

兰教,逼得政治当局不得不严格管制改宗的现象,以保障特权阶层的利益;另一方面,犹太人虽然经常遭到强制集体改宗的要求(这有可能使他们享有与支配阶层同样的特权),却始终无效。因为不管是对犹太人还是印度的下层种姓,唯一能得救赎的途径是履行加之于贱民身上的特殊的宗教诫命,任何人要是想逃脱此一诫命,就得担心此一行动所会招致的邪恶魔力,或是妨碍他自己(或其子孙)未来的机会。犹太教与印度种姓宗教的差异乃在于它们救赎愿望之类型的不同。印度教徒期待从履行其宗教义务中得到一个较佳的、个人的转世机会,亦即他的灵魂能上升或投胎到一个更高的种姓。另一方面,犹太人则冀望他的子孙能生活在一个弥赛亚的王国,整个贱民共同体的悲惨境遇在此王国中将得解放,而且事实上还会登上世界支配者的宝座。因为正如耶和华所许诺的,世界上所有的民族除了向犹太人借取之外,还能向谁去借,这并不只是意味着犹太人将成为其居住地区(Ghetto)<sup>④</sup>的小高利贷者;反之,耶和华是要让他们成为古代世界一个强大城邦的典型市民,而使邻近被征服的村落及市镇居民成为他们的债务者及债务奴隶。犹太人为其子孙而奋斗,因为子孙的存在——从一泛灵论的观点而言——是其在“此世之不朽”。印度教徒亦为未来的一个人类的存在而努力,他之所以会被束缚于此一未来的人,是接受了泛灵论式灵魂轮回的说法——易言之,即其转世投胎。印度教徒的观念导致此世的种姓秩序,及其自身所属种姓在此秩序中的地位,永世不生变化;实际上,他所寻求的是在此一既存的阶序里,为改善自己个体灵魂的未来际遇而努力。这点恰与犹太教徒形成强烈对比,犹太人期待通过对现存社会秩序的一个(有利于其贱民民族的)革命,以达到个人的救

---

<sup>④</sup> 犹太人居住地区,是中世纪以来以隔离犹太人为目的的措施制度化后的特别地区。——日注

赎；犹太人之为神的选民及接受召唤，是为了享有荣耀的地位，而不是来当贱民的。

怨恨(Ressentiment)——尼采(Nietzsche)是最早注意到的——因此成为犹太人的伦理救赎宗教中一个重要的成分，尽管完全不见之于任何巫术性泛灵论与种姓宗教。根据尼采所揭示的，怨恨是伴随着负担劣势之特权的阶层的宗教性伦理而产生的一个现象，这些人认为——对古来信仰的一个直接逆转——世间命运之所以会分配不均，是享有优势特权者的罪过与不正，这迟早是要受到神的惩罚的。在此一负担劣势之特权者的神义论中，道德要求成为正当化有意识(或无意识)的复仇欲望的一个手段。这种观念的起源是脱不开“报应的信仰”(Vergeltungsreligiosität)的。因为宗教性的报应观一旦出现，“苦难”即可能被视为具有纯粹的宗教性价值，而在此一信仰之观照下，激起对未来之报偿的衷心期盼。

宗教性的怨恨观念的发展，可能是受到下列两类因素的影响：一则是特定的禁欲理论，其次则为特殊的神经质的倾向。不过，苦难的宗教也只有在特定的情境下，才会带有特殊的怨恨的性格。例如怨恨的观念即未曾出现在印度教徒与佛教徒身上，对他们而言，自己的苦难是个人所当受的。

犹太人就极为不同。《新约/旧约》诗篇所呈现出来的宗教即充满了复仇的要求，同样的主题也出现在经过祭司之手改造的古以色列传统中。大部分的诗篇里都明显地充满着给予一个贱民民族之公开且不加掩饰的复仇要求的、道德主义之正当性与满足感(有些段落显然在稍后被窜抄入较早的作品中，其感情已不同于原先所呈现者)。有时诗篇里的复仇要求是出之以向神抗议的形式，因为善人而遭恶报，尽管他对神的诫命忠实不渝，不信神者的恶行却反而为他们带来幸福，使他们变得傲慢，尽管他们嘲笑神的预言、诫命与威权。同样的复仇要求也可能出之以一种谦卑的忏悔自己之罪行

的形式,祈求神最后终能解消他的怒气,并再度惠赐恩宠给他们,他们毕竟还是神唯一的子民。不管哪种表现方式,都还是希望神对以色列人的怒气最终可以平息,并加倍地处罚那些不信神的敌人,使他们终有一天会成为以色列人的脚凳——这是祭司史学安排给迦南一带与以色列人为敌者的命运。他们同样也希望这种尊贵的处境可以永远存在,只要他们不违命而引起神的愤怒,从而遭受不信神者的奴役。某些诗篇,当然也可能如近代批注者所言,表现出虔诚的法利赛派信徒对他们所遭受到查那尤斯王(Alexander Jannaeus)之迫害的个人的愤怒<sup>⑤</sup>。不过,此一选择与保留的事实已表现出犹太人的性格;再者,其他的诗篇的确十分清楚地反映出犹太人所具有的贱民的身份。

在世界其他的宗教中,我们再也找不到一个像耶和华那样表现出如此强烈之复仇欲的普遍神。经过祭司之手加工的历史资料所提供的价值即在于,凡是不适合报应与复仇之神义论的历史事件——例如美吉多(Megiddo)战役<sup>⑥</sup>——几乎都遭到窜改,这是个相当可靠的线索。以此,犹太人的宗教成为一个突出的报应之宗教。神所要求的德行,乃遵守报应之期待。再者,原先这是个集体的愿望,就这个民族整体而言,它将活着看到恢复光荣的那一天,而且也

---

⑤ 查那尤斯王是犹太的马加比王朝兼国王与大祭司二职的政教支配者(公元前103—前76年在位)。在他治下,从对外战争中,将领土扩张到与戴维王、所罗门王时代一般,对内则毫不容情地对法利赛派加以迫害。关于马加比王朝,参见本章<注76>。——日注

⑥ 美吉多是古代迦南地方的城寨都市,扼有从巴勒斯坦通往叙利亚的隘路;由于此种地理上的特殊重要地位,美吉多成为古代诸民族的交战点。此处所说的美吉多战役是指犹大王国的约西亚王(公元前649—前609年在位)趁着亚述的衰退而迎战北上的埃及王聂可的军队之战,约西亚王即于此地战死。参见《旧约·列王纪下》(23:28—30),《旧约·历代志下》(35:20—24)。——日注

只有以这种方式,个人才能重获其尊严。上述的集体性神义论是伴随、混合着一种有关个人之命运——这在原先是被视为理所当然地接受的——的个别神义论而发展的。个人命运的问题在《旧约·约伯记》里有所揭示,《旧约·约伯记》是出自一个十分不同的阶层(上层社会),它的最高潮是一种对任何问题之解决的断念,而顺服于神对其创造物的绝对的主权。这种顺服可说是清教徒预定论的前驱。当神意注定的地狱之永恒劫罚所引起的激情,配合上述所讨论的、涉及报应与神之绝对主权的观念,必然会导致预定论的出现。然而这种预定论的信仰终究没能在那时的以色列人之间发展出来:他们几乎完全误解了《约伯记》作者原先意图中该有的结论,这主要是因为(众所周知),存在于犹太人宗教里根深蒂固的顽强的集体报应思想。

在一个虔诚的犹太人的观念里,律法的道德思想必然得与上述的复仇愿望——弥漫于所有俘囚期与后俘囚期的圣典中——结合起来。再者,2500年以来,犹太民族被牢固地锁定于两件事上,一方面是为了宗教性的纯净化而与世界其他民族隔离开来,另一方面则是神有关此世的许诺;这种要求报应的愿望不断出现在此一民族每一次的礼拜里,从这样的一种愿望中,犹太人——有意识或无意识地——汲取了新生的力量。只是,由于弥赛亚的降临有所耽搁,在知识分子的宗教意识里,这种愿望逐渐淡薄下来,代之而起的价值是一种内心的觉神,或一种情绪柔和地对神之善意的信赖,并结合了与全世界和平相处的一种期待。这种现象特别会出现在(对一个在政治上注定是无能为力的教团而言)社会情况尚属良好的时代。另一方面,在像十字军东征那样一个充满了激烈迫害的时期,要求报复的愿望再度燃起,且出之以一种尖锐却又徒然的、求神为其复仇的哀号;或是祈求自己的灵魂在那诅咒犹太

人的敌人面前“化为尘土”<sup>⑤7</sup>。在后一例子中，并不出之以恶语或恶行，而只是静待神之诫命的履行以及修养其心以接纳神。从犹太教所经历的许多重要的历史变迁来看，认为怨恨是其最决定性的要素，无疑是个极其严重的曲解。然而，我们也别低估了怨恨对犹太人宗教之（甚至是）最基本特性的影响。若将犹太教与其他救赎宗教相比，我们即可发现在犹太教里，宗教性的怨恨具有一种特异的本质，并扮演了一种未曾见之于其他任何宗教里劣势特权阶级身上的独特的角色。

某种形式的劣势特权者的神义论（Theodizee），可说是所有救赎宗教——其信徒主要来自此一阶层——的一个构成要素；而只要神义论成为一个奠基于这种阶层的教团性宗教的构成要素，祭司伦理的发展即会与其配合。

虔诚的印度教徒与亚洲佛教徒之缺乏怨恨以及（实际上）任何种类的社会革命的伦理，可以从他们的再生神义论来理解。根据这一神义论，种姓秩序是永恒且绝对公正的。出生于某一特定的种姓乃取决于前世的善行或罪业，此世的行为亦决定了个人在来世的机会是否有可能改善。生活在这种一种神义论中的人是一点也无法体会到犹太人所体验的冲突——夹在根据神之许诺而来的社会要求与实际生活之卑微状况间的冲突。这种冲突使得犹太人失去对现世的率真态度，因为他们一直处于与其实际社会地位的紧张关系中，并且也一直生活在毫无结果的希望与等待中。犹太人这种劣势特权者的神义论遭到邪恶的不信神者的嘲笑，不过对犹太人本身而言，这个神义论具有将邪恶的、不信神者的宗教性批评转化为一种经常警觉性地提醒自己坚守律法的作用；这个紧要的任务也因此常

---

<sup>⑤7</sup> 见《旧约·约伯记》（34:14—16），《旧约·传道书》（3:19—20；4:1—4）。——中注

带有严酷的色彩及内心自我批判的压力。

由于终身都在学习的状态,犹太人自然会倾向对其同胞是否履行宗教义务、是否谨守宗教律法——这是整个民族获得耶和华之恩宠的终极依据——采取一种决疑论式的考察。此外,在后俘囚期的许多作品中皆带有一种特殊的色彩:对在此一空虚的世界寻找任何意义的绝望,卑下地接受神的惩罚,焦虑个人会因傲慢而触怒神,以及(最后)由于担心而谨守仪式与道德等的混合。所有这些冲突迫使犹太人陷入一种绝望的挣扎,挣扎的不再是为了他人的尊敬,而是为了自重与自尊心。为了自尊心的这种挣扎必然会一再地有不确定感,而可能摧毁了个人生活态度的整个意义,因为到头来,只有神之许诺的彻底实现才是不管在任何时候、个人在神之前的价值的唯一判准。

职业上的成功,对于住在其聚居区的犹太人而言,的确成为一种神之个人恩宠的确证。然而,在一符合神意之“职业”(Beruf)里得到“确证”(Bewährung)的观念,就现世禁欲(*innerweltliche Askese*)的意义而言,却不适用于犹太人。对犹太人而言,神的祝福是远不如清教徒那么强烈地寄托于一有体系的、合理的生活方法论(*Lebensmethodik*)之上——这是清教徒之“救赎确证”(*certitudo salutis*)的唯一可能源泉。正如犹太人之性伦理还保持着自然主义与反禁欲的特色,古犹太教的经济伦理在其基本教义上仍然维持着强烈的传统主义,表现出一种公然礼敬财富的特质,这当然是与任何形式的禁欲主义都颇为缘远的。此外,犹太人的整个伪善的行为有其礼仪主义的基础,而且相当程度地与其宗教中特殊的情绪性气氛融合在一起。必须注意的是,犹太人经济伦理中传统主义的各种规则,就其整体而言,自然只适用于有相同信仰的同胞之间,而不适用于外人,这是所有古代伦理体系的特色。总而言之,对耶和华之许诺的信仰,的确在犹太教的世界内导出一种强烈的怨恨—道德主义倾

