

此處所謂“世界宗教”，指的是能夠將非常眾多信徒雲集於己處的宗教的、或宗教所制約的五大生活規制體系，亦即：儒教、印度教、佛教、基督教與伊斯蘭教的宗教倫理。此一看法，純粹是基於價值中立(Wertfrei)的立場。除了以上諸宗教外，我們也將處理第六種宗教，猶太教。理由是：它涵攝了對於了解基督教與伊斯蘭教而言，極為關鍵的歷史性前提，以及它在西方近代經濟倫理的發展上所具有的歷史性獨立意義——此一意義部分基於真正的理解，部分則出於誤解，近年來已有過不下數次的討論。至於其他宗教，只有當其為歷史關聯性上不可或缺的樞眼時，才會被提及。關於基督教，我們將以前此所寫而收於本論文集開頭的兩篇論文來作例證，故而實應以理解這兩篇論文為前提<sup>1</sup>。

所謂宗教的“經濟倫理”，所指為何，希望隨著我們論述的進行漸次明朗起來。我們的考察重點並不在於神學綱要的倫理學說，因為(即使這類綱要在某種情境下無比重要)我們只不過將之作為一種認知手段；考察的重點毋寧在於，根植於宗教的心理與實用關聯當中的、行動的實踐驅動力。以下的論述容或只是提綱挈領，卻也足以明示出一種具體的經濟倫理通常在結構上是多麼複雜，其制約條件又是多麼的紛陳多面。進一步而言，也會顯示出外表看似雷同的經濟組織形態，可與極為不同的經濟倫理相結合，並且，各依其經濟倫理的獨特性格，會產生出極為不同的歷史結果。經濟倫理絕非相應於經濟組織形態的一個單純的“函數”，反之，經濟組織形態同樣也絕不是由經濟倫理一手打造出來的。

---

<sup>1</sup> 即〈基督新教倫理與資本主義精神〉、〈基督新教教派與資本主義精神〉兩篇論文。——譯註

沒有任何經濟倫理是全然由宗教所決定。相對於人之面對世界的態度——或由宗教或由其他(在我們看來)“內在的”因素所決定的一切態度，經濟倫理當然自有其高度的固有成規性，而這固有成規性極其高度地取決於經濟地理與歷史的既有狀況。不過，生活樣式受到宗教的規制一事，也是經濟倫理的決定性因素之一——注意，只是其中之一。當然，這樣的生活樣式本身也深受在地理、政治、社會與民族界限中運作的經濟與政治因素的影響。我們如果妄圖巨細靡遺地闡明此等交互依存的關係，無疑如操舟於無涯大海，必將迷航。此處，我們所能做的僅止於：嘗試揭露出對各自宗教之實踐倫理產生最深刻影響的各個社會階層之生活樣式中的領航要素。這些要素在實踐倫理上烙下此一倫理之所以有別於其他倫理的最具特色的面相；並且，它們對於各自的經濟倫理也同時具有重要意義。我們當然不必僅將目光集中於某一階層。打造出某一實踐倫理之獨特面相的決定性階層，會隨著歷史的流轉而變更。某一階層的影響力也從來不是完全絕對的。話雖如此，我們通常還是能指出某些階層，其生活樣式對於諸宗教而言，至少是主要的決定關鍵。以下是我們或可舉出的實例：儒教是俸祿階層——具有文書教養且以現世的理性主義為其性格特色者——的身分倫理。不屬於此一教養階層(Bildungsschicht)者，即不算數。此一階層之宗教的(或者有人要說是非宗教的)身分倫理遠比階層本身決定了中國人的生活樣式。相對的，古印度教的擔綱者是一個具備文書教養的世襲性的種姓。他們並不出任官職，而是為個人及群體職司禮儀的一種靈魂司牧者，作為階層分化取向的穩固的中心點，形塑出社會秩序。只有具備吠陀

經典<sup>2</sup>教養的婆羅門——作為傳統的擔綱者——才是具足價值的宗教身分階層。直到後來，方有一群非婆羅門的苦行階層出現，與之相抗衡而並存。接著，在印度的中世紀時，印度教裡出現了由社會下階層支持其平民秘法傳授者的一種狂熱的、秘蹟的救世主信仰。佛教的宣揚者是沈潛冥思、拒斥現世、離棄家園、流轉四方的托鉢僧。只有這些托鉢僧才是成色十足的教團成員，其餘皆為宗教價值較低的俗人：亦即宗教意識之客體而非主體。伊斯蘭教在初期時，是個進行征服世界之戰士——訓練有素的聖戰士騎士團——的宗教。與其十字軍時代的基督教翻版相較，他們只缺性的禁慾。不過到了伊斯蘭中世紀時，冥思、神秘的蘇非派<sup>3</sup>，在平民階層的狂迷法師的領導下，至少取得與伊斯蘭教主流分庭抗禮的局面。由蘇非派衍生的小市民階級的兄弟團組織，頗有類於基督教第三修道會<sup>4</sup>之

<sup>2</sup> 吠陀(Veda)，印度最古老的聖典，也是哲學宗教的根源。所謂“吠陀”者，“智識”之意也。吠陀共有四種，即梨俱吠陀(Rigveda)、夜柔吠陀(Yajurveda)、沙磨吠陀(Samaveda)與阿闍婆吠陀(Atharvaveda)。各書編成時代相去甚遠，大約自西元前1500-1200年之間。四吠陀在中國古代典籍中分別被稱作《讚誦明論》、《歌詠明論》、《祭祀明論》和《禳災明論》。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

<sup>3</sup> 蘇非派(sufi)，產生在虔誠的穆斯林教徒中的一個有組織運動，源自烏瑪雅王朝(661-750)時期對世俗主義的反動。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

<sup>4</sup> 第三修道會(Tertiarierorden)，亦稱“第三教團”(Tertiarier)。相對於出家修行的修道士團體(修士為第一教團，修女為第二教團)，第三教團是指從事世俗職業的俗人(不分性別)所組成的教會團體。第三教團的制度是西方自十三世紀以來，為了將修道院精神帶入世俗世界而創設的，雖普遍見於諸教派，然以聖方濟會(Franciscan)為最盛。詳見《譯註辭典》

處，只不過它們比後者有更為廣泛的發展。自從猶太人經歷巴比倫之囚後，猶太教就是個市民的“賤民族”<sup>5</sup>——其真確意義將隨以下敘述的展開而清楚——的宗教。中世紀時，猶太教轉而由一個受過猶太教特有典籍與禮儀之教育的知識階層來領導。此一階層代表的是一個愈來愈無產化、理性主義的小市民知識階層。最後，基督教在其初現時，乃一遊走四方的技匠職工所秉持的教說。在其內在與外在興盛發展的所有時期裡，無論是古代、中世紀也好，清教之時也罷，它始終不失其為城市特有的、尤其是市民的宗教。西方的城市——與世界各地的城市相較之下，自具獨特性質，觀諸唯西方才推演出市民階級的觀念一端即可得知——正是基督教的主要舞台。

頁。——譯註

<sup>5</sup> 俘囚期(the Exile)，或稱巴比倫俘囚。西元前十世紀末，以色列人分裂為南北兩國，即北方的以色列國與南方據有耶路撒冷的猶太國。西元前722年，北方的以色列國亡於亞述人的侵略，而南方的猶太國則在西元前586年亡於巴比倫王尼布甲尼撒，由於猶太人的頑強抵抗，尼布甲尼撒遂將猶太知識份子與領導人物遷至巴比倫，此即猶太人歷史上著名的巴比倫俘囚期，最後在波斯人滅亡巴比倫帝國後，部分俘囚民才得以在西元前537、520年分批返回耶路撒冷重建故國。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

賤民民族(Pariavolk)，韋伯此一名詞主要是指猶太民族，有時也用來稱印度的賤民種姓。「我們所謂的“賤民民族”乃是指：一個缺少自律性政治組織的、特殊的世襲性的社會團體。這個團體一方面受到內部源自巫術、禁忌與禮儀規範的約束，而不得與外邦人形成餐飲與婚姻共同體；另一方面，它又是個具有影響深遠之特殊經濟態度、而在政治與社會層面上卻又是劣勢特權化的團體」(《經濟與社會·宗教社會學》2-5-7-10)。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

舉凡古代的聖靈虔信教團信仰、中世紀盛期的托鉢修會<sup>6</sup>，宗教改革時期的新教教派以至虔敬派與衛理公會<sup>7</sup>，率皆如此。

以下的敘述絕非主張：宗教意識的特性只是階層——各宗教獨特的擔綱者——之社會狀況的一個單純的“函數”，或者，只是此一階層的“意識形態”，或者是此階層之物質或理念的利害狀況之“反映”。相反的，這樣的一種解釋毋寧是對我們此處論述的立場的一種根本的誤解。無論來自於經濟與政治制約下的社會影響，在個別情況下，有多麼的深刻，宗教倫理主要還是由宗教資源本身形塑而成，其中最為首要的成因無過於宗教的宣示與許諾。承續宗教的最先一代，往往在根本上重新解釋這些宣示與許諾，為的是使宗教啟示適應於教團的需求。即使如此，大抵最主要的還是在於順應教團之宗教的需求。其他領域的利害關係只不過是次要的影響，雖然這類影響往往相當有力，有時甚至是關鍵性的。我們確信，在社會上具有決定性的階層之交替，對任何宗教而言，通常是至關緊要的。從另一面來說，宗教形態一旦塑成，便會對非常異質性的各階層的生活樣式產生相當廣泛的影響。

<sup>6</sup> 托鉢修會(mendicant)，天主教修會之一，這類修會的修士發守貧願，靠勞動所得或慈善捐贈為生。托鉢修會的兩大創始人是多明尼克會的創始人聖多明尼克和方濟會的創始人聖方濟。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

<sup>7</sup> 虔敬派(Pietism)，十七世紀興起於德國路德派內部、注重個人信仰的一種宗教思潮，起源於路德派牧師史賓納(Philip Spener, 1635-1705)組織的“虔敬會”。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

衛理公會(Methodist)，音譯美以美會，又稱循道會等。十八世紀約翰·衛斯理(John Wesley, 1703-1791)為求使英國聖公會重獲活力而開創的運動。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

對於宗教倫理與利害狀況之間的關係，人們曾試著以前者不過是後者的“函數”來加以解釋，雖然各家手法自異。這種解釋不僅出自於所謂的歷史唯物論——此處我們不擬議論——，而且也是出自一種純粹心理學的觀點。

宗教倫理受到階級關係全面性制約的這個有點抽象的見解，可以由“怨恨”理論導引出來<sup>8</sup>，此一理論自尼采<sup>9</sup>的精彩論著以來即聞名於世，爾後則有心理學者才氣縱橫式的發揮。如眾所周知，此一理論認為：人的同情心與同胞愛之倫理的聖化，是那些處於不利之境的人——無論是其自然資質使然，或是其命運制約下的生涯際遇致此——在道德上的一種“奴隸的反叛”；因此，“義務”倫理被認為是一種為求報復的“壓抑性”情操的產物，亦即那些無力的、被壓迫的、注定要勞動與營利的職人工匠，對於毫無義務負擔的支配階層的生活樣式抱持著復仇感的產物。倘若真是如此，那麼顯然是為宗教倫理的類型學裡的最重要問題，得出了一道非常簡明的解答。對於怨恨之心理學意義的這種發現，無論多麼令人慶幸且成效卓著，我們還是必須十分小心評價其在社會倫理上的效用程度。

