

我們接下來要討論的是印度的宗教意識，它與中國的情形恰成最為強烈的對比：在世界上曾經出現過的宗教倫理中，它是那些無論在理論上或實踐上都最為徹底拒斥現世形態的搖籃。同樣的，與此相對應的“技術”，也是在印度發展到極致。宗教的修行生活，以及禁慾與冥思的典型手法在此不僅發展得最早，而且也最為首尾一貫，並且，在歷史上，這樣的理性化，或許即以印度為起點，而廣及於全世界。在進行討論這個宗教意識之前，先以一種框架及理論的建構方式簡短說明一下拒世的宗教倫理之所以產生的動機、及其所採行的方向，這或將有利於我們的行文之便；並且，藉此，我們也或可釐清其“意義”何在。

一 拒世的動機：其理性建構的意義

當然，我們建構概念的目的只不過是為了提供一個理念型的指標手段，而不在於宣示各自獨特的哲學。從理論上建構相衝突的“生活秩序”類型，我們只是想要藉此顯示出在某些情況下這樣那樣的內在衝突是可能、而且“適切的”。然而，並不是說，可能在更高的綜合下使得此種衝突“被消解”的立場並不存在。如同人們輕易就可看出的，以下諸類型各自的價值領域，都顯露出一種現實裡少見的合理的一貫性，然而，它們也正因此而得以、並且果真以具有歷史重要性的方式被顯露出來。這樣的建構使得我們得以確定出某一歷史現象在類型論上的定位，亦即，當此一歷史現象的各個特徵或整體性格接近於我們所建構的事態之一時，那麼，藉著測定出歷史現象與理論性建構的類型間的接近程度或距離，即可確定其於類型論上的位置。就此而言，概念的建構只不過是為求擴大視野與術語使用

之便而設的一種技術性的權宜手段。不過，在某些情況下，其意義並不僅止於此。理性，就其邏輯上或目的論上的“首尾一貫性”而言，不管是採取知性—理論立場的理性，或採取實踐—倫理立場的理性，無論古往今來都一直強烈支配著人類——儘管這股支配力在面對其他歷史力量時顯得多麼地有限與不穩定。在知識分子的理性意圖之下所形成的宗教性世界觀與宗教倫理，在在強烈地以首尾一貫性之必要為訴求。理性的效用，特別是實踐要求在目的論的導引下所引發的作用，對所有的宗教倫理而言，可以說確實是不容忽視的，並且，往往無比強烈。就個別具體實例而言，無論其宗教性世界觀順應於此種“首尾一貫性”要求的程度有多小，也無論它們將再怎麼多的立場整合到他們無法理性地導出的倫理要求中，事實(即理性的效用)仍是如此。因此，基於這樣的實質理由，我們將運用權宜建構的理性類型，以期有利於清楚敘述出非如此即無比繁雜難馭的主題。要這麼做，我們就得清楚強調出，根據某些確定前提所導出的實踐態度之內在“徹底首尾一貫的”形態。最後，尤其是，這樣一種宗教社會學的嘗試，必然且應該是要對理性主義本身的類型論與社會學研究有所貢獻的。因此，這一篇試論是以現實所可能具有的最為理性的形態為出發點，並且試圖探求出一些從理論上能夠推行出的合理結論在現實中實際發生的程度有多大。並且，或許還可以找出，何以未發生的原因所在。

二 禁慾與神秘論的類型學

我們曾在導論及其後的許多敘述中談到，超越俗世的創世神概

念對於宗教倫理的重大意義，特別是對於救贖追求的兩大方向裡，行動的、禁慾的這個方向的重大意義——相對立於冥思的神秘論的追求方向，而此一方向則與神聖力量的非人格化與宇宙遍在性有一種內在親和性。不過，超越性創世神的概念與行動的禁慾之間的這層緊密關係¹，並不是絕對的，並且，並不光是超俗世的神觀本身就決定了西方禁慾的方向，這從下面這一點來考慮就可以明白：基督教的三位一體論、其神性人形的救世主以及聖靈，相較於猶太教、特別是後期猶太教中的上帝，或伊斯蘭教的真主阿拉，根本就是較不那麼具有超越俗世性格的神觀。

猶太教確實開展出神秘論，而幾乎可以說不曾有過西方類型禁慾的發展，早期伊斯蘭教則直接排拒禁慾思想。得未使²宗教意識的特色是來自完全不同的(神秘的、忘我的)根源，而不是出自於與一起俗世創世神的關係，就其內在本質，實與西方的禁慾相乖隔。超俗世的神觀誠然重要，而且固然與使命預言及行動的禁慾有其親和性，但顯然並非單獨運作使然，而是只有在與其他事情，尤其是與宗教許諾的性質以及由此性質所決定的救贖之道，相結合下，才能夠發揮這樣的作用。這點理應就個別事例一再反覆究論。此處，為了使用語法明確起見，我們首先應該要對“禁慾”(Askese)與“神秘論”(Mystik)這兩個作為兩極概念而不得不屢屢運用的術語，再稍加

¹ 正如托洛爾區一再非常正確地明白指陳的。

² 得未使(dervish)，原來是“貧者”之意，不過並不單指物質上的貧窮，而另有“求神之恩寵者”與“信心深者”之意，屬於蘇非派教團(sufi，伊斯蘭神祕主義者)。詳見《譯註辭典》。

詳細的定義。

關於拒世，我們在〈導論〉中曾提示二種對立的形態。一是行動的禁慾，亦即身為神的工具的一種合乎神意的行為；一是神秘論的冥思性救贖擁有，意味著一種“坐擁”的狀態，而非行動；個人並非神的工具，而是神的“容器”，以此，塵世中的行動，顯然會危及絕對非理性且跳脫現世的救贖狀態。兩者的對立會趨於極端，當一方面，行動的禁慾施展於塵世生活中，成為世界的理性的締造者，亦即透過世俗的“職業”(Beruf)勞動來馴化被造物的墮落狀態，此即入世的禁慾(innerweltliche Askese)，而另一方面，神秘論本身則使得極端的逃離現世貫徹到底，此即出世的冥思(weltfluchtige Kontemplation)。不過，兩者的對立也可以緩和下來，如果一方面，行動的禁慾僅限定於抑制與克服行動者本身天性上的被造物墮落狀態，這時，對於確實合乎神意的、行動的救贖功業的專注，會激越到避免在俗世生活秩序中採取任何行動的地步，此即出世的禁慾(weltfluchtige Askese)，如此一來，就其外在的態度觀之，實接近於出世的冥思。或者另一方面，冥思的神秘論者還未得出必須逃離現世的結論，而是像入世的禁慾者一般，仍然置身於世俗的生活秩序中，此即入世的神秘論(innerweltliche Mystik)。就救贖追求而言，以上兩種立場的對立，事實上在實踐之際有可能消失不見，而以某種互相結合的方式出現，然而，亦有可能在表面相似的帷幕下持續對立。因為真正的神秘論者仍抱持著這樣的原則：被造物必須沉默，以便神自己來發言。他“身處”於現世，並且表面上“順服”於現世秩序，但這只不過是為了以對立於世俗生活秩序的態度——抵拒認真經營世俗生活的誘惑——來確保其自身的恩寵狀態。從老子的身

上，我們即可得見神秘論者的典型態度：一種特有的虛心謙卑 (gebrochene Demut)、行為的極小化、一種宗教性的隱姓埋名，他是以對立於現世、抵拒自身的現世行為，來確證本身的救贖狀態。反之，入世的禁慾則是透過行動來自我確證。對入世禁慾者而言，神秘論者的態度是一種怠惰沉溺的自我滿足，對神秘論者而言，(入世行動的)禁慾者的態度則是徒以志得意滿、自以為是的心態，糾纏於與神無關的現世經營中。入世的禁慾以其“有福的頑強”(glückliche Borniertheit)——通常用來加在典型的清教徒身上——實行那終極意義隱晦不明但卻是積極且神聖的神的旨意，如同這旨意存在於神所規定的、被造物的理性秩序之中。相反的，對神秘論者而言，唯獨在神秘的體驗當中把握那終極的、完全非理性的意義，才是事關救贖的緊要所在。至於兩種態度裡都可見到的逃離現世的形態，也同樣可以用類似的對立關係來加以區分。詳細的情形，我們留待個別的論述中再談。

現在我們要詳細探討一下存在於宗教與現世之間的緊張關係。我們將緊接著〈導論〉中所談的繼續探討，不過，角度上有一些轉變。

我們曾經說過，發展成一種講求方法的生活樣式且造作出禁慾或神秘論的萌芽形態的那些行為模式，最初是從巫術性的前提條件下孕生出來的。巫術的施行，若不是為了喚起卡理斯瑪稟賦³，就是

³ 卡理斯瑪(Charisma)，這個字眼在此用來表示某種人格特質；某些人因具有這個特質而被認為是超凡的，稟賦著超自然以及超人的，或至少是特殊的力量或品質，這是普通人所不能具有的。詳見《譯註辭典》。

為了防制邪術鬼魅。就歷史發展而言，前者無疑是較為重要的。因為前者甚至在初現端倪之際，禁慾思想就展現出其一體的兩面：一面是拒斥現世，另一面則是藉著拒斥現世而獲得巫術力量以支配現世。巫師是先知(不管是模範型先知，還是使命型先知)與救世主的歷史先驅。先知與救世主通常是透過巫術性卡理斯瑪的擁有來正當化自己。然而，卡理斯瑪只不過是他們藉以贏得人們承認或服從其人格具有模範意義、使命、或救世主資質的一種手段。因為，預言或救世主命令的內容，才是追求救贖財的生活樣式指南。換言之，至少相對而言，此即意謂著將生活樣式加以理性的體系化：不管是就個別層面上或就整體生活樣式上的理性系統化。一般而言，所有真正的“救贖”宗教，亦即許諾將其信徒自苦難中解救出來的宗教，都是進行整體生活樣式的理性系統化。而且，苦難的本質越是被昇華、越是內化、越是成為原理性事端，這種理性的系統組織化就越是全面性。因為，這時重要的是要讓信徒處於一種內在永遠足以安然抵拒苦難的境界中。這並非依靠狂迷、禁慾或冥思以達到劇烈的、非日常性的、亦即一時的神聖狀態，取而代之的是，必須要達到被救贖者能夠處於一種神聖的、且因救贖而確證的永續情境；以抽象的方式來說，這就是救贖宗教的理性目標。在先知預言或救世主的佈道下，宗教共同體一旦生成，生活規制的培育照料首先就落入先知或救世主的後繼者、門徒、弟子的手中——以其具有卡理斯瑪稟賦之故。爾後，在某些相當規律性地一再出現的條件下——關於這點，我們此處暫且不談——這樣的工作就落入世襲性或公職性教士的教權制之手。然而，一般說來，先知或救世主本身是與巫師或教士的傳統性教權制勢力相對立的：為了打破後者的權力或迫使

他們服屬於自己，先知或救世主逕以其個人性的卡里斯瑪對抗後者經由傳統聖化而來的權威。

直至目前的討論裡，我們一直認定為自明的前提是：一切先知或救世主的宗教，在許多方面，特別是在歷史發展上尤具重要性的這個層面，與現世及其秩序之間，存在著一種不僅(依我們所採取的術語用法而言自是理所當然)尖銳劇烈而且持續不絕的緊張關係。而且，當這宗教越是純正的救贖宗教時，這種緊張關係就越是激烈。當救贖的意涵與先知救贖教說的實質內容一旦發展成一種倫理之際，就會產生這種情形，而且，此一倫理原則上越是合理性、越是指向以內在的宗教救贖財為其救贖手段，那麼，緊張性也就越大。以日常用語來說，當宗教越是從儀式主義昇華為“信念的宗教意識”(Gesinnungsreligiosität)時，情形就越是如此。另一方面，“現世的”(就最廣義而言)資材之內在、外在的擁有，越是向理性化與昇華的歷程邁進，本身便越是會與宗教這邊產生更強烈的緊張性。因為，人與各個價值領域——無論其為內在的或外在的、宗教的或俗世的資材擁有的各種不同領域——之間的關係，在歷經理性化與自覺性的昇華後，各個價值領域內在的固有的法則性便自然而然會被意識到；因此，各個領域之間的緊張性——原先在關於與外界的關係的素樸想法中隱而不顯——即不容分說地顯現出來。由於(現世內、現世外)諸價值領域走向合理化、走向自覺追求、走向透過知識加以昇華的發展，因而造成的這種相當普遍性的結果，對於宗教史而言，極為重要。就讓我們從這一連串的價值領域著手，以使一再顯現於各種宗教倫理中的典型現象得以解說得明白。

