

西美尔作品系列

宗教社会学

[德] 格奥尔格·西美尔 著
曹卫东 译



Zur Soziologie

der Religion



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

“十二五”国家重点图书出版规划项目

西美尔作品系列

宗教社会学

[德] 格奥尔格·西美尔 著

曹卫东 译



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

宗教社会学 / (德) 格奥尔格·西美尔著; 曹卫东译. —北京:
北京师范大学出版社, 2017. 8

(西美尔作品系列)

ISBN 978-7-303-21863-9

I. ①宗… II. ①格… ②曹… III. ①宗教社会学 IV. ①B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 005788 号

营销中心电话 010-58805072 58807651

北师大出版社高等教育与学术著作分社 <http://xueda.bnup.com>

ZONGJIAO SHEHUIXUE

出版发行: 北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京市海淀区新街口外大街 19 号

邮政编码: 100875

印刷: 北京盛通印刷股份有限公司

经销: 全国新华书店

开本: 890 mm×1240 mm 1/32

印张: 5.5

字数: 160 千字

版次: 2017 年 8 月第 1 版

印次: 2017 年 8 月第 1 次印刷

定价: 42.00 元

策划编辑: 谭徐锋

责任编辑: 韩拓

美术编辑: 王齐云

装帧设计: 王齐云

责任校对: 陈民

责任印制: 马洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话: 010-58800697

北京读者服务部电话: 010-58808104

外埠邮购电话: 010-58808083

本书如有印装质量问题, 请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话: 010-58805079

目 录

论宗教社会学/ 1

宗教的地位问题/ 25

论宗教/ 40

附录：1870 年以来德国生活与思想的趋向/ 132

论宗教社会学^①

对于我们来说，宗教的起源和本质被重重迷雾环绕；谁如果只考察其中的某个问题，以为这样就能一语中的，那他将无法拨开迷雾，澄清宗教的起源和本质。迄今为止，还没有谁能准确扼要地告诉我们，“宗教”究竟是什么，也就是说，告诉我们基督徒、南太平洋岛上的居民(Sudseeinsulaner)、佛教徒以及印第安人(Vitzliputzli)^②等各自信奉的宗教所共有的本质规定性究竟是什么。宗教既没有与纯粹形而上学思辨彻底划清界限，也没有同鬼怪迷信完全对立起来，甚至连最纯粹、最明确的宗教现象也从未拒绝过检查它们身上所杂糅着

① 本文作于 1898 年，原题为“Zur Soziologie der Religion”。——译注

② “Vitzliputzli”是指 14 世纪至 15 世纪生活在墨西哥的一支印第安部落成员。——译注

的形而上学和鬼怪迷信因素。宗教本质的这种不确定性是与宗教沉思的心理动机的多元性相一致的。我们如果把怕或爱、祖先崇拜或自我神化、道德冲动或依附情感当作宗教的内在根源，那么，所有这些理论中的任何一种要想确立宗教的根本起源，就将必错无疑；不过，如果它们只想确定宗教的某种起源，那倒是合情合理的。因此，我们只有把一切在该范围内有效的冲动、观念和关系(Verhältnis)^①细加清理，抛弃那种不顾特定条件，把个别动机的意义夸张成宗教本质的普遍规律的做法，才能逐步地解决宗教的起源和本质问题。社会生活现象位于一切宗教的彼岸，我们要想由此来领会宗教，上述前提就必不可少；不但如此，最关键的一点是要强调指出，将用一种极其世俗化、极其经验性的方式解释超验观念，而且，在解释过程中根本既不会触及已有观念的主观情感价值，也不会去追问其客观真理价值。我们仅仅通过发生学和心理学的研究，无法揭示这两个价值领域的宏旨。

如果我们真的这样力图从人与人之间的关系去揭示宗教本质的开端，亦即寻找实际上根本还不是宗教的苗

^① “Verhältnis”是西美尔宗教社会学乃至其整个知识社会学的核心范畴之一，强调的是各种不同生活形式中人与人或人与神等之间的接触和互动。在本书中，西美尔用不同的词来替换“Verhältnis”，诸如“Beziehung”“Verbindung”“Zusammenhang”，它们在强调语气上虽有一些细微的差别，但在本质上并没有什么不同，所以我们一般都译成“关系”或“联系”。——译注

