

11

宗教倫理與“現世”

1. 宗教信念倫理與現世的緊張關係

(頁267-270)，救贖宗教愈是循著“信念倫理”(Gesinnungsethik)的途徑體系化與內化，與現世的關係就愈是緊張。然而，只要這個宗教具有儀式化或律法化的形態，其與現世的緊張性就會顯得較不一致、也較不會是個基本問題。在早期階段，救贖宗教通常會採取與巫術倫理同樣的形式，並發揮同樣的作用。換言之，一個救贖宗教剛開始時，通常會賦予其所接受的慣習一種不可侵犯的神聖性，因為神的所有信徒都感到關心的是，避免神的憤怒，以及懲罰任何違犯神之規範的人。因此，一個命令一旦成為神之誡命，它即超脫出可變的慣習之列，而擁有神聖的地位。自此之後，宗教所規範的即被視為——就像整體宇宙秩序的安排一樣——具有永恆之妥當性，可以再詮釋，然而不能被變更，除非神又啟示了新的誡命。

在這個階段，宗教對整個法律制度與社會慣習的領域發揮了定型化的作用，就像象徵主義定型化了某些特定內容的文化要素，以及巫術禁忌的規定定型化了與人類及財物之關係的具體型態一樣。印度教徒、回教徒、印度之祆教徒、猶太人以及中國人的聖書或經典對待法規的態度，與它們對待祭典與儀式的各種規範的態度完全一樣。法即“聖法”。法律的支配性之為宗教所定型化，構成了法秩序之理性化——以及由此而來之經濟理性化——的最重要的限制之一。

另一方面，當倫理的預言打破了被定型化的巫術或宗教慣習諸規範時，突發的或漸進的革命即可能出現，甚至出現在生活的日常秩序之中，而特別是在經濟的領

域。我們當然也得承認，不管是在日常生活還是經濟的領域內，宗教的力量都有其限度。當宗教力量與上述的社會變革發生關連時，它也絕非一直都是決定性的要素。再者，宗教也無法創造出某種經濟狀態，除非在既存的關係與利害的情勢中有導致——甚至是強大的驅力——如此一種經濟變革的某些可能性。我們無法提供任何一個通則，可以簡要說明涉及這樣一種變革之諸種因素的實質力量的相對關係，或者可以簡要說明它們彼此互相“調適”的方式。

經濟生活的各種需求則經由對神聖誠命的再詮釋，或者是決疑論式的迂迴方式呈現出來。有時我們也會遇到以懺悔、恩寵之教會裁量權的方式，簡單而實際地廢除宗教規定。例子之一是天主教教會取消了有關禁止放款取息的一條非常重要的規定，亦即“良心之法庭”(in foro conscientiae)——有關這點，我們稍後會再述及——的規定，然而並沒有任何明確的宣示，因為那是不可能的。同樣的過程或許也曾出現在另一個被禁止的行為，“夫婦間的自慰”(onanismus matrimonialis)，亦即規定每一家庭至少得有兩個子女。

當面對新的問題與實踐(如上述例子)時，宗教規範之本質上經常是多種意義或全然緘默的性格即導致(當應用到任何具體事例時所呈現出的)，絕對不可變動的形式定型化：一方面是極端地自由詮釋，另一方面卻又是真正的妥當性之完全不可測度。因此，在研究回教之“聖法”(Shar'iah)，當涉及任何個別事例時，根本就無法確定何者在今日具有實踐上的重要性。所有具有形式化儀式主義與決疑論色彩之性格的聖法及道德戒律，都有同樣的情況，尤其是猶太教的律法。

然而宗教義務之基於“信念倫理”的體系化，則會產生本質上完全不同的情況。這種體系化會突破個別規範之定型化，以便能為整體生活態度之配合宗教救贖的目標帶來一種“有意義的”關係。再者，信念倫理並不承認任何“聖法”，而只承認一種可以在不同的情況下認可不同之行為準則的“神聖的信念”，它因此相當彈性且容易調適。它可以——視其所形塑的生活態度而定——自內部產生革命性的影響，而非發揮一種定型化的作用。然而此種能力之獲得，其代價乃是一連串更尖銳且“內在化”的問題。存在於宗教之主張與世界之現實間的、固有的矛盾，並不因此而減弱，毋寧說是更深化了。隨著共同體關係及其實質內容之漸增的體系化與合理化，藉由神義論之教化所提供的外在補整作用，乃被個別生活領域之固有成法則性與宗教之要求間的衝突所取代。宗教需求愈是強烈，“現世”愈成為一個問題。現在就讓我們來分析某些主要的衝突，以闡明此一現象。

宗教倫理介入社會諸領域的程度各有不同。決定性的要點並不在於宗教倫理與

巫術、儀式或其他一般的宗教性格結合的程度，而是取決於其對世界所持基本原則性的態度。一個宗教倫理愈是將此世界(從一宗教性觀點)組織成一個體系化、理性化的宇宙，其與此一世界諸秩序間的倫理性緊張似乎就顯得更尖銳與更基本；當世俗秩序(Ordnungen)依其固有之法則性體系化時，尤其如此。這樣的一種宗教倫理，其取向是拒斥現世的，就其本質而言則完全缺乏任何與聖法結合在一起的、定型化的特徵。這種宗教倫理所導致的、存在於人與此世各種關係間的緊張性，在社會演化過程中，的確扮演了一個強力而積極主動的要素。