三 拒世的方向：經濟、政治、審美、性愛與

知性的領域

當救贖預言在純粹宗教的基礎上創建出共同體時，首先與之發生衝突、並且必然會害怕因為此種新共同體的出現而被貶低價值的勢力，就是原生的氏族共同體。凡是未能與家族成員、與父親母親為敵者，就無法成為耶穌的門徒。「我來，並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵」(〈馬太福音〉10:34)，這話就是為此(並且，請注意，單單就是為此)而發。當然，絕大多數的宗教都對現世內的種種恭順關係有所規制。然而，只要救贖目標愈是具有周延與向內反求的特性，以下這個要求便愈是不辨自明之理：信徒對救世主、先知、教士、告解神父、教內弟兄的關係，終究必須要比他們對自然的血緣關係與夫妻共同體的關係更加親近才行。在自然關係的價值至少相對而言被貶低，並且氏族的巫術性束縛與排他性被打破的情況下，先知預言，尤其是當此預言成就為一種盼望救世主降臨的教團宗教意識時，便會創造出新的社會共同體。然後，在此種共同體內部裡，預言則發展出一種宗教的同胞倫理(Brüderlichkeitsethik)。起初，此種倫理不過是單純地將顯現於“鄰人團體”(Nachbarschaftsverband)裡——無論其為村落、氏族、行會共同體，或從事航海、狩獵、征戰冒險事業伙伴們的共同體——原生的社會倫理的行動原則接收過來。不過，通行於這些原有的共同體中的兩大基本原則是：一、對內道德與對外道德的二元論，二、所謂

對內道德，是即「你怎麼施，我怎麼報」的素樸互惠原則。根據這些原則，在經濟生活方面造成如下的結果：在對內道德的範圍內，有緊急援助同胞的原則性義務，具體而言，諸如無償的使用借貸、無息貸款、有產者與身分高的人有義務要給予貧困者無償的飲食供給與扶養，此外，人們有義務要應邀到鄰人那兒或領主的宅邸，提供不求報酬而僅受飲食回饋的勞動服務。總之，這都是遵循著一個原則：今日是你有欠缺，明日說不定就是我。當然，這並不是一個理性考量下的原則，而是感情上的心有戚戚焉使然。與此相對應的，討價還價(在交易或借貸時)、永蓄為奴(例如由於負債的結果)，則是只適用於非共同體成員的對外道德。教團的宗教意識(Gemeindereligiosität)將這種古老的鄰人經濟倫理，轉用到信仰的同胞關係上。貴人與富人對於孤兒寡婦、對於傷病貧困的教內兄弟的緊急扶助義務，尤其是富人的樂善好施——從神殿歌者、巫師到苦行者在經濟上有賴於此，如今成為世上所有在倫理上被理性化的宗教的根本命令。特別是在救贖預言裡，其共同體關係是以所有信徒共通的苦難為其建構原理，無論這苦難是現存的或總是逼近的，也無論是外在的或內在的。救贖觀念越是被理性地領悟並且越是往心志倫理的方向昇華，那麼從鄰人團體的互惠倫理中生長出來的命令，無論外在或內在，都越會往上提升⁴。就外在而言，提升到基於同胞倫理上的愛的共產主義；就內在而言，則升高到博愛的心態，亦即對受苦難者的愛，以及，愛鄰人、愛人類，最後，愛敵人。有

⁴ 英譯有誤

鑑於世界被視為無來由的苦難之所的觀念，信仰紐帶的藩籬，以及說到頭來憎恨畢竟存在的事實，如今似乎都成為一切的感官經驗同樣不完美與敗壞所造成的結果，而後者也同樣招致苦難。此時，純就心理而言，尤其是所有被昇華的宗教忘我類型的獨特愉悅，一般而言也是往同樣的方向作用。從虔敬的感動，到直接與神交通的感覺，宗教的忘我全都傾向於匯注到不具對象的愛的無等差主義(objektlosen Liebesakomismus)。因此，在救贖宗教裡，所有抱持無等差主義慈愛的達人所具有的潛深沉靜的至福感，通常都與其對自己、連同對所有人類天生自然的不完美之同情的了解相互融合在一起。此時，這種內在態度的心理色調，及其理性、倫理的解釋，當然可能有著種種非常不同的性格。然而，其倫理要求總是指向一種普遍主義的同胞意識，此種意識超越出所有社會集團的制約，而且也往往超越其本身所屬的仰團體的制約。這種宗教性的同胞意識總是與現世的秩序與價值發生衝突，並且，此種要求越是首尾一貫地貫徹到底，衝突就越是劇烈。特別是一一此處的重點所在，現世的秩序與價值越是依其固有法則性而被理性化與昇華，這樣的分裂通常也就越發無法化解。

這在經濟的領域裡是最明顯不過的。一切用來影響鬼神的原始方法，無論是巫術或秘法，無非都是為了個別[具體的]利益追求，追求長壽、健康、名譽、子嗣、或者來世的轉運以及財富的獲得，這些全都是不證自明的目標。希臘的穀神祭典秘儀⁵、腓尼基與吠陀宗

⁵ 穀神祭典(Eleusinian Mysteries)，古希臘最有名的祕密宗教儀式，推測大

教、中國的民間宗教、古猶太教與古代伊斯蘭教，無不如此許諾，篤信印度教與佛教的俗眾也得到這樣的許諾。反之，被昇華的救贖宗教與理性的經濟之間，卻愈來愈處於緊張關係。理性的經濟乃是切事的經營(sachlicher Betrieb)。它是以貨幣價格為取向，而貨幣價格則源於人類相互間在市場上的利害鬥爭。若非以貨幣價格來做權衡，亦即，若無市場上的利害鬥爭，計算(Kalkulation)即無可能。貨幣是人類生活中最抽象、最“非人性化”的要素。因此，近代理性的資本主義經濟秩序，越是遵循其內在的固有法則性，就越是難以與宗教的同胞倫理之間有任何得以想見的關係。而且，當它越是合理性，並因而越是非人性化，情形就越加更是如此。人們過去可以對主人與奴隸間的人際關係——而且正因其為人與人之間的關係，在倫理上不斷加以規制。但是存在於屢屢變更的不動產抵押證券持有者，與同樣是變動不拘且與他們素昧平生的證券發行銀行的債務者之間的關係，則是不可能加以規制的——至少不是過去那種意義下的規制，也不可能以此達到那樣的效果，因為：這其中沒有任何個人紐帶存在。如果硬要試圖作這種規制，那麼結果將一如我們於中國所見的情形一般，亦即：妨害了形式理性的進展。這是因為，在此情形下，形式理性是與實質理性相衝突的。如前所見，救贖宗教有一種傾向：傾向於無等差主義的獨特意味下去除掉愛的對象的拘限，亦即愛的非個人關係化。但是，正是這樣的宗教，對於經濟勢

概是一種混雜了再生與復活、以及追求與神合一等等感覺的神秘儀式。詳見《譯註辭典》。

力——在另一種意義下同樣是非個人關係性的，但卻也因此特別敵視同胞關係——的開展，抱持著強烈的疑慮。天主教認為：(商人的經營)總非上帝所喜⁶，這是救贖宗教對營利生活的典型態度；所有的理性的救贖方法論中對執著於貨幣、資財所提出的警告，無不強化到成為禁忌的地步。宗教共同體本身為了維持生計與宣教，無可避免地要仰賴經濟手段，同時也為了適應大眾的文化需求及日常的利害起見，救贖宗教不得不採行種種妥協，禁止索取利息的歷史不過是個中的例子之一。然而，究極而言，幾乎沒有任何純正的救贖倫理曾經克服過這樣的緊張關係。

就外在而言，宗教達人倫理曾以拒絕擁有經濟資財的方式來對這種緊張關係作出最為激進的回應。逃離現世的禁慾，在手法上便是藉著禁止僧侶擁有個人資產、完全靠自己的勞動以維持生計來達成，並且，相應於此，特別是將一己的欲求只限定於絕對不可欠缺之物。不過，弔詭的是：所有的理性禁慾本身無不創造出原本加以拒斥的龐大財富，這種弔詭對不管是什麼時代的修道僧說來都是一

⁶ 總非上帝所喜(Deo placere non potest)，此句全文為“Homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere”(商人的經營固然無罪，總非上帝所喜)。原為阿利烏教派所留傳下來對商人的評語，後來收錄於 *Decretum Gratiani*(Gratiani教會集)。

阿利烏教派(Arianism)，西元四世紀初出現在近東的基督教支派，由亞歷山卓教會長老阿利烏(Arius, 250?-336)提出，否定耶穌的神性，325年的尼西亞宗教會議(Council of Nicaea)上，發佈《尼西亞信經》，阿利烏教派被判定為異端。詳見《譯註辭典》。

成不變的絆腳石。無論何處，寺院與修道院本身都成為理性經濟的所在地。逃避現世的冥思在原則性的方向上只可能示現這樣的原理原則：由於勞動會分散對冥思性救贖財的專心一意，故而無產的僧侶所能夠享有的僅止於自然及人們自願給予的東西，諸如：果實、根菜及無償的施捨。不過，甚至這種出世的冥思也有其妥協的一面，例如(行之於印度的)托鉢區域的劃分。要從內在與原理上跳脫出這種緊張關係，只有兩條首尾一貫的大道可行。其一是清教職業倫理的悖論反證(Paradoxie)。作為一種達人的宗教意識，清教倫理棄絕愛的普遍主義，將一切現世裡的活動都理性地切事化為對神之意志的侍奉，及一己之恩寵狀態的檢證。雖然神的意志的終極意義是絕不可能理解的，但唯有如此才有認識神之聖意的可能。以此，清教坦然接受經濟秩序界——就像此一被造物的墮落狀態所在而殊無價值可言的整個現世——的切事化，認為這乃是合乎神的意志之事，且為完成一己之義務的既有素材。推論到最後即意謂：在原則上放棄認為救贖乃是人類以及世上的每個人自力所能及的目標，而視救贖為毫無道理可言、但通常只不過是被特殊命定的恩寵。究實而論，這種反同胞倫理的立場，已不再是一種純正的“救贖宗教”。純正的救贖宗教會將同胞倫理推升到神秘論者的愛的無等差主義的境界，而純純粹粹地展現出此種境界的那種“慈悲”，是即迴避宗教與經濟間的緊張關係的另一條大道：絕不過問是對誰或為誰而犧牲奉獻，究極而言，具體的人並非其關注重點所在，只要有人問他要外套——不管這人到底是什麼人，並且就只因為碰上了這人——慈悲的神秘論者會連襯衫都一併奉上。就其不論對象的這種獻身方式，並非為了他人的緣故，而純粹是為了奉獻本身——用波特萊爾的話

說⁷：為了「靈魂神聖的賣淫」——神秘論實為一種獨特的現世逃避(Weltflucht)。

救贖宗教首尾一貫的同胞倫理也和現世的政治秩序有著同樣尖銳的緊張關係。這個問題對巫術性的宗教意識或功能神的宗教而言，並不存在。古代的戰神，以及保證法律秩序的諸神，都是功能神，他們保護無可置疑的日常價值。地域神、部族神與國家神都只關照祂們各自團體的利益。各個共同體之間相互交戰，一樣的，各共同體的守護神也互相角力，並且必須在這樣的鬥爭裡證明他們自己的神力。只有當這些地域、部族、國家的界限被普世性的宗教、亦即信奉唯一的世界神的宗教所突破時，問題才會產生。並且，當這世界神是個“愛”的神時，對於以同胞倫理為其根基的救贖宗教而言，與政治秩序之間發生緊張關係的問題便會無比劇烈。和經濟領域的情形一樣，政治秩序越是合理性，這個緊張關係的問題也就越嚴重。官僚制的國家機構，與被編制於此種國家機構中的理性的政治人，如同經濟人那樣，根據國家權力秩序的理性規則，在最為理想的意味下，處理包括懲治不正等等(公共)事務時，是實事求是地

⁷ 波特萊爾(Charles-Pierre Baudelaire, 1821-1867)，法國現代派詩人。他的詩摒棄浪漫派的矯揉造作，表現了一個沒有宗教信仰的詩人對萬事萬物的真實意義的探索。他被認為是使西歐思想感情及寫作方式發生重大變革的作家，他的美學理論在詩歌與藝術史上是一個巨大轉折點。「靈魂神聖的賣淫」一句，見其散文詩集《巴黎的憂鬱》(*Le Spleen de Paris*, 1869)中〈群眾〉一詩。詳見《譯註辭典》。