向的成分。

将救赎的需求、神义论或教团性宗教的发展描述为仅只以劣势特权阶层为基础,或甚至只是怨恨——因此也只不过是一种“奴隶之道德上的反叛”的结果<sup>58</sup>——的产物,那可是大为谬误。就算对古代基督教而言都不对,虽然其许诺主要是针对精神与物质上的“穷人”。仪礼律法主义——其形成是有意用来隔绝犹太人与外界的联系——的光环之贬值与破碎,以及随之而来的介于宗教与其信徒之为一种(类似种姓地位的)贱民民族之联结的崩解,其结果从耶稣之预言所显示出的对立观点及其立即的影响中可清楚认识到。的确,就未来命运之调整(拉撒路的传说表达得最清楚)<sup>59</sup>、与神所必须负责的复仇这两个意义而言,原始基督教的预言包含有非常清楚的“报应”思想。再者,其中“神之国”是被理解为一个地上的王国,最早显然是特别(或最主要)为犹太人所设定的,因为他们从古以来就信仰真神。然而,在这个新的宗教许诺中所消除掉的,恰正是这个贱民民族之特殊而又深刻的怨恨感情。

根据流传下来的、耶稣所提出的、财富有可能妨碍救赎之获得的警告,并非源自禁欲主义;他传道中对财富的指责当然亦非源自怨恨,因为根据传说中所留下的许多证据,耶稣不只与收税人——就当时的巴勒斯坦而言,这些人多半是小高利贷者——有所来往,而且也与其他富人交往。再者,从福音书所呈现出来的、由于末世论之期待而产生的、对尘世事务的极度不关心,我们可以知道,耶稣传教

---

<sup>58</sup> “奴隶之道德上的反叛”,见尼采于《善恶的彼岸》第195节与《道德的系谱学》第10章开头所写的文句。——日注

<sup>59</sup> 拉撒路(Lazarus),《新约/旧约》人物,在世时是个讨饭的,过着悲惨的生活,不过,死后却被天使带去放在亚伯拉罕的怀里,享受至福。同时的一个财主,在世时虽享尽荣华富贵,死后却被贬至阴间受苦。见《新约·路加福音》(16:19—31)。——中注

中有关财富的观点主要并非由于怨恨。当然，一个富有的年轻人如果想成为一个“完全的”（也就是真正的）弟子，他就得无条件地脱离此一“现世”<sup>⑩</sup>。不过，《新约/旧约》也说过，对神而言，任何事皆有可能，包括富人的得救。即使是舍不得其财富的人也还是有可能得救的，尽管要困难些。耶稣的教诲与传道里并没有所谓的“无产阶级的本能”<sup>⑪</sup>；这个否定现世之爱的先知所带给现世之穷人（物质上或精神上）的，是神之国度即将来临以及从恶魔之支配下解放的福音。同样的，任何彻底的弃绝财富，在佛陀看来，也是颇不相干的，因为对他而言，无条件的摆脱此一尘世本就是救赎的绝对前提。

“怨恨”此一因素的有限重要性，以及“压抑”此一概念架构之普遍应用的危险性，从尼采错误地将其架构套用到完全不恰当的佛教的例子上即可清楚看出。佛教恰好是任何类型的怨恨—道德主义的最强烈的反证，而且是一种知识阶层的救赎论，此一阶层原先几乎完全由享有特权的种姓（特别是武士种姓）所构成，他们高傲地拒

<sup>⑩</sup> “有一个人来见耶稣说：夫子，我该做什么善事，才能得永生。耶稣对他说：……你若要进入永生，就当遵守诫命。他说：什么诫命？耶稣说：就是不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可作假见证，当孝敬父母，又当爱人如己。那少年人说：这一切我都遵守了，还缺少什么呢？耶稣说：你若愿意做完全人，可去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上，你还要来跟从我。那少年人听见这话，就忧忧愁愁地走了，因为他的产业很多。”《新约·马太福音》(19:16—22)。——中注

<sup>⑪</sup> 从恩格斯著《原始基督教史》(1894)及考茨基著《基督教起源》(1908)开始，耶稣及其使徒的福音传布活动被解释成：诉诸当时贫困阶级的所谓“无产阶级的本能”，并以此形成原始基督教团的一种具有阶级斗争性格的运动。——日注

考茨基(Karl Johann Kautsky, 1854—1938)，德国社会主义者，经济学家。恩格斯死后，考茨基继为德国社会民主党及第二国际的指导理论家。主要著作有：《农业问题》、《伦理与唯物史观》及《基督教的起源》。——中注

斥了生命的幻想——不管是此世,还是彼世。就其社会起源而论,佛教也许可与希腊人的救赎论——特别是新柏拉图主义、摩尼教、诺斯替派——相比拟,虽然这些救赎论与基督教及佛教的救赎论有其根本上的差异。佛教的比丘绝不会吝于将整个世界甚至再生于极乐,施舍给人,就算那个人并不期望进入涅槃。

佛教的例子正好显示出,除了劣势特权者的社会状况与市民阶级的(由现实生活方式所塑成的)理性主义外,救赎需求与伦理的宗教尚有其他的泉源,亦即上述所论及的纯粹知识主义,更具体地说是人类思想的形而上的需求,透过伦理与宗教的问题而反映出来,此一驱力并非来自物质的需求,而是由于内在的压力,企求就一有意义之宇宙的观点来了解世界,并确定对待此一宇宙的立场。

## 十一 知识阶层对世界诸宗教的影响

知识主义及其与祭司阶级、政治权威的种种关系对诸宗教的命运有着极为广泛的影响。而这些关系反过来又受到特定的知识主义之最主要担纲者的阶层出身所影响。

最初,祭司阶级本身即为知识主义的最主要担纲者。特别是在有圣典的情况下,因为这就使得祭司阶级变成一个文献专业团体,从事于解释经典、教导内容、意义及正确的应用。不过,古代城邦宗教并没有出现过这样的发展,特别是腓尼基人、希腊人或罗马人,也未见之于中国的伦理。在这些文明里,所有形而上学及伦理思想的发展皆掌握于非祭司者的手中,神学的发展——只有极低度的发展,如赫西奥德的神学——亦如此。

反之,在印度、埃及、巴比伦、祆教、伊斯兰教及古代与中世纪基督教,由祭司阶级所推动的知识主义则有最高度的发展。如果神学也计人的话,那么,近代基督教祭司阶级的知识主义亦有所发展。

在埃及的宗教、祆教、古代基督教的某些阶段,以及吠陀时期的婆罗门教——一般信徒之禁欲主义与《奥义书》(*Upanishad*)哲学出现以前<sup>②</sup>——里,祭司阶级强有力地垄断了宗教形而上学与伦理的发展。类似之祭司阶级的垄断亦可见之于犹太教与伊斯兰教。不过,犹太教的垄断由于受到一般信徒之预言的强烈冲击而有相当程度的减弱,至于伊斯兰教祭司阶级的强大力量也因苏非(Sufi)教派的思想而有所限制<sup>③</sup>。在佛教及伊斯兰教所有的支派,以及古代与中世纪的基督教里,对神学与伦理思想各个领域、形而上学、其他相当多的学科以及文学的艺术创作有兴趣且从事写作者,除了祭司(及类似

<sup>②</sup> Upanishad 梵文原意为何,意见颇为分歧,较为合理的解释为,Upanishad 本有“近坐”、“侍坐”之意,与“会坐”(parisad)、“集坐”(samsad)恰好相反,转而有“秘法传授”之意,Upanishad 遂有“秘语”、“秘义”之意。这点亦可证之于《奥义书》本身。例如《奥义书》中对于传授对象有极严格规定,“唯长男可传”(《圣德格耶奥义书》3:11),“非一年间同住,且非有将来为师目的之直弟(Antevasin),不可传之”(《爱陀奈耶森林书》,3:2,6)等等。有时也直接以“秘密”(rahasya)一语,作为与 Upanishad 同义词而用之。又有以“秘密教义”(guhya sdesah)、“最上秘密”(paramam guhyam)来形容 Upanishad。《奥义书》为继《吠陀本集》、《梵书》之后而出现的代表婆罗门较纯粹的哲学思想,集《吠陀本集》、《梵书》中零散的哲学之大成,而为一较完整的体系。其在吠陀经典中的地位类似《新约》在《新约/旧约》中的地位,《新约》转化《旧约》律法之精神,予以伦理的净化。《奥义书》则转化《梵书》讲究祭祀之性格,予以哲学的净化。《奥义书》种类繁多,有上百种,不过为印度学者承认者约有 52 种,大致出现在公元前 7 世纪至前 2 世纪之间。——中注

<sup>③</sup> 苏非派(Sufismus)为伊斯兰教中神秘主义的流派。suf 为“羊毛”之意,由于神秘主义的禁欲者及修道者所穿的是羊毛粗衣,故被称为“sufi”(穿羊毛粗衣者)。自 8 世纪末至 9 世纪初,阿拉伯的苦行神秘主义开始出现,而后逐渐扩展,至 11 世纪时形成哲学体系。这期间,间或受到来自新柏拉图主义哲学及基督教的影响。苏非修士透过贫困、孤独、断食、冥思等禁欲苦行,过着绝对皈依的生活;他们所追求的是在忘我状态中发现“唯一真实存在”,以及“神人合一”的境界。他们组织起修道会团,而后渐渐结合为托钵修道士(得未使)的教团,被当作异端而加以迫害的例子并不少见。——日注

身份的人)外,就是僧侣或修道取向的团体。祭典中极为重要的咏歌者,在将叙事、抒情与讽刺诗歌带进印度的吠陀诗篇以及以色列之情诗带入《新约/旧约》的工作上,扮演了重要的角色;神秘的、灵(pneumatisch)的情感与诗的灵感之心理学的亲和性,形塑了神秘主义者在(不管是东方还是西方)抒情诗里的角色。

然而我们此处所关心的并非文学作品及其性格,而是对宗教具有决定性影响的知识阶层之特殊性格对宗教本身有什么样的制约。祭司阶级对宗教的知性影响——就算此一阶级是文学的主要担纲者——范围变化相当大,得看与祭司阶级对抗的是哪个阶级以及祭司阶级本身的权力地位而定。在祆教晚期及埃及与巴比伦的宗教里,特殊的祭司阶级的影响曾达到其最高潮。《申命记》与俘囚时期的犹太教,虽然基本上还是预言式的,祭司阶级对此发展中的宗教却也已有强烈的影响。不过,到了犹太教晚期,具有决定性影响的并非祭司,而是律法学者。祭司阶级与修道士对基督教具有绝对影响力的时代是上古末期与中世盛期,此一影响力于反宗教改革时期又再度出现。路德教会与早期加尔文教会也是在牧师影响的支配下。印度教的形成,至少就其制度与社会构成要素而言,受到婆罗门极端强烈的影响。特别是种姓制度,只要婆罗门到达的地区,就出现此一制度:种姓的社会层级结构最终是由婆罗门所赋予每一特定之种姓的位阶来决定。佛教的各种支派(特别是喇嘛教),都彻头彻尾地受到修道僧的影响,他们也曾影响东方基督教的广大阶层,只是没那么强烈。

此处我们格外关心的问题是:一种非祭司(修道士或一般信徒)的知识主义与祭司的知识主义之相对关系,知识分子阶层与宗教事业的关系,以及他们在宗教共同体内的地位。首先我们得了解一个具有基本重要性的事实,此即亚洲所有伟大的宗教性理论皆为知识分子的杰作。佛教与耆那教的救赎论,以及所有相关的教义,都是

由一群受过吠陀经典教育的知识精英所发展出来的。这种吠陀经典训练虽然并不一定具有严格的学术性质，却是印度贵族——特别是与婆罗门比肩的刹帝利(Kshatriya)贵族成员——教育中不可或缺的。在中国，儒教的担纲者(从其创始者孔子开始)，以及一般公认为道教创始者的老子，要不是受过古典人文教育的官吏，就是受过类似教养的哲学家。

希腊哲学各种学论的取向，实际上皆可在中国及印度的宗教里找到对应的说法，虽然经常有点变化。作为中国实用伦理的儒教思想，完全是由一个接受过古典人文教育的官职候补者阶层所支撑起来的，而道教则成为一个通俗的、巫术实践的经营。印度教的几次大改革都是由受过婆罗门教育的贵族知识分子所推动的，虽然教团的组织随后经常会落入较低种姓成员的手中。因此，印度的宗教改革过程与北欧的宗教改革所采取的途径有所不同，与天主教的反宗教改革亦有差异；北欧的宗教改革是由受过专业圣职教育的知识分子所领导的，天主教反改革的主要支持者则来自受过辩证法训练的耶稣会士，如撒梅隆(Salmeron)与赖尼兹(Lainez)<sup>④</sup>。印度宗教改革

<sup>④</sup> 撒梅隆(1515—1585)，西班牙的天主教神学家。在巴黎求学时，透过赖尼兹而结识罗耀拉，受其热烈的信仰感动而成为同志，参与耶稣会的创建。他强烈地反对宗教改革，周游欧洲各国并参加特伦托宗教会议(Trent, 1545—1563，以对抗宗教改革及重建天主教为目的)，以其学识及辩才无碍活跃于当时。