2. 作為宗教倫理之基礎的鄰人倫理

(頁270-275)，此處不擬討論那些單純由世俗生活之一般德目所形成的宗教倫理。這些一般德目自然包括了家族內的各種關係，誠實、信賴、以及尊重他人的生命與財產(包括妻子)。不過，各種德目的著重點，在各宗教間有其本質上的差異。儒教極端強調孝道。此一強調乃出自於巫術信仰以及對祖先靈魂的重視，實際上則是由一個家父長與家產官僚支配組織來推動。據說孔夫子曾有如下格言：「不從順比凡庸的心志更低劣」，在這句話裡，他清楚說明了對家內權威者的恭順，乃是一切社會與政治資格的最主要標準。恰好相反的例子可見之於致力消解任何家庭之紐帶的教團性宗教裡、那些比較激進的類型。不能憎恨其父親者，即不配為基督的門徒。

強調的德目有所不同的另一個例子是，印度教以及祆教倫理對真誠的重視，相形之下，猶太教與基督教傳統裡的十誡則只在法庭證人供辭的場合才強調此一德目。與印度教及祆教之對真誠的要求相去更遠的是儒教的中國官僚制之身分倫理，在與祭典之妥切的要求對比下，對真誠的要求就整個消退了。祆教信仰禁止虐待動物，這是受到其創教者反狂迷式宗教的影響。印度宗教在這一點上遠超過其他任何宗教——絕對禁止屠殺任何生靈，這是基於其泛靈論的靈魂輪迴的觀念。

超越個別巫術禁制與孝道的、任何宗教倫理的內涵，主要是由下述兩個單純的動機所決定的，它們制約了在家族以外的一切日常行為，亦即，對侵害者正直的報復與對親近鄰人的友愛協助。兩者皆帶有報應的意味：侵害者“該”受罰，懲罰之執行可緩和怨氣；反過來說，鄰人則“該”協助。一個敵人所造下的惡必須報之以惡，

這在中國、吠陀以及祆教的倫理中都是毫無疑義的，猶太人一直到俘囚期為止也抱持此一觀念。的確，這些社會的整個社會秩序似乎是奠基在正直的報應之上。準此，及其順應現世的特性，儒教倫理拒斥愛敵人的觀念，這在中國來說，乃是半神秘主義與半基於社會功利之動機的，而與國家理性有所衝突。俘囚期後的猶太人，根據邁赫德(Meinhold)的解釋，已經接受了愛敵人的觀念，不過這是具有特殊意義的：即經由猶太人所展現的仁慈態度，使敵人蒙受更大的羞辱。此外，他們還加入了另一個重要的保留條件(這點基督教也還維持著)，此即復仇乃是神的特權，人若是愈能控制自己不親自遂行復仇的手段，就愈能確定神會去執行。

教團性宗教給其同信仰的教內兄弟，加上了類似存在於血族、盟友與氏族間的、基於宗教性基礎的互相救助的義務。說得更精確些，教團性宗教在同宗教的弟兄間，建立起類似血族成員的關係。不能捨棄其父母者，不配作基督的門徒。這也是耶穌所強調的，他之所以來此，「並非要叫地上太平，而是要叫地上動刀兵」的意義與關鍵處。由此產生“同胞愛”(Brüderlichkeit)的誡命，尤其是在教團性的宗教，主要是因為它有助於最徹底地自政治性團體解放出來。即使在早期基督教，例如在克里蒙的教義裡，同胞愛就算在其最大範圍也僅限於教內弟兄，而不及於外人。

同胞間相互救助的義務，如我們所知，乃源自鄰人團體。“最接近的人”幫助鄰人，因為他可能有一天也會需要鄰人的幫助。只有當各個政治共同體與種族共同體已經有相當程度的混合，以及神祇也已自政治團體分離開來，而成為普遍性的力量之後，普世之愛的觀念方有出現之可能。然而，當不同的宗教團體已成為競爭的對手，彼此皆主張其神乃唯一之真神時，將愛延伸至包括異教之信徒在內即愈為困難。佛教傳說中曾敘述過，當佛陀令其門徒一視同仁地施予耆那教僧侶食物時，這些僧侶大為感到驚訝。

隨著經濟分工的過程，鄰人間在工作與急難時的相互救助習慣乃轉化為社會階層間互相救助的習慣。這種過程很早就反映在宗教倫理上。最先脫離土地的“職業”——祭典歌手與巫師——依賴富人的賞賜過活。結果是，那些與宗教人物共享財富的有錢人，不管何時都會受到他們的讚許，否則就會被譏評為既貪且吝。在早期自然農業的經濟環境下，尊貴的身分並非只憑財富就能取得，還得要有一種慷慨好客的生活態度，我們稍後即將述及。因此，施捨(Almosen)可說是任何倫理性宗教之普遍而最早的成分，雖然新的施捨的動機可能會顯得更重要。耶穌偶爾也會利用上述報應的道理來勸使人們施捨給窮人。此一觀念的要旨在於，由於窮人是不可能回報對他的施予，更可以確定神會在彼岸給予施捨者報償。在此觀念之外，又加上了教

內兄弟友愛的原則，在某些情況下，這種同胞愛有可能進展到接近“愛之共產主義”的地步。

在回教，施捨是信徒應遵從的五個誡命之一。在古印度教、儒教與早期猶太教，施捨皆被視為“善行”。在早期佛教，施捨原先根本就被認為是虔誠的俗眾唯一的業績。最後，在古代基督教，施捨幾乎具有一種秘蹟的尊貴地位，直至奧古斯丁的時期，不履行施捨的信仰仍然不被認為是純正的信仰。

