，来分别思索他们的职业内涵与经营利益。尤其是职工会有时间和机会在工作时反省，特别是当他们在工作主要是（在我们气候的情况下）在室内之时，例如纺织工业。这是为何此一工业会强烈地与教派的宗教结合在一起的缘故。在某个程度内，这种说法都还适用于拥有机械化设备的近代纺织厂的工人，不过对于过去的职工而言，显然要更为真确。

不管哪儿,只要与纯粹巫术或祭典之观念的联系为先知或改革者所打破,职工、小市民等即会倾向一种(经常是原始性的)理性的、伦理与宗教的生活观。再者,他们职业的专门化,也使得他们成为一种特殊类型的统一的“生活态度”的担纲者。然而,职工及小市民团体的生活上的一般性条件里,显然并不能导出一种有关宗教的一致性决定论。例如中国的小商人虽然极端“精打细算”,却绝非一个理性宗教的担纲者;中国的职工,就我们所知也不是。顶多在巫术的观念外,他们还信奉佛教的因果报应说(Karma)罢了。关键乃在于他们缺乏一种伦理理性化的宗教,这点实际上也导致了他们技术中理性主义的局限性。这个事实不断提醒我们,单只职工与小市民团体的存在,绝不足以产生出一种伦理的宗教性,就算是最普通类型的也不能。这种例子可见之于印度,那儿的种姓禁忌与轮回信仰,影响并定型化了职工阶级的伦理。只有一个教团性宗教,特别是理性及伦理类型的教团宗教,才有可能容易地获得信徒(特别是从城市小市民阶层里),然后,在某些特定情况下,对这些团体的生活态度发挥持久的影响力。这就是实际上所发生的。

八 最为劣势的特权阶层之伦理的救赎宗教

最后,经济上最为劣势的阶级,例如奴隶及自由的零工,从来就不是特殊类型宗教的担纲者。在早期基督教社团里,奴隶属于城市小市民阶级。希腊的奴隶,以及《罗马书》中提到的纳齐苏斯(Narcissus,据说是罗马皇帝喀劳狄斯的一个著名的被解放奴隶)的家人^⑩,要不

^⑩ 纳齐苏斯,见《新约·罗马书》(16:11)。——中注

是受到相当优遇及自主性的家臣，就是为大财主服务的人员。不过在多半的例子中，他们皆为独立的职工，定期交付献金给其主人，并希望能从收入中储存足以赎取人身自由的金钱，整个古代世界以及 19 世纪之俄国的情况大抵皆如此。在另外一些例子里，他们则为受到相当待遇的国家奴隶。

根据碑刻，密特拉崇拜的信徒里，也有许多是来自此一阶层的。德尔斐神庙的阿波罗（许多其他神祇也一样），由于其神圣的不可侵犯性，显然发挥了奴隶之储蓄金库的功能，奴隶用存在这里的钱向他们的主人赎取“自由”。照戴斯曼（A. Deismann）所提出的饶有趣味的说法，这是当保罗说到，由于救世主的血使得基督徒得以自律法与原罪的奴役状态解放出来时，脑海中浮现的景象^⑪。果真如此（当然我们也得考虑到《旧约》里“赎取”一词，ga' al 与 pada，可能也是基督徒此一观念的来源之一）^⑫，则显示出最早基督教的布道活动是多么冀望于这些抱持着一种合理经济之生活态度、胸怀大志的不自由的小市民团体。另一方面，古代大农庄里的“能言财产”——最

⑪ 照保罗的说法，“没有律法之先，罪已经在世上，但没有律法，罪也不算罪。然而从亚当到摩西，死就作了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下”。这种状况要到耶稣基督出现，才有所改变：“如此说来，因一次的犯过，众人都被定罪，照样，因一次义行，众人也就被称义得生命了……罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下。”见《新约·罗马书》(5:13—9;6:14)。——中注