下面我們會討論到，對生活樣式之倫理“理性化”的諸多不同形式本身具有決定性的動機。這些動機多半和怨恨一點關係也沒有。

---

<sup>8</sup> 猶太教之賤民宗教性與“怨恨”(Ressentiment)的關係，詳見《經濟與社會·宗教社會學》2-5-7-10。——譯註

<sup>9</sup> 尼采(Friedrich Nietzsche, 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，尤其是對基督教、墨守成規及民族主義等方面。下文提到的“奴隸之道德上的反叛”，見尼采於《善惡的彼岸》第195節與《道德的系譜學》第10章開頭所寫的文句。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

不過，宗教倫理中對於苦難(Leiden)的評價，有典型的變遷則是毋庸置疑的。此種變遷，如果加以正確理解的話，便會顯示出由尼采首先開展出來的理論尚具某種妥當性。對待苦難的原始態度，再沒有比共同體進行宗教祭典之際，對疾病纏身或蒙受連綿厄運的人所採取的辦法，更能具體地表現出來。不斷處於苦難中的人——悲痛的疾疫的、或者遭受其他不幸的——依其種種不同的苦難類型，要不是被認為有惡靈附身，就是被認為褻瀆了神明而沖犯神怒。讓這些人共處其中，會給祭祀共同體帶來不測。無論如何，他們不准參加祭典會食與獻祭，因為神不會高興看到他們，有可能會被此事激怒。獻祭聚餐是歡慶的場合——就連在圍城時的耶路撒冷也不例外。

將苦難視為為神所惡之徵兆，並且是隱密罪過的印記，宗教便相應了心理上極為廣泛的需求。幸運者很少只滿足於自己就是幸運的這個事實。除了幸運，他還要求確認他有權利(Recht)幸運。他希望確信他“值得”，尤其比起別人來值得享有幸運。他但願能就此相信，那些沒有他這麼幸運的人只不過是蒙受他們該得的待遇。幸運也必得是“正當的”(legitim)幸運。如果“幸運”一詞的一般意涵概括了一切聲譽、權力、財產、快樂等資財，那麼它也就是正當化——宗教不得不為一切支配者、有產者、勝利者、健康者的內在、外在利益加以正當化——最普遍的公式。換言之，宗教為幸運者提供幸運神義論(Theodizee des Glückes)。此種神義論是根植於人類極其頑強的(“法利賽式的”<sup>10</sup>)慾求，因此倒也易於理解，雖然其效果往往沒有受

<sup>10</sup> 法利賽人(Pharisees)，約自西元前二世紀起活躍於猶太教內的有力派別。法利賽一字源於阿拉姆語(Aram)，意指分離、離開，或者是指將自己與律法不嚴明的大眾區分開的意思。詳見《譯註辭典》頁——譯

到十足的關注。

相形之下，此一立場的對反面，亦即苦難的宗教性聖化的前進路途則複雜得多。首先是這樣的經驗起作用，亦即形式不勝枚舉的苦行：斷絕日常飲食、睡眠及性交，皆用來喚起，或者至少使人較易激發出卡理斯瑪<sup>11</sup>——到達狂迷忘我、幻視靈見、歇斯底理，簡言之，一切被評價為“神聖”的非日常狀態，也就是藉由巫術性禁慾(magische Askese)所召引呈現的狀態。這種苦行所具有的威信，是以下這個想法所造成的：由苦行所導致的某種受苦及異常狀態，乃是通往獲得超人的、亦即巫術的、力量之大道。古老的禁忌規定以及為了保持宗教性潔淨的禁慾——由惡靈信仰產生——都與此種思慮同道。在這些規定、禁慾與潔淨目的之外，則又再加入“救贖”崇拜(Erlösungs-Kulte)的發展。基本上，這類崇拜在面對個人苦難方面，採取了一種獨樹一格且全新的立場。原初的共同體祭典，尤其是政治團體的祭典，都將一切的個人利益置之度外。無論部落神、地方神，還是城市神、國家神，都只照拂全體的利益。包括諸如降雨、日照、狩獵獲物與克敵致勝。因此，在共同體祭典裡是以此種全體為一的方式向神祈求。為了避免或驅除自身的災害——尤其是疾病，個人並不向共同體祭典祈求，個人所依賴的是最古老的個別的“靈魂司牧者”——巫師。個別巫師的威信，以及他們奉其名以行奇蹟的鬼靈或神祇的威信，使他們獲得不拘泥於地方或部落歸屬關係的四方供養，並且，情況好的話，這就導致獨立於種族團體之外的“教團”的形成。某些——儘管並非所有——“秘教”即循此途徑產

---

註

<sup>11</sup> 卡理斯瑪(charisma)，詳見《譯註辭典》頁。——譯註

生。它們許諾個人：將個人分別由疾病、貧困、以及一切種類的困境與危難中拯救出來。由此，巫師就蛻變為秘法傳授者，從而發展出世襲傳承的王朝，或者發展出由訓練有素的成員擁戴某個首領——首領是根據某些規則來決定——所形成的組織。這名領袖或者被認定為某個超人的化身，或者只被認為是一名先知，亦即神的傳話人、執行者。針對個人的“苦難”本身，以及為了將個人由此“拯救”出來的宗教共同體之制度化，即依此產生。宗教的宣示與許諾就此自然而然地迎向那些有救贖需求的大眾。大眾及其利害關懷成為“靈魂司牧”的職業經營的中心點，而所謂司牧也經此才真正的形成。巫師與教士的典型工作變成去確定遭受苦難的原因，亦即“罪”——首先是違犯儀式戒律——的告白，然後提供如何行止方能去除苦難的勸誡。以此，巫師與教士的物質與精神上的利害關注，實際上愈來愈趨向於為特別是平民的動機服務。當“救世主”信仰(Heilands Religiosität)在典型且反覆出現的窮困狀態的壓力下開展出來時，可說是又朝著這條軌道向前邁進一步。救世主信仰以救世主神話為前提，也就是以(至少，相對而言)合理的世界觀為前提，而苦難又再度成為此種世界觀最重要的主題。原始的自然神話則經常為此一信仰扮演了開端發緒的角色：支配著植物的生來死去與支配著關乎四季的星辰運行的神靈，成為有關苦難、死亡、復活之神的神話的理想擔綱者——對處於困苦狀態下的人而言，這神保證此世幸運的再來，或他世幸福之無虞。再者或是一名出身英雄傳說而廣受人們喜愛的人物——例如印度的黑天<sup>12</sup>，被附以童稚、愛、戰鬥等神

<sup>12</sup> 黑天(Krishna)，音譯“克里希那”。印度崇奉者最多的神祇之一。印度教徒認為，他是毘濕奴的第八個化身，是諸神之首，關於黑天的神話主要源出於《摩訶婆羅多》。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

話，成為熱烈的救世主崇拜的對象。對於像是以色列人這類受到政治壓迫的民族而言，“救世主”(彌賽亞)<sup>13</sup>的名銜原先是附於英雄傳說中政治危難的解救者(如勇士基甸及士師耶弗他)<sup>14</sup>之類的人物身上，並由此而確立“彌賽亞的”許諾。這樣一個民族，而且唯其是如此首尾一貫的這個以色列民族，在其他諸多相當特別的條件配合下，所冀望於宗教救贖的，並非個人的苦難，而是民族共同體的苦難。通常的辦法是這樣：救世主同時具有個別的與普遍的性格，他會保證個人與凡仰望他的所有個人得到救贖。救世主的形象可以有諸多不同的印記。在瑣羅亞斯德教<sup>15</sup>的後期形態裡，由於經歷繁多的抽象化，為求救贖的精簡起見，乃由一純粹虛構出來的人物來擔任起調解者與救助者的角色。恰恰反其道而行的是：透過奇蹟與幻視下的再現而取得正當性的歷史人物，躍升於救世主的地位。凡此極為相異的可能性會以何種方式實現，決定於純粹的歷史因素。

不過，大體而言，總是會有某種苦難的神義論(Theodizee des Leidens)自救贖渴望中蘊生出來。

救贖宗教的許諾，原先確實不是與倫理的前提條件，而是與儀

<sup>13</sup> 彌賽亞(messiah)，源自希伯來文mashiah(受膏者)，猶太人的君王和司祭都接受受膏禮，以表示他們是被祝聖的人。此一名詞後來在猶太教指被期待的大衛王後裔，他將把以色列從外族的奴役下拯救出來，並恢復黃金時代的榮耀。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

<sup>14</sup> 基甸(Gideon)，亦稱耶路巴力(Jerubbaal或Jerobaal)。《聖經·士師記》所載以色列人的士師和民族英雄。耶弗他(Jephthah)，以色列士師。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

<sup>15</sup> 瑣羅亞斯德(Zoroaster，西元前六世紀)，伊朗宗教改革家和瑣羅亞斯德教創始人。瑣羅亞斯德教徒在印度又稱為帕西(Parsi)，中國史籍則稱之為祆教。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

式的前提條件連結在一起。好比說，古希臘的穀神祭典秘儀中<sup>16</sup>，不管是此世還是彼世的利益，都端視儀式的純淨與祭典彌撒的參與與否而定。不過，一旦法律的重要性增長，庇護訴訟程序的專門神就扮演起更加吃重的角色，承擔起護衛傳統秩序、獎善懲惡的任務。再者，凡是宗教發展深受先知預言決定性影響之處，“罪”自然不再只是一種巫術性的觸犯，而毋寧更是不信先知及其戒律的一種標示；罪通常被認為是不論何種不幸的根本因素。先知本身並不必然出身於被壓迫階級，或是此等階級的代表人物。我們會看到，情況通常恰好相反。其教說的內容也絕非主要源自於被壓迫階級的觀念世界。不過，需要拯救者與先知的，一般而言，並不是那些幸運者、有產者與支配者，而是被壓迫者，或者，至少是那些飽受窮困威脅的人。因此，在絕大多數情況下，經由先知預言所宣示的救世主信仰主要是以較處弱勢的社會階層為其常久的著根處，在此，它若非完全取代了巫術，否則至少是合理地加以補充。凡是先知或救世主的許諾未能充分合乎社會上較弱勢階層的需求之處，多半第二個大眾的救贖宗教就會在官方教義底下發展出來。此時，在救世主神話中處於萌芽狀態的合理世界觀的藍本，往往便要因此而擔負起創造出一種合理的不幸神義論(Theodizee des Unglücks)的任務。同時，此種合理的世界觀往往也會賦予苦難本身一種原本與苦難完全無緣的正面價值標記。

隨著獎善懲惡的倫理性神祇的出現，自願經由苦行而產生的苦難便有了不同的意義。原先，以祈文禱詞來強制神靈的巫術力量，

---

<sup>16</sup> 穀神祭典(Eleusinian Mysteries)，古希臘最有名的祕密宗教儀式。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

透過苦行——達到卡理斯瑪狀態的根源——而被增強，這類強制力量仍然存在於祈禱者的苦行與儀式性的禁慾規制裡，即使為了強制神靈而施行的巫術性祝禱已轉變為祈求神恩後，情形依然如此。所以，懺悔苦行也被列入成為悔改以息神怒、自懲以豁免已招致之罪罰的一種手段。許許多多的禁慾原先是喪禮的一部分(這點尤以中國最為明顯)，用以去除死者的嫉妒與憤怒。這些禁慾很容易被轉換成對應各類神祇的關係；自制苦行、最後是不自覺的安貧寡慾，變得比盡情享受此世財貨要來得討神的歡心。財貨的享受的確使追求享樂的人較難受到先知或教士的影響。