“不以當事者何人為念”，“無恨亦無愛”⁸。藉著這種非人性化，官僚體制國家在一些重要的方面，都比過去的家父長制秩序要難於遂行實質的倫理化——雖然表面上可能正相反。過去的家父長制秩序是以個人的恭順義務為基礎，家父長制的支配者也是按個別具體的情況，亦即特別是“以當事者何人為念”，來論功行賞。因為，縱然施行的是“社會福利政策”，整個國家機構內部的政治機能，包括司法與行政的運作過程，都一再地難免以國家理由⁹的切事的實踐原理來進行規制。國家本身的絕對目的無非是要維持(或變更)對外與對內的權力分配；此一目的對任何普遍主義的救贖宗教而言，畢竟顯得毫無意義。在外交政策方面，無論過去或現在，情形更是如此。所有的政治團體，不止是對外，而是連同對內，無不訴諸赤裸裸的暴力以作為強制手段，而這究屬其本質所在。在我們的術語用法裡，正是這種暴力的訴求，才構成所謂政治團體，而“國家”就是個要求獨占正當行使暴力(*legitime Gewaltsamkeit*)的團體，除此，別無他種定義。(耶穌的)山上寶訓說：「不要用武力抵抗惡行」¹⁰，然而，國家對置的原則卻是：「你應該使用武力幫助正人得勝，否則你也得為

⁸ *sine ira et studio*(無恨亦無愛)，出自古羅馬史家塔西圖斯(Tacitus)的《編年史》(*The Annals of Imperial Rome*)第一部第一章。塔西圖斯以此句來形容自己“客觀的”寫作態度。——譯註

⁹ 國家理由(*Staatsräson*)常被認為是馬基維利政治思想的關鍵概念：國家在思考其自身之行動時，應該以本身為“理由”。——譯註

¹⁰ 〈馬太福音〉5:38-39，不過中譯本此處譯為「不要與惡人作對」。——譯註

不義負起責任」。缺乏這個要點，「國家」就不存在，和平主義的「無政府主義」便要發芽滋長。然而，[獲得正當行使暴力的國家]權力及其武力的威嚇，根據一切行為在所難逃的道理(Pragma)，必然無以避免一再生出新的權力[亦即暴力]行使。準此，「國家理由」，無論對內、對外，都循其固法則性(Eigengesetzlichkeiten)而行。所以，權力或暴力威嚇的成果本身，自然畢竟是有賴於實力關係，而不是仰賴於倫理「正義」(Recht)，即使有人願意相信的確有發現此種正義之客觀判準的可能。與素樸、原始的英雄主義相對比，那些在權力鬥爭中相對峙的集團或權力把持者無不極言自身乃「正義的一方」，此乃理性國家的典型現象。然而在任何首尾一貫的宗教理性化的觀點看來，這必然只不過像是一種倫理的猴兒仿倣；況且，把神捲入到這種政治的權力鬥爭裡，簡直就是徒勞無謂地戲耍神的聖名。因此，較純淨且唯一誠實的方式，便是將一切關乎倫理的考慮完全排除於政治議論之外。政治越是「實事求是」且精打細算，越是豁免於激情、憤怒與愛恨，就宗教理性化的立場看來，這樣的政治就必然越是與同胞倫理無緣可言。

但是，當宗教與政治這兩個領域都完全理性化時，它們彼此之間的分生也就會變得更無以復加，因為政治，與經濟不同，很可能在決定性要點上成為宗教倫理的直接競爭對手。將權力的威嚇加以現實化的戰爭，正是在近代的政治共同體內部創造出某種熱切之情(Pathos)、一種共同體情感，並以此喚起了同胞間無條件奉獻、犧牲的共同感情，且使他們對困苦者發出極大的憐憫與關愛。準此，基於上述情感而打破所有自然原生團體之壁壘的現象便大量出現；一般而言，宗教領域裡足堪與此種成就相匹敵的現象，只有在堅持同

胞倫理的達人的英雄共同體中看得到。除此之外，戰爭，在其具體意義上，帶給戰士本身某種獨一無二的感受：讓他們體驗到有關死亡的意義及其聖化的那種戰士才真有的感受。在戰場上的軍隊共同體，現今——一如往昔的家臣扈從時代般——感覺自身乃一生死與共的共同體，並且是最為崇高的一種。戰死於沙場，跟人類共通命運的那種死亡，是不一樣的。既然死亡是每個人所面對的命運，沒有人能解釋為什麼就是降臨到自己，並且就非要在這一刻。當文化領域中的諸種價值不斷開展，並且昇華到無以計量的高度時，這種凡常之死，通常被認為不過是為一個新的開始所劃下的句點。戰場上的死亡與這種只不過是無可避免的死去，有所區別：在戰爭中，也唯有在此中，才見得到的這種大量生死際會的現象裡，個人得以相信自己知道是“為了”什麼而死。何以、為了什麼不得不面臨死亡，對他——而且除他之外唯有“在天職裡”(im Beruf)奉獻而死的人——而言，通常是如此的清楚明白，以致於有關死亡的“意義”對他來說根本不成問題，而不像救贖宗教還必須去面對這樣的問題，並且就其最普遍的意涵之成立作出前提假設。此種將死亡拔高為一種富含意義且神聖之事的成效，到頭來卻成為一切試圖維持政治權力行使團體的自身權威的基礎。然而，像此處這種得以將死亡認定為有意義之事的方式，與同胞倫理的宗教意識裡那種死亡的神義論，在方向上根上是不同的。在抱持同胞倫理的宗教看來，因戰爭而凝聚的人類集團的同胞愛，顯然毫無價值可言：那只不過是戰鬥的殘酷性在技術洗鍊上的一種反映，而將戰場上的死亡當作現世內的聖化之事，顯然是對同胞殺戮的一種美化。戰爭中的同胞關係與沙場上的戰死，和神聖的卡理斯瑪及與神交通的體驗，兩相共通的那種非日

常性(Außeralltäglichkeit)·正使得彼此間的競爭升高到可能的最高點。和經濟領域裡的情形一樣·此種緊張關係的徹底解決之道·唯有兩條。一方面·對於清教天職禁慾的特殊恩寵論而言·在相信那絕對無以理解的神所啟示的確固命令之下·如此地理解神的意志·亦即·面對這個被造物的、因此也就是屈服於暴力與倫理野蠻之下的現世·神所啟示的這些命令也必須以這現世固有的手段·亦即暴力·來強制施行。不過·這至少是意謂著·為了神的“緣故”(Sache)而對同胞倫理的義務設限。另一方面·解決之道在於神秘論者以其無等差主義的慈悲與同胞倫理所表現出來的、徹底的反政治主義：所謂的「不要抵抗惡行」的命題·以及在任何頗負自信的現世的英雄倫理眼裡看來必然既卑鄙又沒尊嚴的「把另一頰也送上」的格言¹¹·無非讓自己抽身於一切政治行為無可避免的暴力行使之外。除此之外·所有其他的解決之道·要不是妥協·就是背負了種種前提條件——在純正的同胞倫理看來·無論怎麼說都是不誠實且無法接受的。儘管如此·這其中的某些個解決之道·作為類型·原則上倒是挺引人入勝的。

在一個普世性的恩寵制度裡的任何救贖組織·無不感覺對上帝負有(照料)每個人的靈魂、或者所有託付於己者的靈魂之責任·並且因此而自認為有正當的權力與義務·可以義無反顧地行使暴力來對抗因信仰的誤導所造成的任何危險·並且促進恩寵救贖手段的普

¹¹ 〈馬太福音〉5:39：「只是我告訴你們·不要與惡人作對。有人打你的右臉·連左臉也轉過來由他打」。——譯註

及。此外，當救贖貴族主義，像是在喀爾文教派裡(以及類型與之不同的伊斯蘭教裡)，在神的命令下為了神的榮耀而去制馭罪惡的現世時，便會產生所謂行動的“聖戰士”(Glaubenskämpfers)的現象。但同時，“聖戰”或“義戰”，亦即為了信仰而戰、為了遂行神的命令而戰——通常不管在哪層意義上就是一種宗教戰爭，也就因此而與其他所有純粹俗世的、因而也是極為無謂的戰爭區分開來。因此，救贖貴族主義者對於政治權力爭逐之戰——亦即並非確實符合神的意志而真為神聖的戰爭、並非自己的良心所應許的戰爭——所發出的強制參與要求，會斷然加以拒絕。採取反對強制兵役立場的克倫威爾聖戰士常勝軍便是如此¹²。比起強制兵役來，傭兵制度毋寧是較為救贖貴族主義者所喜的。如果人侵犯了神的聖意，特別是假信仰之名而如此做的話，那麼依照所謂人應服從神甚於人的命題，便有利於導出行動性信仰革命的結論。不過，例如路德派的制度恩寵宗教意識就恰好採取正相反的立場。它不但否定信仰戰爭，並且認為，為了對抗俗世的信仰壓制而採取積行動的抵抗權，只不過是把救贖問題捲進暴力施展範圍內的一種獨斷行徑，所以也加以拒斥。在此領域中，路德教派所知唯有消極的抵抗，準此，對於俗世當局要毫

¹² 克倫威爾(Oliver Cromwell, 1599-1658)，英國軍人和政治家，共和政體之英格蘭、蘇格蘭、愛爾蘭國協的護國主(1653-1658)。所謂“克倫威爾聖戰士”(Cromwellsche Heer)，指的是克倫威爾組織訓練出來、具有堅定的信仰，被稱為New Model Army的軍隊。這支軍隊從英國各地抽調力量並經過良好訓練，同時也取代了由個別的將軍帶領的私人軍隊，後者缺少統一的指揮。他們最終為國會贏得了英國內戰。詳見《譯註辭典》。

無猶豫地加以服從，即使當局下達俗世的戰爭命令時，因為，當局，而非個人，才是責任的擔當者，也因為，相對於內在而言普世性的(天主教)救贖恩寵制度，俗世權力秩序的倫理自律性是受到承認的。神秘論宗教意識之獨特地介入路德的個人性基督教，在這方面僅止於此而未竟全功。因為，宗教達人固有的神秘論的或聖靈的、宗教卡理斯瑪的救贖追求，無論何處自然而然是非政治或反政治的。此種救贖追求儘管挺樂於承認塵世秩序的自律性，但這不過是為了就此得出塵世秩序具有極其邪惡性格的結論，或者，至少在於對塵世秩序採取絕對不關心的立場。此一態度表明於這個命題：「凱撒的事歸凱撒」(因為，此等事於救贖何干?)。

歷史顯示，世界諸宗教對於政治行為所採取的立場，極為不同，取決的因素諸如：宗教組織捲入權力的利害得失與權力鬥爭；在和現世極度的緊張關係下，作出妥協與相對化的結果，經常落入無可避免的虛脫狀態；宗教組織使自己適用於或被利用於大眾的政治馴化；特別是，既有的政治權力為其正當性取得宗教基礎的需求。所有這些幾乎全都是宗教的救贖價值及其倫理上理性的固有法則性的相對化形態。其中，實際上最重要的一個類型，就是“有機體說的”社會倫理。此一類型廣見於許多不同的形式，並且其職業觀念，原則上，是與入世禁慾的天職思想相對立的一個最重要的對照版。

有機體說的社會倫理(當其以宗教為基底時)，也是以“同胞倫理”為基礎。不過，與神秘論的愛的無等差主義恰恰相反，支配它的是帶有差別性的、理性的同胞倫理要求。其出發點在於：宗教卡理斯瑪稟賦之不平等的經驗事實。並不是所有的人，而是只有某些人，