赖尼兹(1512—1565)，耶稣会的第二任总会长，西班牙人，于巴黎学神学，结识罗耀拉后，参与创立耶稣会的工作。在特伦托宗教会议中被指派为教皇的顾问神学者，以其广博的知识而崭露头角。罗耀拉死后被选为第二任会长。他致力于确立耶稣会的会章，并以高等教育为会内的重要任务。

耶稣会为罗耀拉(Ignatius de Loyola, 1491—1556)创立于1540年的男子修道会，与前此的修道团大为不同，是近代修道会的先驱。其最大特色在于解放修士——不再拘限于作为中世纪修道生活中心的合诵祈祷，除了一定的

运动与阿尔·加扎利(al-Ghazâlî)所推动的伊斯兰教教义再造运动亦有所不同<sup>⑥</sup>，伊斯兰教的改革运动混合了神秘主义与正统教义，其领导权部分是掌握在公认的圣职阶层手中，部分则控制在新形成的、受过神学训练的官职贵族手中。近东的救赎宗教如摩尼教与诺斯替派，也同样都是特殊的知识分子的宗教，不管是其创始者、主要担纲者以及其救赎论的性格，莫不皆如此。

在所有上述例子中，虽然这些宗教彼此间差异甚大，知识分子阶层却都拥有相对而言较高的社会身份，并受过哲学教养——相当于希腊的哲学学院、中世纪晚期最为成熟的修道院教育或世俗人文主义的大学教育。不管在哪个例子里，这些团体都是伦理思想或救赎论的担纲者。以此，在一个既存的教育范围内，知识阶层有可能形成一个可与柏拉图之学园以及相关的希腊诸哲学学院相比拟的学术活动。在此情况下，知识阶层——就像希腊的一样——对于既存的宗教实践不采取任何公开的立场。不过，他们通常也只是忽视

---

(接上页)心灵修业之外，听任各院院长的指导，在宗教改革的结果增大之后，多献身于教会外部的任务。耶稣会会士以战斗性的布教为其重要任务，以总会长为首的中央集权组织之下，会士们团结在一起，以十字军的意识成为反宗教改革的先头部队。然而耶稣会的这种姿态，亦即为其目的甚至不择手段的做法及其军队意识，在近代诸国的教会内部不断引起纷争，最后，教皇克里门十四世不得不于 1773 年下令将之解散。不过，其后教皇庇护七世又再度让它复活(1814 年)，现在则成为世界最大的修道会而活跃于各处。自 16 世纪起，耶稣会会士东来亚洲布教，大有助益于教会在东亚的扩展，这是众所周知的。——日注

⑥ 阿尔·加扎利(1058—1111)，中世纪伊斯兰教最重要的神学家。1091 年任巴格达尼扎米亚学院的神学教授，被视为神学与哲学的最高权威。然而，当他明白哲学及援用哲学方法论的思辨神学无法成为信仰的真正基础后，随即辞去教职，过着十余年流浪修行的生活。在确知与苏非思想相近的这种神秘的、灵的体验才是信仰的基础后，他将之置入正统派信仰的正确位置，而致力于伊斯兰教神学的体系化。主要著作有《哲学家的破灭》、《哲学家的意图》等，但以《宗教科学的复兴》一书得到与《古兰经》并重的地位。——日注

既存的宗教实践,或者予以哲学的再诠释,而非直接与其决裂。从祭典的官方代表的角度来说,例如中国负责祭典任务的官员或印度的婆罗门,则倾向将知识分子的学说划分出正统或异端,中国的唯物论学说以及印度之二元论的数论派(Sankhya)哲学<sup>⑥</sup>,就是被列为异端的例子。此处我们无法更深入探讨这些运动的内涵,大致说来,它们主要是学术取向的,与实践的宗教只有间接的关联。我们主要的兴趣乃在前面提到过的其他一些运动,一些特别与宗教伦理之创造有关的运动。最好的例子即为古典时期的毕达哥拉斯学派与新柏拉图学派。这些知性运动都一律源自社会特权阶层,或者是接受此一阶层之成员的指导或影响。

由某一民族之社会特权阶层所支持的救赎宗教通常在下述情况里有最好的发展机会:即当此一阶层已被解除武装,并且无法再参与政治活动,或对政治活动已无兴趣时。准此,当统治阶层——贵族或中产阶级——的支配权力为一个官僚—军事—多元化的国家所取代时,救赎宗教即会出现。统治阶层之脱离政治(不管是为了什么缘故)亦有利于救赎宗教的发展。在这样一个例子里,统治阶层认为,他们的知识训练就其最终极的、知性与心理上的作用,比起实际参与尘世的外在事务,对他们而言要远为重要得多。这当然不是说,救赎宗教只有在这种时候才会兴起。相反的,这种知性观念有时正是会在政治与社会动乱时期作为一种无成见之反思的结果出

<sup>⑥</sup> 印度六派哲学之一,自古以来即在印度思想史上占有相当重要的地位。在汉译佛典中译为数论或僧伽。数论派在确立为哲学学派之前已有长期的历史,一般传说为迦毗罗(Kapila,约公元前350—前250)所开创,是将《奥义书》派哲人乌达拿克(Uddalaka)的思想加以批判性改革而成立。原先此派是站在精神与物质二元论的立场上,认为此二元素统一于最高梵天,但此一有神论的倾向后来被推翻,而成为无神论的二元论。与瑜伽学派有密切的关系。——日注

现。不过，在此情况下，这种思考模式多半是潜藏着的，通常只有当知识阶层已经非军事化后，才会具有支配性的地位。

儒教，一个拥有强大权势的官僚阶层的伦理，拒斥任何类型的救赎教义。另一方面，耆那教与佛教——它们恰与伦教的顺应此世形成尖锐对比——则具体呈现出一种极端反政治的和平主义与拒斥现世的知识分子的态度。只是我们还不晓得，这两个宗教在印度为数颇多的教徒，是否有时会因时代的事件（这些事件会减少人们对政治事务的关心）而有所增加。亚历山大东征以前的印度有许多小君侯统治下的小邦（一些缺乏政治动力的小邦），面对的却又是一个令人惊讶的统一的婆罗门阶级，而且其间的对抗不管在哪儿都逐渐表面化；这样的小邦本身就足以诱使那些受过知性教育的贵族团体从政治以外的领域去追求满足自己兴趣的事务。以此，婆罗门教规中所要求的弃绝现世，例如隐遁者（*Vānaprastha*）与养老份的惯习<sup>⑥7</sup>，以及这些规定的普受遵行，尔后皆可见之于非婆罗门的禁欲者（沙门，*Shramana*）<sup>⑥8</sup>。果真如此，则鼓励已看到自己孙子的婆罗门弃绝尘世，较之于沙门的出现，显然是一种较为晚出且由后者转化而来的现象。不管怎么说，具有禁欲之卡理斯玛的沙门在一般人的评价里，很快就超越了正式的祭司。这种源远流长的——早在非政治的、哲学性的救赎论出现前即已存在——修道僧的非政治主义，可说是印度贵族的一个独特的现象。

---

<sup>⑥7</sup> 原意为“森林居住者”。此处指印度教徒的义务之一是在人生的修行期（*asrama*）的一个阶段里，要进入隐居时代，自由地从事宗教的实践，此即所谓隐遁者。

所谓养老份的惯习，是指印度教的婆罗门（祭司阶级）为其隐居期计，预先将财产保留起来的惯习。——日注

<sup>⑥8</sup> 沙门原为“劝行诸善勿为恶者”之意，指出家过修道生活的人。原来婆罗门教与佛教皆通用此称，后世则专指佛教的出家者，与比丘大略同义。——日注

近东的救赎宗教(不管是秘仪型,还是先知型),以及东方与希腊的救赎宗教(不管是较为宗教倾向,还是哲学倾向,基本上是以知识分子的一般信徒为担纲者),就所包含的社会特权阶层而言,实际上无一例外皆为有教养的阶层被迫或自愿脱离政治影响与政治活动的结果。在巴比伦,转向救赎宗教发展首见之于曼达教(Mandäismus)<sup>⑥9</sup>,其间则交错有源自巴比伦以外地区的成分。在近东,当有教养的阶层对政治的关心皆灭绝之后,知识分子的宗教信仰首先转向密特拉崇拜及其他救世主崇拜,然后转向诺斯替教与摩尼教。希腊一直有流传于知识阶层之间的救赎宗教,这在毕达哥拉斯教派兴起之前就是如此。不过,对于握有决定性政治权力的团体却没有支配性的影响力。哲学性的救赎论与救赎信仰的布道活动在希腊晚期及罗马时代之得以流行于上流社会俗众间,是与此一阶层之最终被排除于政治活动之外并行发展的。实际上,今日我们德国知识分子之多少有点啰嗦的“宗教”兴趣,与政治上的挫折有密切关联,因为政治上的挫折导致他们对政治的不关心。

来自特权阶层对救赎的憧憬,一般而言具有“开悟”一神秘主义(Erleuchtungs-Mystik)之倾向的特征(稍后再作分析),这种“开悟”一神秘主义是与一种特殊知性主义之救赎资格的意识互相结合的。这就导致对自然的、感性的与肉体的事务之强烈贬斥,认为这些会——根据心理学经验——构成背离特殊救赎之道的诱惑。正常性欲的亢奋及其勉为其难的纯化,同时,借着替代一发散反应对

<sup>⑥9</sup> 从波斯湾到巴格达南方,现今仍有曼达教信徒存在,为诺斯替(Gnostic)的一个宗派。恐怕是在公元前2世纪左右,由巴比伦、波斯、犹太等诸要素混合后所成立的宗教,Manda为“灵知”(Gnosis)的意思。此派站在光与暗、灵与肉二元论的立场上,认为根据灵知可以将灵魂从地上的黑暗的束缚解放出来而归还于光明的国度,并特别重视洗礼作为其救赎手段。曼达教认为洗礼的约翰才是真正的先知。——日注

正常性欲的抑制,是取决于那些也许可称之为“纯知识分子”的生活态度;性欲的这种亢奋与抑制有时会扮演某种角色(只是今日的精神病理学尚未归纳出可以普遍适用的法则),就像某些现象(特别是诺斯替派的秘法传授)——为农民的狂迷提供纯化的自慰性的代用品——所清楚显示的。宗教之所以非理性化的过程之各种纯心理学的条件,交错于知识主义之将此世界理解为一有意义的秩序之固有的理性主义的要求;典型的一些例子如:印度业报(Karma)的说法及佛教类似的教义(稍后再详论)、来自(可能是)希伯来上层知识团体的《约伯记》、埃及文学、诺斯替派的思想以及摩尼教二元论里一些类似的成分。

一旦源自知识主义的救赎论及伦理成为一种大众宗教,某种说法传授的教说或贵族身份伦理即会配合受过知识教育之团体的需求而出现;不过,此一宗教同时也会转化成一种通俗的巫术性救世主救赎论(Heilandssoteriologien),以配合非知识阶层大众的需求。因此,在中国,除了官僚阶级——他们对救赎毫无兴趣——的儒教身份伦理外,道教的巫术以及佛教的秘迹与祭仪恩宠就像结晶体一样保留于民间信仰中,尽管这些信仰为受过经典教育的人所蔑视。同样的,在佛教修道僧之救赎伦理外,还有俗众的巫术与偶像崇拜、禁忌型巫术的存在,以及印度教之救世主宗教的新发展。在诺斯替派与类似的信仰里,知识性宗教采取的是具有秘法传授形式的、神圣化的层级结构,尚未开悟的“信心者”(Pistiker)是被排除在外的。

知识分子之渴望救赎永远是源自“内心的困顿”,因此,较之于非特权阶层所特有的、由于外在之困穷而期盼的救赎而言,就显得离生活更遥远,更为理论化与体系化。知识分子以各种方式探索,其决疑论推演至无穷尽,赋予其生活态度首尾一贯的“意义”,由此而发现与其自身、同胞及宇宙的“统一”。知识分子从一种“意义”的问题上来理解“世界”。自从知识主义抑止巫术信仰后,世界的各种

现象被“除魅”(entzaubern)了，丧失其巫术性的意义，而成为简单的“存在”与“发生”，其间再无任何其他“意义”可言。结果是出现一种渐增的要求：世界以及整个生活态度必须服属于一个既重要且又有意义的秩序之下。

存在于这种“意义”之要求与世界及其机制之经验现实间的冲突，以及存在于此种“意义”之要求与个人生活态度在此世界之可能性间的冲突，导致了知识分子特殊的遁世行为。这种遁世可以是一种绝对孤独式的逃避，也可以采取一种较近代的形式——像卢梭那样逃入一个未受人为机制所污染的“自然”里；或者是浪漫主义式的遁世，例如逃入未受社会习俗所污染的“民众”里，这是俄国“民粹主义者”的特色。这种遁世可以是强烈倾向冥思型或行动型的禁欲；也可能是基本上在寻求个人之救赎，或追求集体之伦理的、革命的现世之改变。所有这些事实都同样适用于脱离政治之后的知识主义，也可能（有时也的确）形成宗教性的救赎论。知识性宗教特有之逃避现世的性格亦可在此找到其根源。