所有以上這些個別因素的力量，在某些環境下，會大幅地增強：幸運財(Glücksgüter)在人世間的分配，到底有何倫理“意義”？對此問題加以解釋的要求，隨著世界觀裡合理性成分的增加而升高。隨著宗教—倫理觀的合理化增長，而原始、巫術的觀念逐漸被排除之際，神義論便面臨愈來愈大的困難。對個人而言，“不當得的”不幸，實在太常見了。絕不止是按“奴隸的道德”來衡量，即使是在支配者階層的固有尺度下，也未免太常見“惡人”而非最善良的人功成名就。對於苦難與不公平的解釋，原因可以是：個人在前世所犯的罪業(靈魂輪迴之說)；祖先的罪過——罪及三代、四代以下的子孫；或者——最根本的說法——一切被造物本身的墮落。與此相應的，依戒律而獲平反的許諾，則可以指望：個人來世會在這世上過更好的日子(靈魂輪迴)、子孫會過得更好(彌賽亞國度)、或者彼世會有更好的生活(天堂)。人們對於神義論的這種根深柢固的要求所引起的、關於神與世界的形上觀念，也不過生產出少數幾個——整體而言，如我們以下所見，僅僅三個——思想體系。對於命運與功績之所以不相符的問題，這三個思想體系提出了能夠滿足所問的合理解答：

印度的業報(karma)說、瑣羅亞斯德教的二元論、隱身之神(Deus absconditus)的預定論。然而，這些合理且首尾一貫的解答，以其純粹的形態出現者，不過是例外罷了。

對於苦難——以及，死亡——的神義論的合理需求，帶來極為強大的影響。正是此種需求，形塑出諸如印度教、瑣羅亞斯德教、猶太教、以及某種程度上保羅及其後的基督教等這類宗教的重要性格特色。甚至直到1906年，在為數甚可觀的無產普羅中，僅有少數人以近代科學理論所導出的結論來作為他們不信宗教的理由；而其中的大多數則逕指俗世秩序之“不公正”這一點<sup>17</sup>——當然，本質上是因為他們相信在現世裡的一場革命性的重新分配。

苦難的神義論是可以藉怨恨而添色；然而，就人在此世命運不濟而要求補償的這點而言，一般說來，怨恨的色彩不僅並非總是、而是從來未曾是決定性的基調。要求報復，當然，與下面這種信仰特別相近：不義者而能在此世享福，只不過是因為地獄已在後頭為他們準備好了；永恆的至福是保留給虔敬者的；罪過——畢竟這是連虔敬者也時而會犯的——必須在此世加以清贖。然而，我們很可以確信，即使連這種時而會有的思考方式，也並非總是基於怨恨的，並且也絕對不必是社會上受壓迫的階層才有的產物。我們將會看到，真正由怨恨來協同決定出其本質特色的宗教，僅有少數一些例子，而這些例子中，全然明確發展成形的，唯獨一個而已。總之，我們能說的只是：在社會劣勢階層所抱持的、宗教約制下的理

---

<sup>17</sup> 「由近幾年間(一次大戰前幾年)的問卷調查可以看出，數千名德國工人之所以拒絕接受神的觀念(Gottesidee)，其動機並非來自於自然科學的論證，而是出自於，超凡神旨(göttliche Vorsehung)與社會秩序的不公正、不完美之無法相合」(《經濟與社會·宗教社會學》2-5-8-1。——譯註

性主義裡，怨恨作為(與其他因素並列的)一個要因，無論在何處都可能具有重大的意義，而且往往也確實具有。不過，也可以這麼說，其重要性在程度上有極大的差異，而常常只是微不足道的，各按不同宗教所宣示的許諾之性質而定。無論如何，試圖概括地以怨恨作為導出“禁慾”(Askese)的起源，是大錯特錯的。一般而言存在於純正救贖宗教裡的那種對於財富與權力的不信任，自有其道理，而尤其是在於救世主、先知與教士的經驗。他們了解到，那些在現世裡“飽滿饜足”且受惠有餘的階層，很少渴望被救——無論是哪一種救贖，因此，在救贖宗教的意味上來說，是較不“虔誠投入的”。同時，理性的宗教倫理之發展正是奠定在那些社會上遭受蔑視的階層上，而且首先也是在這些階層的內在狀況裡著落其穩固的根基。穩穩地握有社會榮耀與權力的社會階層，通常以如下的方式來建構起他們的身分傳說：他們自有一種獨特而與生俱來的資質，往往是血統上的；他們以其實際上或自我宣稱的存在(Sein)來餵養他們的尊榮感。至於那些在社會上受壓迫的階層或身分上受到負面(或至少非正面)評價的階層，則最易於以這樣的方式來滋養他們的自尊心：他們相信自己被賦予某種特殊的“使命”；他們的價值是由一種倫理上的當為(Sollen)或其自身(功能上的)業績(Leistung)所構成，並受到保證；以此，其固有價值被移轉到超越己身之外的彼岸去，亦即推移到神所交付在他們身上的“任務”(Aufgabe)。倫理的先知預言在社會弱勢階層裡具有理念上的力量，原因之一即在於此一事實。作為一種槓桿，怨恨並不特別必要；如上所述的這種在物質上與理念上之補償的合理關心，即已充分具足了。此外，先知與教士的傳道活動的確有意或無意地利用了大眾的怨恨，這是無庸置疑的，然而，絕非普遍都是如此。尤其是，這股本質上屬於負面的怨恨之力，就我們所

知，從來就不是使各救贖宗教獨具特性而本質上為形而上學思想的泉源。再者，一般而言，宗教許諾在性格上，無論外在、內在，也絕不必然或主要只是階級利害的傳聲筒。我們下面會看到，大眾本身一直被深深捲入自太古以來原始且粗野的巫術中，世界各處皆然——除非揭示特定許諾的預言將他們拉進一場具有倫理性格的宗教運動中。此外，偉大的宗教——倫理體系的特性，與其說決定於支配階層與被支配階層之間的簡單對立，倒不如說是由各種遠具個別性的社會條件所決定的。

為免覆沓，在此我想先針對這樣的情形做些說明。對經驗科學的研究者而言，各個宗教所許諾與提供的各種不同的救贖財(Heilsgüter)，絕對不只是被理解為“彼世的”，他們甚至不願作此理解。不消說，並非任何宗教、任何世界宗教都必然意識到有一彼世(jenseits)，以作為其既定的宗教許諾的著落處。無論是原始的還是文化的，不管先知預言的也好、非先知預言的也好，各色宗教所提供的救贖財原先大多是此世的實質好處——健康、長壽、財富。除了基督教及其他一些特殊的禁慾信仰等少數例外，中國的宗教、吠陀信仰、瑣羅亞斯德教、古猶太教、伊斯蘭教等，無不許諾這些實質好處；腓尼基、埃及、巴比倫、古日耳曼等地宗教，以及印度教、佛教所給予俗人信徒的宗教許諾，也同樣是如此。只有苦行者、修道士、蘇非派、得未使<sup>18</sup>等宗教達人(religiöse Virtuose)才致力追求“現世之外的”——相對於那種最為實質的此世資財的——救贖財。然而，即使是這些現世外的救贖財，也絕非單只是彼世的。而且，

---

<sup>18</sup> 得未使(dervish)，伊斯蘭教的苦行僧，屬於蘇非派教團(sufi，伊斯蘭神祕主義者)。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

就算是被理解為彼世的之際，也尚有可議。從心理上來看，對尋求救贖者而言，當下的、此世的心境問題毋寧正是第一要義。清教的救贖確證(*certitudo salutis*)，一種在“確證”(Bewährung)的感覺裡領受到的那種不可能喪失的恩寵狀態，在心理上是此一禁慾宗教的諸多救贖財中唯一具體的標的。確信將入涅槃的佛教僧侶所抱持的那種無等差主義的慈悲感、印度教虔信者的信愛(沒入於神的灼熱情愛)<sup>19</sup>或無感的忘我、克律斯特派的鞭笞<sup>20</sup>與狂舞的得未使所尋求的狂迷忘我、被神入駐或占有神的狀態、求愛於聖母瑪利亞或救世主的情感、耶穌會士的聖心崇拜<sup>21</sup>、寂靜主義<sup>22</sup>的祈禱境界、虔敬派對幼年基督及其“受創流血”<sup>23</sup>的慈愛柔情、追求黑天的性愛或半性愛的迷醉、瓦拉巴阿闍梨派<sup>24</sup>精心洗練的祭典宴饗、諾斯提教派<sup>25</sup>禮拜時的

<sup>19</sup> 信愛(bhakti)，梵文的原意是“獻身”(devotion)。印度教內部的虔敬運動，強調信徒必須專心獻身給某一個神。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

<sup>20</sup> 克律斯特派(Chlyst)，俄國神秘主義的小教派。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

<sup>21</sup> 聖心崇拜，天主教會中對於耶穌基督的愛，特別對於作為其象徵的耶穌之心臟(聖心)的崇拜。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

<sup>22</sup> 寂靜主義(Quietism)，基督教靈修理論之一，十七世紀時曾盛行於西班牙、意大利和法國。謂純真在於靈魂的無為沈靜，人應當抑制個人的努力以便上帝充分施展作為。寂靜主義的起源可上溯至希臘羅馬時期的伊比鳩魯和斯多噶學派。不過其近代的倡導者則一般認為是十七世紀後半葉西班牙神秘主義者莫利諾斯(Miguel de Molinos, 1628-1696)。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

<sup>23</sup> 受創流血(Wundbrühe)，語出欽岑朵夫所著*Discurse über die Augsburger Confession* (1748), S. 203。——譯註

<sup>24</sup> 瓦拉巴阿闍梨派(Vallabhācārya)，十六世紀初由婆羅門瓦拉巴所創立的教派，強調崇拜黑天之愛人娜達的宗派。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

自慰行為、各式各樣的神秘的合一(unio mystica)及冥思性地投入那全有獨一者(All-ein)——所有這些狀態之所以被企求，無疑地最主要是因為狀態本身直接提供給信徒如此的情感價值。在這方面，它們事實上與酒神或蘇摩酒<sup>26</sup>禮拜祭典中宗教的狂迷陶醉、圖騰式的肉食狂迷、食人者的饗宴、古代帶有宗教神聖意味的使用大麻、鴉片、尼古丁，以及一般而言所有的巫術性迷醉，全然相同。它們之所以被視為特別神聖及具有神性，是因為此種狀態在心理上的非日常性，以及基於此而來的固有價值。即使最為原始的狂迷都未完全欠缺一種自有其意義的解釋，只不過僅有理性化了的宗教才在救贖財的直接配給之外，另外賦予這類特殊的宗教行為一種形上的意義，也就是將狂迷昇華為“聖禮”(Sakrament)。然而，狂迷具有一種純粹巫術—泛靈的性格，其中並不包含絲毫普遍性的、有秩序的救贖實踐(Heilspragmatik)，有的話也不過是一點萌芽；而這種救贖實踐是所有宗教的合理主義所特有的。不過即使當這種將狂迷昇華為聖禮的過程發生之後，救贖財對於虔信者而言，首先且尤其緊要的仍是心理上(作為恩寵狀態)的眼前當下的性格，這點確實並未改變。換言之，

<sup>25</sup> 諾斯提教(Gnosticism)，西元二世紀前後出現在地中海世界的一連串宗教史現象的總稱。gnōsis為希臘語，意指“認識”或“知識”。諾斯提派雖被視為根本並非起源於基督教的一派，但在西元一、二世紀與基督教接觸後，卻形成范倫提諾斯(Valentinus)這種基督教的諾斯提派。它迫使早期基督教會為了對抗它而彙編出正典聖經，提出教義神學，建立主教制。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

<sup>26</sup> 蘇摩(soma)，吠陀宗教在供犧祭典時獻給神的神酒，從某種特殊的植物上取得的汁液，加牛乳、麥粉等發酵釀成蘇摩酒，有使人興奮的作用，以此酒祭神，謂飲之能得不死，因稱為甘露(amṛta)。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