才得以企及救贖的事實，實為有機體說的社會倫理所不能忍受的。因此，它試圖將這種卡理斯瑪稟賦的不平等，與世俗中的身分結構結合起來，成為一種各具獨特功能且合於神之聖意的職業秩序，在此秩序之中，每一個人、每一個團體都各按他們自己的卡理斯瑪，以及他們命中注定的社會與經濟地位，而被賦與特定的任務。各盡職守的這種努力，原則是為了實現一種儘管妥協性格十足、但卻是為神所喜的狀態，而此種狀態的實現被解釋為既是對社會有實利，又是符合神聖義理的。面對現世的罪惡墮落，此一狀態至少能夠有助於相對地抑制罪惡與苦難，也因而有助於為神的國度保住、救出盡可能多數的苦難生靈。我們馬上就要談到一種更為激情的神義論，亦即印度的業報說(Karmanlehre)：與上述情形正相反，它是從純粹以個人的利害為取向的救贖實踐立場，來與有機體論的社會學說相結合。若無這種非常特殊的連結，任何有機體說的社會倫理，在徹底的神秘論宗教同胞倫理立場看來，無可避免的必是在順應世俗的特權階層的利益，而從入世禁慾的立場看來，則是缺乏一種使個人生活在倫理上全面理性化的內在趨動力。因為，這樣一種社會倫理，對於個人為了自身救贖的利益而讓生活成為理性且講究方法的形態一事，並無任何獎賞激勵。

在有機體說的救贖實踐理論這一方看來，入世禁慾的救贖貴族主義及其生活秩序理性的切事化(Versachlichung)，無非是喪失愛與同胞之情的極端苛刻形態。它也必定認為神秘論的救贖貴族主義不過是神秘論者自身之卡理斯瑪的昇華，若就實而論，無非是沒有同胞之情的一種耽溺。神秘論者毫無章法的愛的無等差主義，也只是為了追求自身救贖的一種自私自利的手段。入世禁慾與神秘論，終

極說來，都判定社會現世是絕對毫無意義可言的，或者至少認為關於社會現世的神的目標是人類一點也無法理解的。此種看法，不能見容於宗教性有機體論社會學說的理性主義；後者反倒試圖理解現世為儘管極盡罪惡墮落、但確實著落著神聖救贖計畫的痕跡，亦即至少相對而言是個理性的世界。然而，即使是這樣的相對化，在達人宗教意識的絕對卡理斯瑪主義看來，實在是該當摒斥且與救贖不相干。

正如經濟的與政治的理性行為各自遵循其固有法則性一般，現世內的其他任何理性行為也必無可免地要受到現世中各種與同胞愛無緣的條件所制約——要不是把這些條件當作行為的手段，就是當作目的，因此，無論如何都會與同胞倫理處於緊張關係。然而，在理性行為本身裡也蘊藏著某種深刻的緊張性。因為，即使是這個最為首要的問題，看來也沒有解決的辦法，亦即，就個別情況而言，一個行為的倫理價值，應該要依什麼來決定？依其結果？或是依行為本身的(某種從倫理上來決定的)固有價值？這也就是說：行動者對後果所負的責任，是否、以及在何種程度上，聖潔化了他所採行的手段？或者，反之，行動本身的心志(*Gesinnung*)所具有的價值，讓行動者有理由拒絕接受對後果負責任，而將這責任轉嫁給神、或神容許之下的現世之敗壞與愚蠢。在這二者擇一的問題上，宗教倫理依從心志倫理的方式(*gesinnungsethische*)昇華下，傾向於後者：「基督徒的行為是良善的，而後果則交由上帝負責」。不過，若依此而真的首尾一貫實行到底，那麼一己的行為在背逆現世的固有法則性

之下所造成的結果，終將會被宣判為非理性¹³。有鑑於此，被昇華且透徹的救贖追求，最後勢必會以無等差主義為歸依，並且將之推升到拒斥目的理性行為本身的地步，亦即拒斥凡屬手段與目的範疇裡的一切行為，因為這樣的行為不但是被現世所束縛的，並且因而是背離於神的。如同，下面我們會看到，從聖經上野地裡的百合花的譬喻¹⁴，到例如佛教那種更加原理性的定式化，在種種不同程度的邏輯一貫性裡所呈現出來的情形。

有機體說的社會倫理無論在何處都是一股與革命敵對的強勁保守勢力。然而，在某些情況下，也可能由於純正的達人宗教意識，反而造成一種革命性的結果。當然，事情唯有在這樣的情況下才會發生：就是當內含於暴力行使的道理——暴力的行使無非是引發更

¹³ 在理論上，這點(我們下面會看到)在〈薄伽梵歌〉(Bhagavadgita)裡有最首尾一貫的呈現。

¹⁴ 野地裡的百合花(lilies of the field)，乃來自聖經的譬喻。《聖經·馬太福音》6:25-34：「所以我告訴你們，不要為生命憂慮，吃什麼，喝什麼；為身體憂慮穿什麼；生命不勝於飲食麼？身體不勝於衣裳麼？你們看那天上的飛鳥，也不種，也不收，也不積蓄在倉裡，你們的天父尚且養活他；你們不比飛鳥貴重得多嗎？... 何必為衣裳憂慮呢？你想野地裡的百合花怎麼長起來；他也不勞苦，也不紡線。然而我告訴你們，就是所羅門極榮華的時候，他所穿戴的，還不如這花一朵呢！你們這小信的人哪！野地裡的草，今天還在，明天就丟在爐裡，神還給他這樣的妝飾，何況你們呢？所以不要憂慮說：吃什麼？喝什麼？穿什麼？... 你們要先求他的國和他的義；這些東西都要加給你們了。所以不要為明天憂慮；因為明天自有明天的憂慮；一天的難處一天當就夠了」。——譯註

多的暴力，並且結局不過進行暴力支配的人更替、或頂多是這種人所行的方法有所改變而已——不再被承認是一種被造物界永恆的屬性時。革命性的轉換，根據達人宗教意識所帶的色調，原則上有兩種可能的形式。其一是源於入世禁慾的立場：只要此種禁慾能夠揭示一種絕對的、神聖的“自然法”(Naturrecht)以對抗被造物墮落狀態所在的現世經驗秩序，那麼革命性的轉變不拘何處隨即應運而生。此時，根據人必須服從於神甚於人這個命題——在理性的宗教裡不管就何種意義上來說總是妥當的命題，將此一神聖的自然法付諸實現，便成為一種宗教義務。純正的清教革命就是其典型，當然別處也見得到同屬這一型的例子。此種態度可以說完全相對應於聖戰義務的想法。(其二)神秘論者則另當別論。從擁有神的狀態，到被神所擁有的狀態，是神秘論者總有可能做到的心理轉換。一旦末世論調的期待——期待當下即是無等差主義的同胞關係所支配的時代之始——如火燎原之際，一旦永恆的緊張關係之信仰——相信現世及其背後的非理性救贖王國之間存在著永恆的緊張關係——也因而完全落空之時，革命性的轉變即有可能，也有意義。當此之時，神秘論者就會變成救世主，變成先知。然而，他所宣示的命令卻不具任何理性的性格。由於這些命令乃是其卡理斯瑪的產物，因而是帶有具體性質的啟示，並且其激進的現世拒斥很容易就劇變為徹底的反律法主義(Anomismus)。世俗的命令並不適用於那些自信已為神所據的人：「我被應許一切之事」(πάντα μοι ἐξέσται)。從千禧年論¹⁵，一

¹⁵ 千禧年(millennium)，流傳於古代基督教、在啟示文學中關於至福千年之

直到再洗禮派¹⁶的革命，多少總是奠立於此一基礎上。對那些由於“擁有神”而得救者而言，自己的行為方式已與救贖無關。同樣的情形我們將會在印度的神秘的合一(djivanmukhti)中看到。

如果說宗教的同胞倫理，與目的理性行為的固 lawful 性，處於緊張關係當中，那麼，同樣的，其與本質上根本非關理性或反理性性格的俗世生命力之間的緊張性，更是不遑多讓。其中尤其見諸其與審美的領域和性愛的領域之間的緊張關係。

與審美的領域有著最為親密關係的，是巫術的宗教意識。偶像、聖像、及其他宗教的工藝品等，經過靈驗與否的考驗後的種種造形的巫術性定型化，乃是以固定的“樣式”來戰勝自然主義的第一步；音樂作為忘我、祓魔或符咒巫術的手段，巫師作為聖歌者與聖舞者等等，各種巫術靈驗的、因而也就是被巫術性定型化的音調，乃是音樂裡的調性最早先的初步階段；作為忘我的手段而具有巫術靈驗效力的舞步，是音樂的韻律的一個泉源；作為一切建築物中最巨大者的寺廟與教堂，在經過巫術靈驗的檢證而具有一旦確定即永不更迭之目的的情況下，即為建築課題與建築形式的樣式定型化；一切林林總總的祭典裝飾品與教會用具，在與教堂和寺廟的財富——以宗教的熱誠為其支柱——結合下，形成美術工藝品。所有這些，自古以來在在使得宗教一方面成為藝術發展可能性取之不盡的泉源，另一方面也成為藉傳統束縛而讓藝術樣式化的根源。對宗

描繪的教說，參見新約聖經〈啟示錄〉20:1-6。詳見《譯註辭典》。

¹⁶ 再洗禮派(Anabaptist)，十六世紀歐洲宗教改革運動中的激進派，該派最突出的特點在於主張唯成年受洗方為有效。詳見《譯註辭典》。

教的同胞倫理而言，如同對先驗的倫理嚴格主義¹⁷而言，作為巫術效力之擔綱者的藝術，不止是毫無價值，而是根本可疑。一邊是宗教倫理與救贖追求的昇華，另一邊則是藝術之固有法則性的開展，僅此便足以使兩者之間趨向一種日漸增加的緊張關係。凡是已被昇華的救贖宗教意識，莫不不僅專注於與救贖相關緊要的事物與行為的意義上，而不在意那些事物與行為的形式。形式在救贖宗教看來無非是一時具象，帶有被造物性格，並且逸離意義。反之，就藝術這方面而言，只要藝術接納者在意識上所關注的並不僅止於形式本身，而是天真素樸地總是以造形物的內容為其傾注焦點，並且，只要藝術創作者的作品讓人感覺是“才能”自具的卡理斯瑪(就本源上說來即巫術性的稟賦)或自由自在的遊藝，那麼，藝術與宗教同胞倫理之間自然天成的關係便始終得以維持不墜，或者總是能一再恢復過來。然而，主智主義的開展與生活理性化的進展改變了此一狀態。因為，如此一來，藝術便逐漸自覺地變成確實掌握住自己獨立固有價值的天地(Kosmos)。藝術從此據有某種(無論在何種解釋之下的)此世的救贖功能，亦即，將人類從日常性當中，尤其是從理論與實踐的理性主義日益沈重的壓力下，解救出來的功能。然而，在此聲言下，藝術即與救贖宗教處於直接的競爭關係裡。任何理性的宗教倫理勢必對此種現世內的、非理性的救贖採取敵對的態度。這是因為

¹⁷ 此處所說的“先驗的倫理嚴格主義”是指一種對道德原理的信仰，此種道德原理乃奠基於「自然法或依理知所推衍出來的無上命令」。斯多噶派的倫理、法國革命時期對理性的崇拜，或康德主義等都是例子。——譯註

在宗教的眼裡，這種救贖實屬不負責任的耽溺與私底下了無愛心的領域。事實上，正如主智主義的時代，人們一方面由於主觀主義的需求，一方面由於害怕在他人看來既傳統又市儈無知的樣子，所以經常表現出這樣的特色，亦即，拒絕對倫理判斷採取負責任的態度，而傾向於將倫理上的價值判斷轉變成品味上的判斷(說人“沒品味”，而不是“沒品德”)，若無法做這樣的判斷，則言與道斷。然而，面對倫理規範的“普遍妥當性”——個人即使在倫理上拒斥某種行為，但仍舊在營造人與人的共同生活當中坦然以對，並且由於十分理解自己的被造物缺陷，因而共同遵從倫理規範，那麼，至少在這樣的情形下，倫理規範的“普遍妥當性”就能創造出共同體來——，恰成對比的，正是這種逃避，亦即對於有必要採理性倫理立場一事加以規避的態度，在救贖宗教看來，很有可能正是反同胞倫理居心的最底下的一個形態。不過，從藝術創作者這方面來說，如同另一方面就心靈敏銳的審美者這端而言，這樣的倫理規範可能就像是加在他們純真的創造力及他們最內在自我之上的一種暴行。神秘的體驗——宗教態度中最为非理性的一種形態，就其最深奧的本質而言，不僅與一切的形式無緣，並且本身也無形可就、無以言表，對形式所抱持的是一種敵對的態度。因為神秘論者認為，正是在破除一切形式的體驗感覺中，可以期望融入那外在於一切制約與造形的“全有獨一者”。在他看來，藝術與宗教裡撼人心弦的體驗所具有的那種心理上的親和性，可能只不過是藝術邪魔性格的一種表徵。特別是音樂，“最為向內反求的”一門藝術，都能夠在其最純粹的形態——器樂(Instrumentalmusik)裡，現身成為最初宗教體驗的代用品，結果，這個並非真正存活於(宗教體驗)內部的領域所自具的固有