戴斯曼(1866—1937)，德国神学家，海德堡、柏林大学教授。在新约学，特别是其中的语言学研究上，有划时代的贡献。其名著有 *Licht vom Osten*, *The Religion of Jesus and the Faith of Paul* 等等。至于本书所提及的假说，则不知出于他的何本著作。——日注

⑫ ga' al, pada, 希伯来语，有买回、赎回、解放、救出的含义。ga' al 一词，见《旧约·利未记》(25:33, 25:48, 27:13), 《旧约·出埃及记》(6:6) 等等。pada 见《旧约·出埃及记》(34:20) 及《旧约·申命记》、《旧约·以赛亚书》等等。——日注

下层的奴隶——则非任何教团性宗教的担纲者，或者说，不适合任何类型的布道活动。

不管在哪个时代，手工艺职工学徒亦倾向特殊的小市民宗教，因为他们与小市民唯一区别之处仅在于他们必须等待一段见习期间才能开张自己的店铺。不过，他们还呈现出一种更强烈倾向各式各样非公认的、教派类型的宗教之趋势；这种宗教在城市下层职业阶级中找到特别适合发展的土壤，因为这些人每日面对穷困、面包价格的波动及职业的没有保障，而只能依赖“同胞的扶助”。再者，小职工及手工艺学徒通常都会加入为数众多的秘密（或半公开）的“贫民”的共同体，这些共同体信奉具有革命性的、和平—共产主义式与伦理—理性之性格的教团性宗教。主要基于技术性缘故，流浪的手工艺学徒成为每个大众教团宗教最适当的布道者。基督教的急遽扩张——数十年内横跨了从近东到罗马的广大地区——充分说明了此一事实。

如果说近代的无产阶级有一特殊的宗教立场，其特色即为对宗教抱持一种漠不关心或者拒斥的态度，这跟近代广大的资产阶级的态度是一样的。因为对近代的无产阶级而言，依靠个人自身之成就的意识已转变为意识到这取决于纯社会性的因素、市场的状况与受法律所保障的权力关系。正如桑巴特已精彩论证过的^{④3}，所有依存于宇宙—气候之自然现象，或依存于巫术（或神意）之影响的思想，已完全

^{④3} 桑巴特(Werner Sombart, 1863—1941)，德国经济学、社会学家。与韦伯等人编纂《社会科学与社会政策文库》(Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik)。为将经济社会作全体的把握，他提出“经济体制”的概念，试图将历史与理论加以综合。在思想上，他起初对马克思主义怀有好感，后来则转为反对的立场。主要著作有：*Der Moderne Kapitalismus* 2Bde. (1902), *Die Zukunft des Kapitalismus* (1932), *Vom Menschen, Versuch einer geistwissen - schaftlichen Anthropologie* (1938)，等等。——日注

被铲除掉。以此，无产阶级的理性主义——就像已经完全占有经济力量的、高度资本主义之下的资产阶级的理性主义（无产阶级的理性主义其实只是此一理性主义的辅助现象）一样——就其本质而言，不易具有一种宗教的性格，更谈不上促发一个宗教了。因此，在无产阶级的理性主义领域内，宗教通常皆为其他观念的代用品所取代。

经济上最不安定、最缺乏合理之思考态度的最下层的无产阶级，以及经常处于堕入无产阶级之威胁的、长期受困于贫穷状态的没落小市民阶层，却极易受到宗教布道事业的感召。但是在这种例子里的宗教布道具有一种特殊的巫术形式，要不然（如果真正的巫术已被铲除）即具有某种可取代巫术—狂迷式之恩宠授予的性格。实例可见之于由救世军所从军的、卫理教派类型的救赎论式的狂迷。一种宗教伦理的情绪性成分比起理性成分，无疑要远为容易深入此种环境。不过，不管怎么说，伦理性宗教终究还是极少以此一阶层为主而发展出来的。