救贖財尤其是存在於直接由特殊的宗教(或巫術)行為或講求方法的禁慾或冥思所喚起的那種狀態裡，亦即純然是感情性的心境裡。

此種狀態，就其內涵而言，如同其外在，可說是一種僅具一時性格的、非日常性的心神狀態。這原本就是理所當然且別無二轍的。區別“宗教的”狀態與“世俗的”狀態之道，除了指認前者的非日常性之外，別無他法。然而，透過宗教手段所達到的特殊狀態，是可能被當作一種效果持續不斷、籠罩住個人身心及其命運的“救贖狀態”(Heilszustand)來追求的。從一時的到永恆的狀態，其間的轉換是流動不拘的。在被昇華了的宗教救贖論中的兩個最高概念“再生”(Wiedergeburt)與“拯救”(Erlösung)裡，再生是自遠古以來的巫術性宗教財；在此是指以一種狂迷的動作或透過有計劃講方法的禁慾來獲取一個新的靈魂。人可以在恍惚忘我的狀態中短暫地獲取新的靈魂，但也可以將之作為持續性的心境來加以追求，並且透過巫術性禁慾的手段來達成。年輕男子若想以英雄之姿加入戰士共同體、或作為祭祀共同體的成員而參與巫術性舞蹈或狂迷、或者想在祭典宴饗中與神祇有交會者，就必須有一個新的靈魂。以此，英雄與巫師的禁慾、成年禮的儀式，以及在個人及集體生活的重要時節裡所舉行的再生的聖禮習俗，在在都是極為古老的。只是，除了適用的手段迥自不同之外，尤其是這些行為的目的亦自不同，亦即，人應該被再生為“什麼”的問題，有著種種不同的解答。

在宗教上加蓋其心理特徵印記的種種宗教性或巫術性狀態，可以根據極為不同的觀點來加以系統分類。此處我們並不打算作這種系統化的工作。我們只想就上述的關係脈絡來做個相當籠統的陳述。在一個宗教裡被當作最高價值來追求的(此世的)至福或再生狀態，顯然各依此一宗教意識的最主要擔綱階層的性格，而必然有諸

多不同樣式。就此而言，戰士的騎士階級、農民、工商、以及具有文書教養的知識階層，當然自有其不同的宗教傾向。下面將會明白顯示出，這些傾向本身並非斷然決定了宗教的心理性格，但是確實會給予極為深遠的影響。其中，前二者與後二者之間的對比，特別重要。在後二者中，知識人無論如何總是較為理論性的理性主義的擔綱者，而工商階級(商人與職工)至少是較為實踐性的理性主義的可能擔綱者，這樣的理性主義可能有著非常相異的特徵印記，但是往往對宗教態度產生重大的影響。尤其，特別是知識階層的特色，在這方面的影響是無與倫比的。然而，對於當今的宗教發展而言，這已全然無關緊要，不管我們近代的知識分子在所有其他各種的感覺之外，是否還感到有將“宗教的”狀態作為一種“體驗”來享受的必要，為的是要拿保證真正古老的行頭來裝點他們內在別具品味的擺設——宗教的革新從來就不曾以此為活水源頭——，而在過去，知識階層的本色對於宗教而言是如此的至關緊要。將宗教性的得救狀態昇華為“救贖”信仰，正是知識分子的事。若是我們將救贖理念理解為從困苦、饑餓、旱魃、疾病，以及究終由苦難與死亡當中解放出來，那麼此一觀念可說是非常古老的。然而，只有當救贖理念所表示的是一個有系統且合理化的“世界圖象”(Weltbildes)，並且代表一種面對世界的態度時，此一觀念才具有獨特的意義。因為，救贖就其意義及其心理性質而言，若想要並能夠清楚分說，端賴於這樣一種世界圖象與對應態度。直接支配人類行為的，是(物質上與精神上的)利益，而不是理念；但是，由“理念”所創造出來的“世界圖象”，總是像轉轍工般，決定了軌道的方向；而在這軌道上，利益的動力推動著人類的行為。人們希望“自何處”(wovon)被拯救出來、希望被解救到“何處去”(wozu)，以及——讓我們也別忘了——要如何才

能“被拯救”，全取決於這世界圖象。(在何去何從這方面，有諸多的可能性)，諸如：人可能希望自政治、社會的奴役狀態中被拯救到一個此世的彌賽亞未來王國去；或者可能希望從因儀式不淨所致的污穢，或從滯溺於肉體的不淨當中被拯救出來，而渴望達到一種靈魂、肉體皆美的存在或一種純粹精神性的存在。或者，人可能希望自人類激情及慾望永無止盡的無聊兒戲中被拯救出來，而冀求清淨觀想神聖的寂靜境界。或者，人可能希望自其惡根性及原罪之軛下被拯救出來，而徜徉於父神懷抱的永恆自由祥和裡；也可能希望由根據星辰天象的占星之法所推定的宿命枷鎖中被拯救出來，而引領企盼自由的尊嚴與分潤隱密之神的本質。或者，人可能希望自表現為苦難、悲哀與死亡的有限性之障、以及嚇人的地獄刑罰中被拯救出來，而盼望在地上或天堂裡的來世永遠的至福。或者，人可能希望自伴隨著前世作為揮之不去的因果報應而來的再生之輪裡被拯救出來，而冀求永恆的寂滅。或者，人可能希望自毫無意義的煩惱與人事流轉中被拯救出來，而渴望一無所夢的長眠。當然，還有許許多多舉之不盡的可能。凡此種種可能的背後，總有一種面對現實世界的一一特別讓人感覺到“無意義”之所在的一一態度，並因而要求，世界的結構機制整體無論如何會是、可能是、也應該是個有意義的“秩序界”(Kosmos)。此一要求，純正的宗教理性主義的核心產物，徹頭徹尾是以知識階層為擔綱者。因應此種形而上學需求所採取的手段及其結果，以及其影響程度，極為多樣，不過，還是能作出某些一般性的論斷。

世界圖象與生活樣式，同時在理論上與實踐上、知性上與目的取向上全面理性化後的近代形態，有著如下的一般結果：隨著這種特殊方式的理性化愈益進展，宗教本身一一就世界圖象的知性形塑

的觀點而言——就愈發被推往非理性的領域去。這肇端於諸多因素。一方面，世事並不是如徹底的理性主義的計畫那樣，輕易平順地運作發展。就像音樂上，畢氏“音差”<sup>27</sup>之抗拒完全以音響物理為取向的理性化。包括所有民族與時代在內的諸大音樂體系各採不同的應對態度：它們要不是隱涵或迴避此種無可避免的非理性，就是相反地將之加以利用，使音色豐饒化。同樣的情形也發生在理論性的世界圖象上，並且有過之而無不及；尤其是這似乎也發生於實際生活的理性化上。各種履行理性的、講求方法的生活樣式的重要類型，尤其都曾因非理性的前提假設而獨具特色——它們單純被當作是“固有的”東西而受到採納，並且併入這類生活樣式中。這些非理性的前提會是什麼，則根據那些在生活方法論的形塑階段的決定性時代裡扮演擔綱者的階層所具有的特性而定，也就是依這些階層受到社會外在與心理內在制約的利害狀況而定，換言之，至少在極大的程度上，取決於純粹歷史性與社會性的因素。

再者，介入現實的合理化過程中的非理性要素，成為難以壓抑的主智主義追求——追求擁有超現實的價值——感到不得不回歸去處，而且，這世界愈是被剝除了超現實的價值，情形就愈是如此。在原始的世界圖象中，凡事無不為具體的巫術，這種統一性有向兩端分裂的傾向：一是理性地認知與駕御自然；一是傾向“神秘的”體驗。這種體驗之無以言宣的內容，是與沒有神存在的現世機制並立的、唯一可能的彼世，而事實上，彼世就等於是一個不可捉摸的形上國度，個人在其中切身地坐擁神交救贖。只要徹底無保留地達成

---

<sup>27</sup> 音差(comma)，有畢氏音差(古代音差)和狄氏(Didymus)音差(普通音差)兩種。畢氏，畢達哥拉斯(Pythagoras)，詳見《譯註辭典》頁。——譯註

此一結論，個人即得以僅就其為個人本身追尋一己的救贖。隨著主智主義的理性主義之進展，只要人類企圖將世界圖象合理化為受非人格性法則所支配的宇宙，這種現象無論如何都會以某種形式出現在各處。當然，在主要是由上流知識階層——這些階層熱烈獻身於對世界及其“意義”進行純粹思索性的理解——所決定的宗教與宗教倫理裡，這點表現得最為強烈。亞洲的、尤其是印度的世界宗教，正是如此。對這些宗教而言，冥思成為人所可能企及的至高且終極的宗教財。冥思使人得以進入宇宙的全有唯一之至深至福的寂靜、不動之境。至於其他形態的宗教情境，最多也只不過被認為是具有相對價值的代用品。正如我們會不斷提到的，這對宗教之於生活——包括經濟——的關係，產生相當深遠的影響。此種影響乃來自冥思意味下的“神秘”體驗之一般性格以及追求此種體驗的心理前提條件。

如果對宗教之發展具有決定性影響的階層是現實生活中的行動者，無論其為騎士的戰鬥英雄、政治官吏、或是在經濟上從事營利活動的階級，或者，最後，凡是宗教是由有組織的教權制所支配之處，情形就完全是兩回事了。

從專司祭典與神話，或者更可以說從負責靈魂司牧——亦即聆聽罪人的告解並加以開導——的職業性行當中蘊生出來的教權制的理性主義，無處不企圖獨占宗教救贖財的授予，同時也企圖將這種授予調節鍛鍊成“聖禮恩寵”或“制度恩寵”的形式<sup>28</sup>；換言之，宗教財僅能透過教士階層舉行儀式來授予，而無法由個人自行獲得。個人

---

<sup>28</sup> 聖禮恩寵(Sakramentsgnade)，詳見《譯註辭典》頁。制度恩寵(Anstaltsgnade)。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

或自由的共同體透過冥思、狂迷或禁慾的手段進行個別的救贖追求，對教權制而言是極其可疑的——自其權力關懷的立場看來當然如此；並且，這必須以儀式加以規制，尤其是必須置諸教權制的統制之下。另一方面，政治的官僚階層則不信任所有種類的個人救贖追求以及自由的共同體形成，而視之為從國家機構進行的馴化當中奔脫解放的原動力；同樣的，他們也不信任與自己競爭的教士的恩寵機構；尤其，究終而言，瞧不起這些在現世功利目的之外的非實用價值的追求。對所有的政治官僚而言，宗教義務畢竟只不過是公民及身分團體的一種官方的或社會性的義務，亦即，宗教禮儀是相對應於行政法規的；因此，一切宗教意識都帶有儀式主義的性格，只要這性格是由官僚制所決定的。此外，騎士的戰士階層也往往傾向於這種絕對現世的利益，而與一切的“神秘論”(Mystik)無緣。不過，如同英雄一般所表現的，這個階層通常欠缺理性主義地支配現實的欲求與能力。“命運”的非理性，以及，在某種情況下，一種莫名其妙的、決定論式的“宿命”(荷馬式的“命運”<sup>29</sup>)思想，存在於那些神祇與惡魔之上及其背後，他們被想像成既剛毅而又激情的英雄，對人間的英雄伸出援手或加以敵視、賜予榮耀、戰利品或死亡。另外，農民則是如此地貼近巫術：他們的整個經濟生活特別受制於自然，並且仰賴自然的力量，所以他們相信可以用巫術來強制作用於自然力量之中或之上的神靈，或者乾脆就買通神靈的善意，因此，除了生活方式的激烈變革之外，別無他法讓他們脫離這種普遍存在