法則性，便顯然是宗教體驗的一種不負責任的、欺人耳目的假造物。特倫特宗教會議眾所皆知的立場¹⁸，部分或即有感於此而發。因為，如此一來，藝術將變成一種“被造物神化”(Kreaturvergötterung)、一種與宗教競爭的力量、一種欺瞞的假象，其針對宗教事物的擬造與寓示，簡直就是褻瀆神的作為。

當然，在經驗性的歷史現實裡，藝術與宗教在心理上的這種親和性，總是一再重新導致藝術發展上頗具意義的連結。大多數的宗教都有過以某種方式與藝術結合的經驗。舉凡越是想要成為普世性的大眾宗教(Massenreligion)，因而越發要以對大眾的訴求及激情的傳道為其取向者，就越是與藝術形成有系統的連結。然而，所有純正的達人宗教意識，無論其為行動禁慾的或為神秘論的，在面對藝術時，由於內在對立的道理所致，莫不採取再疏遠不過的態度，並且，愈是強調神的現世超越性，或愈是強調救贖的他世性，其對藝

¹⁸ 特倫特宗教會議(Council of Trent, 1545-1563)，羅馬天主教會的第十九次普世會議，該次會議進行了徹底的改革，規定和闡明幾乎所有新教徒們所爭議的教義。韋伯之所以會在此處提到這個會議，主要是因為在馬丁路德發動宗教革命後，德國北部發展出一種以讚美詩為主的合唱音樂，這種音樂很能表現出路德教派的宗教熱忱和嚴謹的作風，對巴哈的音樂產生極為重大的影響。南歐的教廷眼見情勢不對，便針對新教發起反改革運動，並且在特倫特會議中宣布：「音樂和一切瀆神、敗壞風俗的惡習有不解的關係，須從教會中摒除」。甚至打算下令禁止和聲音樂。後來由於一些作曲家團體據理力爭，證明了和聲音樂也能夠表現出宗教所具備的純潔超卓的思想意涵，天主教會的音樂才幸而保存了下來。詳見《譯註辭典》。

術的拒斥也就愈形尖銳。

救贖宗教的同胞倫理，一如其與審美領域間的關係般，也與最非理性的生命之力——性愛——處於深刻的緊張關係之中。並且，同樣的，當性愛越是昇華，另一方面，救贖的同胞倫理越是一無反顧且首尾一貫地發展，兩者間的緊張關係也就越加劇烈。其實兩者間的關係原本是相當親密的。性交往往是巫術性狂迷的一部分¹⁹，神殿賣淫實與所謂“原始時代的亂婚”一點關係也沒有，而大抵是巫術狂迷的一種遺跡——其中任何的恍忽忘我狀態皆被認為是“神聖的”。世俗的賣淫制度，無論其為異性間或同性間，非但自古即有，並且往往相當完備(所謂的自然民族裡就有為了同性戀而訓練女性扮演男方的事)。由此而轉變到合法建構婚姻的過程，是游移浮動的，其間存在著許許多多的中間形態。婚姻，在經濟上的考量上，為的

¹⁹ 或者是狂迷興奮中不經意的結果。俄國的史克布西派——其教徒皆去勢，即基於想要避免克律斯特派那種狂迷舞蹈(radjney)下所引發的性交結果(他們斥之為罪惡的)，而興起的一個教派。

史克布西派(Skoptsy)，通稱為去勢派(Castrati)。〈馬太福音〉19:12：「因為有生來是閹人，也有被人閹的，並有為天國的緣故自閹的。這話誰能領受就可以領受」。由於有「為天國的緣故自閹的」一句話，一些基督徒遂領受為“去勢”乃是“得救”的最重要關鍵，在俄國曾經相當興盛。詳見《譯註辭典》。

克律斯特派(Chlyst)，俄國神秘主義狂熱的一個小教派。1645年農民菲立波夫所創立，他自稱為“萬軍之主”，其子則為基督。其男性信徒，若有神的靈進駐，則能成為基督，而女性信徒則能因此成為神之母。——譯註

是保障妻子以及確保孩子的繼承權，此外，由於關係到人死後是否得以享有來自子孫的血食供奉，所以，對於彼世之命運而言，婚姻也是子嗣繁衍這事件的一種重要的制度；這些關於婚姻的看法，是先知預言出現以前的時代裡的普遍觀念，因此，婚姻制度與禁慾並無絲毫關連。性生活本身和其他各種機能一樣，自有其守護精靈與神祇。宗教與性之所以會產生某種緊張關係，只不過是因為祭司為了祭典的緣故而必須暫時守住貞潔。這種相當古老的守貞行為，很有可能是受到以下這個事實的制約：從行之有素的共同體祭典嚴格定型化的儀式觀點看來，性愛確實早就被認為是特別受惡魔所支配的事。所以，接下來並不意外的是，先知預言以及祭司(教士)統馭下的生活秩序便幾乎毫無顯著例外地為了護衛婚姻而規制性行為。一切合理性的生活規制與所有巫術狂迷及其他種種非理性的陶然迷醉狀態之間的對立關係，可說即表現於此一事實上。宗教與性的緊張關係，在二者各自的發展契機的制約下，不斷增長。從性愛這方面來說，推進緊張性的契機在於性愛之昇華為“情愛”(Erotik)，並因此而成為——與農民平淡無趣的自然主義相對比——有意識地被加以培養且因而是非日常性的一個領域。所謂非日常性的，並不只是也並不必然是指疏離日常習律的意思。事實上，騎士的習律往往正是以情愛為其規制的對象。不過，這種規制的特徵卻在於掩蓋性關係的自然且有機的基礎。此時，所謂的非日常性也正是建構在這種逐漸脫離性愛的素樸自然主義上。不過，這種脫離演變的原由及其意義，交織在文化的理性化與知性化的普遍關聯裡。

以下，且讓我們以西方為例，簡單描述一下此一發展的階段。

人類的整體生活內容一旦跳脫出農民生活裡的那種有機的循

環，並且因知性的或其他被評為超越個人層次的文化內容而漸次豐盛起來，那麼，這樣的生活內容便會藉著脫離僅僅是自然所賦予的狀態，而同步趨向於將情愛提升到一種特殊的地位：情愛被高舉為有意識的(就最為昇華的意境而言)享受的領域。雖然如此，情愛卻也正因為這樣，在理性化機制的對照下，儼然像是一道進入最非理性並因而最為真實的生命核心的小門。情愛本身的價值被強調到何種程度，以及用什麼方式來加以強調，在歷史上有極大的變動。對於戰士階層粗野的感受而言，為了占有、擄獲女性而戰，可說是與為了財寶或權力爭奪而戰無甚差別。前古典期的希臘人在騎士浪漫的時代裡，情愛的挫折對於像阿奇洛克斯而言²⁰，誠如一種永銘心懷的重大體驗；為了掠奪一名女子可以是一場英雄戰爭無上的理由。悲劇作家深知兩性之愛乃一股純正的命運之力，而在他們的劇作中留存著神話的餘韻。然而，整體說來，其中沒有任何一名男性能夠比得上莎孚²¹這位女性在情愛體驗上的能力。希臘的古典時期，亦即重

²⁰ 阿奇洛克斯(Archilochos, 約西元前635-675)，希臘詩人及軍人，被認為是荷馬之後最優秀的詩人。貴族的私生子，此種出身雖無礙於其社會地位，但當他向名媛妮布勒(Neobule)求婚時，卻因而遭到拒斥。或許遭受此一挫折之故，阿奇洛克斯移居薩索斯(Thasos)，並可能於該地成為傭兵。詳見《譯註辭典》。

²¹ 莎孚(Sappho, 約西元前610-580)，希臘的抒情詩人。除了生於萊斯沃斯島(Lesbos)、以及是一個非正式的婦女團體的領導人物外，我們對她的一生所知甚少。她的詩作充滿了愛、妒和恨，表達了強烈的情感，包括了她對其他女性的愛，因此而衍生出“女同性戀者”(lesbian)一詞(來自Lesbos島)。雖然她的許多詩作為人們所讚賞，但大部分在中世紀初期都

裝步兵的時代，一如所有的證言所顯示的，在這個領域裡相對而言非常的有節度，甚至比中國的教養階層更加來得理智清明。然而，若說性愛要命的火熱已為這個時代所遺忘，卻又大謬不然。其實，相反的情形才是這時代的特徵：我們只消想想——儘管有阿斯帕西亞²²的事例——伯里克里斯²³的演講，以至於狄摩西尼²⁴著名的陳辭。在這個“民主”(Demokratie)時代萬分陽剛的性格看來，將與女性戀愛的體驗當作(用我們現代的話來說)“人生的命運”來處理，未免太稚氣且多愁善感。“戰友”，亦即少年，才是所有愛的儀式上所需求的對象，這項事實卓然確立於希臘文化的中心。以此，柏拉圖式的愛情縱然無比壯麗，總還是一種非常被壓抑的情感。任憑酒神式的激情有多麼美²⁵，在這環節上仍是不被公然接受的。

已佚失。詳見《譯註辭典》。

²² 阿斯帕西亞(Aspasia, 西元前五世紀)，雅典政治家伯里克里斯(Pericles)的情婦、交際花，蘇格拉底之友，並曾教過修辭學。她不是雅典公民，但自西元前445年左右即與伯里克里斯同居，直到前429年他去世為止。阿斯帕西亞由於在政治與知識文化圈裡太過活躍，經常成為當時人(尤其是希臘喜劇)諷刺的對象。——譯註

²³ 伯里克里斯(Pericles, 西元前495-429)，西元前五世紀中葉後雅典最重要的政治、軍事領袖。韋伯從支配基礎的觀點，認為伯里克里斯可被列為第一個群眾領導者或群眾煽動家(Demagog)。詳見《譯註辭典》。

²⁴ 狄摩西尼(Demosthenes, 約西元前384-322)，古代希臘政治人物，著名的雄辯家。詳見《譯註辭典》。

²⁵ 酒神式的激情(bacchantischen Leidenschaft)，此處的“酒神”指的是希臘著名的酒神——戴奧尼索斯(Dionysos, 別名Bacchus)——的崇拜。詳見戴

帶有原理想性格的種種問題與悲劇論之所以可能在情愛這個領域裡被提出來，起初是由於某種明確責任感的要求——此種要求在西方則源自基督教。然而，純粹以戀愛的情感本身為價值重點所在的訴求，最主要(且重於一切)的還是在封建的榮譽觀這種文化條件下發揚光大的。這也就是說，騎士對於領主的臣屬關係之象徵性表現被移轉到昇華為情愛的性關係上。以此，大抵如同中世紀時所見的情形，是與秘密戀情式的宗教意識做某種結合，或者直接與禁慾結合在一起。眾所周知，基督教中世紀的騎士之愛(Ritterminne)是對女性的一種封臣式的戀愛服侍。所愛的對象並非女孩，而盡是他人之妻，其中伴隨著(理論上!)克己制慾的愛情悠夜與決疑論式的義務法則。於此，開始所謂男性的“考驗”，只不過面對的並不是同性——這點和希臘文化的男性主義強烈對比——而是對“貴婦人”的情愛關注。所謂“貴婦人”，完全只是基於其所具有的那種女性的(裁斷)功能而建構起來的概念。隨著文藝復興時代的風習——儘管在其他方面與古代大異其趣，但就其拋卻了基督教式的騎士禁慾作風，在本質上確實是陽剛好鬥的這點而言，直到《廷臣》²⁶與莎士比亞的時代為止，反倒與古代相類似——轉移到越來越非武人色彩的、沙龍文化的知性主義的過程，情愛特有的感性性格更進一步地高揚起來。沙

奧尼索斯。——譯註

²⁶ 《廷臣》(*Il Cortegiano*)，作者卡斯提里奧尼(Baldassare Castiglione, 1478-1529)，意大利外交家，於1528年出版《廷臣》，採用對話體，描寫理想中的廷臣與貴婦人、以及廷臣和王公之間的關係，書出之後大為轟動，使他成為文藝復興時期貴族禮儀的權威。——譯註

