

# 宗教历史社会学略观

A Scan of Religion and History Sociology

[美] 罗伯特·N·贝拉 著 杨慧 译

Robert N. Bella California University

## [英文提要]

Through the redefining of the concept “cosmic love” in Weber’s works, Bella used the redefinition “world-denying-love” as a clue to explain the co-relations between religion and other fields such as ethic, economy, politics, aesthetic, eros and knowledge. Furthermore, he offered a profound level of thinking that what kind of role the world-denying-love ethic plays in the present money-power-technology-controlled society.

在马克思·韦伯关于宗教社会学的诸多著作中有一个术语多次出现，这在他著名的论文《宗教的拒世及其方向》里表现得尤为集中（1920，1：536 - 573；1946：323 - 359），正是对这一术语的困惑与好奇使我萌动了撰写这篇文章的欲望。这一术语通常被译作“宇宙之爱”（cosmic love or a cosmism of love）。这种译法不但使向我学习韦伯的历届学生困惑不已，就连我自己也茫然无措，尽管我知道其字面意思。隐于这些翻译之后的德文原词是 *Liebesakosmismus*（Liebe：爱；kosmisch：宇宙的）。于是 1997

年春，在研究班讲授韦伯的宗教社会学的时候，我最终决定对这一术语追根溯源，弄清楚为什么它对韦伯如此重要。我能找到的最贴近其意的英文对等词是 world-denying love（拒世之爱）。尽管这是一个比较容易理解的英文翻译，它仍然与德文的名词和形容词之意南辕北辙。与俗世之爱——爱特定的人正相反，“拒世之爱”是对任何来到你身边的人：朋友、过客，甚至敌人等而视之的爱。在此韦伯引用了波德莱尔关于“灵魂的神圣滥用”（1920, 1: 546; 1946: 333）的定义，但是要更深地理解这一术语必须依据上下文。无论如何，不管我是否用了一个不恰切的翻译“world-denying love”，*Liebesakosmismus* 对于韦伯来说是一个核心概念。我将会论证，在韦伯的著作中追随这一思想能引领我们直达他的宗教历史社会学的核心以及至今仍在议程上的那些问题。

4 我们首先从《宗教社会学论文集》（*Collected Essays on the Sociology of Religion*）中之一篇《过渡研究》[*Intermediate Reflections*，德文原名：*Zwischenbetrachtung*（*zwischen*：在……之间；*betrachtung*：注视；考察）] 中开始追索这一思想。在 *From Max Weber: Essays in Sociology* 一书中，Gerth 和 Mills 将韦伯的论文称作《宗教拒世及其方向》，这其实改编自德文副标题 *Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*（*Theory of the Stages and Directions of Religious Rejections of the World*，《宗教拒世的阶段与方向理论》）。《过渡研究》原本是《论文集》中《中国宗教与印度宗教》之一部分“中间考察——宗教的拒世阶段与方向”，因 Gerth 与 Mills 的书中没有将其列入，所以他们用了德文的副标题。但无论是德文还是英文，这个标题都不够充分，不够精确。这个题目基本上会误导读者对论文内容的理解，会误以为这是论文的主要部分或是韦伯全部文集的核心。而事实并非如此。其主题不是，或者并不仅仅是宗教的拒世，而是价值领域的异

化——工具价值与理性价值之间不断加剧的不可调和的冲突。这种异化将导致现代性的多神论和诸神之争，而这是整个合理化过程的一个结果，也是韦伯最后、成果最丰的时期全神贯注之所在。

## 韦伯的历史社会学

要理解韦伯思想中的“拒世之爱”首先要看整个社会的发展，这一发展贯穿了其全部社会工作。尽管他拒斥 19 世纪的进化论，但是他自己的比较历史社会学却有着强烈的发展的 (developmental) 框架，如果正确翻译的话还应当被称作进化的 (evolutionary) 框架。在这一框架中有一个基点：一个社会结构几乎完全根植于亲属关系和邻居关系，而这是其后所有发展的开端。就这一社会的基本特征而言，或可称之为“部落社会”，尽管对这一术语的争议颇多。其生活的各个方面都是通过亲属关系和当地社团组织起来，没有引发差异的政治体系和经济体系。在这一结构中不是没有等级制度，其等级几乎无例外地通过年龄和性别差异来组织。经济生活大部分通过亲属与邻居的互惠关系进行。宗教深植于前进中的社会生活并及时适应当时需要，这使韦伯认为它具有不可思议的魔力。

与部落社会极为不同的是，韦伯将现代社会分为几个竞争领域，每一个领域都有自己的需要和价值，而每一个领域都会与其他领域越来越不相容。文章稍后我会大量举例论证韦伯的观点，在此只给出一个常识性的诠释。据说今天的人们发现自己破碎而疲惫的身体，我们从工作地奔向家，从家奔向学校，再到教堂稍做休养（如果还有时间的话）：我们不停地变换着方式和角色，似乎每次都是从一个语境移向另一个语境。我们跳进汽车，从一个与自己无关的地点冲向另一个，与地点缺乏紧密的联系，而这种联系却是很多

部落社会的特征：在特定的地点，每一块石头，每一棵树都有特定的含义，而且经常会与一段故事发生关联。我们希望在一天的奔波劳碌之后在家找到一丝慰藉，然而大多数时候我们又会在电视机前一待就是几个小时，从戏剧到喜剧再到体育，看着画面在眼前晃动还不时被连续的广告打断，这甚至比生命中的其他状态更加混乱。

进化的框架是《过渡研究》的根本语境，在这个框架中，亲属社会之后相继出现了家族制度、世袭制度、传统的官僚制度，还有相伴而来的经济的发展、法则化与城市化，这些比亲属社会对合理化都更具有包容力，只是经常会出现对持续合理化的各种各样的封锁状态。在宗教领域，这些过渡时期的社会认为祛魅之后出现的救赎或先知宗教不同程度地具有理性的潜质。围绕着公元前一千年广泛出现的救赎宗教，其中最重要的被称为世界宗教，韦伯在宗教社会学中整理了他的比较工作。根据韦伯自己的描述，这些宗教包括儒教和道教、印度教和佛教、犹太教，还有一些企望完成需要进一步考察的基督教与伊斯兰教的研究。他把拜火教也归于世界宗教，尽管他从未大量论证它。卡尔·雅斯贝尔斯是韦伯亲密的朋友兼学生，他把这些宗教出现时期称作轴心时代。<sup>①</sup>