然而，那些通常在社会及经济方面享有优渥待遇之阶级——特别是脱离政治的贵族、坐食者(Rentner)<sup>⑦</sup>、官员、持有俸禄者（不管是教会、修道院、大学或其他类似机构的人员）——的哲学性知识主义，绝非仅有的知识主义，而且经常也不是对宗教之发展最具重要影响性的知识主义。因为另外还有一种与之并行的庶民的(proletaroid)的知识主义，在许多方面透过一种过渡的阶段而与贵族的知识主义有所联系，而仅在其最突出的特征上有所区别。此一阶级的成员包括有：生活在最低水平线的人；各个时代的小职吏及俸禄持

<sup>⑦</sup> Rentner 指依靠 Rente 过活的人，Rente 可以是租金（地租、房租）、股票利息、资本利息或其他任何定期的收入，不过，不包括如薪俸等需要靠实际劳动才能取得的收入。坐食者因此有类似“不劳而获者”之意。——中注

有者，他们接受过初级的教育；书记，虽然处于一个写作还被视为一种特殊行业的时代，他们却不属于特权阶层；各式各样初级教育的工作者；吟游诗人；说书人；吟诵者；以及类似的庶民自由业者。除此，还必须加上劣势特权阶层的自修的知识分子，最典型的例子即为东欧的俄国庶民的农民知识分子，以及西欧之社会主义—无政府主义的无产阶级知识分子。还可以再加上背景大为不同的一些团体，例如 19 世纪前半的荷兰农民，他们对《新约/旧约》有极深入的了解，17 世纪英国的小市民清教徒，以及各时代各民族间具有宗教关怀的职工。此外，当然还得加上典型的犹太笃信者，包括法利赛人(Pharisee)、哈西德人(Chassidim)<sup>⑦</sup>以及每天钻研律法的虔敬犹太大众。

值得注意的是，“贱民”知识主义——见之于所有庶民的小俸禄持有者、俄国的农民以及（或多或少）“流浪者”的身上——之激烈力量的来源是，处于社会层级结构最底层（或根本就不在层级结构之内）的这些团体，不管是就外在秩序或一般性意见而言，与社会习惯

---

<sup>⑦</sup> 法利赛是约自公元前 2 世纪起活跃于犹太教内的有力派别。法利赛一词的词源源于阿拉姆语(Aram)，意指分离、离开。或者是指将本身与律法不严明的大众区分开的意思。法利赛派是站在纯粹的律法主义的立场上，力求严格地遵守律法；在社会上，他们是与以祭司阶级为中心的、保守的、妥协的撒都该派(Sadduqi)相对立，采取进步的、独立的立场。其后，这种律法主义中所含的伪善性质落到形式主义的窠臼，受到耶稣的严厉批判，然而，对于原本就基于原初律法以追求神义的犹太教而言，法利赛派乃为其主流，这是毫无疑问的。

哈西德人是公元前 180 年左右出现于犹太教内部、自认为正统派的一个派系，意指“虔敬的人”。他们反对希腊化政策，追求基于律法的严格宗教生活，热烈地期待末世论的弥赛亚的到来。后来的法利赛派与耶西尼派恐怕就是从哈西德人而来。在 18 世纪左右出现的犹太教的神秘主义宗教运动(Chassidismus)之名即由此而来。参见第十二章<注 5>。——日注

的关系，在某个程度上是站在一个阿基米德(Archimedes)点上。由于这些团体不受社会习惯的束缚，对于宇宙的“意义”反可采取一种原创性的态度；同时由于他们不受任何物质考虑的妨碍，他们也因之可以发挥一种强烈的伦理与宗教的情绪。只要他们是属于中产阶级——就像宗教上自修而成的小市民阶层——则其宗教需求就会倾向一种伦理严肃主义或神秘学的形式。职工的知识主义介于“贱民”与小市民阶层的知识主义之间，且由于流浪的职工特别适合担任传道工作而显得有意义。

## 十二 犹太教与早期基督教的小市民知识主义

就我们所知，贱民知识主义与小市民知识主义实际上皆未曾见之于东亚与印度。小市民知识主义是以一种城市市民的共通情感为前提，这并不存在于上述地区。两地皆尚未从巫术中解放出来，这也是上述知识主义的前提。实际上，就算是源自下层种姓的宗教形式，也是从婆罗门那儿取得它们的偈颂。中国也一样，除了儒教教育外，没有任何其他独立的、非官方的知识主义。儒教即为“贵人”——德沃夏克(Dvorak)正确地译为“君子”<sup>②</sup>——的伦理。儒教是个十分明显的身份伦理，更正确的说法，是个体系化的礼仪规则，适合一个其成员曾受过人文教养的、有尊严的阶层。就我们所知，情况与古代地中海东部地区及埃及无甚差异。那儿的书记的知识

<sup>②</sup> 德沃夏克(1874—1921)，奥地利的美术史家，维也纳大学教授。他以试图从世界观及其变迁来直接诠释美术史而知名于世。主要著作有 *Idealismus und Naturalismus in der gothischen Skulptur und Malerei* (1918), *Kunstgeschichte als Geistes - Gesechichte* (1924) 等。——日注

主义,就其所导致的伦理与宗教的反省而言,可说是完全属于一种(有时是)非政治化且永远是贵族化与反庸俗的知识主义类型。

以色列的情况不太一样,《约伯记》的作者所代表的意义是,上层的氏族为宗教知识主义的担纲者之一。《箴言》及相关的作品则表现出受到自亚历山大东征以来,脱离政治的上层教养阶层之相互接触与国际化的强烈影响。《箴言》的某些格言就直接被归到一个非犹太人的君主的名下,而且大致上,凡是以“所罗门”(Solomon)之名出现的,皆带有国际性文化的色彩。西拉(Ben Sira)极力强调自父祖传来的智慧以对抗大希腊化文化<sup>③</sup>,即清楚证明了大希腊化的倾向的确存在。再者,布杰特(Bousset)已正确指出<sup>④</sup>,根据《传道书》,在那个时代熟读律法的“书记”或“律法学者”都是行万里路、读万卷书的绅士。通贯全书,正如迈赫德(Meinhold)强调的<sup>⑤</sup>,表现出清楚的反庸俗的倾向,极为类似见之于希腊的情况:农人、治匠或陶工怎么可能有“智慧”,那是得有充分余暇沉思及埋首研究的人才能有的。以斯拉被称为“最初的律法学者”,不过,远在他之前就有

---

③ 《传道书》是被列入《旧约》外典之中的一本文书。西拉指的是西拉的儿子耶稣(Jesus ben Sira)。别名又称《西拉的智慧》。原著大约是于公元前2世纪起在巴勒斯坦地区用希伯来语写成,其后,原著者的孙子将之语译为希腊文,至19世纪末,希伯来文原典已不为一般人所知。《传道书》属于所谓的智慧文学,内容为种种格言、警句、训诫的集成。——日注

④ 布杰特(1865—1920),德国神学家,吉森(Giessen)大学教授。所谓宗教史学派的代表之一。在原始基督教、犹太教、诺斯替教派等比较宗教学的研究上有卓越的成就,并于基督教的起源史领域里开出新见地。主要著作有 *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (1913), *Kyrios Christos* (1903) 等等。——日注

⑤ 迈赫德(1861—1937),犹太教及早期基督教的研究者,波昂大学教授。主要著作有 *Einführung in das Alte Testament* (1919), *Das Alte Testament und evangelisches Christentum* (1931), 等等。——日注

据有重要影响地位的人物，他们是具有纯粹宗教关怀的理论家，围绕在先知身旁，没有他们的话，《申命记》是不可能制定的。另一方面，懂得希伯来文而能诠释神之诫命、其地位几乎可与伊斯兰教之“传法者”(mufti)相比拟的律法学者，这种支配性地位的获得，则要远较以斯拉——他得到波斯皇帝的授权，而为公认的神权政治的创始者——来得晚。

律法学者的社会地位还是不断有变化的。在马加比(Makkäbaer)王朝时代<sup>⑥</sup>，虔敬——基本上是一种相当稳定的处世智慧，正如友爱他人的教义所证实的——被视为与“教养”同义，“教养”(musar, paideia)乃通往德性之道的关键<sup>⑦</sup>，而且就像希腊人所体会的一样，是可以学习的。然而当时虔敬的知识分子，就像大多数《新约/旧约》诗篇作者一样，感觉到自己是与那些经常不信守律法的富人与傲慢者处于尖锐对立的位置，尽管他们与那些富人及傲慢者属于同一社会阶级。另一方面，希律王室(Herodian)<sup>⑧</sup>时代律法学者的各个学派——由于面临无可避免的异民族之支配，他们内心

<sup>⑥</sup> 马加比王朝为公元前142—前63的犹太人王国。由于叙利亚王安提奥克斯四世的犹太人希腊化政策及对犹太教的迫害，公元前165年哈斯蒙家的犹大·马加比起而发动所谓的马加比战争，打败叙利亚军并夺回耶路撒冷，复兴神殿礼拜。犹大战死后，其幼弟西蒙继立，使犹太人取得完全的独立，而于公元前142年被国民推举为王。自此之后，直到被罗马人统治之前的80年间为犹太人的独立时代，王位由一家世袭。此一王国普通被称为哈斯蒙王朝，不过因其建国英雄犹大之绰号马加比(“铁槌”之意)，又称为马加比王朝。——日注

<sup>⑦</sup> musar为希伯来语，带有德育、训育、惩戒、将犯罪之心革除的意思。在《七十人译希腊语新约/旧约》里，此语被译为Paideia，希腊字义为造就小孩(pais)的意思，意思是将小孩培养成一定的理想的努力(教育)及其成果(教养)。——日注

<sup>⑧</sup> 希律王室为纪元前后以色列地区的统治家族。——中注

的挫折与紧张逐渐扩大——产生了庶民阶层的律法诠释者。这些人在犹太教会堂里充任司牧的助手、讲道人与教师，他们的代表也参加最高法院(Sanhedrin)<sup>⑨</sup>，对犹太教团“同志”(chaberim)——他们严格信守“分离者”(Peruschim, pharisaioi)意义下的律法<sup>⑩</sup>——的大众的虔敬，有着决定性的影响。在犹太法典(Talmud)时期，这种活动发展为拉比教学——一种教团执事者的专业。与上述虔敬知识分子做法相反的是，透过律法学者之各个学派的努力，小市民与贱民的知识主义有极为惊人的扩展，是我们未曾见之于其他任何民族的。斐洛(Philo)已经指出<sup>⑪</sup>，为了普及读写能力以及决疑论思考方式之系统性教育的“普遍公众学校”是犹太人所特有的。经由此一阶层的影响，在城市犹太市民阶层里，先知的活动才首次被对律法之忠诚与律法圣典之研究所取代。

犹太人的这个与秘仪宗教无丝毫联系的大众知识分子阶层，较之近东一带大希腊化社会的哲学家与秘法传授者集团而言，所拥有的社会地位无疑要低一些。然而知识主义无疑已经浸透基督教出

---

⑨ Sanhedrin 为罗马时代所设的犹太最高法院。此一最高法院以大祭司为首(议长)，下设 70 个议员所组成。主要处理国民的宗教问题、税赋的征收、民事刑事问题等，耶稣的死刑宣告就是在此处进行的。法利赛派虽在此处据有议席，但支配势力是属于撒都该派(Sadduqi)。——日注

撒都该派为公元前 2 世纪至 1 世纪左右的犹太教的一派，他们否定死人的复活、天使与灵的存在，是与法利赛派相对立的现实派。——中注

⑩ Peruschim 在希伯来语中是“分离者”的意思。——日注

⑪ 斐洛(约公元前 25—公元 50)，亚历山大城的犹太哲学家。古代末期在亚历山大城及巴勒斯坦地区，犹太神学与希腊哲学逐渐结合，斐洛即立身于此种折衷主义之发展的顶点。换言之，他一方面注释《旧约》(特别是摩西五书)、强调犹太教之神的超越性与完全性，另一方面，他又引柏拉图的“实在”(idea)与斯多葛的“道”(logos)来说明神的创造世界，由此试图使希伯来思想与希腊思想达成调和的统一。此种立场对于后来基督教的教义有很大的影响。——日注