只有在某种限制的意义下，才可能有一种属于劣势特权团体的特殊之“阶级”宗教的存在。由于任何宗教的社会及政治改革之实质的要求皆奠基于神意，当我们涉及伦理与“自然律”时，会再讨论此一问题。不过，仅就我们目前所关注的具有此种性格的宗教而言，显而易见的是，“救赎”（就此字最广泛之意义下）的需求是劣势特权阶级的一个焦点，但正如我们稍后会谈到的，既非唯一、亦非最主要的焦点。把目光转向“满足”及享有优势特权的阶层，如战士、官僚及财阀，则“救赎”的需求对他们而言是无关紧要的。

九 救赎宗教的阶级与身份的制约性

救赎宗教是极有可能源自社会的特权阶层。因为先知的卡理斯玛并不局限于任何特定阶级的成员；再者，这种卡理斯玛通常得

结合至少是最低限度的知识教养。这两个说法的证据可明显见之于各种特殊的知性预言。不过,当救赎宗教传布到并非特别(或专业性的)关心知性主义之教养的一般信徒团体时,这种知识性格通常会有所转变;如果它传布到不管在经济上还是社会上都无从接近知性主义的劣势特权团体,则此种知识性格一定有所转变。这种转变可说是为了(不得不)配合大众之需求下的产物;至少会有下列的一般倾向,换言之,通常会诉之于一个(神性或人—神性)人格的救世主之出现,以及附带的结果——与此一人格性救世主的宗教性关系成为能得救与否的先决条件。

我们已经看到,宗教之顺应大众需求的一种方式是将祭典宗教转化为纯粹的巫术。第二种典型的顺应方式是转化为救世主宗教,这种过程自然是(由于无数的过渡阶段而)与上述向巫术的转化有所关联。社会阶层愈低,需要一个救世主的形态就愈极端——一旦这种需要出现的话。印度教的卡他巴札派(Kartabhajas,毗湿奴崇拜的一个教派)^{④4},即非常热心推动打破种姓禁忌,理论上这是它与其他许多救赎论教派的共同课题。这个教派的成员设法组成一个(不管祭典场合或私下皆)有所限制的共餐团体,不过由于上述缘故,本质上这还是一个下阶层人的教派。他们将对其世袭之“导师”的个人崇拜发展到如此地步,以致其祭典带有极端排他性。类似现象亦可见之于其他信徒来自较低社会阶层——至少受到此一阶层之影响——的宗教。救赎教义向大众传播时,常导致救世主的出现,或至少是愈来愈强调救世主的观念。实例可见之于“成佛”的理想(模

^{④4} 16世纪时,孟加拉地方的查伊塔尼亚(Caitanya,1485—1533)发起崇拜黑天与罗陀的宗教运动,而以他为始祖形成毗湿奴崇拜的一派。卡他巴札派即其分派,由查伊塔尼亚及其同时代的奥尔·加德(Aul Cand)创立,其弟子Ram Caran Pal加以发展。卡他巴札派否认有种姓的区别,所有种姓的人皆被其接受为信徒。——日注

范式的知性之解脱而入涅槃)、之为“菩萨”的理想(已达涅槃境界的救世主为了普度众生而再入红尘)所取代。另一例子可见之于印度民间宗教——特别是毗湿奴信仰——所出现的、经由一个道成肉身之神的媒介的救赎恩宠,以及这种救赎论与其巫术的秘迹恩宠之击败佛教徒的高尚的无神论之解脱、击败结合于吠陀教养之祭典主义的胜利。此外,在各种宗教中尚有关于此一过程的其他例子,只是形式多少有所不同。

中下层市民阶层的宗教需求极少以英雄神话的形式表现出来,而多半是较感性的传说,具有内在教化的倾向。这一点正相应于中产阶级温顺的性格及其对内在与家庭生活的重视,而与统治阶层恰好相反。市民阶级之转化宗教为通俗的倾向可见之于所有印度祭典中、由菩萨像的形成与黑天崇拜所呈现出来的、圣灵充满之“信爱”的虔敬,以及由幼童酒神(Dionysus)^{④5}、俄赛里斯、幼童基督与其他无数类似例子所呈现出来的教化之神话的流行。市民阶级之成为一种在托钵僧团影响下、重新型塑宗教的力量,亦可见之于皮萨诺(Nicola Pisano)庄丽艺术风格之“圣母玛利亚像”^{④6},为其儿子所作