① Weber himself referred in passing to “the prophetic age.” (1978: 447) In connection with the development of prophecy in ancient Greece he wrote: “It is not necessary to detail here these developments of the eighth and seventh centuries, . . . some of which reached into the sixth and even the fifth century. They were contemporary with Jewish, Persian, and Hindu prophetic movements, and probably also with the achievements of Chinese ethics in the pre-Confucian period, although we have only scant knowledge of the latter.” (1978: 442.) Weber’s dating of the prophetic age to the early-middle first millennium B. C. fits with Jaspers’s dating of the axial age. The latter has been criticized for leaving out not only Islam but Christianity. But these and later developments can be seen as “secondary formations” from the original breakthroughs. Such a dating has a certain irony in view of the fact that the term “axial” undoubtedly derives from the notion of Christ as the “axis” of history, something very clear in Hegel, for example.

(1948) 艾森斯塔德，当今顶尖的韦伯学社会学家，将世界宗教视为轴心宗教，将与其相关的文明称为轴心文明，理性潜质存在于所有这些轴心文明之中。但是韦伯认为有几次偏向最终导致西方文明对现代性做了决定性突破。在他的理论中，进化阶段之三就是各领域的高度合理化和各领域的加速分裂。尽管韦伯频繁地用“资本主义”来指称现代社会，但是他绝不认为经济在整个社会复合体中起主要作用。他认为新教改革，尤其是加尔文派对魔力不屈不挠的批判及其致力于改造社会而对伦理生活有条不紊的组织，对现代性的出现起了主要作用。

## 中间考察

在这篇文章中我着力于解读“中间考察”，因为这会引导我们走进韦伯宗教社会学的核心。开篇最先谈到印度的例子，它是那些拒世宗教的摇篮，与中国的宗教形成强烈的反差。韦伯一直想弄明白这种思想是否从印度开始然后踏上历史之途传遍世界（1920，1：536；1946：323）。在对理想类型之价值的简短补述后，韦伯即刻概述了他的拒世预示论，即禁欲主义和神秘主义，一个是外部世界的形式，一个是内部世界的形式。我假定熟谙韦伯的预示论并指出一个模棱两可的问题：这四种类型（外部形式的禁欲主义和神秘主义；内部形式的禁欲主义和神秘主义）是否都拒世？内部世界的形式要求信奉者停留在世界之内并与之取得协调，因此不是“离世的”。然而它是拒世的，因为其信奉者不会将世界想当然，他们要么通过工作来改变世界（内部世界的禁欲主义），要么只有行动而与行动的结果无涉（内部世界的神秘主义）。在韦伯的宗教社会学中，内部世界的禁欲主义是一个极其重要的论点，尤其在清教主义的论述

中，因为它在资本主义的发端及其他现代性的基本特点形成中起过重要作用。

于是韦伯转向其论文的中心主题：宗教与世界间的张力——不仅包含宗教对世界的拒斥也包括世界对宗教的拒斥，而后者的程度并不亚于前者。他从脱胎于巫术的救赎宗教开始谈起。从历史的发展来看，神秘的，同时也是禁欲的先知或救世主的先驱是术士（1920，1：540；1946：327）。但是作为救赎宗教的使徒，负责将其信徒从苦难中解救出来的先知或救世主经常会处于一种与世界不但剧烈而且持久的紧张状态。这种张力随着宗教从仪式主义向绝对主义升华而加剧。但是救赎宗教的合理化是与在其他价值领域的提升的自主性与合理性平行而生的，因此来自双方的张力随之增长。

### 1. 亲属领域

8

韦伯从宗教与其他价值领域的关系开始他的实质性的论述。根据他的进化论倾向——他认为宗教与亲属关系是冲突的，我们或许可以猜想救赎先知在纯粹宗教基础上建立了社团组织，这种组织贬低了亲属关系与婚姻关系。先知宗教排除了亲属关系中的血缘关系和排他性，以在新社团中发展起一种泛爱的宗教伦理取而代之（1920，1：542；1946：329）。至关重要的是在韦伯论文的其余部分和其他文章中，救赎宗教与这种泛爱的友情伦理是同义的，而禁欲主义与神秘主义取向倒在其次。

在宗教进化论观点的语境中，这种伦理的起源非常有趣。韦伯认为这种友情伦理仅仅是对邻里联盟提供的一种社会的初期道义和伦理操行的一种继承。这种邻里联盟可以是村民社团、氏族成员、互助协会，也可以是航海、狩猎、远征时结成的伙伴。这些社团懂得两条基本道义：其一，群体内和群体外道义的双重

性，简单地说就是互惠主义。“受之于人还诸于人——今天我们的需或许明天成为一己之需”（1920，1：542；1956：329）。那些有财富有地位的群体有责任扶助贫困群体。韦伯所描述的与马歇尔·萨林斯在《石器时代经济》中描述的非常相似，都是普遍的互惠主义。它可能包含了亲属间的责任或者首领再分配的责任。一个极端的例子比如在近亲之间因合乎逻辑的价值而自愿分享食物，人们会认为从此处境下的嗷嗷待哺的孩子那里期望得到直接的物质回报是不体面的，即便期待充其量也是含蓄的。这一交易中追求利益的一方是受控于社会的：结算未清的账不能公开，而且非常典型的情况是债务被一笔勾销。这并不是说以此种形式向所爱的人移交财物不会得到相应的责任回报，而是如果相应的一方未达到订约的时间、数量和质量的要求，对互惠的期望会被无限期延置。当捐赠者或接受者均觉必需时，接受就加给互惠一种普及责任。酬答也许很快到来，也许永无指望。有的人即使有充裕的时间也无力帮助自己或他人……不能保证互惠并不会阻止给予者停止给予：恩惠流向单方，在很长时间内给予贫穷者以帮助。