---

<sup>29</sup> 命運(Moira)原來是“分派”的意思。由於人被分派的最切身之事為壽命，故而與“死”拉上關係。其後Moira被擬人化為命運女神，赫希歐德則分之為分派命運的Lakesis，編織命運繩索的klodo與斬斷此繩的Adolopos三位女神。——譯註

的、原始形態的宗教意識。這種變革的動力若非來自其他階層，則來自以奇蹟效力證實自身為施咒者的有力先知。透過有毒的麻醉劑或透過舞蹈所產生的狂迷與忘我的“神靈附體”狀態——對騎士階層的身分感而言是有失品位的，因而始終無緣——在農民來說，卻取得如同“神秘論”在知識階層當中的那種地位。最後，我們所要討論的是西歐觀點下所謂的“市民的”階層，以及其他地方凡與此同義者，亦即：手工匠、商人、家內工業的企業家，及其在近代西方本土特有的衍生物。顯然，再沒有比這階層所採取的宗教立場更為千變萬化的了——這點對我們而言特別重要。在這些“市民”階層中，以下諸宗教現象特別根深蒂固：作為教宗之支柱的中古城市裡，羅馬教會的聖禮——制度恩寵；古代城市與印度的秘教——聖禮恩寵；中東地區的狂迷——冥思的蘇非派及得未使的宗教意識；道教的巫術；佛教的冥思；亞洲地區在秘法傳授者的靈魂指導下，偏重儀式主義的恩寵獲得；從黑天崇拜到基督崇拜，舉凡見諸世界的救世主愛與救世主信仰的一切形態；猶太人理性的律法儀式主義，以及完全去除了巫術要素的會堂講道；古代聖靈主義的教派與中世紀的禁慾教派；清教與衛理派的恩寵預定論與倫理再生說；乃至於一切種類的個人救贖追求。所有這些，在“市民”階層中，較諸其他階層，都更強固地生根發展。當然，其他所有階層的宗教意識自然遠非我們所呈現的那樣、毫無疑義地決定於和這些階層特別有親和性的性格。儘管，乍看之下，“市民階層”整體而言，在這點上確實顯得較具多方面的可能性。雖然如此，與特定類型的宗教意識的選擇性親和，正是在這個市民階層身上突顯出來。生活樣式的實踐的理性主義傾向，是市民階層的共通點，而這是由於他們生活樣式的性質所致，亦即其經濟生活已大為擺脫自然的束縛。他們的整個生活都以技術

的或經濟的計算、以及對自然對人類的支配為基礎——無論採取的手段有多麼原始。世代傳衍下來的生活技術在他們那兒也有可能會僵化為傳統主義的形態——一如各處總是一再發生的。但是，正是在此階層裡，總是存在著足以產生一種與技術、經濟的理性主義傾向相連結的、倫理上的理性生活規制的可能性——儘管可能程度大有差異。此種可能性並非處處都能在(多半)已被巫術所定型化的傳統的抗衡下得以實現。然而，凡有先知預言為此可能性創造出宗教的地基之處，此種地基理應屬於先知預言的兩種基本類型之一，這兩種類型即我們以下將不斷談到的“模範型”預言(“exemplarischen” Prophetie)與“使命型”預言(“Sendungs”-Prophetie)。模範型預言是以身作則，通常以一種冥思性的、無所動心的禁慾生活為模範，指引出通往救贖之路。使命型預言則以神之名頒佈其對世間的要求，當然，這些要求是倫理的、並且往往帶有一種行動的禁慾性格。後者，亦即要求在現世裡採取積極作為的這種預言，無論誰都可以理解的，正是在這個市民階層裡找到其著根的溫床，而且當市民階層本身在社會上愈是具有分量、愈是遠遠擺脫禁忌的束縛、愈是從被分裂為氏族與種姓的狀態裡解放出來，那麼就愈是能顯現為此種預言特殊有利的溫床。在這種情況下，行動的禁慾即成為較占優勢的宗教態度，亦即以視己為神之“工具”(Werkzeug)的感情來滋養的、合乎神的意志的行動(Handeln)，而不是在上流知識階層影響下的宗教裡、被視為最高宗教價值的狀態，亦即擁有神、或向內且冥思性地歸依於神。在西方，行動的禁慾態度一直保持著優於冥思的神秘論與狂迷或無動於心的忘我的地位，雖然後面這些類型早為西方所熟知。然而行動的禁慾並不只限於市民階層。這樣一種截然的社會限定性，在此也無論如何都不能成立的。訴諸貴族與農民的瑣羅亞斯

德教預言與訴諸戰士的伊斯蘭預言，正如以色列及早期基督教的預言與佈道，全都具有此種積極的性格，而與佛教、道教、新畢達哥拉斯派、諾斯提派及蘇非派的佈道恰成對比。不過，使命預言的某些獨特的結論，如我們下面將看到的，確實正是在“市民的”基礎上滋長出來的。

在使命型預言中，虔敬者感覺自身是神的工具，而不是神的容器。此種預言與某種特定的神觀具有深厚的選擇性親和，亦即：一個超俗世的、人格性的、會發怒、赦免、親愛、要求與懲罰的創世主的觀念。此種神觀恰與模範型預言中的至高存在形成對比。後者的至高存在——絕非毫無例外，但通常——是一非人格性的存在，這是基於人只能以冥思的靜態來臨近。前一種神觀，支配了伊朗與近東以及由此衍生的西方的宗教意識；後一種神觀，則支配了印度與中國的宗教意識。

此等差異絕非與生俱來的。相反的，我們認識到，這樣的歧異是從世界各地頗為類似的、原始的泛靈論鬼神觀與英雄神祇觀念，經過高度昇華後才衍生出來的。的確，與宗教狀態——即我們先前所述，被評斷為救贖財而為人所致力追求的狀態——之間的關聯，也起了強大的連帶作用。這些宗教狀態會朝著各種不同神觀的方向被加以詮釋，各依其被評價為至高無上的種種救贖狀態而定，諸如冥思的神秘體驗、無所動心的出神忘我、狂迷的神靈附身狀態或者幻視的感召與“託命”。目前，人們廣泛認為應該視感情內容為第一要義，而思想只不過是其後起的表達。當然，此一見解可說相當有其道理，從而傾向於認為：“心理的”關聯優先於“理性的”關聯的這種因果關係是唯一的判準，因而，後者不過是前者的解釋。然而，事實證明，這未免言之過甚。朝向超越性神觀或朝向內在性神觀的

這種影響深遠的發展，是由一連串的純粹歷史動機所決定的，而神觀本身則極為經久持續地影響著救贖體驗形成的方式。如同我們將一再看到的，這尤其是發生在超俗世神觀上的情形。當艾克哈特時而明白地將馬大置於瑪利亞之上<sup>30</sup>，其理終究在於，對他而言，未能全然放棄西方創世信仰與上帝信仰裡一切決定性的要因，即無以實現神秘主義者固有的泛神論的神體驗。宗教的理性要素，其“教義”(Lehre)，也自有其固有法則性，例如：印度的業報說、喀爾文派的預定論信仰、路德派的因信稱義，以及天主教的聖禮教義等。從神觀與世界圖象的特質所得出的理性的宗教救贖實踐，在某些情況下，對於實際的生活樣式之形塑，具有相當深遠的影響。

如果說，如同以上所論的前提所在，為人所追求的救贖財之性質，強烈受到支配階層外在利害狀況及相應於此狀況的生活樣式之性質的影響，也就是強烈受到社會階層本身的影響，那麼，反過來，整個生活樣式的方向——當其被有計畫地理性化時——也總是受到此種理性化目標所在的終極價值最為深刻的影響。此即宗教制約下的價值評斷與生活態度，當然，事情並非總是、更遠非必然是如此，但是，一旦倫理的理性化出現，並且只要其影響所及，宗教

---

<sup>30</sup> 根據《聖經·路加福音》10:38-42所言，耶穌到一個村莊，有個叫馬大的女人忙著招待侍候他，而她的妹妹馬利亞卻坐在耶穌腳前聽道。當馬大忙不過來，要求耶穌讓馬利亞去幫她的忙時，耶穌說：「馬大、馬大、你為許多的事思慮煩憂，但是不可少的只有一件，馬利亞已經選擇那上好的福分，是不能奪去的」。儘管如此，艾克哈特在佈道時，卻認為馬大的宗教境界要高於馬利亞。見Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. Von J. Quint (Hanser, 1955)第28回佈道。艾克哈特(Meister Eckhart, 1260-1328)，德國神學家、哲學家與神秘主義者。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

的制約通常也是個決定因素，而且往往是關鍵所在。

內在與外在利害狀況之間具有何種相互關聯的決定因素裡，有一事相當重要。迄今所列舉到的，某一宗教所許諾的“最高的”救贖財，並不必然就是最普遍的救贖財。進入涅槃、與神性冥思合一、因狂迷或禁慾所獲得的神靈附體狀態等，絕不是任何人都能達到的境界。一種緩和的形態——將人轉引入宗教的陶醉狀態或夢幻狀態——也可能成為一般民間崇拜的標的，但至少並不是日常生活的一部分。對我們而言，打從所有的宗教史首頁起，便有個重要的經驗事實，亦即，人的宗教稟賦是不平等的，而這事實以最為嚴格的理性主義形式，在喀爾文教派的預定論的“特殊恩寵論”下，成為教義。被賦予最高評價的宗教救贖財，諸如：薩滿、巫師、禁慾苦行者，以及所有種種靈媒者所具有的狂迷忘我、幻覺靈視的能力，並非人人得以致之。擁有此種能力，就是一種“卡理斯瑪”；某些人確實可以被召喚起這種卡理斯瑪，但絕非人人皆可。以此，所有強烈的宗教意識裡都會產生出一種與卡理斯瑪稟賦之差異相對應的身分性分化的傾向。此即“英雄的”或“達人的”宗教意識(“Virtuosen-” Religiosität)<sup>31</sup>、與“大眾的”宗教意識(“Massen-” Religiosität)之對立。這裡所謂的“大眾”，自然絕不是指那些在世俗的身分秩序中社會地位低的人，而是指在宗教上“音盲的人”。就此而言，達人宗教的身分性擔綱者是巫師、祭舞女巫的集團、印度沙門的宗教身分團體、早期基督教教團內部被明白公認為一特殊“身分”的“禁慾苦行者”、

<sup>31</sup> 在此諸脈絡裡，我們必須去除“達人”(virtuoso)這個概念在現今所包含的每一個價值判斷的層面。由於“達人”一辭意思相當繁複，我倒較偏向於用“英雄的”(heroic)宗教意識這個詞彙，不過，“英雄的”實在太不適用於我們這裡所說的某些現象。