④5 根据酒神戴奥尼索斯的神话,宙斯的儿子戴奥尼索斯(被称为撒古列乌斯)被泰坦族捕捉,分为八块吃掉,但心脏被救出,宙斯将之咽下,而由喜米利生出第二个戴奥尼索斯(又称为利克尼铁斯)。此一幼童酒神在摇篮中被水仙宁芙发现而加以养育。——日注

④6 皮萨诺(约1225—1280),意大利雕刻家。出生于南意大利的亚普利亚,主要在比萨、西耶拿、波罗尼亚等地创作。皮萨诺是中世纪意大利首位具个性的创作者,据其对古代雕刻的热心研究及其对自然的敏锐观察力,具有量感、力感的人体被表现出来,为原先的意大利雕刻注入了新生命。皮萨诺之子乔凡尼(Giovanni Pisano,约1250—1320)亦为雕刻家、建筑家。他从父亲那儿学得雕刻,主要在西耶拿、比萨活动。他的雕刻异于其父带有古代风格的作品,而为写实的,表现出强烈的动态与感情,对14世纪的雕刻有相当大的影响。——日注

的通俗的神圣家族的画像所取代，正如幼童黑天成为印度通俗艺术中的宠儿一样。

救赎论神话——其神祇以人的形态出现，或其救世主具有神性——就像巫术，是民间宗教的一个特殊观念，因此也相当自发性地出现在许多不同的地方。另一方面，一个非人格、超越神性的伦理之宇宙秩序的观念，以及一种模范类型之救赎的理想，可说都是知识性的概念，与大众必然有所隔阂，而可能只适合曾受过伦理—理性之教育的一般信徒。对于绝对超越性神祇之观念的发展而言亦如此。除了犹太教与基督新教外，所有其他宗教及宗教伦理都得再引进圣徒的崇拜、英雄神或功能神，以顺应大众之需求。儒教也允许这些祭典以道教万神殿的形式与其并存。同样的，当大众化的佛教传播到各处时，它也允许当地形形色色的地方神存在于其祭典中，只是附属于佛陀之下。最后，伊斯兰教与天主教也被迫接受地方神、功能神以及职业神为其圣徒，对这些圣徒的崇拜构成大众在日常生活中的真正宗教。

劣势特权阶层之宗教的特色——与军事贵族高尚的祭典恰成对比——是倾向给予女性同等的权利。允许女性参与宗教事务的程度有极大的差异，不过，女性之或多或少，或积极或消极地参与（或者排除于）宗教祭典，不管在哪儿，都是与其团体（目前或过去）相对性的和平化或军事化的程度相呼应的。然而，女祭司的存在，女占卜者或女巫所拥有的威望，以及（或许）具有超自然能力与卡理斯玛的个别女性之最狂热的皈依，绝不意味着女性在祭典中享有同等的特权。相反的，与神的关系在原则上的性别平等——见诸基督教与犹太教，伊斯兰教与正统佛教也有，不过较不彻底——可能与男性之完全垄断祭司职权及积极参与教团事务之权利的现象并存；只有男性才能接受特殊的专业训练，或被认为具有必要的资格。这就是我们上面刚提到过的几个宗教的实际情况。

除了完全军事或政治取向的预言外,女性对任何宗教性预言的极大感受力,从所有先知——佛陀、基督与毕达哥拉斯——实际上对女性皆采取一种完全无偏见的态度,即可清楚看出。然而只有在非常罕见的情况下,这种态度才会延续到宗教教团形成期之后,因为在形成期间,灵的卡理斯玛之显现被视为特殊宗教性激奋的一种标识。而形成期之后,随着教团诸关系之日常化与规律化,出现了对女性特有的灵之显现的反动,认为这是不正常及病态的。基督教在保罗时就已有此看法^⑦。