根据韦伯的观点，“宗教会众的特性就是将这种古老的邻里关系伦理转移到了信仰会友的关系上”（1920，1：543；1946：329）。在转向宗教与经济、政治、美学、性欲和理性领域之前，韦伯总结了亲属关系之中的情谊被救赎宗教改造之后所发生的事情：宗教的情谊时常与世界的秩序和价值相抵触，其影响越多地被意识到，其抵触也就越尖锐（1920，1：544；1946：330）。但是宗教与亲属关系的冲撞与它和其他领域的冲撞还不同：宗教对亲属关系不是简单地拒绝，而是改造它，使其普遍化，从而以拒世之爱的形式成为宗教自身的一个特殊原则。

## 2. 拒世之爱

我们必须停下来寻求拒世之爱或称作宗教情谊的经验依据，在论文其余部分，这成为宗教的一个特定的定义，而正是这使宗教与其他价值领域发生了剧烈冲突。在韦伯的宗教预示论的语境中，“拒世”这个定义似乎相当片面。这个概念似乎使内在世界的选择变得不可能。而且，拒世看起来更贴近神秘主义而非禁欲主义，与救世主更接近而非先知。或许还记得韦伯在一开篇就提及印度吧？又有线索表明他不仅指向印度，在其论文特定的几个地方如“中间考察”的后半部分有一处，“使命”中有两处，他以反诘的批评方式引用了佛的三种形式，其中耶稣、弗朗西斯是代表原型宗教的，有基督教的文献可考。

10 出现在其他章节的是禁欲的新教，其他一切都以这种宗教的原型作为参照。但是禁欲的新教既不能被看做具有拒世之爱的显著特点，也不能被认为是佛（耶稣和弗朗西斯）的代表。稍后我们再回头讨论这一明显的矛盾。

当今社会有目共睹的宗教冲突使我们很难争辩说宗教突出表现为普遍的友爱之特征，而且在世俗学者的眼里它必定会制造分裂，即使基督教和佛教也达不到标准。如果说宗教已经克服了古代亲属关系中群体内——群体外的界限，它也已经至少同样强度地促长了新的界限。然而历史发端迥异的宗教接近普遍友爱或拒世之爱的频率也不容低估。精解韦伯的三个原型形象之前我们先通过研究他们生命中的一些界定时刻来了解他们对于韦伯拒世之爱思想的重要性。当耶稣告诉那个富有的年轻人“去变卖你所有的分给穷人”（Mk. 10: 21），很显然他的话也应用于他自己。又如他说，“狐狸有洞，天上的飞鸟有窝，人子却没有枕头的地方”（Mt. 8: 20），换句话说，耶稣是故意让自己无家可归的。



我想提请注意的是释迦牟尼生命中的那一刻：这个喜马拉雅山谷王国的养尊处优的王位继承人突然看到与在父母庇佑下的生活完全不同的场景——衰老、疾病、死亡，于是只身离开了父母、妻儿，抛弃了财富、权力和舒适，一个人乞丐般地生活在森林里寻求启蒙。在圣·弗朗西斯的生命中也有同样的时刻：在意大利阿西尼城的广场中心，在与经商的有钱的父亲争吵时，弗朗西斯脱下所有衣衫扔到父亲脚下说：“现在我不欠你什么了。”自此开始了新的生活并宣讲耶稣。

对于释迦牟尼再补充一些细节：他不但是韦伯三个原型人物之一，也是在印度创造了最为持久的宗教伦理之拒世形式的人物（1920, 1: 536; 1946: 523）。在《印度的宗教》一书中，韦伯将“宇宙之爱”这一术语不断应用于佛教。有了启蒙的经历，释迦牟尼透过虚幻的自然看到了世界的家园：“椽梁碎裂，屋顶尽毁，心灵却从废墟中放飞，到达无欲之境。”G. C. Pande<sup>①</sup>认为：“超人的慈悲在超验智慧的永恒沉寂与俗世真理的宣讲之鸿沟上架起了一座桥梁。智慧本身只能通向绝寂，而只有慈悲能使佛的历史使命成为可能。”（Pande 1995: 9）埃德华·孔茨<sup>②</sup>为佛的智慧与佛的慈悲之内在关系极力一辩：通常我们生活在一个表象虚假的世界里，周围围满了他人，事实上我们没有自我，同样他们也没有，所存在的不过是宇宙的法则。因此真正的无我的精神之爱必须在真正的现实层面操作，而自我还必须超越芸芸众生之中我的虚假表象，唯如此不能到达真际即宇宙之法。既然智慧是冥思宇宙之法的能力，那么无我之爱就倚赖于智慧（Conze

① G. C. Pande系阿拉哈巴德大学古历史文化考古学系主任，代表作《佛教起源研究》（*Studies in the Origins of Buddhism*）。