龍文化乃建立於人們確信異性之間的對話具有創造價值的力量。公然或隱秘的戀愛情懷，以及廷臣在貴婦人面前以競技式的論戰來自我證示，都成為激發這種對話不可或缺的興奮劑。自《葡萄牙修女書簡》以還²⁷，女性實際的情愛疑難問題便具有精神上的市場價值，而女性的傳情書簡則成為“文學”。人們對於情愛領域最後一次高聲強調，是在知性主義文化的基礎上，與職業人類型(Berufsmenschentums)無可避免帶有的禁慾本色的相互衝突。在與理性的日常生活的這種緊張關係當中，逐漸變成非日常事務的性生活，特別是婚外的性生活，儼然是還能將人——如今已完全跳脫出昔日農民那種素樸有機的生活循環的人類——與一切生命的自然根源連結在一起的唯一線索。在此情況下，人們遂大力強調此種特殊情懷的價值，亦即強調自理性世界獲得解脫的一種現世內的救贖。這種壓倒理性而令人歡暢的勝利，就其最激進的意境而言，實與於任何一種脫塵出世的或超越現世的救贖倫理必然同樣激進的現世拒斥相對：對救贖倫理而言，精神克服肉體的勝利應該正是於此達到其最高點，而性生活這方面則甚至正於此而能夠搏得與動物性唯一且不能泯除的連結之性格。然而，就當性的領域正系統性地預備好抬高戀愛情懷的價值之際，存在於(同樣是跳脫出理性的)現世內救贖與他世性救贖之間的這種緊張關係，也必然變得無比劇烈且毫無

²⁷ 《葡萄牙修女書簡》(*Lettres Portugaises*)，是修女阿爾科弗拉多(Maria Alcoforado, 1640-1723)從貝雅(Beja, 葡萄牙南部城市，據傳為奧德修斯所建)修道院寫給一名法國軍官的情書，後來成為法國文學史上的名著。——譯註

轉圜的餘地。因為，前者是以戀愛情懷將性關係裡一切純粹的動物性加以重新解釋與淨化，而後者所抱持的卻是一種宗教之愛的性格，亦即同胞倫理與鄰人之愛。也就是說，正是在這種條件下，情愛關係似乎提供了實現愛的追尋之無可超越的頂峰，亦即，人與人的靈魂之直接的交融。這種無垠無盡的獻身，與一切實事求是的、理性的、普遍合宜的事端，根本對立。這裡頭所展現的，是一個具體的個人竟然會如此非理性的對另一個具體的(並且是世上唯一的一個)個人奉獻的那種無可替代的意義。然而，這層意義以及就此意義而使關係本身具有的價值內涵，從情愛觀點視之，實奠定於能夠成為一個共同體——感覺完全化為一體、“你”消融於其中，而且，這共同體是如此地壓倒過一切，因而不由得人要加以“象徵性的”詮釋：宛如聖禮。戀愛的人感受到自己已根植於用任何理性的努力都永遠無法達到的真實生活的核心，也明白自身已自理性秩序之冰冷無血肉的手中、如同自日常性(Alltäglichkeit)的無謂陳腐之中完全逃脫了出來。戀愛中人的這種覺醒，來自於本身的體驗，這體驗非但具有以任何論證都無法解釋其無盡內容的性質，並且簡直是不可能用任何手段來加以表達的——在這點上，倒與神秘論的“擁有”神相似。不過，這倒不光是靠戀愛者自身體驗的強度即有以致之，其實也還基於當下直接掌握住的現實感受。戀愛者自知已與“生命的根源”(das Lebendigste)合而為一，並與神秘論者(在他看來)無對象的體驗背道而馳，後者猶如暗淡無光的一個不真實的世界。正如成熟大人平實知解的愛之相對於年青小孩的激情狂熱一般，這種知性主義的情愛之死生相與的真切，實與騎士的戀愛侍奉恰成對比。在此對比之下，知性主義的這種成熟之愛，再一次地肯定了性的領域之

自然性，只不過，是有意識地肯定此乃一股有血有肉的創造力量。首尾一貫的宗教同胞倫理根本徹底和所有以上這些站在對立面。從宗教倫理的立場看來，由成熟的愛所生出的這種立定於紅塵俗世之內的救贖情感，相對於其對超越現世神的獻身、對倫理理性的神聖秩序的歸依、或對——在它看來唯一“純正的”——一個體神秘破解的獻身，實在是所能想見的最為尖銳難纏的競爭者。不只如此，宗教與性這兩個領域在人們心理上的親和關係，也尖銳化了二者間的緊張性。最高層次的情愛，無論在心理上或生理上，都與某些英雄式的虔敬之昇華形態處於可以交互替代的關係上。相對於理性、行動的禁慾視性愛之事為非理性而加以拒斥，而情愛這一方又感覺這樣的禁慾不啻是死對頭的勢力，上述那種替代關係也就特別成立於神秘的與神合一的形態上。由此而致的結果，是隨時都造成威脅的、獸性的致命精練的反噬，或是從神秘的神聖王國直接溜轉到一切都太過人間性的世界。正是這樣的心理親和，自然而然升高了內在意義上的敵對性。從任何宗教的同胞倫理看來，情愛關係必然一直會在極為獨特精練的程度與粗野獸性連結在一起，並且越是昇華就越是如此。這樣的關係當然無可避免的要被宗教的同胞倫理視為一種鬥爭關係。這種鬥爭並不只是(或甚至主要是)嫉妒及排除第三者的占有慾，而是遠遠更甚於此的，加諸較不粗野的那一半的靈魂上最深刻內在的一種暴行——因為不曾為當事者雙方所察覺。在假裝成人與人之間最深刻的獻身之餘，其實竟是在他人身上的一種技倆精純的享樂。任何完全一體化的情愛共同體都會認為共同體本身的形成，理由無它，只因為彼此間的一種不可思議的緣份，換言之，是即命運(就此字之最高意義而言)，並且，因此，認知自己是

“被賦與正當性的”(在此完全與道德無涉)。然而對救贖宗教而言，這所謂的“命運”只不過是純粹偶然的激情燃燒。由此而生的病理性著魔狀態與詭異氣性，以及觀察能力及一切客觀義理的扭曲，在救贖宗教看來，無非正是徹底地否定一切同胞之愛與對神的順服。快樂戀人的幸福感本身被感覺是種“善意”，它有一種想要歌詠全世界也都充滿了歡樂景象的友善心意，或者是在但願人人也都享有幸福的天真心願下將世界都粉飾為滿溢著歡喜的一種溫情的切望。然而這些卻往往遭受到純粹以宗教為基底的徹底的同胞倫理之冷嘲熱諷(托爾斯泰的早期作品中處理心理方面的最透徹的部分，可作為此處的一個例證)²⁸。在宗教同胞倫理的眼裡，最高度昇華的情愛之所以是一切以宗教為取向的同胞關係的死對頭，全在於戀愛就其骨子裡而言必然是排他性的，就其可能想像的最高意義而言則無非是主觀性

²⁸ 特別是在《戰爭與和平》這部書裡。救贖宗教的立場在阿斯瓦古夏(Ascvagosha)身上非常清楚地確立。尼采在其《權力意志》(*Will to Power*)中的著名分析，在本質上也恰巧完全一致，只不過——確實正因為如此——在價值上意識分明地正負倒轉。

托爾斯泰(Leo Tolstoi, 1828-1910)，俄國作家、改革家和道德思想家。他之所以獲得不朽的聲譽，主要是由於他的兩部小說《戰爭與和平》和《安娜·卡列尼娜》。

尼采(Nietzsche, Friedrich 1844-1900)，德國古典學者、哲學家和文化評論家，對當代社會思潮有猛烈的抨擊，尤其在基督教、墨守成規及民族主義等方面。尼采曾經寫道，有些人是死後才出生的，對尼采本人來說確實如此。如果沒有尼采，二十世紀的哲學、神學和心理學的歷史就會難以理解。詳見《譯註辭典》。

的，準此，也就註定是絕對不可能向他人傳達的。撇開這點不談，更不消說在宗教的同胞倫理看來，戀愛的激情性格簡直就是毫無尊嚴可言的自我失控，是乖離了宗教方向的一種反映：要不是乖離了上帝意旨下的規範之理性明智，就是乖離了神秘的神性之“擁有”。然而，就情愛的立場而言，純正的“激情”本身即是美的典型，拒斥它就是一種冒瀆。

情愛的陶醉，不論是基於心理方面的理由或就其本身的意義而言，只有和狂迷的、非日常性的——然而，在某種特殊的意涵上，卻是入世性的——宗教意識形態相切合。天主教教會之承認婚姻關係的締結，換言之“肉體的結合”(copula carnalis)，為一種“秘蹟聖典”，即是對此種情感的讓步。情愛關係，與出世的、非日常性的神秘論一方面存在著極為尖銳的內在緊張性，另一方面卻由於二者在心理上的替代可能性，而容易落入與後者的一種無意識的、不安定的代用或混融關係中，結果便如舟順水般地沈溺到狂亂迷醉的大海裡。入世的理性禁慾(職志禁慾)所能接受的唯有在理性規制下的婚姻關係。基於人乃是受其被造物的“情慾”所驅使而處於永無希望的墮落狀況下之故，婚姻關係遂被視為賜與人類的一種神聖秩序。在此範圍內，人在生活上所能夠被容許做的，僅止於合乎婚姻關係的合理目的之事，亦即：生育且教養子女，並互相砥礪以增進彼此的神寵狀態。此種入世、理性的禁慾必然將任何由性愛轉為情愛的精純化視為最邪惡的被造物神化，而加以拒斥。然後，此種禁慾本身又將農民那種原生自然的、未被昇華的性關係歸入到人作為被造物的理性秩序裡：這麼一來，人的一切“激情”成分全都不過是墮落原罪的殘餘，以此，根據路德的說法，上帝為了防止情況更糟，因而才

對人的激情“視而不見”²⁹。出世的理性禁慾(僧侶的行動性禁慾)也拒斥這種激情成分，並且連帶的指斥一切與性有關的事為有害救贖的惡魔力量。

關於婚姻的內在宗教價值，貴格會的倫理(*der Quäkerethik*)³⁰可以說最完滿地做出一種真正符合人性的解釋(可見之於威廉潘寫給他妻子的書簡中)，並且超越了路德對婚姻的意義那種相當粗糙的解釋。從純粹入世的觀點看來，唯有當婚姻關係與彼此間負有倫理責任的想法——亦即一個異於純粹情愛領域的關係範疇——相連結時，才能夠使得婚姻生活中可能存在有某種至高無上性質的感覺得以成

²⁹ 「馬丁路德認為婚姻中的性行為只不過是為了避免性放縱的一種較小的罪過；在他看來，婚姻可說是上帝被迫“視而不見”的正當性的罪過，因為它乃是由原罪所產生的、無可抗拒之情慾的一種自然結果」(《經濟與社會·宗教社會學》2-5-11-8)。——譯註

³⁰ 教友派(*Society of Friends*)，又稱為貴格派(*Quaker*)或公誼會，是十七世紀中葉由喬治·福克斯(*George Fox*, 1624-1691)創立的一個基督教教派，是一個強烈反對制度宗教的教派，屬於虔敬主義的一派。由於祈禱時使虔敬的身體顫抖，而戰兢、發抖，在英文是*quaker*，中文意譯為“震顫者”，音譯貴格會。故稱為“*Quaker*”。1682年，英國政治家威廉潘(*William Penn*, 1644-1718)率領大批貴格派人士移居北美賓夕法尼亞州，並依其宗教及政治理想組織殖民地團體，雖然他在賓夕法尼亞州居留的時間前後不到四年，然而十八世紀賓夕法尼亞州具有獨特的一院制議會和多種文化共存局面，體現了威廉潘一向主張的共和制與寬容不同信仰的原則。賓夕法尼亞(*Pennsylvania*)一名即為紀念維廉潘而來，意思是“*Penn's Woodland*”(潘的樹林)。而教友派也自此成為美國重要教派之一。詳見《譯註辭典》。

立；這可能就是愛情的轉化，亦即：將責任意識貫穿到有機性生活過程的一切精微的細節裡，「一直到風燭殘年餘音嫋嫋為止」，也就是說，在伴隨著責任意識的愛情生活流轉中，彼此應許且互相擔待(就歌德的觀點而言)。在實際人生當中能夠擁有這種寶貴真意的純粹形態者，少之又少；而真能神領身受者，可說是命運的佳惠與恩寵，並不是於個人自己的“本事”。