现以前的近东的各式各样的社会阶层，这种知识主义透过譬喻与思辨，在各种秘迹救赎祭典与圣化中产生出类似的救赎教义——就像大部分皆为中产阶级的奥菲斯教徒所做的一样。这些秘迹与救赎论思辨显然是为一个离散时代的律法学者如保罗所熟知的，因为他极力反对这些东西；我们晓得密特拉崇拜在庞培（Pompey，公元前60年左右）时广泛流传于西里西亚（Cilicia）一带，是个海盗的宗教，不过根据碑铭资料，其存在——特别是在塔尔苏斯（Tarsus）<sup>⑧</sup>——只能追溯到基督教公元时期。不同种类与起源的救赎期盼极可能长期并存于犹太教里，特别是在各省区，要不然，我们即无批注释为何犹太教早在先知时期，除了已出现一个未来的、重掌权力之犹太民族君主的观念外，尚出现了将有一个贫人之君主骑着驴子进入耶路撒冷的观念；而且犹太人也不太可能形成显然是源自闪族语法的“人子”的观念<sup>⑨</sup>。

总而言之，各种复杂的救赎论——它们开展了抽象的思维与宇宙的视野，远远超越了仅止于解释自然现象的简单神话，以及现在正隐于某处的明君将于未来某一时刻出世的素朴的预言——皆与一般信徒的知识主义有关，不管是上层社会，还是贱民的知识主义。

可视为小市民知识主义实例之一的律法学者阶层，就从犹太教转入早期的基督教。保罗就像其他许多晚期犹太教的律法学者一样是个职工，这点恰与西拉（Sira，他曾经发表反庸俗的睿智的教谕）

<sup>⑧</sup> 塔尔苏斯是位于小亚细亚南部的一个城市，保罗的出生地。——日注

<sup>⑨</sup> “人子”在《旧约》里原来是被用来作“人”之诗的表象，也用以作弥赛亚（基督）的别称。在后一种用法里，“人子”乃神的主权者，带有支配世界之救主的性格，亦意指选民（以色列人）的代表者。此种表象主要是从《旧约》的《但以理书》而来；在《新约》里，“人子”被用作基督的别称，但和《以赛亚书》中代替子民承受苦难的“主的仆人”的形象结合后，将耶稣是因受苦而成全救赎的“人子”的思想表现出来（参照《可马福音》8:31）。——日注

时代的知识分子形成强烈对比。他可能是早期基督教此一类型知识分子的杰出代表,虽然他的确也还带有其他色彩。他的“灵知”(gnosis)虽然与大希腊化东方的思辨型知识分子所能理解的大为不同,却在稍后为马西昂思想(Marcionitismus)提供了不少理论支持<sup>④</sup>。保罗的知识主义还带有一种一般性的、自负的色彩:只有那些受到神所召唤的人才能理解主的譬喻;保罗自夸其真正的知识,“在犹太人为绊脚石,在希腊人为愚拙”<sup>⑤</sup>。保罗有关“灵”与“肉”的二元论与知识主义救赎论特有的感性有其亲和力,不过却是基于其他的概念。他的思想中有某种皮毛之见的希腊哲学。究其实,保罗的皈依并非仅只是一种幻觉意义下的幻象,他的皈依同时也是将复活的耶稣的个人命运、与他所熟知的东方救世主救赎论及其祭典程序的一般概念,作一种内在且实际的综观之意义下的幻象。犹太预言中的许诺在此找到其栖身之处。

保罗书简里的论证代表了当时见之于小市民知识主义最完美的辩证法类型。在其著作中,例如《罗马书》,保罗假定他所诉求的阶层具有一种高度且直接的“逻辑的想像力”(logischer Phantasie)。看来当时普遍所接受的并非保罗有关义认(Rechtfertigung)的教说,而是其有关灵与教团之关系,以及以何种方式让灵适应日常切身事务的观念。离散期(Diaspora)的犹太教徒极端痛恨保罗,认为他的辩证法是滥用其律法学者之训练。不过,这种痛恨倒说明了他的辩

---

<sup>④</sup> 马西昂(Marcion,约160年),小亚细亚北岸地方的人。138年左右到罗马,受到诺斯替派的影响,独倡伪保罗主义的新说:否定犹太教与基督教的历史渊源,明确区分《旧约》的神与《新约》的神,并站在此种二元论神观的立场上否定犹太教与《旧约》,强调基督教的教说是新的世界救赎的福音。这虽然是一种宗教改革的试图,但在144年左右被基督教教会视为异端。不过其追随者甚多,直到5世纪左右仍维持着相当大的势力。——日注

<sup>⑤</sup> 见《新约·哥林多前书》,2:23。——中注

证法是多么切合当时小市民知识分子的心态。原始基督教团的这种知识主义，在卡理斯玛“传道者”（教师，*didaskaloi*）的努力下，一直持续到《十二使徒遗训》（*Didache*）的时代<sup>⑯</sup>；哈尔纳克（A. Harnack）即在《希伯来书》中发现知识主义之诠释学的范例。然而，随着主教与长老逐渐垄断了教团的精神指导权，这种知识主义即告消失。取代这些知识分子与教师的，首先是知识主义的护教者，接着是受过希腊教育而且（几乎都）拥有圣职的教父与教义学者，然后是皇帝（他们对神学具有业余的兴趣）。在东方，此一发展的最后结果则为——在偶像崇拜的斗争中取得胜利后<sup>⑰</sup>——出身非希腊人的最低社会团体的僧侣掌握了主导权。自此以后，东方教会的一些特质，例如其圣职人员皆有的形式的辩证观，以及随之而来的半知性主义、半原始—巫术性的教会自我神格化的理想，就再也不可能完全根绝。

不过，就原始基督教的命运而言，尚有一决定性的因素。就其起源、其典型的担纲者以及对此一担纲者具有决定性意义的宗教的

<sup>⑯</sup> 《十二使徒遗训》乃《新约》外典之一。推定为2世纪左右于叙利亚写成，不过著者是犹太人还是异邦人则不清楚。此一篇文章曾被加入正典，后又删除，渐而为人所遗忘，直到1883年重被发现出版。其内容是有关基督教信徒之生活的训诫，对了解初期教会之信仰、伦理与圣典等方面，有其重要性。——日注

<sup>⑰</sup> 自公元4世纪基督教成为罗马公认的宗教以来，向基督及殉教者跪拜的风俗各地都看得到，但在强烈倾向神性单一论的小亚细亚与叙利亚则力主圣像崇拜是对神性的亵渎，高唱反对圣像崇拜。接受此说的东罗马皇帝利奥三世于726年以神学上的理由（及为了压抑修道院）下令禁止圣像崇拜，并以之为偶像而下令破坏，但遭到各地修道院及教会的反对，民众也一致阻挠官厅的取缔。此一问题所引起的纷争后来不断继续下去，至787年，皇帝利奥四世的皇后伊列涅于尼加利亚召开宗教会议，检讨圣像崇拜的意义，规定正确的方法，在这规定下解除禁令，事情才告一段落。其后，利奥五世又再度发布破坏偶像的命令，至其死后，皇后提奥多拉撤回禁令，这才达成最终的解决。——日注

生活态度而言，基督教从一开始就是个救赎的宗教。尽管从一开始，基督教的救赎神话与近东救赎神话的一般模式即有许多雷同之处（实际上，它也的确借取了近东神话的成分而加以改变），而且保罗也接受了律法学者的诠释学的方法论，它仍采取一种最大可能之有意识的与一贯性的、反对知识主义的立场。原始基督教既反对犹太教之仪式一律法的学识，亦反对诺斯替派知识贵族的救赎论，它全面性地拒斥古代哲学。

基督教的主要特质乃在其拒斥诺斯替派对“信心者”蔑视的态度，以及其确认、模范的基督教徒是圣灵（pneuma）充满的“贫者”而非“智者”。只有基督教才会教导：救赎之道绝非来自习得的知识，不管是律法、有关生命与苦恼之宇宙的或心理学根据的智慧、现世生活诸条件、秘迹仪式的神秘意义，还是灵魂在彼岸的未来命运的知识。基督教除了这些表征之外，还得再加上下列事实：早期基督教内部的教会史——包括教义的形式——有相当多的部分实乃反映着基督教对抗各种形态之知识主义的斗争。

如果要简洁地——换言之，以一句话——描述出所谓世界诸宗教的主要担纲者或传道者之阶层的典型代表人物，那么，可以这么说：儒教，维持现世秩序的官僚；印度教，维持现世秩序的巫师；佛教，浪迹世界的托钵僧；伊斯兰教，征服世界的武士；犹太教，流浪的商人；基督教，流浪的职工。当然，所有这些类型的代表人物皆不能视为其职业或物质之“阶级利益”的代言人，而毋宁视之为其伦理与救赎论——较结合于其社会之处境的——之意识形态上的担纲者。

例如伊斯兰教，除了官方的法律学校与神学院以及对学问的兴趣有过短暂而辉煌的时期外，其固有的宗教性格只有在受到苏非派教义渗透之后，才可能经历知识主义的突破。然而伊斯兰教的取向并非仅此一端。实际上，在一般修道士的信仰中，完全缺乏合理主义的倾向。伊斯兰教中，只有少数异端教派——它们在某些时期曾

拥有相当的影响力——展现出一种特殊的知识主义的性格。除此之外，伊斯兰教，就像中古的基督教一样，在其高等学府中只出现经院哲学的倾向。

### 十三 上流阶层的知识主义、平民的知识主义、贱民的知识主义与教派的宗教性

此处无法详述中古基督教之知识主义与宗教的关系。不管怎么说，此一宗教——至少就其社会学上的重要作用而言——并非特别地倾向知识性的因素。修院的合理主义对文化实质内容的强烈影响，只有在比较西方与近东及亚洲的修道士阶层之后，才有可能弄清楚，稍后我们会简单描述一下。西方修道士阶层的特性，决定了西方世界里教会突出的文化影响力。在中古时期，西方的基督教并没有任何具有重要意义的宗教性的俗众知识主义，不管是小市民性格，还是贱民性格的，虽然在一些教派中偶尔确可发现某种宗教性的俗众知识主义。

另一方面，教养阶层在教会发展中所扮演的角色，也并非就不重要。加洛林王朝、奥托王朝与萨利安王朝的帝国主义的教养阶层<sup>⑩</sup>，都

<sup>⑩</sup> 加洛林王朝为法兰克王国后半期的王朝(751—919)。在墨洛温王朝末期，加洛林家即官居宫宰之职，势力渐次扩大，到了丕平之时推翻前朝登上王位。丕平之子查理曼更从罗马教皇处取得皇帝的封号，国家达于鼎盛。查理曼死后，由于分割继承制，王家一分为三，至10世纪时断绝。

继加洛林王朝之后为日耳曼的萨克森王朝(919—1024)，据第二代国王奥托大帝之名而又被称为奥托王朝。奥托大帝(912—973)为第一位神圣罗马帝国皇帝，大大推进了国家统一的事业。

继萨克森王朝者，总括起来被称为萨利安王朝(1024—1125)及霍亨斯陶芬王朝(1138—1254)。——日注

努力构建一个皇权—神权的文化组织,就像 16 世纪俄国的圣约瑟夫派 (Josephite) 修道士所做的一样<sup>⑨</sup>。教皇格列高利的改革运动,以及教皇政治的权力斗争<sup>⑩</sup>,究其实也是在当时精英知识阶层的意识形态下推动的,他们与正在崛起的市民阶层组成联合阵线,共同对抗封建的势力。随着大学教育的日益普及以及教皇极力想要垄断——为了国库或单纯只是保有庇护权的目的——巨大的圣禄的支配权(这些圣禄是教养阶层的经济支柱),这个日渐扩大的“圣禄受益者”阶层及转而反抗教皇。最初,这种反抗基本上只是针对经济及国家主义之利益的独占,稍后,随着教会的大分裂 (Schism),这种反抗乃转变为意识形态上的,这些知识分子乃成为“教会会议至上论”改革运动以及后来人文主义的“担纲者”。

人文主义者的社会学,特别是他们从骑士与圣职者的教育转化为基于恩护者之大量赏赐的宫廷文化,当然是有其独特意义的问题,只是我们无法在此详述。人文主义者对 16 世纪宗教改革的矛盾

---

<sup>⑨</sup> 这里指的可能是大约出现在公元 1500 年,伊凡二世 (Ivan II) 与瓦西里三世 (Vasilii III) 时代的所谓的“教会党”。其领导人为 Iosif Sanin, Volokolamsk 修院院长,他称扬莫斯科公国的统治者为神意所定的、教会的世俗之臂;莫斯科之被视为第三罗马(也是最后一个)的观念,大致也起于此时。Iosif 及其信徒(即所谓的 Josephites)对抗被称为 Judaizer 的理性主义异端分子,以及 Nil Sorski 领导下激进的修道院运动。Josephite 要求改善修道院的习俗,不过他们也主张保护修院拥有的地产,反对沙皇的掠夺,以及 Nil Sorski 所领导的极端出世取向的运动所提出的放弃修院地产的要求。——中注