② 著名佛教研究家，著有《佛教智慧书》（*Buddhist Wisdom Book*）。

1967: 85)。这里我们其实与韦伯的宇宙之爱——拒世之爱很接近了，也开始理解拒世与爱之间的内在关系。

将“拒世”应用于耶稣有一个问题。根据《圣经》的看法，既然世界是上帝造的，它必是好的。然而令上帝烦恼的是世界的堕落，失去了它应得的权利，而这权利是全部来自于其创造者的。因此我们就能理解《新约》对世界的矛盾心理。一方面，“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们……”（Jn. 3. 16）而另一方面“世界却不认识他”（Jn. 1. 10）。当世界拒绝上帝的时候，这个世界的内涵是消极的。按照韦伯的描述，耶稣对世界的态度是全然的冷漠（1978: 633）。他对邻里的爱与对上帝的爱是难解难分的。耶稣认为“诫命中的第一且是最大的”是要尽心爱主，其次是爱人如己（Mt. 22. 37 - 40）。耶稣激烈地延展了邻里的概念，如韦伯指出，爱要延及路人和外邦人，如“好的撒马利亚人的寓言”（Lk. 10. 25 - 37），甚至你的敌人，如在《登山宝训》中所说的：“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告”（Mt. 5. 44）。孔茨试图将佛教与基督教的学说联系起来：基督教的教义与佛教教义非常类似，或许可以做如下表述：对世人的精神之爱完全依赖于对上帝之爱而次之。既然主要求我们平等地爱所有的人，那么我们只有在视其为平等的条件下才能做到，而这是因为他们与主的关系，他们是主的孩子。因此对上帝的爱是爱其他人的必要前提（Conze 1967: 85）。弗朗西斯将爱的训命推及整个宇宙，如在《生灵之歌》中对太阳弟弟、月亮妹妹的爱等。在他们三者之中，拒世之爱进一步与绝对非暴力相联。佛对其追随者的第一条训诫就是：勿杀生（Pande 1995: 16）。耶稣强化了这一训诫，“凡向兄弟动怒的，难免受审判”（Mt. 5. 21 - 22），并且反对“以眼还眼，以牙还牙”，他命令弟子“不要与恶人作对”（Mt. 5. 39）。不但早期教会，而且其后的修道院的训诫——如弗朗西

斯所建的——在这一点上都遵从了耶稣。

路易·迪蒙在《印度宗教的弃世》中将这三种模式的特征称为“声讨者”<sup>①</sup>，就是置身于日常存在之外质疑其最基本的假设的人。很难发现一个有拒世之爱的真诚的信仰者不是“声讨者”，尽管我们也会发现有时有一些妥协。从韦伯感兴趣的领域之间的冲突这一角度出发，大多数坚定的声讨者会在宗教领域和其他价值领域之间制造最显著的张力。虽然在这篇文章中没有做有关不同传统中的声讨者的概述，但是有所裨益的是指明了那三种模式的代表人物绝不是孑然独行的。如我们预料的那样，印度产生过很多声讨者。除了佛教徒，还有耆那教徒（Jainas）以及很多印度教徒。韦伯尤其将宇宙之爱这一术语用于印度的奉献（bhakti）传统。在中国，墨家信奉普世之爱，尽管他们并不拒世。他们反对战争，但积极抵御大国对小国的侵略。道家看起来是更好的候选人，尽管他们的拒世更确切地说是局部遁世，其主张一点不过激。尽管他们反对侵略行为但不能说他们信奉普世之爱。儒家学派被认为是经世致用的典范。他们信奉一种等级的爱（仁），仁爱在亲属和家族方面体现得更为强烈，而后推及他人，甚至蛮夷。政府应当是道德的表率，太平之治不应靠强制和惩罚。在古代地中海世界，犬儒学派无疑是声讨者，他们尊奉非暴力，不参与社会的准则，但不信奉普世之爱。斯多亚派对犬儒学派多有承袭，信奉普世之爱，主张废除性别差异和奴隶制，力赞世界和平，但很难认定他们是拒世的。

如果我们回到当前基督教的背景就会发现韦伯自己已经在《古代犹太教》中将存在于艾塞尼派——古代禁欲犹太教成员，在《圣经》中很少提及，但在斐洛和死海古卷中多有提及——的

<sup>①</sup> Dumont, *World Renunciation in Indian Religions*, Appendix B, 1980.

拒世之爱做过鉴别了。他说艾塞尼派将旧的兄弟之谊的社会戒律推向了实用的拒世之爱的高度（1921, 3: 424; 1952: 407），并且在几页之后他将其表述为拒世的友爱共产主义（1921, 3: 428; 1952: 410）。最令人吃惊的是他认为法利赛派与艾塞尼派间的界限是不固定的，至少在生活方式上如此。他认为表明它们具有相似思想的首要特点是宇宙之爱，这在法利赛人当中也能发现（1921, 3: 427; 1952: 409）。

我们也许会问：为什么韦伯几乎从未对“如何证明出现在轴心时代的救赎宗教”产生质疑，的确令人奇怪。公元前一千年是什么样的社会文化条件促长了这一史无前例的发展？在旧世界的主要文化中心是经济和政治的飞速发展及伴随而来的在旧的亲属关系和部落联盟出现的混乱结果及其酿成剧烈社会冲突的潜势造成了这一局面。然而这些进程只不过是加速了自公元前四千年在美索不达米亚、前四千年末在埃及、前三千年后半期至前两千年前期在北部中国和印度河谷出现的集权国家结构的发展。除了前14世纪的阿肯那顿〔注：著名法老图坦卡门的岳父，推翻了多神信仰而尊一神：阿顿神（Aton）即太阳神〕和时代不明的摩西及前两千年后期萨若思特（注：古代波斯先知萨若塞思彻，希腊人称他为 Zoroaster，他预言了一场善恶的较量）是例外，所有重大的发展，包括摩西和萨若思特学说的大部分推论都出现而且只能出现在前一千年。

社会冲突和社会批评模式在几个方面得到了发展。作为古以色列立国之本的契约概念使与迦南城有冲突的边缘人群形成了革命性的联盟并得到了广泛传播（Gottwald 1979）。声明基督教是一种原生的社会主义的运动至少要追溯到 1908 年卡尔·考茨基的论述，但是新近大量的研究表明在罗马统治下的犹太农民遭受

的多重压迫与耶稣运动有某种关联。<sup>①</sup> 通常认为犬儒学派，尤其是早期的斯多亚学派提供了对希腊化社会的基本批判（Erskine 1990；Dawson 1992）。陈汉生论述了中国战国时期手工匠人在墨家运动中扮演的社会批判角色和社会处境。尽管这些证据中还存在着时间的确认和观点的模棱两可等问题，然而新近的大量努力都在试图澄清这些社会处境，包括前一千年在印度产生的佛教和其他运动中的社会冲突和抗议因素。<sup>②</sup>

如果社会的动荡仅仅部分地由于轴心宗教的出现，那么我们是否能考虑一下这种可能性：关于现实的一些新观念原来是在文化再诠释之外出现的。一种可能性大概是前一千年读写的流传使更加系统抽象的思考成为可能。书写的历史早于前一千年，即使那时大多数地方也仅限于教士和犹太法学家团体，当然它的流传之广远胜于出现之早。然而不幸的是，在很多情况下书写似乎不起决定性作用。大部分向轴心突破的思考都是以纯口头形式发生的。萨若思特的《吉萨》和布茹阿玛纳的《奥义书》<sup>③</sup> 在几个世纪中都未被记载下来，而早期的佛教学说也有同样的遭遇。孔子、苏格拉底和耶稣的学说也是被口头传讲的，尽管在他们过世后学生一代中可能记录下来。柏拉图，尽管他是一流的作家，却因对书写的怀疑态度闻名，而且以口头形式传讲了其最重要的思想。以口头方式传讲内心思想的传统至今占有它的一席之地；如列奥-斯特劳斯和他的追随者们。

① Cf. Kautsky 1953; Theissen 1978; Horsley 1985; Oakman 1986.