貧窮的回教聖戰士、佛教僧侶以及早期基督教(特別是耶路撒冷的教團)內貧困的信徒，都依賴施捨維生，先知、使徒以及(相當多的)救贖宗教的祭司亦如此。在早期的基督教、以及遲至例如教友派教團的新教教派裡，施捨被視為一種護持宗教的手段，也是維持教團之宣教與結合的重要經濟因素之一。因此，一旦教團性宗教喪失其原初之驅力，施捨即或多或少失去其意義，而帶有機械化的儀式主義的性格。儘管如此，施捨的原則依然存在。就基督教而言，即使在其人為擴張之後，施捨仍被認為是富人要達到救贖的絕對必要條件，窮人則在實際上被視為教會中一個獨特且不可或缺的“身分團體”。因此，病人、寡婦與孤兒一再地被視為具有宗教性價值的倫理行為的對象。救助當然是遠超過施捨的範圍，以前存在於朋友與鄰人間的關係，例如急難時的無息貸款、必要時無償代為照管他人子女等等，現在也成為教內兄弟互相間的期待。在美國，許多取代了教派的俗世組織，對其成員仍有類似的要求。更要緊的是，教內貧苦弟兄期望能從有權勢者及其支配者那兒得到這種協助與慷慨好施。的確，在某個限度內，有權勢的恩主由於自己的利益，使得他得保護自己的依附者，並向他們顯示自己的慷慨好施，究其實，由於缺乏理性的控制手段，他的收入之保障還是得依賴依附者的善意與合作。另一方面，由於有可能從有權勢者得到協助與保護，促使窮人——特別是聖讚者——努力尋找這樣的人物，並讚揚他們的慷慨好施。只要其社會構成是取決於家父長式權力關係的地方(尤其是東方)，預言式宗教即能夠——在與上述純粹實際的情況結合下——提供某種“弱者(婦女、孩童、奴隸等)之保護”，摩西與回教的預言尤其如此。

這種保護也會波及階級間的關係。無節制地利用個人特殊的階級地位，用前資本主義時期典型的手法來對付較弱小的鄰人，例如無情地迫使負債者成為奴隸，以及兼併土地(兩者其實是同一件事)，或者是儘量利用自己的財力屯積消費物資，以便在匱乏時可以藉機剝削處境較差的人，這些行為都會遭到強烈的社會譴責與宗教上

的非難，因為它們會損害團體的凝聚力。另一方面，古代的軍事貴族則習慣視任何依靠賺錢而崛起的人物為暴發戶。因此，上述的那種“貪慾”，不管在哪兒，從宗教觀點看來都是可憎的。印度、古代基督教以及回教的律書皆如此認為。在猶太教，對於此種貪慾的反感導致大赦年此一具有特色的制度出現，在那年裡，債務被勾銷、奴隸被解放，以改善教內兄弟的處境。這個制度遂被解釋為“安息年”，其實乃是一種神學上、以及純粹出身於城市的虔誠教徒之誤解的結果。所有循著信念倫理途徑的體系化，會將上述這些個別的要求結晶為一種被稱為“慈善”(caritas)的獨特的宗教情操或境界。

4. 宗教倫理的生活理性化與經濟的生活化之間的緊張關係

(頁281-283)，……基督新教的現世禁慾最先創造出一種資本主義的倫理，雖然不是非意圖中的。因為它為最虔誠及最嚴守倫理的人打開了通往營利事業的道路。特別是，新教將企業的成功歸之於採取一種理性的生活態度的結果。的確，新教(特別是禁慾新教)將取息的禁令縮小範圍至僅限於具體的全然自私的場合，不過由於此一原則，羅馬教廷所曾經——基於現實考慮——容忍的、例如“貧民當舖”一類的融資給窮人的措施，即被新教抨擊為冷酷的不當利得行為而迴避。值得注意的是，基督教與猶太商人對於長期與這樣子的教會角逐，已感到厭煩。極為不同的是，新教認為利息乃是提供資金者借出資金所該得的業務利益，因此是正當的，特別是借給富人與有權位者的信用貸款，例如貸給君侯的款項。這種態度的理論化則在撒瑪休斯(C. Salmasius)手中完成。

喀爾文教最主要的經濟影響之一，乃在於其徹底摧毀了慈善的傳統形式。首先它排除了無計劃的施捨。的確，邁向慈善之體系化的第一步，早在中古晚期的教會，隨著採取固定規則來分配主教的基金、以及中古濟貧院的設立，即已展開——就像回教的貧民救濟稅使得施捨合理化與集中化。只是無計劃的施捨，仍被基督教視為一種“善行”。倫理性宗教的、無以數計的慈善機構，實際上卻經常導致乞討的出現與養成，而且，不管怎麼說，慈善機構總會把慈善弄成一種純粹的儀式身段，就像拜占庭修道院每日施予貧民固定的餐點數量，或者中國公式化的施粥日。喀爾文教對此打上休止符，特別是要排除對乞討的善意。因為喀爾文教認為上帝的意志是不可測度的，人間的財物分配不均必然有其道理。它一再強調的是，人只能由其

職業勞動中得到神意的確證。因此，乞討乃清楚地被責難為違反了愛鄰人——在此指乞丐所乞討的對象——的戒律。

再者，所有清教的牧師皆採取如下觀點，此即，有工作能力的人之所以失業，乃是其自業自得。不過，另一方面，清教也認為有必要為那些無工作能力者(例如孤兒或殘障人士)——基於為上帝之榮光——有條理的來組織慈善事業。這種觀念經常導致一些醒目的景象出現：例如讓孤兒院的兒童穿上制服(就像小丑的華麗服裝)，在阿姆斯特丹(Amsterdam)街道上遊行——盡可能擺排場——到教堂去做禮拜。照顧窮人的目標乃在於嚇阻怠惰的人。這個目標在英國清教的社會福利政策中十分清楚，恰與英國國教形成對比，李維(H. Levy)對此有極佳敘述。不管怎麼說，慈善德行本身變成一種理性化的“經營”(Betrieb)，其宗教性意義乃因之被消除，或甚至轉化為相反的意義。這就是徹底禁慾的、理性化宗教的情況。