所有政治及军事类型的预言(如伊斯兰教)的确都是只诉诸男性的。好战的精灵祭典,经常是直接为组成某种团体的武士之家的男性居民而服务的,帮他们控制,或合法化他们劫掠女性之家计的行为。实例可见之于南太平洋群岛的“恐怖行列”(Duk-Duk)^⑧以及其他地区许多类似的、英雄神之定期显现的祭典。不管何处,只要涉及英雄之“再生”的、禁欲的武士训练盛行(或曾经盛行)的话,女性即被视为缺乏一种较高的英雄魂,而被赋予次要的宗教身份。这是行之于最贵族化或特殊军事性祭典共同体的。

女性完全被排除于中国官方祭典之外,罗马与婆罗门的祭典也一样;佛教之知识性的宗教亦非男女平等的。实际上,一直到墨洛

⑦ “妇女在会中要闭口不言……因为妇女在会中说话原是可耻的。上帝的道理,岂是从你们出来么,岂是单降临到你们么。”见《新约·哥林多前书》(15:34—36)。“我不许女人讲道,也不许她管辖男人,只要沉静。因为先造的是亚当,后造的是夏娃。且不是亚当被引诱,乃是女人被引诱,陷在罪里。”见《新约·提摩太前书》(2:12—14)。——中注

⑧ 在美拉尼西亚的新不列颠岛与新爱尔兰岛上有名为 Duk-Duk 的男子结社。男子结社在未开化社会中是常见的一种只有男性参加的秘密结社,所进行的是特殊的祭仪与活动。Duk-Duk 应该是此种结社的社神或守护精灵,由他来规制岛上居民的社会生活及维持其间的秩序。——日注

温王朝(Merovingians)时⁴⁹,基督教的宗教会议都还怀疑女性的灵魂是否与男性的具有同等的价值。另一方面,在东方,印度教的特殊的崇拜与中国某些佛道的宗派,以及西方(特别是)古代的基督教与稍后出现于东西欧的、讲究灵与和平主义的诸宗派,都从吸收女性教徒且给予她们平等之地位的措施上汲取了极大的布道力量。在希腊也一样,酒神崇拜在初起时也给予参与其狂迷祭典的女性特殊程度的、从习惯中解放的自由。这种自由渐次地定型化与规则化,不管是在艺术上还是仪式上;其范围也因此逐渐受限,特别是在许多祭典的程序与其他祭祀的场合上。最后,这种自由完全失去其实际的意义。

当基督教在小市民阶层中进行传教事业时,其之所以能克服最强大的对手密特拉信仰而取得压倒性的优势,是这个极端男性主义的密特拉祭典排除女性。结果是(当时正值罗马的太平岁月),密特拉信仰的教徒得为他们的女人在其他密仪宗教——例如奇碧莉信仰(Kybele)⁵⁰——找个替代品,影响所及乃摧毁了(甚至在各个家庭内)宗教共同体的统一性与普遍性,这点恰与基督教形成对比。所有纯正的、知识性的宗教,例如诺斯替派、摩尼教以及其他类型的宗教,都可发现类似(密特拉信仰)

⁴⁹ 中世纪时法兰克人(Franks)在今日法国地区所建立的王朝,建国者克洛维(Clovis)于5世纪末借着一连串军事胜利创立此一王国,并改信基督教。8世纪初叶,王朝大权旁落至加洛林家族手中,至8世纪中终于为加洛林王朝所取代。——中注

⁵⁰ 奇碧莉为小亚细亚的Phrygia地方的大地女神。本来只是个丰饶多产的女神,后来成为最高之神,被认为具有预言、治疗疾病、保佑战事等所有方面的能力。奇碧莉女神崇拜大约于公元前5世纪传入希腊,再于公元前2世纪传入罗马。奇碧莉偕其夫神亚提斯被当作伟大的母神而成为狂热的密仪崇拜的对象。——日注