② Cf. On early Buddhism See Wagle 1995; Chakravarti 1996; On the general Indian background in the first millennium B. C., see Thapar 1975; 1979; Kulke 1986; Heesterman 1986.

③ 在人类所知最古老的经典韦达经中，描述了四个主要阶级的划分：智慧阶层 Brahmanas、武士或管理阶层 Kshatriyas 查锤亚、商贾阶层 Vaishyas 外夏、劳动阶层 Shudras 庶铎，Upanishads：坐下，即从灵性的老师那里获得的知识。

但是如果书写不是主要的因素，知识分子、教士阶层或凡夫俗子，只要从既定的秩序中获得了质疑其假设的足够程度的自由，似乎就成为轴心突破的基本条件。<sup>①</sup> 不论是以口头方式还是书写方式，传讲、诠释，致力于复杂文本都是这类群体决定性的特点。伊朗 Avestas（注：萨若思特派的文稿）和印度《韦达经》的传讲者以及脱胎于此的萨若思特派和智慧阶层的突破者，也许还包括孔子所属的那个群体，似乎是典型的古代风格的教士，而其学说在新的环境中被加以转型。希腊哲学和以色列先知书以及古中国墨家学说似乎产生于世俗知识分子群体，尽管一些希伯来先知有教士渊源，尽管我们有足够的证据表明动荡的社会环境和不完全自由的知识分子群体的结合对于轴心宗教的出现产生了作用，但是确切的联系还有待于整理。大多数情形是（包括印度），现存的资料可能永远只能提供假设。

从一开始，拒世之爱的英雄们，用迪蒙的术语来说是声讨者们，用尽全力抵制来自家庭、经济、政治、审美、情欲和知识阶层等价值领域的剧烈压力。从政治、军事和知识精英的角度来看，如韦伯在整个宗教社会学中重复指出的那样，声讨者是有问题的这一观点不足为怪。然而在几乎所有的传统社会里轴心宗教的激进论断都被韦伯称为“有机社会伦理”的妥协形式调节整合过。有机社会伦理满足精英和大众双方的需要。如此的妥协形式使精英阶层用宗教来教化大众的目的成为可能并且使其自身的合法性得到巩固并加强。另一方面，当救赎宗教发展了大批民众信徒时——他们中间彻底的声讨者们，无可避免地是少数，通常负责以僧院制度或修道生活来组织信众——我们就必须确认韦伯称之为宗教领袖神授能力的不平等。不平等的神授能力的资格可能

<sup>①</sup> Cf. Weber 1920 - 21; 1978; Eisenstadt 1986.

与世俗的阶级分层相关联并以此进入神统治下的宇宙，由此服务根据功能而分化。作为规则，这些工作——不管其妥协的本质——是服务于实现愉悦上帝这一目的的（1920, 1: 553; 1946: 338）。也就是说，有机社会伦理使在宗教社团内容纳那些由于性情或职业的原因不能满足拒世之爱的急进要求的信众成为可能。

韦伯最常引用的有机社会伦理的两个例子是印度教和天主教。在古印度的智慧阶层，尽管声讨者的理想在公元前一千年上半期的《奥义书》中已经出现，但是只被看做精英阶层的一种可能的任务或生命周期的一个阶段。这一观点在印度教中有经典系统的表述。韦伯指出，在 Bhagavad Gita<sup>①</sup> 中，声讨者的理想伴随着拒世之爱被唱得淋漓尽致。作为主的克里须那（Krishna）对阿尔琼那说：热爱他对敌人和朋友是等而待之的，他对任何生灵都无恨意，友好而有同情心，超越了占有欲和利己主义，对快乐和痛苦漠然处之，坚忍不移（12. 13, 18; 1994: 56）。然而主命令阿尔琼那履行一个武士的职责，尽管这意味着杀害自己的亲戚。只要阿尔琼那这样去做而不顾及行为的后果，那么他就履行了他的宗教职责。如此一来，宇宙之爱就与有机社会伦理达成了一致。天主教重视圣礼的教义有着迥然不同的宗教脉络，然而也成功地将宗教生活的威慑角色与对世俗大众，包括军队必要的妥协的责任合法化。韦伯将他称之为天职的有机社会伦理做了如下描述：

不同的职业或等级是天定的，任何一种都被指派给神期望的或由非个体的世界秩序决定的、特定的、不可

---

<sup>①</sup> 意为 The Song of the Lord 上帝之歌，是印度教经典《摩诃婆罗多》（Mahabharata）里的一首长篇颂歌。

或缺的功能，因此不同的伦理责任移交给不同的等级。形形色色的职业和等级在这种理论类型中被比作是一个有机体的组成部分。在禁欲的或冥思的宗教类型中，宗教的美德也在这样一个有机的秩序中被派给特定的责任，如同特定的功能被指派给王孙、武士、法官、手工艺人和农民。对宗教美德来说，这种责任的分配旨在制造一座额外优秀工作的宝藏以便恩典机构能依此实施恩典。使自己从属于昭显的真理和正确的爱之情感，个体就会在此世的既成机制中获得幸福，在来世获得酬劳。（1978：598-599）