保羅派以及(更正確地說)諾斯提教派的“靈知者”、虔敬派的“集會”、所有純正的“教派”——以社會學觀點而言，指的是那些只接受擁有宗教稟賦的人加入的團體、以及世界各地的修行僧共同體。以此，達人宗教在根據其固有法則性的開展上，定然要遭到“教會”——由教階執事者組織成一個恩寵授予機構的共同體——本其教權制的、機關執事者的權威，根本上的打擊。因為，教會，作為制度恩寵的把持者，致力於組織起大眾宗教，並且以其自身根據教權所獨占及媒介的救贖財，來取代宗教達人的宗教——身分性的個我稟賦。教會在天生本質上，亦即，根據其教階執事的利害狀況，必然是“民主的”，因為必須使得救贖財成為人人皆可致之之物。換言之，教會所採取的是普遍恩寵論(Gnadenuniversalismus)的立場，主張所有在其公權力治下的人都具有十足的倫理稟賦。此一過程，從社會學的角度來看，完全對應於政治領域裡，官僚體制對於身分性的貴族制的政治特權展開鬥爭的情形。任何全面開展的政治官僚體制，和教權制一樣，都必然、且在全然相類似的意味上，是“民主”取向的，換言之，即站在平等化的觀點上，與其權力競爭對手的貴族制身分特權相對抗。這種鬥爭，雖然未必是公然的，但經常是暗潮湧動的，諸如：烏里瑪<sup>32</sup>的宗教意識與得未使的宗教意識之爭；早期基督教的主教與靈知者及英雄主義信徒團之爭，以及與禁慾者卡理斯瑪的赦罪權之爭；路德派的牧師公職及英國國教派的監督教會與一般的禁慾者之爭；俄國東正教會與各教派間的鬥爭；儒教的官方祭典禮儀與佛教、道教、及一切教派之救贖追求的鬥爭。其結果則是各種極為

<sup>32</sup> 烏里瑪(Ulama)，伊斯蘭教用語，指教內博學之士。Ulama是alim的複數，意為擁有ilm(宗教知識)的人。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

不同的妥協形式。為了爭取並保有其理念與物質上的施主大眾，宗教達人不得不調整其本身的要求以適應日常宗教意識的種種可能性。此種讓步所採取的姿態，對於宗教如何影響日常生活，當然具有首要的決定性意義。如果宗教的感化是讓大眾仍留滞在巫術傳統裡(就像幾乎所有東方宗教裡的情形)，那麼，其影響力便要遠遠低落於下面這種情形，亦即儘管在割捨了諸多的理想要求之下，仍對日常生活著手進行倫理的理性化，並且普遍地——也針對大眾，或者正是只針對大眾——貫徹實行。除了達人宗教與大眾宗教的這層關係——最終作為此種鬥爭的結果——之外，具體的達人宗教意識本身的特性，對於包括“大眾”在內的生活樣式的發展，以及也因此對於各宗教的經濟倫理，極具重大意義。這不止是因為達人宗教是在實踐上真正具有“典範性”的宗教，而且還因為達人在此種宗教規範下所奉行的生活樣式，在建立起一般理性的日常生活倫理的可能性上，也是大小極為不同的。

在經濟方面，達人宗教意識與日常生活之間的關係，特別會因各宗教所追求的救贖財之特性，而有所變化。

舉凡達人宗教所追求的救贖及其救贖手段帶有一種冥思性或狂迷——忘我的性格之處，達人宗教與現世內實際的日常行為之間便無任何可架橋相通的餘地。在此情況下，不止經濟，連同和其他一切現世內的活動，都不被認為具有什麼宗教價值，並且，間接地，從被視為最高救贖財的那種心態那兒，也誘導不出任何採取現世行動的心理動機。就其最為內在的本質而言，冥思的與忘我的宗教毋寧特別是敵視經濟的。神秘的、狂迷的、忘我的體驗，的確是非日常性的心靈狀態，會將人導離日常生活與所有合理的目的行為，因此反而被視為“神聖的”。在此種取向的宗教裡，“俗人”的生活樣式與

達人共同體的生活樣式之間，便因而有著一道深刻的鴻溝。以此，在宗教共同體內部由具有宗教達人身分者所逕行的支配，很容易滑入巫術性的人類崇拜的軌道：達人要不是直接被當作聖者來崇拜，要不就是其祝福與巫術力量成為俗人收買的對象，以作為促成世俗救濟或宗教救贖的手段。這正是俗眾之對於佛教或耆那教的比丘的情形——有如農民之於莊園領主，前者最終成為貢物的來源。有了貢物，達人便可全心為宗教救贖而活，不必親身從事那些總有礙於救贖的世俗勞動。雖然如此，俗人的生活樣式本身也仍然可望得到某種倫理的規制。因為，達人是他們現實既有的靈魂司牧者，是俗人的告解教父兼精神指導者，所以，往往有著強大的感化力。然而，達人對於這些在宗教上“音盲”的俗人的影響，要不是根本就沒有能符合他的(達人的)宗教生活樣式，或者就僅只是在儀式的、禮儀的、習慣的細微末節上的影響。因為，現世內部的活動，原則上，在宗教上無甚意義，與宗教目標的精進追求相對照下，正好指向相對反的方向。總之，純粹“神秘論者”(Mystiker)的卡理斯瑪，徹頭徹尾只應其個人本身之用，不像純正巫師的卡理斯瑪，是應他人之用。——若是具備宗教稟賦的達人集結在一起，致力於以神的意旨為依據來塑造現世生活的模式，從而形成一個禁慾的教派，那麼情形就完全是兩回事了。當然，若要以最為純正的風味促成此事，尚有以下兩個必要條件：其一，最高的救贖財必須是不帶冥思性的，亦即，必不能是與那對立於現世且永垂不朽的超現世存在的合而為一，也不能是一種可以用狂迷或不動心的忘我方式來捕捉的神秘的合一(unio mystica)。因為，此等境界常在日常行事的界外，並且位處現實世界的彼世，會導引人脫離現實的世界。其次，宗教意識必須儘可能地拋掉恩寵追求手段的純粹巫術或聖禮的性格。因為，帶有

這類性格的恩寵追求手段，往往貶低了現世內行為的價值——頂多也只有相對性的宗教意義；並且，把事關救贖與否的決斷，和非日常——合理的事情演變結果連結在一起。世界的除魅(Entzauberung)，以及救贖之道從冥思性的“逃離現世”(Weltflucht)轉向行動禁慾的“改造現世”(Weltberarbeitung)，這兩件事的徹底達成，——如果暫且不論見之於世界各地的小規模理性主義的教團——，唯獨見諸西方禁慾的基督新教中的教會與教派的宏偉建構裡。此中，西方宗教意識在純粹歷史性因素制約下相當獨特的命運，也起了作用。換言之，一方面，社會環境，尤其是在宗教的發展上扮演決定性角色的社會階層，有其影響力。但另一方面，影響力同等強大的的是的，這宗教意識的天生性格，亦即超越現世的上帝，以及歷史上首先透過以色列的先知預言與律法教誡而決定下來的救贖手段與救贖途徑的特殊性。關於這點，部分在前此所發表的論文中已加以論述，部分還留待下面的著述中再加以討論<sup>33</sup>。舉凡宗教達人以己為神之“工具”而置身於現世，並棄絕一切巫術性的救贖手段，同時，被要求在現世的秩序裡透過自己行為的倫理資質，且單只透過這種倫理資質，在神前“證明”他自己——事實上，這也就等於是他對自己“證明”自己，那麼，不管這個“現世”在宗教價值上被貶得有多低，也不管因其為被造物界及罪惡的淵藪而遭到唾棄，在心理上，現世毋寧只會更因此而被肯定為神所欲的活動的舞台，亦即個人現世的“召命”(Beruf)的舞台。因為，這種入世的禁慾精神之所以特別是拒斥現世的，是由於它蔑視且唾棄威儀與美麗、美的迷醉與夢想、純粹世俗的權力與純粹世俗的英雄自負等價值，並指斥此等價值為與神的國度相競之

<sup>33</sup> 已發表的即第一冊基督新教的部分，待討論者為古猶太教。——譯註

物。然而，也正因為這樣的拒斥，此種禁慾精神才不會像冥思那樣逃離現世，反倒是要以神的命令為依據，將現世加以倫理理性化，因此，其取向是現世的，而且比起西方古代和俗人的天主教信仰裡的那種天生具足的人性之素樸的“肯定現世”來，它毋寧更是一種帶有較為透徹意味的獨特現世取向。具有宗教稟賦者正是在日常生活裡證明其自身的神寵與受選。當然，所謂日常生活，並不是指那些固有素行，而是為了侍奉神所力行的一種講求方法的理性化的日常生活行為。被理性地提升為召命的日常生活行為，成為救贖的確證。在西方，宗教達人所形成的教派，是促使生活樣式(包括經濟行為在內)講方法地理性化之酵素，而不是像亞洲那些冥思的、狂迷的、無所動心的忘我者的宗教達人共同體，成為渴望逃出了無意義的現世活動的通氣口。

在這兩種最極端對反的兩極之間，游移著極為多樣的過渡形態與組合。因為，宗教就如同人一樣，並不是攤開來的書本。他們是隨歷史而成形，而非邏輯上、甚或只是心理上毫無矛盾的構造物。他們的內在往往有著一連串的動機，這些動機如果被一一分別開來並首尾一貫地徹底執行，那麼恐怕難免要互相牴牾，甚或正面衝突。在宗教領域裡，“首尾一貫”(Konsequenz)毋寧是例外，而不是通則。救贖手段與救贖之道，在心理上也未嘗不是曖昧不明的。早期基督教的修道士，以及教友派的信徒，在追尋神這件事上，就還含混著非常強烈的冥思性成分。不過，其宗教意識的整體內容，尤其是超俗世的創世神，以及確認恩寵狀態的方式，都一再地指引他們走向行動之路。另一方面，佛教僧侶也是行動的，但他們的行動卻是指向避免任何首尾一貫的入世的理性化，這是由於其救贖追求的終極指標乃在於脫出轉生之“輪”。西方中世紀的教派與其他兄弟教

團是致力於將宗教滲透到日常生活裡的擔綱者，而伊斯蘭的兄弟教團可說是他們的翻版，其發展甚至更為普及；兩者典型的擔綱階層，同樣是小市民，特別是手工業者。然而，雙方的宗教意識裡所蘊含的精神卻極為不同。從外在看來，無數的印度教宗教共同體，似乎也是“教派”，與西方的教派無異，然而，兩者的救贖財以及媒介救贖財的方式，卻指向根本對反的兩個方向。我們此處實不宜再多舉例，因為，我們的目的是要——考察世界諸大宗教當中最重要的那幾個。無論從哪一個觀點來看，我們都無法簡單地將世界諸大宗教整合在一條類型的鎖鏈上，使任何一個類型相對於另一個都意味著一個新的“階段”。其實它們全都是具有極為複雜性格的歷史個體；整體觀之，在我們就無窮盡的個別因素加以考量所可能建構而成的那些歷史組合裡，它們充其量不過是其中的一部分而已。

準此，以下的論述說什麼也構不成一種系統性的宗教“類型學”(Typologie)。另一方面，當然也說不上是一種純粹的歷史研究。我們下面毋寧是要對宗教倫理在歷史現實當中具有典型重要性的關鍵點做個考察，亦即考察經濟心態的種種巨大對比與宗教倫理之間有何關聯，至於其他方面則略過不談；就這點而言，以下的論述是“類型論的”。我們絕不聲言要為世界諸宗教提供一個完滿無缺的圖像。換言之，以下的敘述必然要特別極力強調一些特徵，這些特徵是各宗教與其他宗教形成對比所特有的，並且同時對於我們所探討的關聯也是事關緊要的特徵。若是在論述中無視於這種特殊的重點強調，那麼相較於以下諸論文所描繪的圖像來，這些特徵往往必然是柔弱隱晦的，這時，幾乎總不免還要再加進其他的特徵來，有時甚至比我們此處研究所可能做到的還要更加明白地強調，在現實裡——這是當然的，所有的質的對立，究極而言，總能以某種辦法，將之作