<sup>⑩</sup> 此处指罗马教皇格列高利七世 (Gregorius VII, 1073—1085 年在位) 所推动的一连串改革运动。格列高利七世出生于意大利的托斯卡纳,居留克留尼之时受到当地改革精神很大的影响,决心刷新教会与修道院的弊端,包括圣职者私婚及圣职买卖等。他并试图树立基督教世界的统一的教会组织,要求地方教会的监督权及司教的续任权,而与神圣罗马帝国皇帝亨利相对立,开始所谓圣职续任权斗争之端;在教皇于 1076 年下达破门令的压力下,皇帝最终只有屈服。——日注

态度，主要是来自意识形态上的因素。

只要人文主义者愿意为教会的建立——不管是改革派教会还是反改革教会——提供服务，他们即会在教会学校的组织与教义的发展上扮演一个极端重要（虽非决定性）的角色。然而一旦他们成为某种特殊宗教（实际上是一整批宗教的个别类型）的担纲者，他们就仍然不可能产生持续性的影响力。这些受过经典教养的人文主义者团体，与其生活样式相互一致的，对群众以及宗教性教派都抱持全然排斥的态度。他们一直憎恶骚动，特别是祭司与布道者的煽动。整体而言，他们在气质上接近埃拉斯都派（Erastus）或和平主义的<sup>⑨</sup>，也正因如此，他们注定是要逐渐丧失其影响力。

除了精微的怀疑主义与理性主义的启蒙思想外，人文主义者（特别是英国国教的团体）也呈现出一种纤细的宗教情操，或者又如见之于皇家港（Port Royal）信徒的一种诚挚而又经常带有禁欲性格的道德主义<sup>⑩</sup>；以及见之于日耳曼（初期）与意大利的一种个人主义的神秘主义。不过在涉及其现实权力与经济利益的斗争里，若非直接诉诸赤裸裸的暴力，那么自然是出之以煽动的手段，在这方面，并非所有的人文主义者团体皆居于平等的地位。显而易见的，至少那些想要争取统治阶层——特别是大学——支持的教会，就需要受过经典训练的神学论辩者以及受过经典训练的传道者。在路德教派

⑨ 埃拉斯都（Thomas Erastus, 1524—1583），瑞士的基督新教神学家与医学家，任职海德堡、巴塞尔等各大学教授。信奉茨温利之说。他主张即使在教会的问题上国家的权力仍应占上风，此一主张即被称为埃拉斯都学派，特别在英国有许多赞同者。——日注

⑩ 17世纪兴起于法国的宗教思想运动，以巴黎郊外的保罗·洛依亚尔僧院为中心，经营共同生活，基于詹森主义（Jansenism）实践纯粹的信仰与严格禁欲的道德，尤其是尖锐批判耶稣会的教义。虽然逐渐受到压制，还是对17世纪的法国思想产生很大的影响。——日注

内,由于与贵族势力合作,教育与宗教活动的结合迅速且彻底地转移到转业神学家手中。

尽管《休迪布拉斯》(*Hudibras*)里嘲笑清教徒夸夸而谈的哲学知识<sup>⑨</sup>,然而,赋予清教徒——尤其是洗礼派诸教派——无与伦比之抵抗力者,并非精英分子的知识主义,而是平民(有时甚至是贱民)的知识主义,因为洗礼派运动在其初期是由流浪的职工或使徒所推动的。在这些清教诸教派里,并没有具有一种特定生活样式的特殊的知识阶层,不过,在一个由巡回布道者所开展的短暂的传教运动结束之后,受到他们的知识主义潜移默化的是中产阶级。有关《新约/旧约》的知识以及对极端深奥玄妙的教义论争之兴趣的前所未有的普及化,是 17 世纪清教徒(甚至及于农民层)的特色,这种普及化创造出一种后无来者的宗教性大众知识主义,只有晚期犹太教以及保罗传教教团的宗教性的大众知识主义才能比拟。这点恰与荷兰、苏格兰一部分与美洲殖民地的情况形成对比;在英国,当势力范围以及争取势力的限制,于宗教战争中试炼并予以确定后,这种宗教性的大众知识主义即告衰微。不管怎么说,这个时期型塑了盎格鲁—撒克逊之教养阶层的知识主义,其特色为一种对自然神论—启蒙主义的宗教形态的传统性恭顺态度,柔顺的程度则各有不同,不过,从未到达反教会的程度,有关此一现象目前暂时无法论及。由于盎格鲁—撒克逊人的心态基本上乃来自(拥有强大政治力量的)市民阶层之传统主义的态度与道德主义的关心,因此可说是受到宗教性的平民知识主义的制约,这一点恰与拉丁诸国内部(本质上)以贵族及

---

<sup>⑨</sup> 休迪布拉斯是 17 世纪英国诗人勃特勒(Samuel Butler,1612—1680)所作的长篇讽刺诗中的主角。此一诗篇由三部构成,于 1678 年完成。此诗的根本意图在于借着主角休迪布拉斯的登场对当时在英国拥有大势力的基督新教加以攻击并揭发其伪善。——日注

宫廷为中心的教育之转变为激烈的敌视、或全然地忽视教会的态度，形成最尖锐的对比。

盎格鲁—撒克逊人与拉丁诸国的这些发展（最终导致一种反形而上学的效果），恰与日耳曼特有的“非政治”——既非脱政治，亦非反政治——的精英教育形成对比。日耳曼的这种教育源自其具体的历史条件，且极少（基本上是负面的）受到社会学特质的制约。其取向为形而上的，然而与特定的宗教需求无甚关联，更谈不上任何“救赎”的需求了。另一方面，日耳曼的平民与贱民知识主义，就像拉丁诸国的，逐渐走向激烈的反宗教途径，尤其是在社会主义的经济末世论兴起之后变得特别显著。此一发展与盎格鲁—撒克逊地区的发展恰成强烈对比，后者之最诚挚的宗教形态，自清教徒时代以来，即带有教派的性格，而非制度性与权威性的。

唯有这些反宗教的教派尚能掌握一个没落的知识分子阶层，他们对社会主义的末世论至少还能短暂维持一种宗教式的信仰。那些经济利害关系者（劳动者）愈是掌握其利益代表，“学院派”的构成分子就愈是不重要。再者，对“学问”迷信式的崇拜——认为“学问”乃解放阶级支配的可能的创造者，或至少是社会革命（不管是和平还是暴力的）的先知——最终之无可避免的幻灭，亦使得此一构成分子更形衰微。因此，同样的结果是，在西欧唯一残存的近似于一种宗教信仰的社会主义形态——工团主义（Syndikalismus）<sup>⑨4</sup>——很容易就堕落为由没有直接经济利害关系的第三者来进行的一种浪

⑨4 工团主义是于1880年左右兴起于法国、影响力亦及于他国的激进劳工运动的理论。工团主义反对劳动者以政党的方式来活动，而主张工团是革命行动的唯一主体，并采取怠工、杯葛、罢工等直接行动来教育劳动者，其最终目的在于以总罢工的方式打倒资本主义以完成革命。工团主义不承认一切国家的形态，倾向无政府主义，并且根本对社会主义运动的低俗化不信任。一次大战后，除西班牙外，工团主义在各国皆急速衰退。——日注

漫的游戏。

最后一个知识分子的大规模运动,虽然并非有一种共识的信念来支撑,却具有一些足可比拟于一个宗教的基本要素,此即俄罗斯的革命知识层,在此运动中,出身学院与贵族的知识分子与平民知识分子并肩而战。平民知识主义的代表性人物是庶民的小官吏层,特别是自治团体的官员(所谓的“第三势力”<sup>⑤</sup>),他们不管是在社会学思考上,还是对文化全盘的关怀,都相当有深度。此外,下列人物也发挥了推动此一类型知识主义的作用:新闻人员、小学教师、革命的使徒,以及在俄国的社会各种条件下配合出现的农民知识层。在1870年代时,此一运动汇集为一种对自然权利的诉求,其主要取向则为农业共产主义,亦即所谓的“民粹主义”。1890年代起,此一运动与马克思主义的教义有过激烈的冲突,不过也有部分的融合。另一方面,也有将之与纯斯拉夫主义之浪漫主义宗教性——稍后则转化为神秘主义宗教性,或至少是宗教性的狂热——结合起来的企图,虽然其方式通常并不很清楚。在陀斯妥耶夫斯基与托尔斯泰的影响下,俄国一些相对而言广大的知识分子阶层逐渐产生一种禁欲的、无等差主义的个人生活态度。至于有关此一运动——强烈混杂了犹太平民知识分子(他们随时准备牺牲一切)的影响——在俄国1906年革命大变动之后,还能持续到什么程度的问题,我们无法在此细述。

## 十四 西欧之宗教“被启蒙者”教团的形成

在西欧,自17世纪以来,在启蒙主义的宗教观点下产生了——不

---

<sup>⑤</sup> 20世纪初,出身于贵族、圣职者、中产阶级以外之各阶级的下级官吏,相对于政府官员(第一势力)、自治体的议员(第二势力),被称为第三势力。属于知识阶级的医师、农业专家、技师、教师、护士等皆包括在内。——日注

管是在盎格鲁—撒克逊，还是（较晚近的）法国文化区——唯一神论、自然神论、综合信仰、无神论与自由教会的教团；佛教的概念（或其他被认为如此的），在此一过程中也扮演了某种角色。在日耳曼，启蒙主义的宗教观则在认同于同济会宗旨的团体里找到其听众。换言之，也就是那些没有直接经济利益关系的团体，特别是大学教授，不过也包括一些落魄的意识形态者以及部分（或全部）出身于庶民的受教育团体。另一方面，不管是印度（梵社所代表的<sup>⑨</sup>），还是波斯的启蒙主义宗教，都是与欧洲文化接触下的产物。

这些运动对文化领域的实际影响意义，在过去远较目前为大。由于许多因素的配合，不太可能会出现一个新的由知识分子所创造出来的真正的教团性宗教。这些因素包括有：特权阶层有意维持既存的宗教，以之作为驯服大众的工具；他们需要维持社会差距；他们厌恶大众的启蒙运动，认为这会摧毁了精英团体的威望；以及他们持之有故地拒斥任何信仰，因为因袭的信仰教条皆有可能为大众（透过文字而）接受的、新的信仰教条所取代——任何人皆可将原典割裂来解释（“正统派”走样 10%，“自由派”走样 90%）；最后，尤其重要的是，特权阶层对宗教问题与教会常抱持着一种轻蔑的、漠不关心的态度：奉行某些令人厌烦的仪式并非什么大不了的牺牲，只要每个人知道这些仪式也不过就是（最好是由符合正统信仰与身份习惯的官方监护人来奉行的形式，而且也因为国家要求这些人为

<sup>⑨</sup> 梵社（Brahmo Samaj）是 19 世纪时印度教之近代改革运动的一个代表派别，由罗依（Rām Mohun Roy, 1772—1833）所创设。他主张改正沉湎于数千年之迷蒙状态的前近代的社会机构及印度教的恶劣弊端、撤废种姓制度、禁止幼童结婚及寡妇殉死等恶习，另一方面，致力于恢复印度古来纯粹有神论的原貌、推广吠陀的纯粹教说及排除偶像崇拜等。此一运动成为近代印度改革的先驱，继之而起的一些运动对于社会改革及独立运动有很大的贡献。——日注

其前途而奉行。

文人、学院派或咖啡屋的知识主义之需要将“宗教”情操列入他们的印象与感觉泉源的库存中，并将之作为讨论的课题，从来就没有促成一个新的宗教之兴起。宗教的复兴也不可能因为作家针对这些有趣的课题写作之需要，或者是聪明的出版家为了要销售这些书此一远为实际的需要而出现。不管一个广泛流行的“宗教之关怀”的出现是受到何等样的刺激，没有一个新的宗教是来自知识分子的上述需求，或者他们的喋喋不休。风尚的流行会及时转移聊天与新闻评论的课题。

## 第八章

---

### 神义论的问题

#### 一 一神教的神观与世界的不完美

根本上,严格算是“一神教的”(monotheistisch)就只有犹太教与伊斯兰教;然而,日后的圣者崇拜的伊斯兰教,其一神教的性格就多少减弱了。在印度教、后期佛教与道教三一论版本——神的三身论——的对比下,基督教的三位一体论(Trinität)本质上方可谓是一神教的,然而,天主教的弥撒祭典与圣者崇拜,事实上是很接近多神教的。同样的,并不是任何一位伦理性的神都必然具有绝对的不变性、全能与全知,换言之,都具有绝对的超世俗性(Uberweltlichkeit)。此种特性,是热切的先知奋其思维与激情(Pathos)所赋予神的。唯有犹太先知的神彻头彻尾得此特性,而成为基

督教与伊斯兰教的神。并不是任何一种伦理性的神观都达到此种成果,更非就此而发展成为伦理的一神教,而任何往一神教方向的趋近也并非皆基于神观之伦理内涵的高扬。确实,并不是每一种宗教伦理都产生出一位超世俗的——从无中创造出存在全体并由一己加以操控的——人格神。话虽如此,不过,由于各个伦理性的预言都为了求得正当化而总是要有个神的存在;并且,通常也正是基于神观之朝向一神教方向的合理化之故,这个神被赋予一种超越于世界的、卓然崇高的属性。此种崇高性的本质与内涵,可以是相当分歧多样的——部分与固有的形而上学表现相关联,部分则视先知就其具体的伦理关怀所做的表现。不过,此种崇高性,一旦愈是朝向一个具有普遍性、超越世俗性且独一的神的概念推进,那么就愈是会产生出这样的问题来:这样一位神的超凡力量之高扬,与他所创造出来并且支配的世界之不完美,如何可能一贯相连而不矛盾?