假如传统的轴心宗教能够并且已经做了妥协，尽管阻碍重重并夹杂着不定期的反叛和挫折，但据韦伯看来，如此的妥协在现代社会已不可能。要知道其原因就有必要仔细研读“中间考察”中描述的每一个价值领域。如前所见，韦伯从亲属关系开始谈起，由于在价值领域中它原本是例外。之所以这样说是因为尽管救赎宗教与亲属关系之间确实存在着张力，但是这种张力因救赎宗教将亲属关系中普遍的互惠关系伦理融入了自身的绝对形式中而得以克服。

在谈其他领域如经济、政治、审美、情欲和知识时，韦伯遵从了同样的基本模式。他照样如此开始：首先在最早期巫术发展阶段，宗教和其他领域之间是不存在张力的，它们有效地相融。巫术宗教使经济运作得很好，农业丰收、渔业兴旺、战斗凯旋；巫术仪式含有情欲成分，是单一社会中审美表达的基本领域；神话提供了知性思考的唯一论坛。然而救赎宗教发现自己与其他领域格格不入，而这个领域越理性化其矛盾就越激烈。在经济领域是人在市场中的利益斗争使它备觉厌恶（1920，1：544；1946：



331)。在政治领域是压制，首当其冲的是战争的惨烈使它发现这与它的教义完全不容。但是在政治领域，如同在审美和情欲领域，还有另外一种张力的来源：不仅是内在价值的不容，而且在每一个领域里事实上都存在一种救赎的竞争形式。

### 3. 政治领域

在政治领域它表现为战争中通过死亡的救赎。因为文章可能写于第一次世界大战中并在战后不久做了修改，所以韦伯的语气异常尖锐：

军队这个社团在当今语境看来感觉自己在战时是受上帝感召为社团而死的，是死的最高形式。战死沙场与一般的命衰而亡不同。之所以不同是因为只有在战争这样的滔天大罪中，个体才能相信他知道他死之为何。让他面对死亡的理由作为一项法则是如此的确定以至于死亡的意义这个问题他连想都不会想（1920，1：548；1946：335）。在这个领域不明确而在审美和情爱领域就明确起来这一现象表明：疆场之死与救赎宗教死亡意义问题的解决方式产生了竞争。这是不可能找到任何意义的现代祛魅世界中仅存的几个意义问题之一。

### 4. 审美领域

一旦形式独立于内容成为耕耘的对象，审美领域就成为救赎宗教的威胁，因为没有伦理内容的精美形式在救赎宗教看来似乎是自我放纵和无情无义。它们之间的张力随着生活的知识化和理性化的发展而加剧。因为在此种情况下，艺术越来越有意识地掌

控存在于自身秩序中的独立的价值并形成体系。不管如何诠释，艺术接管了此世的拯救功能。它为日常生活尤其是理论理性与实践理性增长的压力提供了拯救（1920，1：555；1946：342）。

韦伯指出救赎宗教与审美和情爱领域（顺便一提，还有战争）之间的张力在于，这些领域在参与知识化与合理化进程时基本上是非理性甚至是反理性的，因此它们既可以服务于宗教也可以成为逃离加剧的市场经济压力、官僚的政权“铁笼”及过度膨胀的知识领域的避难所。

### 5. 情爱领域

韦伯对于情爱领域的讨论是他所有著作中最值得注意的段落之一，也是“中间考察”篇幅位居第二的部分。你不必像 Arthur Mitzman 在 1969 年做的那样，在韦伯的著作中寻求自传性质的文献，期望在其中找出尽可能多的材料来验证他的话发自肺腑。这篇文章不欲对这一非凡的段落做详尽评注。这部分第一段的主要观点陈列如下：

救赎宗教中兄弟之情与最强大的非理性势力——性欲存在着深刻的张力。性越被理想化，兄弟之情越有操守越坚定，性与宗教的张力就越尖锐。（1920，1：556；1946：343）

如同在审美领域，现代生活中情欲的同化作用（韦伯特指剥离于日常生活之外的婚外性生活）赋予它一种全方位的救赎选择形式的品格，面对现代社会的“祛魅”，这显得格外动人心弦。

在这样的条件下，欲爱关系通过彼此灵魂的融合似乎提供了一个满足爱之需求的不可逾越的顶峰。与所有的功用性、理性和

普遍性相反，自我的无尽奉献要多激进有多激进。它是如此难以抗拒以至于被象征性地神化了。相爱的人意识到自己已进入真实存在的核心而永远无法再接近任何理性的努力。他知道自己要从理性秩序冰冷的魔爪下获得解放如同逃离常规生活的平庸。

然而对韦伯来说，兄弟之爱对他动情描述的这类狂喜经验依然具有压倒性的力量：从任何兄弟宗教伦理的角度看，欲爱关系在一定的世俗范围内是与兽性相联系的。它越被理想化就越野蛮。不可避免的是它与冲突相连而这个冲突极其有力：嫉妒、占有欲和排他性。它是一方对野蛮性稍少的伙伴灵魂上的最亲密的压制。这种压制的存在是因为相爱的双方自己是永远不会意识到的。假装是最有人情的忠诚和献身，其实只是一个人对另一个人庸俗的赏玩（1920，1：561-562；1946：348）。

值得重提的是稍前韦伯在讨论一个群体联合起来加入战争时，兄弟之爱会贬低这一问题时也用到了兽性这个词，这时的兄弟之爱只不过是战争的技术性的复杂的兽性（1920，1：549；1946：336）。

## 6. 知识领域

韦伯最后关于知识领域的论述是最忧郁的部分，尽管全文的基调已经很惨淡了。应该做的深入分析远远多于我在这里的论述。值得一提的观点是，知识领域与经济领域相似却跟政治、审美和情爱领域不同，它无法提供世俗拯救的选择形式。人只能通过阅读圣贤尽可能地接近超然存在，但无论是在柏拉图那里还是亚里士多德的《伦理学》第十部中遭遇的智慧（Sophia）对韦伯来说都不是一种选择。