為個別因素的混合比例的量的差異，來加以掌握。然而，此處，對我們來說，極力陳說此種自明之理，根本是毫無用處的。

不過，世界諸宗教在與經濟倫理的關聯上具有重要性的那些特徵，基本上是在以下這個特定的觀點上引起我們的關注，亦即：宗教特徵與經濟的理性主義之間有著何種關係？詳言之，此處所謂經濟的理性主義——因為此語尚未明確無疑——我們所指的是自十六、十七紀以來即開始支配著西方，成為西方本土的市民生活理性化的部分現象的那種類型。在此要先再一次提醒，“理性主義”可以意指相當多種不同的事物內容。若就體系思想家之於世界圖象的理性觀點而言，理性主義是指：以越來越精確的抽象概念為手段，越來越能理論性地支配現實。換一個觀點思考，理性主義又可以是：以越來越精確地計算合適的手段為基礎，有條理地達成某一特定既有的現實目的。這兩種理性化的思考方式儘管有著不可分割的相關性，但卻是相當不同的兩回事。即使在以思考來把握真實的情形裡，也會有這種相似類型的分別，例如：英倫物理學與歐陸物理學之間的差異，即被試著還原到這種掌握真實的類型差異上。但是，我們下面諸篇論文必須加以探討的生活樣式的理性化，卻是有別於此，具有異常多端的各種形態。儒教，就其欠缺一切形而上學，幾乎沒有絲毫宗教根底的痕跡而言，是理性主義的，其理性主義的高張程度，可說是處於我們可能稱之為一種“宗教”倫理的極端邊緣位置；同時，就其缺乏且拒斥任何非功利的判準而言，儒教比起其他任何倫理體系更加是清醒冷靜的——或許除了邊沁<sup>34</sup>的功利主義之

---

<sup>34</sup> 邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)，英國社會和政治理論家。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

外。不過，儘管一直在事實上與表面上是類似的，儒教與邊沁及所有西方的實際理性主義類型之間，實在是極為不同的。就信仰某一妥當的“準則”的這層意義上，文藝復興的最高藝術理想是“理性的”，而就拒斥傳統的束縛而信奉自然理性(*naturalis ratio*)之力的這層意義上，文藝復興的人生觀是理性主義的，儘管其中混入了柏拉圖哲學的神秘主義。不過，在另外一層完全不同的意義上，亦即“計畫性”的這種意味上，閉關苦行或巫術性的禁慾或冥思的方法，當其出之以最為徹底的形態時——例如瑜珈或後期佛教所採用的祈禱機械(轉經輪)<sup>35</sup>——也是“理性的”。

一般而言，凡是有系統地、毫不含糊地以確固的救贖目標為取向的一切種類的實踐倫理，都是“理性的”；其之所以是“理性的”，部分在於包含形式的方法性，部分在於區分出規範上的“妥當事理”與經驗上的既有之理。最後所舉的這幾種理性化的過程，是我們下面諸論文所關注的對象。此處，預先試圖對這些概念作出決疑論，將是毫無意義的，因為以下諸論文本身正圖為此有所貢獻。

為了達成此一目的，作者非得有選擇“非歷史的”途徑之自由不可。所謂“非歷史的”，是指有系統地將各個宗教倫理敘述成本質上較具統一性的個體，而不是呈現出其實際的發展流程。活現於各個宗教裡的無數矛盾對立、發展端倪與多線繁生的枝葉，都必須捨棄不顧；而那些對作者而言重要的特徵，則往往必須以更具邏輯一致性、且較不計及實際歷史發展過程的方式呈現出來。此種單純化，

<sup>35</sup> 轉經輪，西藏喇嘛教徒祈禱所用之法物。其形狀如桶，大小不一，中貫以軸，其中裝有紙印經文，周圍刻有六字真言(唵嘛呢叭咪吽)；以手撥之即會轉動，轉動一周表示念誦六字真言一遍。另有風動、水動、腳踏式等數種；其名稱則有摩尼輪、祈禱輪等。——譯註

倘若恣意而為，那麼難免造作出歷史的“假像”。不過，實情並非如此，至少並非有意如此。作者無非是要將那些足以使某一宗教有別於其他宗教的特徵，亦即在各宗教的整體圖象中對於形塑出實際的生活樣式具有決定性的特徵，時時加以提點強調而已<sup>36</sup>。

最後，在進入主題之前，我們要先對那些在下面的論述中將一再出現的特殊術語作一些說明<sup>37</sup>。

當宗教的結合體關係(Vergesellschaftung)與宗教共同體(Gemeinschaft)充分發展成熟時，它們即屬於支配團體(Herrschaftsverband)的類型，亦即，“教權制的”團體，藉由獨占救贖財的授與或否決來支撐其支配權力的團體。所有的支配權力，無論其為世俗的、宗教的、政治的或非政治的，都可以被看作是某些純粹類型的變化或類似形態。這些純粹類型是根據支配為本身尋求何種正當性基礎(Legitimitätsgrundlage)而被建構出來的。我們西方現代的“團體”，尤其是政治團體，屬於“法制型的”支配。也就是說，持有權力者下達命令的正當性，是奠基於理性地經由約定、協定或指令所制定出來的規則。制定這些規則的正當化根源，反過來又在於被合理地制定或解釋的“憲法”(Verfassung)。命令是以非人格的規範之名，而不是人格的權威之名下達；甚至命令的發佈本身即是對規範的服從，而不是一種恣意肆行的自由、恩惠或特權。“官吏”是握有命令之權的

---

<sup>36</sup> 順帶一提，我們考察的順序——由東向西——的地理性安排，只不過純屬偶然。事實上，並不是外在的地域性分佈，而是為了達到論述之目的的內在理由，才是考察順序的決定性要素。若能多加留意，這點或許便瞭然分明了。

<sup>37</sup> 詳細的解說見《經濟與社會》(Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, J. C. B. Mohr)。

人；他絕不能將之當作本身的權利來行使，而是要來自於非人格的“強制機構”(Anstalt)之授權。此種機構是由具有特定生活方式的一些人所構成，是哪些人並不重要，不過要依規則而產生。至於他們的共同生活方式，則是由成文法規來規範支配。“權限”(Kompetenz)是以切事的方式所界定出的、一個命令之可能對象的範圍，從而，也限定官吏的正當權力行使的範圍。一個有“上司”列位的層級制，在其中，官員可以循著“層級順序”向上司申訴及抗告，是與“市民”或團體“成員”站在對立面的。當今的教權制團體裡，亦即教會裡，情形就是如此。牧師或教士皆有其一定範圍的“權限”，此一“權限”根據規則固定下來。教會的最高首長亦受此限：現今的“教宗無誤論”<sup>38</sup>，是個權限概念，就其內在意義而言已不同於往昔(直到教宗英諾森三世時)<sup>39</sup>。“私事領域”與“公務領域”(就教宗無誤論而言，被定

<sup>38</sup> 教宗無誤論(papal infallibility)，天主教教義之一。謂作為至高無上之導師的教宗，在一定條件下就信仰問題或道德問題所發表的意見不可能謬誤。詳見《譯註辭典》頁。——譯註

<sup>39</sup> 根據韋伯，羅馬主教自古以來就取得不同於其他地區主教的特殊權威。但是，此一權威純粹來自卡理斯瑪，而「絕非近代意義的首位權(primacy)之義——諸如具有明確的教義上的權威(Lehramt)；也非普遍管轄權——就上訴的職權或甚至與地方權力競爭時的主教管轄權而言。... 只有在經過官僚化及理性化過程的近代社會，才會將管轄權轉化為一種“職位性卡理斯瑪”，並開始區分職務(“來自聖座的”，ex cathedra)與在職者，此種區別乃所有官僚制之特徵」(《經濟與社會·支配社會學》2-9-5-2)。眾所周知，天主教會中來自聖座的行為(即依據職權的行為)是與單純個人的行為有明確區分的。教宗所發布的有關信仰或倫理教義之“教宗諭令”是正確無誤的。但是當他僅以一個學者的身分發表意見時，卻非如此。教宗首位權的確立有長久歷史，但要到1869-1870

義為“來自聖座的”)的區分，也完全同樣地施行於政治的(或其他的)公職裡。將公職者與行政手段(無論是實物形式或是貨幣形式)依法律“隔開”，這個貫徹於政治或教權制團體裡的事實，和資本主義經濟裡勞動者與生產手段“分離”的情形是一樣的，二者完全充分相對應。

所有以上所述的這些，在遙遠的過去無論曾經存在過多少萌芽的形態，其完全的開展，是近代特有的事。過去還有其他種種為人所知的正當性支配的基礎，這些基礎的餘緒，一直不斷地延續到現代。在此我們權且從術語上來做個簡短的說明。

(1)在下面的敘述中，“卡理斯瑪”一詞所指的是，某人所具有的一種不平凡的稟賦(*ausseralltägliche Qualität*)，無論這種資質是實際真有的、自己宣稱的、或是人們假設認定的。因此，“卡理斯瑪權威”所指的是一種對人的支配(不管是較偏重外在的支配或是偏重於內在的)，被支配者是基於對此一特定人物之非凡稟賦的信仰，因而服從。舉凡巫術性的施咒者、先知、狩獵團與掠奪團的首領、戰爭領袖、所謂的“凱撒式的”(cäsaristisch)統治者、以及某種情況下，政黨的領導人物等，都是這個類型的支配者，支配著他們的信徒、隨從、徵召的軍隊、與政黨。這種支配的正當性是奠基於人們對非日常的、超越常人資質之上的、並且因而被認為具有(最起初是超自然的)價值的稟賦之信仰與皈依。以此，卡理斯瑪支配的正當性乃根源於對巫術力量、神啟與英雄崇拜的信仰。這些信仰的泉源則來自於卡理斯瑪稟賦的“證明”——透過巫術、戰爭勝利、或其他成果；換

---

年的梵諦岡大公會議才予以確定，“教宗無誤論”也在這次會議中宣告為教義。教宗英諾森三世(*Innocent III*)，1198-1216在位。——譯註

言之，透過增加被支配者的福祉來證明。要是無法證明，或一旦具備卡理斯瑪稟賦者顯示出已失去巫術力量或見棄於神，那麼以此為基礎的信仰及其依此所據的權威便會土崩瓦解，或者至少有灰飛煙滅的危險。卡理斯瑪支配並不根據一般的規範來治事，不管是傳統或理性的規範，而是一一原則上一一根據具體的啟示與感召，所以，在這層意義上，是“非理性的”。它毋寧是“革命性的”——就其並不受制於一切既有的束縛而言：「法書上如是說，... ..可是我告訴你們... ..」。

(2)在下面的論述中，“傳統主義”一詞所指的是，將日常的慣習視為不可違犯的行為規範的一種心理態度與信仰。因此，以此為基礎的支配關係，亦即，以一向素有的(無論其為實際真有、自己宣稱或被誤認為有的)恭順(Pietät)為基礎的支配關係，我們稱之為“傳統主義的權威”。奠基於這種傳統主義的權威上、援引傳統來支持其正當性的支配裡，最為重要的一種即家父長制(Patriarchalismus)。詳言之，是即家中之父、夫、長輩與氏族長老對家庭成員與氏族成員的支配；是領主與監護者對人身奴隸、隸屬民與解放奴隸的支配；是主人對家僕與家臣的支配；是君侯對其宮廷或家內官吏、家士、客與封臣等等的支配；是家產制君主與君父(Landesvater)對其“子民”(Untertanen)的支配。家父長制支配(及其變型之一的家產制支配)的特質是：它有個被視為絕對神聖因而不可侵犯的規範體系，一旦侵犯，即會招來巫術性或宗教性的災厄；除此之外，還包括一個支配者自由恣意而為且肆行恩惠的領域，在其中，原則上，只依“人情的”(persönlich)、而非“事理的”(sachlich)關係為評斷根據，就此而言，是“非理性的”。