無論是藝術的體驗或是情愛的體驗，人類存在的體驗之強烈無過於此，而對於一切無所顧忌地獻身於此等體驗的拒斥，也只是一種消極的態度。不過，顯而易見的是，透過這樣的拒斥，可能會使人類精力流向理性作為(不管是在倫理方面或在純粹知性方面)的力量更加高揚。

當然，說到最後，宗教意識在面對理智認知的領域時所產生的自覺性緊張關係，自是最為重大且最具原理性的一環。正如見諸中國的情形，巫術與純粹巫術性世界圖象(Weltbild)這兩個領域間存在著素樸的統一性。宗教與純粹形上思惟之間也有相當程度相互承認的可能。儘管這種純粹形上思惟通常容易蹈入懷疑論調。因此，並不少見的是，宗教認為純粹的經驗研究(包括自然科學研究)要比哲學更加與本身的利害關係相一致。這在禁慾的基督新教裡尤為明顯。不過，一旦理性的經驗認知徹底將世界解除魔咒並轉化到一種因果的機制裡時，其與倫理假設的要求之間的緊張性終究便會突顯出來，因為後者認定現世是神所賦予秩序的，因此怎樣都該是饒有倫理意義取向的世界。在經驗性的世界觀及以數學為取向的世界觀點下所衍生出來的態度，原則上拒斥任何追究現世內所發生的事具有何種“意義”的認知方式。經驗科學的理性主義每增進一分，宗教就

更進一步從理性的領域被推向非理性的領域，而今，終於變成非理性或反理性的那種超越人的力量。不過，感知此種對立的意識或首尾一貫性，在程度上有極大的不同。聖亞大納西³¹在與當時大多數希臘哲學家的論戰裡，即以其論證公式——從理性的觀點看來實在毫無條理——壓倒群雄；不過，如前所述，我們似乎也不難相信，不管其他理由為何，他真正想要做的是逼使他們明白地做知性上的犧牲並且明確地劃下理性議論的界限。不過，緊接著不久，三位一體論本身就在理性的基礎上被加以討論。並且，正由於此種看似無法調停的緊張關係，無論是先知預言的宗教還是教士的宗教，都再再與理性的知性主義有著緊密的關係。宗教越是不帶巫術色彩或越不單只是冥思性的神秘論，並且越是採取“教義”的姿態，那麼對於理性的護教論之需求也就越是強烈。由於巫師參與了以喚起輕年戰士之英雄式忘我與英雄再生的教育與訓練，他們無論在何處都是神話與英雄傳說的典型守護者，而教士——作為唯一有能力維持永續傳統者——則從巫師手中接過訓練年輕人的棒子，教導他們律法上以及往往也包括純粹行政技術上的學問，尤其是書寫與計算這兩方面。然後，當宗教愈來愈成為經典宗教與教義，便會更加帶有文書教養的色彩，並因而在脫離教士的掌握與促進理性的俗人思惟上更加有效力。然而從俗人的思惟裡又一再產生與教士敵對的先知預言者，以及獨立於教士之外而尋求宗教救贖的神秘論者與教派份子。

³¹ 聖亞大納西(St. Athanasius, 約293-373)，埃及亞歷山卓基督教神學家、政治家。當時出現的阿利烏教派認為，聖子是受造的，其質與聖父相似而不相同；亞大納西是批判這種異端的主要人物。詳見《譯註辭典》。

最後，還有懷疑主義者和敵視信仰的哲學家。接著起而對應的則是來自教士這方面的護教論的理性化。反宗教的懷疑論本身，以中國、埃及、印度吠陀、以及巴比倫之囚後的猶太教經典為代表，其主張至今原則上仍無不同，幾乎沒有任何新的議論被添入。因此，對教士階層而言，壟斷青年的教育便成為他們權力的中心問題。教士的權力可以隨著政治行政理性化的增進而強化。就像早先在古埃及與巴比倫，唯有教士階層能為國家提供書記，當中世紀君侯的行政也開始文書化時，情形亦如此。見諸歷史的大規模教育體系，唯有儒教與地中海古代知道如何擺脫教士的權力——前者是基於其強而有力的國家官僚體制，而後者則反之是由於官僚行政的完全付之闕如——並因此而排除教士的宗教。除此之外，教士階層通常是學校教育的擔綱者。然而，並不只是教士階層固有的這種利害關心造成了宗教與知性主義的一再重新結合，而是另有一個決定因素，亦即由於宗教的理性性格與知性主義特有的救贖需求所產生的內在壓力。實際上，任何一種宗教意識無論就其心理與思想的下層結構或就其實踐的歸結上看，對知性主義都各有不同的立場，然而這卻無從讓那終極的內在緊張關係的作用消失掉，因為，此種緊張關係實肇端於二者在世界圖象的終極形式上無可避免的根本矛盾。從來沒有任何一個素樸執拗且生氣蓬勃的宗教未曾被迫在某一點上提出這樣的要求：「我相信它，不是因為它悖理，而是正因為它悖理」³²。

³² *credo non quod, sed quia absurdum*(我相信它，不是因為它悖理，而是正因為它悖理)，一般皆認為出自基督教神學家聖奧古斯丁(Saint Augustine of Hippo, 354-430)、或拉丁教父特圖良(Tertullian, 155-220?)，不過在此二人

亦即，“理知的犧牲”。

此處，我們幾乎沒有必要也大概不可能詳細描述宗教與理智認知之間的緊張關係的各個階段。救贖宗教抵擋自我完足的知性之攻擊，最具原理性的當然就是聲明宗教自己的認知是在另外一種領域裡進行的，並且其性質與意義根本不同於知性的成就。宗教所提供的，並不是關於存在或妥當規範等終極的知性知識，而是以直接掌握住世界之“意義”的辦法來提供面對世界的一個終極的立腳點。其解開世界之意義，並非以理解為手段，而是靠著所謂啟示的卡理斯瑪。被賦予這種卡理斯瑪的，唯有那些能夠運用各種技術將自己從錯誤與欺瞞的代用品中解放出來的人。這些代用品即所謂的知識——基於感官世界的混亂印象與虛空的知性抽象作用所締建的知識，在宗教看來，實在與救贖沒有絲毫關連。能夠自其中解放出來的人，無疑已將自己準備好來接待那唯一重要的事，亦即，對於世界之意義與自我生存之意義的掌握。一切哲學的企圖：企圖使世界與存在的終極意義，以及隨著掌握此種意義而來的實踐立場，成為可論證的；這在宗教看來，只不過是知性意圖逃出其自身固有法則性的努力。同樣的，即使是想要獲得直觀認知——因其確實也涉及世界的“存在”而在原則上別具尊嚴——的哲學嘗試，宗教對它的看法也仍是如此。總之，最為緊要的，這一切無非是理性主義的獨特產物，而這種理性主義正是知性主義極力想要藉此來擺脫的。不

的著作中，皆不見此一完整語句，僅有類似片言隻語。詳見《譯註辭典》。

過，當然，從救贖宗教本身的立場來看，一旦它把神秘體驗之無可置疑的不可傳達性擺出來，它自己也同樣要被課以干犯首尾不一貫性的罪責。因為，倘若是首尾一貫的話，那麼救贖宗教也只能具有將神秘體驗當作是事件般導引出來的手段，而沒有任何能適切傳達或論證它們的手段。如此一來，任何影響世界的試圖——只要此種試圖帶有傳道的性格，都必然將宗教帶入危險。同樣的，任何想為世界的意義作出理性解釋的嘗試，也是如此，只不過，這樣的嘗試卻總是一再地進行著。

四、拒世的階段

總而言之，這“世界”總會在各種不同的觀點下和出自宗教立場的要求發生衝突。對於救贖追求的風格而言，這其中的觀點一直都是內容與方向上最重要的原點。

被有意識地培養為宗教信仰內容的救贖需求，無論何時何地都是起自於生活現實之系統性、實際性的理性化企求，只是，這層關連被清楚辨識到何種程度，自是極為不同。此種理性化的企求，易言之，就是在這個層次上，所有的宗教都會提出來作為其特殊前提的要求：要求世界的運轉，至少在涉及到人類的利害關懷上，總應該是有意義的。此一要求的出現，正如我們所見，最初自然是由於那到處都有的問題，亦即不公的苦難，所以要對現世裡個人幸福的不公平分配要求一種公正的補償。以此為起點，這番要求即一步步地漸次逼向貶斥現世之價值的途徑。之所以如此，是因為理性的思考越是專心一意地緊捉住公正報應的補償問題不放，則此一問題在

現世之中加以徹底解決的可能性就越小，而現世之外的解決之道也就越發顯得有可能、或更有意義。只要是人的目光所及之處，真實的世界運轉鮮少為此種補償的要求所動。因為，幸福與苦難的分配無法以倫理加以說明的那種不公平一直是不合理的——儘管可加以補償的想法也所在多有；不止如此，光是苦難的存在這個事實本身就不外是不合理性的。苦難之無處不在的這個事實，也只能夠用另外一個更加非理性的問題來取代，那就是原罪的問題：根據先知與教士的訓誨，苦難被解釋為罪罰或懲誡的手段。為了懲罪而被創造出來的世界，在倫理上必然顯得要比命定遭受苦難的世界更加不完美。無論如何，對倫理要求來說，這世界的絕對不完美不啻是個顛撲不破的事實。世事之過往行來也只有在這不完美的基點上才似乎被正當化為有意義的。然而，在這樣正當化之下，這世界的價值也就更加淪喪了。因為一切的過往行來非但沒什麼價值可言，甚至根本就是虛妄無常。死亡與毀滅遲早終必降臨到無論是最善之人與事或最惡之人與事的這項事實，使得此世之種種至高無上的價值顯得一文不值——這是說人們一旦領會到時間之恆常流轉、永存之神與永恆秩序的觀念時的情形。相對的，人們勢必將價值——特別是被許為最最寶貴珍重的那些價值——加以理想化為“超越時間”恆常有效的，因此，這些價值在“文化”裡的實現所具有的意義，被認為是獨立於隨著具體實現的現象理應會有的暫時性格之外，所以，對於經驗世界的倫理拒斥可能就更進一步地高漲了。因為從這一點切入宗教領域而引發的一連串思想，要比一般塵世的美好資產之不完美與暫時性更遠具有重大的意義，原因在於這些理念具備了能力指控那些通常正好被置於最高位的“文化價值”。所有這些價值的確全都

背負著死罪的烙印，這是怎麼也擺脫不了的獨特罪愆。它們證實是與心靈或品味的卡理斯瑪相連結，並且培育之道似乎無可避免地是以背離同胞倫理的要求並唯有透過自我欺瞞方能順應此種要求的存在形態為其前提。人文教養與品味文化的藩籬正是所有身分性等差最精微內在且無法跨越的壁壘。以此，宗教性的罪愆可就儼然不只是一種臨機偶發的事，而是整合在文化全體裡，在文化世界中的行為全體裡，以及，最後，在整個生活建構全體裡的一種成份。因此，這世界所提供的種種價值裡，最是至高無上的那些，似乎也正背負著最為重大的罪責。社會共同體的外在秩序越是轉變成所謂國家，亦即文化共同體的形態，那麼無論何處，此一外在秩序就只能夠以赤裸裸的暴力來加以維持，對於正義，只是名目上顧及或偶而顧及，總之，唯有在國家理由所准許的範圍內加以顧及，因此，無可避免的地會在對內與對外的交手上不斷產生出新的暴力行為，並且為此作出不實的藉口，換言之，這意味著露骨的、或者必然顯得更加惡劣的完全沒有愛——出之以法利賽式的掩飾作風³³。實事求是的經濟界，亦即任何現世內的文化不可或缺的物質財貨供給最為高

³³ 法利賽人(Pharisee)，猶太教法利賽派的成員，於第二聖殿時代(西元前515-西元後70)後半期活動於巴勒斯坦，是世俗人與律法學者組成的團體，有別於自古以來便是猶太人唯一領袖的撒都該派(Sadducee)祭司團體。因為耶穌曾指責他們：「你們這假冒為善的文士和法利賽人有禍了！因為你們好像粉飾的墳墓，外面好看，裡面卻裝滿了死人的骨頭和一切的污穢」(《聖經·馬太福音》23:27)，因此“法利賽式”有“虛偽”、“偽善”之意。詳見《譯註辭典》。