的结果，虽然其原则并不相同。

当然这也绝非意味着，所有宣传“兄弟之爱与爱汝之敌”的宗教都是由于女性的影响，或者是具有尊重女性的性格才能发挥力量的；印度之“戒杀生”的宗教就绝非如此。女性的影响只不过是会强化宗教中情绪性或歇斯底里的层面，这也可见之于印度。不过，救赎宗教之倾向赞扬非军事，甚至是反军事的美德，也不能视为一项无关紧要的现象，因为这是极为符合劣势特权阶层与女性之利益的。

与享有优势特权的团体对比之下，救赎宗教对负担政治与经济之劣势特权的团体所具有的特殊重要性，或许还可以从一个更具普遍性意义的观点来探讨。当我们讨论到“身份”与“阶级”时，将会再仔细检讨那些一向要求拥有最高社会特权的、非祭司的阶级——特别是贵族——所特有的自尊心或“优越感”。这种感觉基于意识到他们生活样式之“完美”——他们之不假外求、终极的与品质卓越的“存在”之展现——而且也可以如此认为。另一方面，劣势特权团体的自尊心则奠基于一些对未来之（得到保证的）许诺，意味着他们要求承担某些“功能”、“使命”或“职业”。他们目前之所不能要求自己是的，他们代之以另一种价值：他们有一天会是，而且为了这个，他们将在此世或彼世的未来生命里受“召唤”；或者是代之以（经常是同时的）他们所意识到的，从神意的观念而言，他们在此世所“彰显的”与“成就的”。他们之渴望一个（基于他们与此世之现状而）无法享有的价值，产生出一种概念，并由此概念导致有关“神意”的理性观念——在神的法庭之前，一个具有不同于现世法庭之意义的价值序列。

当这种心理状态转而向外与其他社会阶层相较时，即产生某些特殊的矛盾，这是宗教必须要为各个社会阶层提供解释的。所有的救赎需求皆为某些“困穷”的表现。社会性或经济性的压迫是救赎

信仰出现的一个有力泉源(虽非唯一的)。在其他条件不变的情况下,享有优势社会与经济特权的阶层极少会有救赎需求的。反之,他们赋予宗教的主要功能是“正当化”他们自己的生活态度及现世的处境。这种普遍的现象是植根于某些基本的心理模式。当某个幸福的人将自己的状况与另一个不幸福的人相比时,他并不会只满意于自己是幸福的此一事实,而要求更多,易言之,亦即他有享受此等幸福的“权利”,感觉到他“值得”此种幸运,正相对于那个不幸的人一定也有其“值得”遭受厄运之处。从我们的日常经验可知,就是有这么一种要正当化自己之幸福的、满足自己之心理的需求,不管此一幸福是指政治事业的成就、优越的经济地位、身体的健康、恋爱成功或任何其他的事情。享有优势特权之阶层所要求于宗教者,如果说有的话,就是这种“正当性”。

当然,并非所有拥有优势特权的阶级皆有同等程度的此种需求。值得注意的是,军事英雄尤其倾向认为神是个善于嫉妒的存在者。梭伦(Solon)与古代犹太智者皆相信高明逼神恶的道理。英雄不管神祇的意见——而且也不靠他们,实际上经常还违抗他们的意旨——去追求自己超越的地位。这种态度可见之于荷马史诗及某些印度的史诗,而与中国的官僚史记形成对比,那些史记中呈现出一种对幸福之“正当性”——神明来报偿某些令其喜悦的、有德性的行为——极为强烈的关怀。

另一方面,不幸则几乎普遍地被认为与恶魔或神祇的愤怒或妒忌有关。所有的民间宗教——包括古代犹太人的,以及尤其是近代中国的——实际上皆认为身体之孱弱是当事人或其祖先(犹太教的说法)犯了巫术祭典或伦理性罪过的征兆。在这样的传统里,一个遭遇不幸的人自然是被禁止参与政治团体的共同祭祀,因为他负载着神之怨怒,因此不得加入那些神所喜悦的、幸福的人的圈子。实际上,就见之于优势特权阶层与为此阶层服务的祭司之伦理性宗教