由此衍生的神义论问题,在古埃及文学、《约伯记》与埃斯库罗斯(Aeschylus)的著作里<sup>①</sup>,都生动地表现出来,只不过表现手法各异罢了。整个印度的宗教,是以一种独特的方式——在其本土固有的诸条件之规定下——受到这个问题的影响;即使是一个充满意义的、非人格性的、超神的世界秩序,也还是要面对世界之不完美的问题。无论何处,这个问题总是以或此或彼的形式涵藏于决定宗教发展与救赎需求的根本因素里。由近几年间的<sup>②</sup>问卷调查中可以看出,数千名德国工人之所以拒绝接受神的观念(Gottesidee),其动机

---

① 埃斯库罗斯(公元前 525—前 456),希腊三大悲剧作家之一,最著名的作品为三部曲 *Oresteia*(《奥瑞斯忒亚》),描述围攻特洛伊城希腊联军统帅阿伽门农(Agamemnon)一家的悲剧。——中注

② 此处指第一次世界大战前几年。——日注

并非来自自然科学的论证，而是出自，超凡神旨(*göttliche Vorsehung*)与社会秩序的不公正、不完美之无法组合。

## 二 神义论的纯粹类型——弥赛亚的末世论

神义论的问题，已有各种方式的解决，而这些解决，和神观的形成及原罪—救赎观念的采行，有着最最紧密的关联。就此，我们选取出尽可能合理的“纯粹”类型来。

首先是，指出此世将会有报偿(*Ausgleich*)，而公正的报偿是会被授予的，此即弥赛亚的末世论。此种末世论的过程即意味着此世的一场政治的与社会的变革。一位有力的英雄，或者一个神，迟早(或随时)会出现，并且将其信从者置于此世他们所应得的位置上。当今这一代人的苦难是祖先之罪恶的结果，神要子孙来负起这个罪责。血债的复仇者认定杀人者全族皆为其仇敌，教皇格列高利七世(Gregory VII)将逐出教会者之判决延及七代子孙，这都是如出一辙的想法。同此，恐怕也只有虔信者的子孙会因其虔信而见于弥赛亚的国度。或许若是因此而必须舍弃个人的救赎经历，那也不足为怪的。顾及子孙，这在世界各地无不是一种生物性既有的心态，它超越个人一己的利害关怀——对于“彼岸”，至少是对于个人死后之它世的关怀。对那时的人而言，以身作则地严格恪守正面的神授诫命，一方面为的是自己本身能够因为神的恩宠而至少获得最佳的人生际遇，另一方面为的是能让自己的子孙因此而获准加入救赎的国度。“罪”(*Sünde*)，是对神忠实服从有所偏废，是对神的许诺加以不敬的扬弃。再者，个人为能亲身加入弥赛亚王国的欲望，则导致更进一步的结果：当神的王国在此世的建立似乎即在眼前时，一股澎

湃的宗教激情即油然兴起，而宣告神的王国之到临的先知们也一一出现。不过，要是这个弥赛亚王国还是迟迟不能到来的话，那么无可避免的就要转向原来的“彼世”期待寻求慰藉了。

### 三 彼世信仰、天意信仰、报应信仰、预定论信仰

“彼世”概念的萌芽，在从巫术到灵魂信仰的发展过程中，即已出现。然而，死者之灵的存在，绝非总能推展成熟为一种特殊的死者国度的观念。相当常见的一个观念是，认为死者的灵魂会依各自不同的生与死的方式、不同的氏族与身份，化身为动物与植物。此乃灵魂轮回观念的根源。举凡相信有死者国度——起初是个地理上遥远的地方，尔后则是地下或天上——存在之处，未必就认定灵魂的生命必然在那儿永远长存。灵魂有可能会被凶暴地毁灭掉，或因血食之不继而死灭，或者不管怎样就干脆是寂灭了（这显然是古代中国的想法）。

根据“边际效用法则”，当此世根本的需求被满足时，一般而言，个人对自己身后命运的某种顾虑就会产生，并且，根本上也因此而只限于上流阶层与富裕者。只有他们，有时只限于首长与祭司——穷人是没份的，妇女则少之又少——才能确保自己在它世的存在，并且往往为此耗费巨资也在所不惜。主要是因为这些人的示范作用，对于彼世之期望的热衷大大受到鼓舞。

此处，还没有所谓彼世里的“报应”（Vergeltung）的问题。出现这种想法的地方，最初只是仪式上的过失被认为是对自身招来不利的事情：这在印度的圣法里范围最广——谁要是违犯了种姓禁忌，地狱之苦可期。唯有当神具备伦理性的权能之时，神才能在伦理的

观点下支配人于彼世的命运。天堂与地狱的区别并非继此随即产生,而毋宁是相对而言较晚的产物。当彼世期待的力量愈来愈强时,换言之,当此世的生命在与彼岸相较之下,愈发显得不过是一时的存在形式,当此世愈来愈被认为是神从无中创造出来而因此是会再度成为过往的,并且创造者本身也被认为是从属于彼世之目的与价值的,当此世的行为愈来愈以彼世的命运为取向依归之时,那么,神与世界及其与世界之不完美的基本关系这个问题,就愈来愈被视为思维的当前要务。

有时,对于彼世的期待会在“最末者将成最先者”的公式下,使得原初的看法——认为彼世的问题只是贵人富者的事——有了一百八十度的反转。不过,这样的一种逆转即使在贱民民族的宗教观念里也很少首尾一贯地明确表现出来。然而,这在诸如古犹太的伦理中就扮演了一大角色。并且,以下这种假定:受苦,尤其是自发性的受苦,是正合神意的,并且也能有更好的彼世机运,在异常分歧多端的动机之下——或许部分是从英雄式禁欲的勇气验证,或从巫术的苦行实践中发展出来——浸透到许许多多的彼世期待之中。反之,在特别是受到支配阶层所影响的宗教里,按例是获致恰巧相反的看法,亦即,此世的身份差别在彼世也不会被抹平失效,因为那本来也就是神所意允的;这种想法依旧可由基督教信仰的“至福的”(hochseligen)先王<sup>③</sup>一词显现出来。

虽然如此,但是特殊的伦理观点却是:以死者审判为基础,终究会对具体的正与不正有所谓的“报应”,并且末世的历程往往也就是个普世的审判日。据此,罪即必然附有“犯罪”(Crimen)的性格,因

<sup>③</sup> 在德语中,称呼已故之人时,在姓名之前加一个形容词 Selig(净福的),如同日语中之故××氏;若称已故之君主或王时,则加上 hochselig(至福的)一词。——日注

而能够被纳入理性的决疑论之中，并且此种犯罪不管在此世或彼世无论用什么办法都必然要加以偿清，如此，人最终方能光明正大地面对死者审判人。准此，惩罚与报偿必然层次分明地相对应于过失与功绩——就像但丁(Dante)作品里所表现的那样<sup>④</sup>——并且也根本不可能是永远的。然而，相对于此世的现实性，彼世期待的幽微与不确定，使得先知与祭司们几乎总是不可能放弃永恒的惩罚一事。永恒的惩罚也就是对于不信神、背叛神与无神者——特别是那些在此世作恶却未受到惩罚者——加以报复的对应。天国、地狱与死者审判，因此几乎获致普遍性的意义，甚至也出现在那些本质上与这些概念原本完全不相干的宗教，例如原始佛教里。

不过，即使琐罗亚斯德所宣扬的“中间国度”或者所谓“炼狱”<sup>⑤</sup>等有时限性的惩罚之概念，削弱了永恒“惩戒”——永无止境的存续——的首尾一贯性，但是，以下的困难仍然存在：对于人类行为的“惩罚”，如何可能与一个伦理性的、同时也是全能的、最终本身要对这种人类行为负起责任来的世界创造者，统合在一起而论呢？当人们不断地就着神之全能的观点来反省世界之不完美这个无以得解的难题时，难免便得出以下这样一个观点：认为在彼世的神与一再卷入新的过恶的人类之间存在着一道极其巨大的伦理的鸿沟。如

---

④ 但丁(Dante Alighieri, 1265—1321)，佛罗伦萨人，最重要的作品即为《神曲》(Divine Comedy)。但丁曾在一封信中提到写作《神曲》的目的；如果就其寓意而言，整部书的主题是：“人，无论其功过如何，在他自由运用选择的当儿，他应该对赏罚的审判负责。”——中注

⑤ 在祆教里，人的灵魂若善业多于恶业则得入天堂，若是相反，则堕入地狱受永劫之苦；若是善业恶业相等，则只好待在天堂与地狱之间的炼狱，即所谓“中间国度”中，一直等到最后审判日来裁夺他终极的命运。

炼狱的观念也同样见于天主教的教理中：人的灵魂在人死之后以至罪被洗清之前还要受暂时的惩罚，炼狱即受罚之处。虽然有被救赎进入天国的希望，但在炼狱里至福的直观被剥夺，必然要尝受被火烤炼的苦难。——日注

此一来,最终的结论无它,是即业已在《约伯记》里的全能的造物主信仰转化到这样的概念来:这位全能的神乃居于其被造物之所有伦理要求的彼岸,因此他的意旨被认为是超乎人类所能掌握的范围之外的,并且,神之绝对的全能是无限地超越于被造物的,所以被造物的正义尺度根本不可能适用于神的作为。以此,神义论的问题便整个地被消解净尽了。

伊斯兰教的神阿拉就是被他最热烈的信奉者看作是这样一个神,而基督教的“隐身之神”(Deus absconditus)也同样被其虔敬的练达者认为正是如此。神之至高无上的、完全不可测知的,因其全知而素来即无以更易的自由意旨,已决定了在地上的命运如何、而死后的命运又如何。尘世命运的决定和彼世命运的预定(Prädestination),同样都是承自永恒而确固不移的。就像是被诅咒者之怨叹其因命运的预定而确固不移的原罪一般,动物也就不定同样地在怨叹它们之生来不为人(加尔文教义有这么一个明白的说法)。以此,伦理的行为即无意义可言——既不可能改善此世的机会,也不可能有益于彼世的机运。不过,从另一面看来,就实践一心理层面而言,在某种情况下这又可能产生更强烈的作用。换言之,伦理的行为可能正是个人基于神的意旨而拥有确固不移的恩宠状态之征兆。正是由于这样一个神的绝对崇高性而发出了实际的宗教关怀来:意欲一窥神的蓝图——至少,就个别的情况而言——特别是想要知道个人本身的彼世命运,此乃个人无以扼抑的自然需求。

伴随着将神看作是被造物之无限支配者的倾向,另一个相应而起的倾向则是:普遍地观察与解释“神意”及其对于世界之运行完全出之己意的干预。“神意信仰”(Vorsehungsglaube)是巫术性占卜的彻底理性化,两者互有关联,而正因为如此,此种信仰便更是在原则上务求要尽可能地贬斥巫术占卜。在有关宗教关系的理解里,大概

再没有像支配着近东与西方各个有神论宗教的神意信仰这样具有以下于他处不得而见的特征：(1)无论在理论上或实践上，与一切巫术如此彻底、激烈的对立；(2)如此断然地肯定神性的本质是一种有活力的“作为”(Tun)而显现于神对世界之人格性、预定的支配之中；(3)神之自由赐予的恩宠与被造物之对恩宠的需要，以及一切被造物与神之间的鸿沟，是如此的确立不摇；因此，(4)“被造物神化”被当作对神最大的冒渎，而以此断然地加以排斥。这样的一种信仰，对于实际的神义论问题，并没有任何合理的解决，正因为如此，它含藏着世界与神之间、实然与应然之间最巨大的紧张性。

#### 四 有关世界之不完美的问题的各种尝试 解决之道

对于世界之不完美的问题加以系统性地深思熟虑的解决之道，除了预定论之外，只有另外两种宗教观。第一种是二元论(Dualismus)，包括琐罗亚斯德教的后期发展阶段，以及多多少少一贯地表现于众多受其影响的近东的信仰形态里：特别是见诸玛恩达教与诺斯替教派的巴比伦宗教(受犹太教与基督教之影响)的最终形态，乃至于摩尼教的伟大的概念构想。