宗教与知识性知识之间的张力一定会站在理性经验知识坚持不懈地为世界祛魅并将其转变为因果机械论的前方。只有那样，

科学才能遭遇伦理假设的声明：世界是由上帝统治的，因此是一个由意义和伦理左右的系统。大体上，经验的和数理的世界观对无论如何要在内心世界寻求意义的知识观做了驳斥。……文化的每一步前行似乎都被指责为通向更具毁灭性的无知（1920，1：564，570；1946：350-351，357）。

韦伯用知识领域的最后讨论总结了每一个领域知识化与合理化进程的后果。这些后果在两个方面具有极大的消极意味：一是它们将个体从嵌于宗教的生活移入有机循环的生活；二是它们否定处于救赎宗教核心的兄弟之爱伦理。在论及这些观点时韦伯展现了他极富修辞特色的写作能力。关于人在有机生活中的异化，他这样论述道：

22 农民会心满意足地终老一生，封建地主和武士也会如此，他们虽然完成了生命的循环却未能超越日常存在，尽管他们中每一类都以自己的方式能够获得内在世界的完美并将其作为生活内容的明确意义。但是以获得和创造文化价值来努力追求自我完善的有教养的人不会如此。从完成生命过程的意义来说，他会对生活感到厌倦而非满意。……因此对个体来说文化及追求文化会越来越不可能有任何内在世界的意义。（1920，1：569-570；1946：356）

在生活的不同领域内对爱的否定都是颠覆性的：爱的缺失从根本上与秩序化的经济世界相连；国家的外部秩序只有靠野蛮的强力维持，正义只是名义上或偶尔才被考虑。教育的壁垒和审美的培养是所有地位差异中最本质的最难逾越的；隐藏的被理想化的兽性如同个性，都对兄弟之谊怀有敌意……不可避免地伴随着

欲爱；知识的贵族特质是非兄弟的贵族特质（1920，1：568 - 569；1946：354 - 355）。最后的反讽是，即使是对拯救的神秘企图最终也向“不友爱”屈服，因为它们不是每个人都能接近的。这样的企图是贵族式的救赎特性。但是不仅仅是宗教的艺术鉴赏力孤立了当今的急进的救赎宗教，虽然这种鉴赏力是宗教所需要的。还包括宗教外部的条件：在一种为了一种天职的日常生活一切被理性地组织过的文化中，几乎没有培养拒世之爱的空间……在理性文化的技术和社会条件下，对佛、耶稣和弗朗西斯的模仿似乎已被定罪而注定失败，仅仅由于外部的原因（1920，1：571；1946：357）。

## 7. 拒世之爱在当代社会

因此在救赎宗教之拒世之爱的基础上形成的普遍的泛爱伦理在当今世界已无立足之地。这个耸人听闻的结论即使在韦伯的崇拜者当中也引起了异议。如哈贝马斯认为，发端于启蒙尤其是康德的与当今社会密切关联的人类权利的普遍伦理其自身就是泛爱宗教伦理的一种发展，它今天仍然存在，只不过改变了形式（1984：Ch. 2）。即使是救赎宗教自身也不接受韦伯认定它缺乏时代性的责难。

在继续追问泛爱伦理在当今社会持续的生存力之前，我们必须更认真地考虑韦伯否定它的原因（我们会发现韦伯还是为这种伦理在当今之世保留了一席之地：内心世界）。它们隐含于我已经说过的各种各样的领域。无须再进一步讨论审美、欲爱和知识领域，因为我们意识到在韦伯看来，救赎宗教不可避免地要求牺牲理智（1920，1：566；1946：352）。但是韦伯对于现代经济和国家与泛爱伦理的不兼容性的讨论是必须严肃看待的。既然韦伯花费多年时间研究经济的发展与宗教伦理的关系，那么他对于其

不兼容性的讨论就不是轻率的：

钱是人类生活中最抽象的非个性的因素。现代资本主义经济遵循其固有规律越多，它与泛爱宗教伦理可想象的关系就越疏远。资本主义发展得越理性、非个性，这种情况就越显著。过去主人和奴隶的关系还可以通过伦理调节，主要是因为其关系还是人与人之间的关系。但是现在要在至少同样意义上或同样成功地调节流动的抵押债权人和发放这些抵押的银行的债务人之间的关系已不可能：因为其间无任何形式的个人联系存在。（1920, 1: 544; 1946: 331）

24

韦伯害怕任何将伦理调节强加于市场的努力，因为它可能破坏市场机制原有的合理性。他曾在其他文章中指出在资本主义世界中，宗教慈爱宣言不仅被个体的执拗和癖好败坏，其实这在任何地方都会发生，而且它们会一起丧失意义。宗教伦理被非个性化关系的世界质疑，这种关系因为一些基本原因不能向先前的规制屈服。韦伯认为任何干预市场经济的努力都是破坏这一经济的生命力的观点似乎是当时的时论，这一点由其终生对社会主义的敌视可以佐证。但是韦伯不是资本主义的自由放任主义的辩护者（注：法语 *Laissez Faire*，最早出现于 18 世纪的法国，意为 *Let things alone* 顺其自然，又译为不干涉主义，英国著名经济学家亚当·斯密是这一理论的鼓吹者），他和其他对这一理论最严厉的批评家都清楚地看到了其对人类的毁灭作用。相反，他为我们描述了价值领域内无法调和之矛盾的凄惨画面。在“中间考察”中，他通过指出两种逃离宗教与经济世界间张力的调和之路结束了对经济领域的讨论：1. 对任何问题不提供解答的神秘主义者的

慈爱；2. 清教伦理关于天职之悖论。

清教否认爱的普遍性并且将此世的所有工作理性地规范为为上帝意愿服务，并以此作为检验个人恩宠情况的标准……清教接受经济秩序的常规化，尽管这一秩序因物欲和腐败而贬值。清教徒认定工作是按上帝的意愿行使，创造财富是在履行自己的责任。最后的精彩之笔是这意味着清教原则上否认个人能达到救赎的目标，否认支持无根据的经常是特殊化的恩宠的救赎。事实上，这种非爱的立场已不是真正的救赎宗教（1920，1：545 - 546；1946：332 - 333）。