神秘主義的宗教在有關經濟之理性化方面，則必須採取一條完全相反的道路。同胞愛的原則，在與理性化之後、經濟世界的冷酷現實衝突下所遭受的挫折，反而導致鄰人愛的擴大，而要求一種絕對的、無選擇的“善心”。這種善心不問絕對自我獻身的理由與結果，不問要求救助的人是否值得，也不問他自助能力之有無。它要求的是，當有人向你乞求斗篷時，就該立即連襯衫都脫給他。在神秘主義宗教看來，要求你為他犧牲的這個人是誰，終極而言並不重要，而且是可替換的；他的個人價值是無關緊要的。所謂的“鄰人”也只不過是我們在途中偶然碰到的人；他之所以對我們有意義，也只不過是因為他的困窮與乞求。結果則是一種獨特的、以無具象化與愛之自我獻身的方式表現出來的、神秘的現世逃避，這種獻身並非為了人，而是為了獻身本身正如波特萊爾(C. Baudlaire)所說的：「靈魂之神聖化的賣春」。

5. 宗教愛之無等差主義與政治之暴力性

(頁283-291)，任何一種奠基於宗教之無等差主義的愛，以及實際上任何的倫理性宗教，在大致相同的處境與原因下，都曾與政治行為的世界出現過緊張的關係。一旦宗教發展成與政治團體具有平等地位的事物時，緊張即隨之而來。

的確，古代地力性的政治神，即使他已是個倫理性且強大的神，基本上也只是為了保護其信徒的團體的政治利益而存在。即使基督徒的上帝，就像古代城邦的地

方神一樣，還是被稱為“戰神”及“父祖之神”。我們得注意到，有好幾百年，北海沿岸的基督教牧師還祈禱：「賜福海岸」（為了無數的海難）。另一方面，祭司階級一般而言，或直接或間接的，都依附於政治團體。在今天一些接受國家支持的教會裡，這種依附性更為強烈。更值得注意的是，這些祭司是統治者的宮廷或家產制官吏，或是擁有土地的貴族：換言之，即印度的宮廷婆羅門(purohita)或自君士坦丁大帝以來拜占庭的宮廷主教。當祭司本身是擁有采邑且掌握俗世權力的封建領主(例如西方中古的教士)，或者是貴族祭司家族的後裔時，也會出現同樣的依附性。在中國、印度以及古以色列，聖頌——不管哪兒，這些作品實際上都已編入聖典——都歌詠英雄式的死亡。根據婆羅門的聖典，對於刹帝利種姓成員而言，在到達“看到兒子之子”的年紀時，能有一個英雄式的死亡，乃是一種理想的種姓義務，也就像婆羅門成員在到達同樣年齡時，即遁世隱入森林中冥思一樣。當然，巫術性宗教並沒有“宗教戰爭”的觀念。不過，對巫術性宗教(甚至對古代耶和華宗教)而言，政治的勝利——特別是對敵人的復仇——乃是神所賜與的真正報償。

祭司階級愈是企圖將自身組織起來成為獨立於政治權威之外的一個力量，而且當其倫理愈趨理性化時，上述的情況就變動得愈厲害。存在於祭司教誨之間、存在於教內兄弟的同胞愛與頌揚對外戰爭之間的矛盾，通常並未給武德與英雄的地位帶來決定性的作用。之所以如此，乃是因為“義戰”與“不義之戰”可以清楚區分開來。只是，這種區別乃是法利賽主義的產物，而未見之於古老純正的戰士倫理之中。更為重要的是，在祭司控制之下、且政治上被剝奪權力的民族——例如猶太人——之中，教團宗教的出現；以及一些龐大且日漸重要的階層(雖然這些人相對來說並不好戰)的出現(當祭司階級發展為一獨立的組織時，其權力地位之維持即日益依賴這些階層)。祭司階級毫不遲疑地擁抱這些階層人民的固有德性：亦即，純樸、耐心地忍受困窮、卑屈地順服於既存權威、以及在面對不公道時的寬大為懷與不抵抗，尤其是因為這些德性對於確立一個倫理之神的權威、以及祭司自己的權威極有用處。這些德性同時也有補於權勢者的基本宗教德性，亦即寬大慈悲(caritas)，因為這些家父長式的救難者要求接受他們保護的人具有忍受與卑屈順服的美德。

一個宗教愈是“教團性”的，政治環境就愈有助於被支配者之倫理的宗教性轉形。以此，猶太人的預言，在承認現實外在的政治情境下，即教示其人民忍受強權的支配，視之為上帝所安排的命運。外來統治者則將馴服大眾的任務交付給祭司，波斯人是最早有系統推動此事的，稍後本土的統治者亦遵循此一方式。隨著宗教的日益大眾化，這種馴服為被統治者(基本上是妾婦之道)的美德之賦予宗教性價值，提

供了更堅實的基礎。再者，大眾本身的行為特性是非戰鬥性的，至於婦女(不論何處)對宗教性的刺激都特別敏感。不管怎麼說，在道德領域內這種“奴隸的反叛”——由祭司所組織的——並非安定的唯一內在力量。除此之外，所有從傳統解放的、個人之禁慾的救贖追求(特別是所有神祕主義的)，皆依其固有的法則性而採取此一方向。某些典型的外在情境亦有助於此一發展。雖然，在與普遍主義的宗教與(相對而言)統一的社會文化(如印度)相形之下，小規模且短暫的政治體的興亡似乎是沒什麼意義的，然而，它與剛好相反的歷史過程——世界帝國興起所帶來的大一統及所有權力鬥爭的終止，以及特別是所有政治領域的官僚化(如羅馬帝國)——皆有助於同樣的發展。