而言，个人之所以会有不同的社会际遇（优势特权或劣势特权），总是一种宗教上的自业自得。唯一有所变化的厥为幸福之正当化的形式。

劣势特权之负担者的状况自然正好相反。他们特有的要求是解脱苦难。他们并不一定得从宗教的形式中来体验这种救赎的需求，近代的无产阶级就是一个例子。再者，就算有宗教性的救赎，他们的需求也可能有种种不同的形式。最重要的是，它可能会与一种公道“报应”的要求相结合，这种要求可以有各种形式，不过大体上总是希望自己的善行能得报偿，他人的恶行能受惩罚。这种带有相当“精打细算”态度的、对公道报应的希望与期待，可说是除了巫术（当然是与之有关联的）之外，在这世上分布最为广泛的大众信仰的形态。就算是宗教性预言，虽然拒斥此种信仰中机械性的形式，然而在其大众化与日常化的过程中，经常也不免会再度落入这种期待报应的窠臼。这种对报应与救赎寄予冀望的类型与程度，是根据由宗教许诺所引发的期待而定，特别是当这种冀望是个人在此世的生命之向（超越其目前之存在的）未来彼世的一个投影。犹太教，就其俘囚期及在此之后的形态而言，为宗教许诺之內容的特殊意义，提供了一个极端重要的实例。

十 犹太教与印度教的贱民宗教性：怨恨

自从俘囚期以来，犹太人成为下面即将界定之意义下的、事实上与形式上（由于圣殿的被摧毁^{⑤1}）的“贱民民族”（Pariavolk）。我们

^{⑤1} 犹太人的圣殿是于公元前 587 年巴比伦王尼布甲尼撒攻陷南边的犹大国（北边的以色列国则于公元前 722—前 721 年被亚述人在攻陷撒玛利亚后灭亡）时被摧毁。——日注

所谓的“贱民民族”是指：一个缺少自律性政治组织的、特殊的世袭性的社会团体。这个团体一方面受到内部源自巫术、禁忌与礼仪规范的约束，而不得与外邦人形成餐饮与婚姻共同体；另一方面，它又是个具有影响深远之特殊经济态度，而在政治与社会层面上却又是劣势特权化的团体。（此处我们所说的犹太人是个“贱民”民族，其意义实与印度“贱民种姓”的特殊处境并不相干，就像“卡迪审判”的概念并不涉及卡迪所据以进行审判的实际法律原则一样）^⑫。当然，印度的贱民，亦即负有劣势之特权与职业特殊化的印度下层种姓，在一些特征上亦有类似犹太人之处，例如他们由于禁忌的缘故而与外人有所隔离，生活方式上要遵守代代相传的宗教性义务，以乃救赎愿望之与其贱民身份的相结合。印度这些下层种姓与犹太人都表现出同样的、一个贱民宗教特有的作用：他们的处境愈是困顿，宗教就愈是使他们紧密结合在一起，且紧系于他们贱民的地位，救赎的愿望——联系于神祇对他们履行宗教义务之命令——也愈是强烈。正如我们曾经提过的，印度最下层的种姓尤其是最固执于坚守其种姓义务，认为这是他们之能否转世到较佳境遇的先决条件。

随着犹太人遭受残酷的欺凌与迫害，耶和华与其子民间的联结就变得更加强固。这点恰好与东方的基督教徒形成强烈对比，在伍麦叶王朝(Umayyad)时^⑬，大量的基督徒不断涌向享有特权的伊斯

^⑫ “卡迪”(Kadi)是伊斯兰教国家的法官，特别负责有关宗教案件的审判。此一审判的特色，根据韦伯来看，是重视实质上的公道、平等或某些实际的目标而漠视法律或行政在程序上的合理审判。——中注

^⑬ 伍麦叶王朝(661—750)是延续正统哈里发时代的伊斯兰教哈里发王朝。这一王朝由伍麦叶家出身的穆阿威叶(661—680年在位)所开创，定都于叙利亚的大马士革。在他治下，哈里发的选任由选举制改为世袭制。此一王朝直到被阿拔斯家打倒为止，共存续390年。——日注