在当代美国，思索韦伯这些话的意义会让我们记起这样的事实：美国新教，在某种程度上说一般称作美国宗教，是韦伯所描述的抛弃了泛爱伦理的、已不是救赎宗教的清教的直系后裔。唯如此，宗教与资本主义经济的矛盾才能被调和。韦伯关于政治和伦理的讨论是很复杂的，细致论述会使本文偏离主题。但是就泛爱伦理而言，韦伯怀疑它既不适用于现代国家也不适用于现代经济。国家以权力为基础自然服务于权力而非赎罪伦理的要求。任何试图以伦理或宗教语言为国家强制行为辩护的努力在韦伯看来都是伪善的。他写道：比较彻底的也是诚实的解决方式似乎是从政治理论中彻底清除伦理（1920，1：548；1946：334）。

假如韦伯反对将泛爱的激进伦理应用于现代经济和国家，那么我们能确定的是他同样会反对用有机社会伦理重新来满足当前需要的可能性。你能想见他对于美国目前以所谓的私人社区志愿服务、家庭价值和更新当地社团的方式提供安全网的努力是很怀疑的。即使能建立一个安全网，它也不是提供给整个社会的。这种封闭的防御的社团最近几年在美国郊区风起云涌，以加利福尼亚为盛，在韦伯看来一定是真正有机社团的全然对立面。

然而，不管韦伯对现代铁笼社会的描述多么惨淡阴郁，他对

泛爱伦理并没有完全绝望。他被托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基深深吸引，他们是拒世之爱激进伦理的现代代表。他喜欢跟俄国年轻人谈论这些作家。他的妻子玛利安在他的自传中告诉我们，他为写一本关于托尔斯泰的书准备了很长时间，其中包括他自己内心最深处的体验（1975：466）。她还说他从未放弃过对泛爱信条的深切尊重，他接受这些信条并与个人生活相连（1975：90）。在后期的演说——科学天职中，韦伯尽管对近年来宗教自认为是青年群体之家的自我理解颇为怀疑，但仍旧说：每一个真正的泛爱行为都会意识到它将不朽的东西奉献给了超人王国（1946：155）。他在“中间考察”中将婚姻鉴定为“两个人彼此间的让渡”（他说婚姻是纯欲爱领域的一个异类）。然而为了强调，玛利安说韦伯的拒世之爱局限在《圣经·新约》中的上帝并没有宣称对灵魂具有排他的支配权。他不得不与其他诸神分享它们，尤其是祖国的需要和科学的真理（1975：90）。

## 后 记

将泛爱的激进伦理放入韦伯的宗教历史社会学中的努力之末，我们必须质疑在现代社会他把这种伦理限定在纯私人领域是否正确，是否在公共世界我们必须接受泛爱无法控制的金钱和权利上帝的唯一掌控，必须接受不能回答我们意义问题甚至其自身努力的意义问题的科学的掌控。要回答后者恐怕至少要再写一篇论文。对于前者我来提供一个简短的回应。

我们可以以这样的问讯开始：是否 20 世纪随后的历史进程可能提供了韦伯改变思想的基础。我们可以想象过去 80 年历史的大部分时间只能让韦伯更坚定他极为黑暗的预测：我们的前方不是夏季的风华正茂，而是极地的冰川黑夜，黑暗无边，冰冷无



情 (1946: 128)。然而我们也能指出韦伯没有想象到的。至少在甘地和马丁·路德·金这样的人物身上，我们看到领导者在公共舞台上示范耶稣、释迦牟尼和弗朗西斯的伦理，并且取得了显著伟大的政治成就。同样在第二次世界大战后的几年中，西欧出现了一种努力，通常夹杂着基督教民主主义者和社会民主主义者的努力，试图创建一种被称作福利国家的形式，它能在非个人的法定权利和官僚结构方面体现泛爱伦理的一些信条。甚至在美国 20 世纪中期也有如此倾向的三心二意的不充足的努力。这些努力的非个性化可能看起来与泛爱相去甚远，但是值得记住的是韦伯强调的一个事实：拒世之爱总是非个人的，对所有的人都敞开，人人平等。

当然现在这种努力在哪里都被批判得体无完肤，以至于福利国家在全球经济的压力下不再经受得起非爱世界的掌控（如果曾经存在过福利国家）。当然有待于进一步考察的是：是否所有的人都屈从于这种压力并在此世沉沦。在此世中只有站在高处的少数人是真正成功的，而其他人要么为奢侈的生活工作，要么在艰难的条件下以额外的劳动维持着生计。哈贝马斯论述了生命世界中经济和国家政府结构的“无依无靠”。在这个世界，社会正义的团结的规范的伦理应该优先于纯经济—权力最大化的诱因 (1987: 153 - 197)。这就要求在 21 世纪的处境中重新思考基督教民主和社会主义民主的计划，一个难度很大但也不是完全没有可能的计划。全球政治秩序现在更加令人担忧。假如霍布斯式的权力游戏兴趣在近几年国际舞台上有一点节制的话，那么看到在穷国与富国间可能出现一种团结伦理会比看到在发达国家为全体公民复活这一伦理更困难。

与韦伯生活的文化处境迥然有别的美国人，甚至我们中认为美国正在其政治和经济政策方面向世界展现着非爱的最糟糕的形

式的人，都有着一种根深蒂固的希望——它使我们相信泛爱伦理毕竟是与今天紧迫的政治经济问题相关的。但是在希望之外有一种现实的看法：一个金钱和权力与伦理生活全然无涉的社会可能毁灭其自身的生存条件。我们也不能忘记韦伯的提醒：耶稣的上帝不仅是爱的上帝也是正义的上帝，这一点不容忽视然而经常被忽视。他写道：耶稣将拒世之爱与犹太的报应观念联系起来，终有一天上帝会补偿：报复、惩罚（1978：633）。如持进化论观点的生物学家警告的那样，假如我们无止境地不加约束地剥削我们的环境，那么我们毁灭的不仅是生物，而且是自己。总之，今天没有人敢说韦伯极地冰川之黑暗无情的担心是错误的。