由於政治及社會利害關係所引發的武裝權力鬥爭、以及社會階級衝突，在上述因素的影響下，頓時失其所據，由此激發一種反政治的現世拒斥，而有利於一種反暴力的、同胞愛之宗教倫理的發展。脫離政治的基督宗教之愛的力量，並非來自對“社會改革”的興趣，亦非來自如“無產階級的本能”一類的事物，而是由於它完全缺乏此類世俗的關懷。這也是所有的救贖宗教與教團性宗教自羅馬帝國時代(西元一、二世紀)開始日趨重要的緣故。此一反政治的救贖宗教之擔綱者，並非只由——他們甚至還不是最重要的——帶有道德主義之奴隸反抗色彩的被支配階層來擔任，而是由有教養的階層來擔任，他們由於失去影響力或厭煩，而對政治再也沒有興趣。

一般經驗顯示，暴力孳生暴力，社會或經濟的權力利益有可能與最理想化的改革運動、或甚至革命運動結合在一起，利用暴力來對付某些特定不義之事，最終的結果不但不會導向更多的正義，反而會導致更大的暴力或狡猾；這點至少對於缺乏政治興趣的知識分子而言，是相當清楚的。這種認知則激發了最徹底的、同胞愛倫理的要求：亦即，不該以武力抵抗邪惡，這是佛教與耶穌共同的一個教誨。不過，同胞愛的倫理要求也是神祕主義宗教固有的特質，因為它們獨特的救贖追求培育出一種謙卑與自我放棄的態度，之所以如此，乃是由於此種救贖追求將現世的活動縮減到最小幅度、並堅持隱姓埋名的必要——因為這乃是唯一確證救贖的方法。實際上，從純粹心理學的觀點而言，神祕主義宗教——由於其特有的無時空區分、無對象差別的愛——勢必會得出此一結論。所有的純粹知識主義，本質上皆有這樣一種神祕主義之轉化的可能性。

另一方面，現世的禁慾主義也可與既存的政治權力秩序達成妥協，亦即，視之

為推動現世內理性化的倫理變革與抑制罪惡的手段。值得注意的是，無論如何，這種共存關係並非容易達成的，至少是不如涉及經濟性營利興趣時那麼容易。政治活動的取向乃是一般的人類資質，乃是妥協、謀略，乃是去利用其他在倫理上值得懷疑的手段與人，以此而導致所有目的的相對化，因此，較之於私人營利行為而言，政治活動會導致嚴格倫理要求的更多的讓步。準此，令人驚訝的是，就在馬卡比王朝(Maccabees)盛世，當解放戰爭的最初狂熱已成昨日黃花之時，從最虔誠的猶太人之間興起了一個黨派，他們傾向支持一個外力支配下的本族王朝。這個例子倒是有點類似一些清教徒的作法，某些清教教派較傾向由不信教者來支配教會，他們認為宗教的純正性只能在這樣的教會中得到確證。上述這些情況其實主要是受到兩種因素的影響。其一是認為純正的宗教認同僅能從殉教中得到確證；其次則是一種原則性的考量，他們認定純正的宗教德性，不管是毫無妥協餘地的理性倫理、還是無等差主義的同胞愛，皆不可能來自政治的權力機構之內。這是現世的禁慾主義與主張國家控制應縮減至最小程度的意見——“曼徹斯特學派”的自由放任學說可視為代表——兩者之間，具有親和性的泉源之一。

禁慾倫理(包括神祕主義的同胞愛)與支配機構(這是任何政治制度的基礎)之間的衝突，導致了變化最為多端的緊張性與妥協。的確，宗教與政治之間的緊張關係，在儒教裡可減低到最小的程度，因為在儒教，宗教可說是一種精靈信仰、或根本就是巫術信仰，而倫理則只不過是有教養的士人的一種精明的現世順應。宗教與政治之間也可以沒有任何衝突，例如早期的回教，宗教將強力弘佈真正的預言視為義務，而且有意地放棄普世改宗的要求，並將歸順的異教徒納入一個有力的修道團的支配下，此一修道團專心致意於宗教戰爭，因為這是它信仰的基本義務，至於歸順者的救贖問題則不在他們考慮之列。因此這顯然不是普世的救贖宗教。壓制的方式並不構成問題，神似乎蠻欣賞信仰者對瀆神者的強力支配，而瀆神者一旦順服，即可被容忍。

現世內的禁慾主義，例如激進的喀爾文教，對於宗教與政治之關係此一課題，也有類似的解決之策。它代表了神意來支配此一罪惡世界，其目的乃在由屬於“純粹”教會的宗教達人來控制。這是新英格蘭神權政治的基本觀念，如果沒有明確說出，至少實際上是如此的，雖然免不了要多方妥協。另一個宗教與政治間完全沒有任何衝突的例子可見之於印度的知識主義救贖論，例如佛教與耆那教所抱持的，它們切斷了所有與此世及此世之行動的關係，採取暴力以及抵抗暴力都是絕對禁止的，而且也是空虛無意義的。具體的國家要求與具體的宗教誡命之間，只有在下述

情況時會出現事實的、個別的衝突：當此一宗教乃是一個被剝奪政治平等權利(然而仍相信其宗教預言所許諾的、神將恢復其種姓地位)之團體的賤民宗教。這是猶太教的情況，他們從未——至少理論上——排斥過國家及其權力，相反的，他們還期待著彌賽亞——他們自己的政治統治者——的到來，此一期待至少一直持續到耶路撒冷的神殿為羅馬皇帝哈德連(Hadrian, 117-138A. D.)所摧毀為止。