摩尼教似乎是出现在3世纪初包括古代地中海世界在内的、世界霸权之争的前头。(据其教义)神并非全能的，世界也并不是由他于无中创造出来的。不义、不正、罪——换言之，引发神义论问题的所有因素，皆因伟大而良善之神的光明洁净与相反面黑暗的独立势力——与不净的种种，被视同为——相接触后，变得混浊不明所产生的结果。此种不净之质赋予了恶魔之力支配世界的权能，不过这也同时是由于人类或天使的原罪(Urfrevel)使然，或者，在一些诺

斯替派教徒看来,是由于一些下层的世界创造者(诸如耶和华或狄米尔格<sup>⑥</sup>)之拙劣。光明之神在连番的战争后终将胜利,一般而言渐次被确定下来(不过这也使得严宗的二元论为之瓦解)。虽然充满苦难但却无可避免的世界进展,是一种从不净之中挣脱出光明的不断净化。终极决战的观念,自然激发出一股非常强烈的末世论的激情(Pathos),其结果往往无非是洁净者与受选者之贵族式的威严感。

对于恶(Böse)的概念,在绝对全能之神的假设前提下,通常显示出一种纯粹伦理性回转的倾向,是以能够取得一种强烈精神性的性格。这是因为人被认为并不是对立于绝对全能之力的被造物,而是享有光明之国的一分子。并且,也因为将光明视同为人类最澄净的部分。换言之,精神,反之,将黑暗视同为承载一切恶劣诱惑的东西,亦即肉体,这简直是无可避免的。此种观点很容易便与图腾伦理中的“不净”(Unreinheit)的思想联结起来。似乎恶即污秽,罪(以一种相当类似于巫术性冒渎的方式)即是从清净澄明之国掉入黑暗与混浊之境的堕落,而导致不洁与应得的耻辱。在几乎所有具伦理取向的宗教里,都可以看得到,以构成二元论思维方法之诸要素的形式,对于神圣全能不知不觉地加以限制的现象。

神义论问题在形式上得到最为完整的解决要算印度的“业”的教义——所谓灵魂轮回信仰——的独特成果。世界被看作是一个伦理性报应关系包罗紧密的秩序界(Kosmos)。尘世里的罪业与功德必定会由灵魂在来生中加以报应,而灵魂有可能变成动物,或另一个人甚或神祇,无数次地一再化身到这世界上来。此生的伦理功

<sup>⑥</sup> 狄米尔格(dāmiourgos)在希腊语中是“制作者”的意思。柏拉图在其 *Timaeus* 中给世界的创造之神以狄米尔格之名。不过此神不是像基督教里的那个从无中创造世界的全能的神,而只不过是个以被给予的理念为手本而描摹创造世界的制作者。——日注

德可以导致再生进入天堂,然而有其时限——直到这功德被抵用完了为止。同样的,所有尘世生命的时限都是某一特定灵魂在世前行善或行恶累积下来的限数。人在此世的苦难——从报应观点看来是不公平的苦难,应该被看作是前世所犯罪行的报偿。每个人的命运——就其最严格的意义上看来——终究是由自己亲手创造出来的。灵魂轮回信仰与流传相当广泛的泛灵论观点——死者之灵转移到自然物上——有所关联,并且将后者加以理性化;实际上,它更是基于纯粹伦理的原则将整个宇宙理性化。吾人的思维习惯——自然主义的“因果律”——也因而由一种普遍的报应机制(*Vergeltungsmechanismus*)来取代,依此机制,没有任何具伦理意义的行为会消失掉。据此所导出的教义性结论则是:根本不必要,事实上也不可思议,一个干预此种机制的全能的神。因为,这样一个神所要实行的伦理课题,不灭的世界过程径可透过本身的自律性加以解决。所以,报应机制是出自永恒的世界“秩序”(*Ordnung*)之超神格的性格(*Uebergöttlichkeit*)——相对于人格性支配之神强加其预定之意的超世界性格(*Ueberweltlichkeit*)——之一贯必然的推衍。

古代佛教完全贯彻了此种思想之最究极的推论,甚至连“灵魂”的概念也整个被排除了出去:所剩者不过是与“我”(*Ich*)之妄想相联结而关联于业报机制的各个善或恶的行为(*Handlungen*)。然而,一切行为,就其本身而言,无非是所有被造物所进行的那场终究是无望的斗争——承受自身本为无常之物,但奋而为那注定要消亡的自身之存在而战斗——的产物,亦即,“生之渴望”的产物。此种生之渴望是对于彼世的憧憬,以及沉溺于此世的快乐之所以产生的源头,同时,也是个体化之根深蒂固的基础,并由此创造出不断更新的生命与再生。罪,严格说来,并不存在,所存在的是个人对其身清醒的关怀——自此种无止境之“轮”中逃离,或至少是避免自身再踏入同样是苦难一生的再生——之背离。因此,伦理行为的意义,如果

不唱高调的话，无非是：一则，在于增益其再生时的机运，或则——单只为了存在而进行的那场毫无道理可言的斗争如果能被了结的话——在于捐弃那样的一种再生。

于此，并不发生世界为两种原理所分裂的事，诸如吾人所见之于伦理的二元论之神意宗教里的那般——在二元论里，神圣而全能的神之伟岸，与所有被造物在伦理上的残缺，形成对比。于此，也不发生像唯心论的二元论里，光明与黑暗、清澄纯净的精神与灰暗混浊的物质，那种二分的对比。此处，毋宁是一种本体论的二元论，一方是世界之非恒常的事项与行为，一方则为永恒的秩序——寂止的、安眠于无梦之境的神圣——之安然持续的存在。唯有佛教，道地地的达到灵魂轮回说的这种彻底归结。此乃神义论问题最彻底的解决，然而，也正因为如此，它和预定论信仰一样，无法满足我们对于神的伦理要求。

## 第九章

---

### 救赎与再生

关于神对世界与人类的关系,此一问题的解决,前文已描述出几个最纯粹的类型,不过仅有少数救赎宗教精纯地发展出这样的类型来,有的话,大多也维持不了多久。大部分的救赎宗教,由于彼此间的互相吸收,更由于有必要顺应其信奉者在伦理上与知性上的要求,已将各种不同的思维形态相互组合,因此,其间的差异,不过是在程度上相近于这个或那个纯粹类型的不同而已。

神的思想与罪的思想的各种不同的伦理色调,以此与追求“救赎”(Erlösung)的努力,有着最为紧密的关系,而此种努力的内容,按照人们希冀“自何处”被拯救出来以及希望被解救到“何处去”,而带上极为不同的色调。并非任何理性的宗教伦理皆必然为救赎伦理。儒教是一种“宗教的”伦理,但丝毫不知所谓救赎的需求。反之,佛

教道地地的是种救赎论,然而并不认知什么神。其他许多宗教所认知的“救赎”,只不过当它是小型信徒集会里所进行的特别行事,通常也不过是种秘仪(Geheimkult)。甚至宗教行为,那些被认为是特别“神圣的”宗教行为,并且,许诺其信徒唯有透过此种行为方能得救的种种——最为粗鲁的功利期待,往往取代了任何我们所习惯称之为“救赎”的事物。

向伟大的大地之神——他同时支配着农作收成与冥界——所献上的默剧式乐曲祭典,许诺在仪式上纯净无瑕的谷神信仰的信徒,将拥有无上的富(Reichtum),并改善其在彼世的机运,然而这样的应许绝非出自报应的观念,而是纯粹的圣祭虔敬使然。富在(中国)经书的财货目录中,是仅次于长命(寿)的最高珍宝,为人臣者是否能得到它,就看他们是否能正确地执行官方的祭典及恪尽各人本身的宗教义务,因为,(对他们而言)根本没有什么彼世的期待与报应可言。对琐罗亚斯德而言,除了相当丰盛的彼世应许之外,因他的神所赐之恩宠而来的富,是他与信从于他的人所特别期待的。在佛教看来,受人尊崇的长命与富,是即俗众之美德的报偿,这与印度所有现世性的宗教伦理之教说完全一致。富,也是神赐予虔敬的犹太人的祝福。然而,富——如果以合理且合法的方式追求的话——在禁欲的基督新教诸教派(加尔文派、洗礼派、孟诺派、教友派、改革派的虔敬派及卫理公会派)看来,同时也是恩宠状态之“确证”(Bewährung)的一个征兆。

当然,在上述的最后一种情况里,我们发现其中有个观念,亦即,相当断然地拒斥将财富(以及其他任何现世的利得)当作“宗教的目标”。不过,在实际上,达到此种观点的转变过程是曲折漫长的。我们很难将这些宗教的救赎观念与见之于贱民民族——特别是犹太人,不过同样也包括琐罗亚斯德与穆罕默德——宗教里,从压迫与苦难里被解救出来的救赎许诺,严格地加以厘清。对于虔信者而言,这样的许诺可能就是世界的支配与社会的威望,早期伊斯

兰教信徒即将此种许诺背在背囊里当作对抗所有不信者之圣战的报偿<sup>①</sup>;或者这种许诺也可以是种特有的宗教信誉,即如以色列人相信这是神所许诺要由他们来承传的。因此,特别是对犹太人而言,他们的神本来就是个拯救者,因为他曾将他们从埃及的奴隶之家拯救出来,将来也必会将他们从聚居地(Ghetto)拯救出去。

除了这类经济的、政治的许诺之外,尚有特别是从对恶灵与邪术——被认为是要对大多数的人生灾祸负起责任的因子——的不安中的解放。基督以其灵(Pneuma)力打破恶灵的势力且将其信奉者从恶灵的支配之中拯救出来,这在早期的基督教来说,是其最被强调与最具影响力的许诺之一。并且,拿撒勒人耶稣所宣扬的神的王国——已经到来或者迫在眼前的——是指一个去除了人的冷酷无情、不安与穷困的地上的至福王国;天堂与地狱之说,是后来才有的。当然,基督再临(Parusie)一旦一再延迟,寄望于此世的末世论就会出现这样一个趋势:对于彼世的期待。于是,所强调的重点变成:现今无缘于此世得见地上至福王国降临的人,将会于死后活以得此体验。

“彼世的”救赎之特有内容,可以是指:从尘世生命之生理的、心理的或社会的苦难中获得解放;也可以说是:此种生命之毫无意义可言的不安与无常的解放;或者,更可以是意指:人格之无可避免的不完美之解放——无论这种人格的不完美被认为是慢性的沾染状态或是突发性的罪恶倾向,或者,更精神性地说,是因地上物的无知而堕入晦暗昏乱的蒙昧。

本质上,我们所要考察的救赎憧憬(Erlösungssehnsucht)——不论其为何种性质——仅限于那些对生命里的实践行为产生重大影响者。救赎憧憬的这种对此世积极正面的回转,是透过产生某种

---

① 韦伯此处引用的似乎是假借拿破仑之名而来的一句名言:“每个法国土兵其背囊里皆携带有陆军元帅的权杖。”——日注

“生活态度”(Lebensführung)——与某一心中意义或积极目标紧密结合而个殊地由宗教所限定的“生活态度”——最强而有力地展现出来。换言之,此即基于宗教动机而产生实践行动——以其特定的统一的价值为取向——的体系化。此种生活能度的目标与意义可以纯然是指向彼世的,或者也可以(至少有部分)是对准此世的。关于这点,各个不同的宗教,在程度上与类型的性质上,皆极为不同,甚至就某一宗教内部而言,其各方的信仰者也存在着这样的分歧。此外,生活态度的宗教性的体系化,如果试图对经济态度有所影响的话,当然,有其艰巨的限制要面对。并且,宗教动机,特别是救赎期望,绝非必然会对生活态度的样式有任何影响,特别是经济方面,虽然,它们是可能造成相当可观的影响。

救赎期望会在如下的情况下对生活态度造成最为深远的结果,亦即:当救赎本身是已预先在此世投下其身影的一个过程,或者当其为完全内在于此世之中的一个过程。换言之,当救赎本身即为“圣化”(Heiligung),或者导致圣化,或者圣化的先决条件。以此,圣化的历程可以是一种缓进的净化过程、也可能是一种心态(Gesinnung)的突然转变(悔改, Metánoia),一种“再生”(Wiedergeburt)。

此种再生的思想是相当古老的,其古典的发展在巫术的精灵信仰里即可发现。巫术性卡理斯玛的拥有,几乎往往是以再生为其前提;巫术师本身的整个特殊的教育及其特殊的生活态度,以及他们对军事英雄的特有教导,无不是以再生和确保拥有巫术力量为取向,其手段则是出之以忘我形式的“恍惚状态”(Entrückung)及新的“灵魂”的获得——多半是以更改姓名来达成。这类观念的残留痕迹仍可见之于僧侣的献身礼。再生,起初只和职业的巫术师有关,以其巫术的或英雄的卡理斯玛之巫术性为前提,但在最为彻底一贯的“救赎宗教”的诸类型里,再生却成为宗教救赎不可或缺的一种信念特质——是个人必须掌握且在各自的生活态度中加以确证的。