(3)奠基於對非日常事物之價值與神聖性的信仰的卡理斯瑪支

配，與奠基於對日常事物之神聖性的信仰的傳統主義(家父長制)支配，這二者在過去劃分了一切最為舉足輕重的支配關係。只有經由卡理斯瑪稟賦者之手，亦即先知所頒佈的神諭、或者卡理斯瑪式戰爭領袖的指令，才能夠將“新”法導入傳統所盤據的領域。啟示與劍，乃是兩股非日常的力量，因而也是兩股典型的革新之力。然而，兩者一旦克竟其功，便要雙雙落入日常化的典型樣式裡。隨著先知或戰爭領袖的殞落，接著就是繼承的問題了。這個問題，可用遴選(Kürung)的方式來解決——原先它並不是一種“選舉”(Wahl)，而是端視卡理斯瑪稟賦之有無的一種篩選——也可用以聖典坐實卡理斯瑪的方式來解決(透過聖職的授予來指定後繼者，就像教權制或使徒團裡的那種“傳承”)；或者，基於對氏族的卡理斯瑪資格的信仰(世襲性卡理斯瑪，亦即世襲王權或世襲的教權制)，使問題得到解決。以此，往往開啟了不管是怎樣一種方式的規則之支配。王侯或教權持有者不再因其純粹個人的資質逕行支配，而是基於取得的或繼承而來的資質，或者基於透過遴選行為而致的正當化。日常化的過程，換言之，傳統主義化的過程，就此展開。或許更重要的是，當支配組織成為永久性時，支持卡理斯瑪支配者的幹部，如弟子、使徒、追隨者等，也日常化為教士、封臣，以及特別是官吏。原先仰賴贈予、施捨與戰利品而過著共產生活，並因此與經濟活動特別疏遠的卡理斯瑪共同體，轉變成為輔佐支配者的一個階層。他們仰賴支配者給予土地使用權、職務酬勞、或實物俸、薪俸等——總之，俸祿(Pfründe)，以維持生計；以此，他們的正當權力，相應於種種不同的占有處分(Appropriation)階段，如授封、授與、任命，而取得。通常，這意味著支配者權力的家產制化，正如純粹的家父長制由於支配者嚴格控制的權力之崩解而發展成家產制。被授與官職的俸祿

領受者或封臣，通常照例憑此授與而取得個人對此官職的權利。就像擁有經濟生產手段的職人工匠一樣，他們擁有行政手段。他必須從自己的職務酬勞或其他收入中，自行支付行政開銷，或者將他從人民那兒徵收的稅賦只繳交一部分給君主，其餘則留為己用。在最為極端的情況下，他甚至可以把官職像其他的財產一樣遺贈或出讓。依此發展，無論初始的狀態是卡理斯瑪支配或家父長制支配，當支配權力的占有達到這樣的階段時，我們將稱之為身分制的家產制(Ständischer Patrimonialismus)。

然而，事情的發展很少僅止於此一階段。我們舉目可見，(政治的或教權制的)支配者與基於身分的占有方式而擁有或篡奪支配權者之間的鬥爭。二者皆試圖剝奪對方的支配權。支配者越是能夠使一批官僚幹部附從於他自己且唯己是賴而又利害相共，同時擁有自己的行政手段並穩穩的操於掌中(政治的支配者與——在西方，從教宗英諾森三世以來漸次進展到若望二十二世之間的——教權制支配者，擁有自己的財政，並且世俗的支配者擁有自己的彈藥庫與倉儲，用以給養其軍隊與官吏)，那麼，鬥爭終究會越是有利於支配者這一方，而身分制的特權所有者也就逐漸會被剝奪特權。在剝奪身分制特權的鬥爭中，支配者所賴為奧援支柱的官吏階層，在歷史上呈現出種種相當不同的性格。比方說，聖職者(見於亞洲與西方中世紀初期的典型)、農奴與客(見於西亞的典型)、解放的奴隸(某種程度上見於羅馬帝國初期元首統治下的典型)、具有人文教養的讀書人(見於中國的典型)，最後，法律專家(見於近代西方，教會裡與政治團體裡的典型)。君主權力的獲勝，以及分立的支配權之剝奪，無論何處都意味著至少有行政合理化出現的可能，而且實際上經常也就是如此。不過，正如我們即將得見的，此種理性化在程度上與意涵上，

有著極為不同的差異。尤其是，我們必須要清楚區分在家產制君主治下的行政與司法之實質的理性化，與訓練有素的法律專家所貫徹的形式的理性化。就前者而言，情況猶如一個大家族的家長在面對其家族成員的情形：家產制君主試圖站在功利的、社會倫理的立場上，增加其臣民的福祉。訓練有素的法律專家則著眼於實現對全體“公民”(Staatsbürger)皆有約束力的一般法律規範之支配。不管其間有多大的流動性(就像見於巴比倫、拜占庭、霍恩斯道芬家族治下的西西里、斯圖亞特王朝時的英國或波旁王朝時的法國等)，然而，究終而言，實質理性與形式理性之間的區別仍然存在。並且，近代西方的“國家”與西方的“教會”之誕生，本質上主要是在法律專家致力從事下完成的。至於他們克竟此業的力量、思想理路及其技術手段究竟從何而來，在此姑且置之不論。

隨著形式主義的法學理性主義之勝利，在西方登場的，除了傳襲而來的種種類型的支配之外，究屬法制型的支配，而官僚制的支配雖非其唯一的類別，但無論過去或現在都是法制型支配最為純粹的一種衍生類型。近代國家的官員與地方公務員、近代天主教的教士與神職人員、近代銀行與大型資本主義企業的幹部與雇員等等的這種關係，所代表的，正如我們曾經提及的，是此種支配結構中最為重要的類型。對我們所使用的專門辭彙而言，下面這些特徵毋寧是關鍵性的指標：在法制型支配中，服從並不是奠基於對具有卡理斯瑪稟賦的人物(如先知、英雄)的信仰與皈依；也不是奠基於神聖的傳統、或對傳統秩序所明定的支配者個人的恭順，或者，有時候是對其官職受封者與受俸者——根據特權或授與而正當化其職權為個人所有物者——的恭順。法制型支配下的服從，毋寧是奠基於一種非個人關係性的束縛，束縛於被一般性地明示出來的、切事的“職

責”(sachliche “Amtspflicht”)。職責，就像與其相對應的支配權——“權限”——一樣，是依據理性地制定出來的規範(法律、政令、行政規則)而被明確劃定的。以此，支配的正當性無非即為一般規則的合法性，此種一般規則是在以目的為取向的研考下、用形式上明確無誤的方式被制定出來且加以公布。

以上略述的各種支配類型間的區別，實擴及於各類型本身的社會結構及其經濟意涵的一切細節。

只有在一種有系統的論述下，才能夠明白顯現出我們此處所選用的術語與選定的區分達到多麼切中目的的程度。此處，我們所能強調的也只不過是下面這樣一個立場：我們並不宣稱我們所採取的研究途徑就是唯一可行的一種，我們也不斷言所有經驗性的支配形態必定對應於這些“純粹”類型的其中之一。相反的，絕大多數的經驗性實例都顯示出它是若干純粹類型的結合形態、或其間的過渡狀態。我們將迫於無奈地要一再使用諸如“家產官僚制”(Patrimonial-bureaukratie)這樣的辭彙，以表明這現象有部分特徵是屬於理性的支配形態，然而其他部分的特徵卻是屬於傳統主義的——在此是身分制——支配形態。除此，有些極為重要的形態，例如封建的支配結構，在歷史上曾遍及於世界各地，然而，這個結構的種種重要特徵卻無法順順當當地歸類到我們所區分出的三種形態中的任一種，而只能透過與其他概念的結合——在此諸如“身分團體”(Stand)、“身分榮譽”(Standesehre)等概念——才有辦法理解。或者有些形態必須部分用“支配”原則之外的原則來理解，而部分則用卡理斯瑪概念特有的變異來理解。例如：純粹的民主制(一方面是名譽職的輪流上任及其類似形態，另一方面則是全民投票制的支配)、以及某種“望族的支配”(Honoratiorenherrschaft)——傳統型支配的特殊形態。然而，這

些形態本身卻是歷史上政治的理性主義之所以孕生出來的一些極重要的酵素。我們此處所提議的術語用法，並不是要去對具有無窮多樣性的歷史生命施以圖式化的暴力，而毋寧只是想製作出為了特定目的、管用的一些概念上的取向原點。

我們最後一則術語上的區分，用的也是同樣一個標準。所謂身分狀況(*ständische Lage*)，我們指的是特定的人群團體之獲得正面或負面社會榮譽的可能情形，而獲得社會榮譽的機會，首要取決於這些團體在生活樣式上的差異(也就是說多半是取決於教育上的差異)。其次——並且以此而與我們上述支配形態的術語用法相關聯——這多半往往相當典型地與下面這個事實相關聯，亦即，各個社會階層得以在法律的保障下獨占支配權或某些收入與利得機會的情形。以此，若所有這些特徵都集齊了(當然，實際情形並非總是如此)，那麼，所謂的“身分”(Stand)，便是一個以其特殊的生活樣式、其自成習律的獨特榮譽觀，及其受到法律保障而獨占的經濟機會為依據(未必被組織成團體，但總是會以某種方式形成結合體關係)的集團。集團間的交往(*commercium*，意指“社交上的”往來)與通婚(*connubium*)，是身分上彼此有著同等評價的典型特徵；如果行不通，那麼便意味著身分上的差異。反之，所謂“階級狀況”(Klass-enlage)，首要是取決於經濟上的重大典型狀況，亦即在特定種類的財產所有或在執行所欲的工作時必具的技藝的制約下，取得生計與收入機會的狀況，另一方面，也包括因此而來的一般、典型的生活條件(例如不得不服從於資本所有者的工場紀律之類)。“身分狀況”可以是“階級狀況”之因，也可以是果，然而，也可以是兩者皆非。階級狀況本身可以主要是受市場制約的(受到勞動市場與商品市場的制約)——而這正是當今特有、典型的階級狀況。不過，實情也並不必然就是如此。地主

與小作農，在不太捲入市場的情況下，幾乎一點兒也不受市場的制約，而各種不同範疇的“坐食者”<sup>40</sup>(仰賴地租、奴隸、公債或有價證券的坐食者)，受到市場制約的意味與程度便極為不同。因此，我們有必要在“有產階級”(Besitzklasse)與——主要受制於市場的——“營利階級”(Erwerbsklasse)之間作個區分。現今的社會大抵是按階級來劃分，而且特別是按營利階級的高度劃分。然而，若就“教育”階層之擁有獨特的身分性威望而言，我們的社會仍包含著一種——表面上從擁有學歷者的經濟獨占與社會優勢機會所明白具現的——極為判然可見的身分性分劃要素。在過去，身分性分劃的意義遠遠更具決定性，特別是在社會的經濟結構這方面。這是因為，一方面，身分性分劃是透過消費的限制與規定，以及透過身分性獨占來影響經濟結構——就經濟理性的觀點而言，這種獨占是非理性的；另一方面，身分性分劃透過各支配階層的身分性習律所產生的垂範作用之效果，對經濟產生異常強大的影響。這些習律本身可能即帶有儀式的定型化的性格，而這在亞洲的身分性分劃中是極為醒目的事實。我們下面首先就是要來面對這樣的身分性劃分編制。

---

<sup>40</sup> 坐食者(Rentner)一字來自Rente，其意為所有定期收入的總稱，不管是地租、股票利息、資本利息或其他任何收入。不過如薪俸等需要靠實際勞動才能取得的收入，不得稱為Rente。所謂“坐食者”(Rentner)即指依靠此種收入生活的人，因此接近“不勞而獲者”之意。——譯註