一旦教團性的宗教拒斥所有暴力的行使，視之為神所憎惡之事，並設法要求其成員遠離暴力，但是在此同時卻又無法首尾一貫地歸結出徹底地逃離現世時，宗教與政治間的衝突即會導向殉教、或強力支配下一種消極反政治的忍受態度。歷史經驗顯示，宗教的無政府主義一向都只是個短暫的現象，因為只有在個人(因此也是短暫的)卡理斯瑪的領導下所出現的強烈信仰，才可能足以支撐宗教的無政府主義。不過，仍有些獨立的組織存在，它們並非奠基於一種純粹的無政府主義之上，而是一種首尾一貫的和平主義。最重要的例子厥為美國賓州的教友派社群；與鄰近所有其他的殖民地形成對比的是，此一社群歷兩個世代之久成功地與印地安人比肩共處，而且欣欣向榮，其間並毋需訴諸任何武力。此一情況一直持續到殖民地諸強權間的衝突使得和平主義成為具文為止。最終則為美國獨立戰爭，此一戰爭以奉行教友派的基本原則為名(雖然正統的教友派教徒由於不抵抗主義的原則並未參與)，而從根本上嚴重損害了此一原則。再者，由於採取寬容的政策准許宗教異議分子移至賓州，帶來了“傑利蠅蠟式選區劃分”(gerrymander)，使得當地的教友派教徒更感痛苦，最後則導致他們退出管理政府的共同職責。全面而被動地疏離政治領域的典型(儘管動機各自不同)，可見之於純正的孟諾教派、大部份的洗禮教派以及存在於各地(特別是俄國)的許多其他教派。絕對棄絕使用武力使得這些團體與政治權威產生尖銳衝突，只要是個人被要求履行軍事義務的話。

的確，即使是各宗教教派也沒有教導絕對疏離政治的態度，因此，對於戰爭的態度在個別的情況中亦有所不同，要看這個戰爭是否為了保護信仰免受政治權力之壓迫的自由而戰，還是純粹為政治目的而戰。對於這兩種類型的戰爭，出現兩個極端相反的主張。一方面是一種對外來暴力的全然被動的忍受、以及避免任何個人的參與暴力之行使，最後則以殉教收場。這顯然是(在絕對疏離現世之態度下的)神祕主義式疏離政治的立場，同樣也是抱持和平主義之原則的、各種現世禁慾主義的立場。不過，就算是一個純粹個人的宗教信仰，只要它不相信會有任何為神所喜的合

理的外在世界之秩序、以及神所指望的合理的現世支配，也經常會導致政治的疏離與殉教。準此，馬丁路德完全否定宗教革命與宗教戰爭。

另外一個可能的立場是武力抗爭，至少在宗教遭受到武力壓迫時。宗教革命的觀念與支配現世的禁慾理性主義——認為神意所喜的神聖秩序是存在於此世的——可說是最為一致的了。在基督教之中，喀爾文教即持此一觀點，它認為以武力來保護信仰免受暴政壓迫乃是一種宗教義務。當然，我們得說明，喀爾文認為這種抵抗只有在正確的權威機構——相應於其制度化教會的特質——的發動下才能進行。發動宣教戰爭的諸宗教，以及它們所衍生的教派——例如救世主信徒(Mahdist)及其他回教支派、錫克教徒(Sikh，印度教支派，原先是和平主義者，受回教影響而轉變為折衷派)——自然會將有助於信仰的革命宣揚為一種義務。

上述兩種相對立的觀點的代表者，在面對與宗教毫無關係的純政治戰爭時，有時會採取實質上正好相反的立場。將倫理的、理性化之要求施之於政治領域的宗教，比起那些將現世之秩序視為“既定”而接受、且相對上較不關心價值問題的宗教而言，對於純粹政治性的戰爭會採取基本上更為消極的態度。號稱無敵的克倫威爾之軍隊要求國會廢止強制徵兵，理由是，基督徒應該只參加那些經過自己良心確認為正義的戰爭。就此觀點而言，傭兵制毋寧可視為一個(相對上)較道德的制度，只要傭兵在決定選擇此一職業之前，能先跟上帝及自己的良心打個商量。國家之行使武力，也只有在此武力是用來控制罪惡、榮耀上帝與對抗宗教性罪惡——簡言之，只有在為了宗教性目的——的情況下，才能得到道德上的認可。另一方面，馬丁路德(他是絕對否定宗教戰爭與宗教革命，以及任何積極主動的反抗)則認為，只有俗世的權威才有責任決定一個政治戰爭的正當性，而此俗世權威的領域是不包括在宗教合理的要求事項內。因此，作為國家的一個成員，沒有道理只因為積極地服從俗世政治權威(從事戰爭以及所有其他任務)——這些並不會破壞他與上帝之間的關係——就得讓自己良心背負起這個責任。

6. 基督教對國家態度的轉變

(頁291-293)，古代與中世紀的基督教在面對國家時，其立場整體而言是搖擺不定的，或者，說得更精確點，其重心是擺盪於幾個顯著不同的觀點之間。最初是對既存的羅馬帝國——被認為是在反基督者的支配下——抱持一種純然憎惡的態度。

對古代世界的人(包括基督教徒)而言，羅馬帝國的存在(一直到其末日來臨為止)可說是被視為當然的。第二種觀點是對國家的完全疏離，因此對武力的使用總是消極的忍受，因為，不管在哪種情況下，使用武力總是不對的。這點意味著積極順從所有國家交待下來的強制性義務，例如繳稅——這是不會直接危害到宗教救贖的。《新約》裡「凱撒的歸於凱撒」此句話的真正意義，並非如近代調和觀所解釋的，意味著一種積極的承認付稅的義務，而毋寧是一種對所有世俗事物絕對的疏離的態度。