度理性化的形態，打從根底就是這種沒有愛在其中的體制。在人為建構的世界裡，一切類型的行為似乎全都被捲進了同樣的罪過裡。經過掩飾且昇華了的獸性、與同胞關係相敵對的怪異氣質、以及使正確的觀察能力狂亂的幻覺迷妄，都必然附著在性愛上。性愛的力量越是強而有力地發揮出來，當事者就越是難以察覺到它們，而它們也就更能在一種法利賽的方式下被掩飾起來。倫理性的宗教意識本身訴諸的理性認知，在自律地且於現世內遵循其自身的規範下，締造出一個真理自在其中的秩序界，但這秩序界卻與理性的宗教倫理的有系統要求——現世作為一個秩序界要能滿足宗教倫理的要求或證示出不管怎樣的一種“意義”——再也沒有絲毫關連，並且甚而原則上勢必拒絕這樣的要求。以自然的因果律為依據的秩序界與基於倫理的報應因果律要求所締建的秩序界，處於無法相容的對立關係上。創造出這種自然因果律秩序界的科學，對於它本身的終極前提假設，似乎是沒有辦法提出確實的說明。然而，在“知性的誠實”的名義下，科學逕而宣稱自己乃是理智考量世界的唯一可能形式。知性，就像所有的文化價值一樣，創造出一種獨立於人類一切個人倫理資質之外因而無視同胞倫理且坐擁理性文化的貴族主義。活在“現世內”的人，珍視此種文化的擁有為這世上至高無上的事。只是，除了其倫理罪責的重負之外，附著在此種文化擁有身上的，若以其自身的尺度來評量的話，必然還有某種更足以斷送其價值的事物，亦即無意義性。一味想成為文化人的那種純粹入世的自我完成的無意義性，換言之，“文化”似乎可以被化約到那上頭的終極價值的無意義性，對宗教思想而言——即使從那種入世的觀點看來，無非是從死亡顯然的無意義性歸結而來，而死的無意義性，正好在“文

化”的種種條件下，似乎就是給生的無意義性烙上決定性的印記。農民，就像亞伯拉罕，可以「享盡了生命」才死去[〈創世記〉25:8]。封建領主與騎士英雄也做得到這一點。因為他們都完成了生存的有機循環過程，而未涉足此一周天之外。由於生活內容的性質純樸單一，所以他們都能夠達到地上的完美歸結。但反觀“文明”人，在一意以獲得或創造“文化內容”的意識下奮力追求自我完成，是做不到以上這點的一一就完成生命的循環這點而言，他可能會「對生命倦怠」，而非「享盡了生命」。因為文明人追求完美的可能性，在原理上和各種文化內容一樣，步向永無止盡的歷程。文化內容與自我完成的目標越是分化、越是多樣性，個人一一無論是被動的採納者，或主動的共同創造者一一在有限的一生中所能夠捕捉掌握的吉光片羽也就越是微不足道。因此，在人類被套入內在、外在文化世界裡的情況下，一個人能夠吸收整體文化或不管什麼意義下的文化“本質”部分一一其實根本沒有任何確定的判準一一的可能性毋寧是越來越小。所以，對個人而言，“文化”與文化的追求就此可能愈來愈沒什麼現世內的意義。個人的“文化”(內涵)，當然並不是由他所累積的“文化內容”的量所構成，而是由他在文化內容中精心選擇所構成。但是這種選擇是否能夠就在他“難以逆料的”死亡時刻裡達到對他而言是有意義的終點，則是沒有任何保證的。他甚至可能會頑強地背對人生高聲揚言：「夠了，生命已提供(或拒絕)了對我而言值得活過的一切」。這種高傲的態度在救贖宗教看來必然像是一種對神所命定的人生路程與命運的污蔑褻瀆。沒有任何救贖宗教會正面贊同“自殺”一一只有哲學才會加以推崇的一種死亡方式。

由此看來，所謂“文化”無非是指人類從自然生命的有機循環中

解放出來一事。正因為如此，文化每前進一步，也就注定要更往前蹈入愈來愈幻滅的無意義境地。而且，文化價值的追求越是被當作一種神聖的使命、一種“天職”(Beruf)，就越是變成一種為了沒有價值的、進一步來說無處不自相矛盾且互相敵對的目標一往直前而更加沒有意義的操勞。

現世，作為不完美、不公正、苦難、罪惡與無常的所在，作為必然承載著罪責、也必然隨著不斷的進一步開展與分化而愈來愈沒有意義的文化之所在，純就倫理觀點而言，無論從以上的哪一層面來衡量，在宗教要求——要求一個它之所以存在的神聖“意義”——的裁斷下，顯然是既支離破碎又毫無價值的。現世之所以會如此喪失價值，無非是理性的要求與現實之間、理性的倫理與部分理性部分非理性的諸價值之間互相衝突的結果。隨著存在於現世裡的各專門領域之獨特性質的締建，此種衝突也就更加激烈，更加無法排解。相對應於世界的價值喪失，“救贖”的需求於焉出現，並且，當有關世界之“意義”的思索愈是系統化、現世的外在組織愈是理性化、對現世的非理性內容之自覺的體驗愈是被昇華，救贖需求的取徑也就愈加非現世性，愈是疏離於一切人為建構的生活形式，並且，與此正相對應的，開始成為打造宗教獨特內容的決定關鍵。引領走向此一途徑的，不止是什麼解除世界迷魅的理論性思考，而更加是宗教倫理企圖在實踐上與倫理上理性化現世的努力。

最後，知性主義的神秘論獨特的救贖追求，面對著這種種緊張關係，也終不免屈服於非同胞關係的世界支配之下。一方面，那樣的卡理斯瑪並不是人人都可據而得之的。換言之，神秘論的救贖追求，就其本意，根本就是最高調的貴族主義，亦即宗教救贖上的貴

族主義式。況且，在一個為了走向職業勞動(Berufsarbeit)而被理性組地織起來的文化裡，除了那些經濟上毫無顧慮的社會階層之外，幾乎沒有培養無等差主義的同胞關係的餘地。在理性文化的技術與社會條件下，若想過著像佛陀、耶穌或聖方濟³⁴那樣的生活，即使純就外在理由而言，似乎也注定要敗退下來。

五、神義論的三個合理的形態

迄今所見各種拒斥現世的救贖倫理，都分別在這種純粹理性建構起來的階梯的極為不同的階層上表現出他們對現世的拒斥。這得視不勝枚舉的具體情況而定，而這些具體情況並不是靠決理論性的疑論就能清楚解明。除了這些具體情況之外，還有一個理性的要素也在這事上扮演了一定的角色，那就是神義論的建構：由於意識到上述那些無法化解的緊張關係，人們作出形上需求的反應，並且，透過神義論，在這些緊張關係中無論如何試著找出一個共通的意義來。在〈導論〉裡，我們曾經詳論過唯有三種首尾一貫的神義論存在，而其中的二元論倒頗能滿足這種形上需求。二元論的主張是：光明、真理、純粹與善意的力量永遠都與黑暗、虛偽、不淨及

³⁴ 聖方濟·亞西西(St. Francis of Assisi, 1181-1226)，出生於富裕家庭，二十幾歲之前，為軍人和戰俘。在一個機緣下他轉向基督教信仰，放棄財產和家庭，過清貧生活，進行隱修。他的影響主要是在當時被政治和財富所腐化的教會裡，幫助人們恢復對教會的信心。最重要的貢獻則是創立了方濟會。詳見《譯註辭典》。

邪惡的力量兩相並存且互相對立。其實分析到最後，這種二元論也只不過是將巫術的多元論之區分善的(有用的)神靈與惡的(有害的)神靈加以直接的系統化罷了。而後者這種區分所代表的也不過就是神靈與惡魔之對立的原始階段。最徹底展現這種二元論觀念的先知預言宗教是瑣羅亞斯德教³⁵。這二元論直接連結“淨”與“不淨”的巫術性對立，而將一切的美德與過惡都整合到這種對立中。這意味著，放棄唯一全能之神之觀念，並且毋寧更以存在著與神相對抗的力量來設限。現今的信徒(亦即拜火教徒)事實上已丟棄這樣的信念，因為他們無法忍受神聖的力量有這樣的限制。在瑣羅亞斯德教最為首尾一貫的末世論裡，有淨與不淨的兩個世界，帶有許多缺陷的經驗世界便是由二者混合產生的，而這兩個世界會一再地分離為兩個互不相干的王國。但是，較為晚近的末世期待，卻讓純淨與善的神這一方獲勝，就像基督徒之使救世主戰勝惡魔一樣。這種較不具一貫性的二元論形態，也就是普及於全世界，為民眾所抱持的天國與地獄的觀念。據此觀念，神壓倒惡靈——其被造物——的至上威權又回復了過來，因此人們相信神的全能就此被挽救回來。但是這麼一來，不管願意不願意，明裡暗裡都要犧牲掉一些神的愛。因為，如果神的全知一直維持不墜，但是卻創造出根本的惡勢力，又容忍罪的存在，這一切特別是和下面這樣的思考——神對於他自己所創造出來

³⁵ 瑣羅亞斯德(Zoroaster, 古伊朗語作Zarathustra)，伊朗宗教改革家和瑣羅亞斯德教創始人。瑣羅亞斯德教在印度又稱為帕西教，中國史籍則稱之為祆教。瑣羅亞斯德的生平及教訓的記錄，後成為該教的經典，即*Avesta*(阿凡士塔)。詳見《譯註辭典》。

的有限的被造物與有限的罪卻加以永遠無盡的地獄刑罰——結合在一起時，簡直就無法跟神的愛互相一致。如此一來，也只有將慈愛這一面捨棄，才能夠保持住理論上的首尾一貫性。

確實且完全徹底遂行這種捨棄的，是預定論信仰³⁶。神的決斷不是人的尺度所能測知的，這個眾所周知的教理意味著：人以一種無愛的清明，捨棄了人的理解力足以捕捉世界之意義的念頭，並連帶為所有這一類的問題都畫下了句點。除了高蹈的宗教達人圈子以外，這麼徹底的一種預定論信仰終究是無法被長期忍受的。這是因為預定論信仰，與相信“宿命”的非理性力量的信仰相對照，既要求

³⁶ 預定論(Prädestination)，謂凡得救之人都早已為上帝所預先選定。這種教義可說是出自使徒保羅的一段話：「因為他(上帝)預先所知道的人，就預先定下效法他兒子的模樣，使他兒子在許多弟兄中作長子。預先所定下的人又召他們來，所召來的人，又稱他們為義，所稱義的人，又叫他們得榮耀」(〈羅馬書〉8:29-30)。基督教教義史上先後出現過三種預定論，其中每一種還可細分出許多流派。一種理論認為，上帝的預知是預定何人得救的根據；上帝預先見到一些人會堅持信心，行為善良，因此預定拯救他們。與上述觀點截然對立的“雙重預定論”，通常認為是喀爾文所提出，其實是多爾德(Dort)會議上提出的，見於聖奧古斯丁和路德的某些著作及詹森派思想。根據這種理論，上帝從亙古已預定拯救什麼人與咒詛什麼人，根本不考慮他們有無信心、愛心或善行。第三種理論見於聖奧古斯丁和路德的其他著作，以及529年第二次奧朗日會議的決議和聖托瑪斯·阿奎那的思想。這種理論認為，既然人得救是蒙受自己本來沒有資格享受的恩典，其本身就是預定，但是又指出，人被上帝委棄，是由於自己的罪過。——譯註

人接受神意的(providentieller)因而總之是合理的命定——注定被詛咒者不但要滅亡、並且要成為邪惡者——，儘管如此，卻又要求人接受對被詛咒者的“懲罰”，換言之，倫理範疇的運作。

我們在本論文集的第一部[〈基督新教倫理與資本主義精神〉]裡已討論過預定論信仰的意義。稍後我們將討論瑣羅亞斯德教的二元論，不過只是簡短討論一下，因為它的信徒人數並不多。事實上如果不是它對波斯的最後審判的觀念，以及對晚期猶太教有關魔鬼與天使的觀念有所影響，而且，是歷史上具有相當重要意義的影響，那麼，我們或許連提也不提。

我們就要討論的第三種神義論，是印度知識階層的宗教意識特有的形態。它之所以出類拔萃，一來是因為它在理論上的首尾一貫性，二來則因為它非凡的形而上學成就。詳言之，它結合起依靠自我努力達到達人似的自我解脫，與救贖的普遍達到的可能性，它也結合了最嚴格的現世拒斥與有機體的社會倫理，並結合了作為至高無上救贖之道的冥思與世俗內的職業倫理。