此外，尚有兩種可能的立場。一種是遠離政治團體中任何具體的行動，例如皇帝崇拜，因為參與這種行動勢必導致罪過。然而國家的權威仍舊得到積極的肯定，因為它到底是上帝所設定的，儘管有時掌握在無信仰者的手中，儘管它天生就是罪孽深重的。國家權威，就像世間所有其他的制度一樣，都是神意所定的、由於亞當之墮落給人類帶來的罪惡的懲罰，身為基督徒就只能順服承擔。最後一種觀點是，即使是由無信仰者所掌握的國家權威，亦可賦予積極的評價。由於我們所處原罪的状态，國家權威——以神授與宗教上尚未啟蒙的異教徒的天生知識為基礎——倒是可作為控制該受斥責的罪孽的一種不可或缺的手段，而且亦可作為神意所喜的、所有世上存在事物的一種普遍性制約。

在這四種觀點中，首先提到的兩個主要是屬於末世論期待的年代，不過，在以後的時期偶爾也會突顯出來。就最後一種立場而論，古代的基督教基本上從未真正超越過此種觀念，就算它已被承認為國家宗教之後依然如此。實際上，一直要到中古教會時期，基督教對國家的態度才有重大的轉變，托洛爾區(E. Troeltsch)的研究已精彩地證明了這點。不過，基督教所面臨的這個問題——雖然不是只有基督教才碰到——卻引發了它特有的、一連串的問題，這些問題一部份是來自宗教內部的因素，另一部份則來自宗教之外。這些問題一方面涉及所謂“自然律”與宗教啟示的關係，另一方面則涉及“自然律”與現實的政治體制及其行動的關係。

7.“有機的”職業倫理

(頁293-298)，我們還會再簡短回到這個問題，不管是在討論宗教共同體諸型態時，還是在分析支配的類型時。不過此處我們得先談一下當個人之倫理面對這些問題時、理論層面的解決之策：當一個宗教在政治團體中據有支配性地位或特權身

分，而且也是一個制度恩寵的宗教時，它通常會根據下述一般模式來解消存在於宗教倫理與(現世之國家與經濟權力秩序下)生活中各種非倫理或反倫理之要求間的緊張關係，此即，將倫理相對化與分化為“有機的”(organisch)職業倫理——恰與“禁慾的”(asketisch)職業倫理形成對比。

基督教的教義，如阿奎那(Thomas von Aquinas)所歸納的，在某個程度上即採取了這種“有機的”職業倫理的觀點。這種觀點在有關靈魂及彼世的泛靈論信仰中早已相當普遍，亦即認為人類之間已存在著純粹自然的差異，而與任何罪孽的影響絲毫無關，這種自然的差異決定了個人在此世與彼世的身分命運。不過，托洛爾區已正確地指出，這種觀念與見之於斯多噶學派及最早基督教的觀念——所有人類皆處於無政府式之普遍平等的原始黃金時代與至福狀態——大不相同。

然而，在此同時，宗教亦以一種形上學的方式來詮釋世間的權力關係。人類注定是得忍受暴力、悲慘、苦難、仇恨、以及(尤其是)在此世之階級地位與身分地位的差異，不管這是因為負有原罪、個人之業的果報、還是因為從一種基本二元論推論出來的世界之墮落。種種職業或種姓莫非神意所定，而且每一種皆被賦予某些神意或非人格性之世界秩序所指定的、特定且不可或缺的使命，因此每一種職業也都承擔了不同的倫理義務。準此理論，職業與種姓的分化可擬之於一個有機體的各個構成部份。以此方式出現的各種權力關係即被視為神意所定的權威關係。準此，任何對這些權威的反抗、或甚至大聲疾呼地要求(除非出之於那些具有適當身分者)，皆被視為違逆神意，因為這些行為代表了被造物的自大與傲慢，是會摧毀神聖的傳統的。宗教達人——不管他們是禁慾型，還是冥思型的——在此有機秩序中，亦被賦予特定的任務，正如君侯、武士、法官、職工與農人皆負有特定的功能一樣。之所以賦予宗教達人任務，乃是希望能創造出一個額外的功德之寶庫，制度恩寵即可能據此來授與。個人在此秩序下藉著委身於啟示的真理與正確的愛之情感，即可獲得此世之幸福與彼世之報償。

對回教徒而言，這種“有機的”觀念及其整個相關的問題，就顯得疏離多了，因為回教徒拒斥普世救贖論，認為理想的身分乃是包含了信仰者與無信仰者(或者賤民)，而由前者來支配。以此，回教徒在所有與宗教無關緊要的事務上，完全放任賤民民族自己去料理。當然，在回教裡，的確也有神祕主義的救贖追求及禁慾的達人宗教、與制度化的正統派之間的衝突。同樣地，回教也有聖法與俗世法的衝突，當實證的聖法規範開始發展後，這種衝突就會出現。最後，回教在神權政治的體制下，的確也會碰到某些關於正統的問題。然而，回教卻從來毋須面對宗教倫理與現

世秩序之關係此類根本的問題；這是宗教與自然律的問題。

另一方面，印度的法典則確立了一種有機的、傳統主義的職業倫理，其結構類似中世紀天主教的教義，只是更為首尾一貫，比起路德派有關“聖職的身分”(status ecclesiasticus)、“政治的身分”(status politicus)與“經濟的身分”(status oeconomicus)的薄弱理論來說，當然就更徹底了。正如我們所提過的，印度的身分秩序實際上是結合了一種種姓倫理以及一種獨特的救贖論。換言之，它認為個人在來世輪迴裡之是否能上昇，取決於他是否已履行自己此世之種姓義務，不管這些義務在社會上看來有多麼卑賤。這種信仰導致對現世秩序之最徹底的接受，特別是最低下的種姓，因為他們在任何的靈魂輪迴中收穫都最多。

此外，從印度的神義論觀點看來，中古基督教的教義——如但丁的《神曲·樂園》(Paradiso)一章中蓓特麗絲(Beatrice)此一角色所呈現的——簡直是荒誕不經，因為基督教竟然會認為個人在此世之短暫生命過程裡的身分差異，可以在彼世成為某種“永久性”的存在。這種觀念無疑會從印度教的有機的職業倫理之嚴格的傳統主義中、奪去所有對未來的無限希望——這種希望為虔誠的印度教徒所抱持，他們相信靈魂輪迴以及在來世提昇至更好的生活形式的可能性。因此，即使純就宗教觀點而言，基督教的這種理論為傳統的職業分工所提供的基礎，比起靈魂輪迴論所包含的各種不同的宗教許諾為種姓制所提供的、像鋼鐵一般穩固的基礎而言，就顯得太過脆弱了。

中世紀基督教與路德派的傳統主義的職業倫理，實際上是——與儒教倫理一樣的——基於一個(已日漸式微的)普遍性的假設：此即，在經濟與政治領域裡的權力關係具有一種純粹人格性的特徵。在執法與(尤其是)行政的領域裡，存在著一整套個人依附關係的、有組織的結構，支配這種關係的是興之所至與恩寵、憤怒與愛、以及(更重要的)模倣家族關係而來的、存在於支配者與被支配者之間的相互敬愛與依賴。因此這種支配關係具有一種性格，個人可對之加以倫理的要求，就像他可以對任何其他純粹人格性的關係加以倫理的要求一樣。

不過，正如我們稍後可看到的，近代無產階級的“無主人的奴隸狀態”(華格納語)，以及(更重要的)國家理性制度的整個領域——浪漫主義所衷心痛恨的“頂著國家之名的惡棍”(Rackern von Staat)——的確已不再具有這種人格主義的性質。在一個人格主義的身分秩序裡，一個人顯然是得根據其對象身分之不同而決定自己的舉止。

唯一偶爾會出現的問題——就算珂奎那也會碰到——就是要如何來推斷。然而，今日的“政治人”(homo Politicus)與“經濟人”(homo oeconomicus)在「不過問當事人之身分」的情況下，最能好好執行自己的職務，“無恨亦無愛”(sine ira et studio)，無偏袒、因此亦無恩寵，純然只根據其職業所要求的非人格性的責任，而非考慮任何具體的個人之關係的結果。如果他能盡可能遵照現代權力秩序的理性規則行事，就能最理想地執行自己的職務。現代的法院將犯人處死，並非為了個人的憤怒或復仇的慾望，完全超越於人格關係之外，而僅著眼於客觀的規範與目的，只是為了完成內在於司法本身的理性且自主的法則性。這點倒是較為類似印度之非人格性的業—果報的觀念，而與耶和華激烈的復仇渴望形成對比。

在政治團體內部暴力的行使，愈來愈趨向採取客觀化的“法治國家秩序”(Rechtsstaatsordnung)的形式。然而，從宗教觀點看來，這只不過是殘酷的一種最佳模倣。所有政治皆導向客觀化的“國家理性”(Staatsräson)、實務主義，以及維持內外權力分配的自主性目的。這些目標，從宗教觀點看來，必定還是全然無意義可言。不過，只有以此方式，政治體才能獲得其特有的一種理性的神祕魅力。這種獨特的魅力(拿破崙曾經精彩地陳述過)與理性化的經濟制度一樣，完全有別於任何的同胞愛倫理。

今日之教會倫理是如何來適應此一情況，在此無法詳述。基本上，當每種具體的情況出現後，即會產生(反應之後的)妥協。尤其是(也特別是)天主教的例子，此種適應涉及搶救教士自身權力利益的問題，這些權力由於利用了俗世機構所使用的現代工具，已日益客觀化為“教會理性”(Kirchenräson)。

權力結構的客觀化，連帶其理性倫理的結果所產生的一連串問題，只有一種東西可在精神上與其相比擬，亦即，現世禁慾的職業倫理。不同程度及形式的、日益嚴重地遁入疏離政治之情緒的非理性的傾向，乃是暴力之理性化的實際影響之一；當暴力的行使已遠離英雄之人格性的取向，當整個共同體已走向一個民族“國家”時，上述非理性的傾向即會展現。此一疏離政治的情緒可能會遁入神祕主義及一種絕對之“善”的無等差主義的倫理，也可能遁入宗教之外的感情的非理性，特別是情感。的確，性愛領域的力量會與救贖宗教陷入特殊的緊張關係。此點尤以情愛裡最重要的力量——亦即性愛——為然。因為性愛、“真實的”或經濟的利益、以及追求權力與威望的社會驅力，乃是人類共同體行為之實際過程中、最根本與最普遍的構成要素。

(頁304)，儘管普遍認為對性之敵視乃是基督教的特有性格，我們還是得強調，

沒有任何一個純正的救贖宗教在此問題上會採取其他的立場。其理由如下：首先是由於性本身在實際生活中——由於生活條件之理性化的結果——逐漸進化的性質。在農民的階段，性行為乃日常現象；許多未開化民族並不認為此一行為有任何特殊之處，他們的確也可能在旅行者跟前進行此事，而不覺有絲毫可恥之處。他們並不認為此一行為有任何超日常性的意義。關鍵性的發展——就我們所關心的問題而言——乃在於性行為昇華而為“性愛”，由此成為一種特殊刺激的基礎，並因此而產生其獨特的價值、且超越於日常生活之上。由於氏族內部經濟的利益、以及身分慣習所導致的、對性交日增的妨礙，乃是促成性慾昇華而為性愛的兩個最重要的因素。性關係不管在其演化的任何階段，的確從未能真正擺脫宗教或經濟的規範；不過最初卻極少受到慣習的束縛，這些慣習逐步依附於最初的經濟約束上，一直到最後成為對性行為的最主要束縛。