头，就只能采用一种早被普遍认可的方法。结合科学来看，这种方法长期以来一直被认定，它只是一切哪怕处于低级混沌阶段也会有助于我们认识和体验日常生活实践的认识手段的某种提高、完善和升华。我们只有认真地分析诸如语言、切身感受、实践行为、社会形态等生命形式中尚非艺术的审美契机，才能从发生学的角度实现对艺术的理解。所有这些成熟的高级生命形式，起初可以说都是处于尝试阶段和萌芽状态，并且与其他的形式和内容混杂在一起。然而，我们要想把握这些生命形式的最高成熟阶段，就必须深入探究它们的未开化阶段。而从心理学角度理解这些生命形式，关键是要找出它们在其各个部分经过不同阶段的有机增长时相互之间逐渐形成的顺序中的位置。各个阶段的生长井然有序，看起来每个阶段上的新兴部分都是上个阶段萌芽的结果。所以，如果我们从与其说处于它们的彼岸，毋宁说就在它们此岸的各种关系和旨趣中寻找某些宗教契机，也就是说，揭示出有望成为独立的成熟“宗教”的开端，那么，这将有助于我们认识宗教的形成和发展。确切地说，我不认为宗教情感和宗教冲动仅仅表现在宗教里；恰恰相反，它们可以说是存在于各种各样的关系当中。但是，作为一种在很多时候一同参与发挥作用的要素，在其达到成熟和独立时，只有宗教还能作为独特的生命内容和界限极端森严的领域而存在。为了找到人与人之间的关系中存在的宗教本质的断片，或者说犹未成为宗教的宗教断片赖以存在的场所，我们有必要岔开来

谈谈一些看上去莫不相干的现象。

众所周知，低级文明社会中的社会生活形式是风俗(Sitte)。同样的社会生活条件，在狭隘的原始社会中是由周围环境对个体直接进行监督来加以维持的，后来却一方面被编纂成法，在国家权力的支配下强行实施；另一方面又保障了那些文明开化的人享有充分的自由。风俗、法律、个人的自由品德等是连接社会各种因素的不同方式，但它们对内容的要求却完全相同；在不同的时代里、不同的种族里，它们都是如此。^① 所以，公共生活中的许多规范和结果可以由自由的竞争力量和高级因素对于低级因素的规整一同均担；各种社会利益则暂时先由家庭组织来维持，以便今后或到了别的地方让纯粹的职业团体或国家行政机构来承担。泛而言之，构成社会生活的相互关系总是建立在一定的目的、原因和利益之上。由于这些堪称社会生活实质的目的、原因和利益始终保持不变，所以，把它们付诸实现，可以有各种不同的关系形式；反之亦然，同样的社会相互作用，也可以容纳无数丰富多彩的内容。在我看来，人与人之间存在着诸多关系形式，它们承担着各种不同的内容，其中似乎就有那么一种，我们只能称之为宗教形式——当然，我们这里是先用其成熟形态的名称来称呼其开端和

^① 当然，这种功能上的差别能够产生十分重要的意义：古希腊是用严格的风俗和常规来维护道德生活内容的，可苏格拉底却想通过个人的独特良知来实现它们，所以，他必死无疑。

前提。这是因为，不是由现成的宗教来昭明人与人之间的关系中可以说已被证明是合理存在的宗教倾向；毋宁说，人在相互接触过程中，在纯粹精神层面上的相互作用过程中奠定了某种基调(Ton)，该基调一步步地提高，直到脱颖而出，发展成独立的客观存在，而这就是宗教。

这就是说，我们可以断定，人与人之间各种各样的关系中都包含着一种宗教因素。孝顺的儿女与其父母之间的关系，忠心耿耿的爱国者与其祖国之间的关系或满腔热情的大同主义者与人类之间的关系，产业工人与其成长过程中的阶级之间的关系或骄横的封建贵族与其等级之间的关系，下层人民与欺骗他们的统治者之间的关系，合格的士兵与其队伍之间的关系等，所有这些关系虽然内容五花八门，但如果从心理学角度对它们的形式仔细加以考察，就会发现它们有着一种我们必须称之为宗教的共同基调。一切宗教性(Religiosität)^①都包含着无私的奉献与执着的追求、屈从与反抗、感官的直接性与精神的抽象性等的某种独特混合；这样便形成了一定的情感张力，一种特别真诚和稳固的内在关系，一种面向更高秩序的主体立场——主体同时也把秩序当作自身内的东西。在我看来，宗教契机似乎就隐含在上述这些

^① “Religiosität”一般解释成“宗教虔诚”，但西美尔这里强调的是其作为宗教基质的特性，所以我们也把它译为“宗教性”，它与下文所说的“religiöse Natur”的意思是相同的。——译注

关系以及其他种种关系中；由于有了这种特殊的宗教契机，所有这些关系便跟那些单纯建立在利己主义或心灵感应、单纯建立在外在力量或道德力量之上的关系区别开来。当然，这种宗教因素所发挥的作用可大可小，小则小到犹如微弱的泛音(Oberton)用以陪衬这些关系，大可大到左右它们的倾向。在许多关键情况下，这种宗教因素还刻画出了各种关系的发展阶段；这就是说，前后为不同的人际关系所承担的相同内容，在某个时期内拥有的是宗教关系的形式。这在那些随时随地表现出神权政治特征，并完全得到宗教认可的立法中看得再清楚不过了，它们这样做，为的是能在别处得到国家权力或风俗习惯的支持。总之，社会的必要秩序看起来一般都是源自一种根本没有分化的形式，其中，道德的认可、宗教的认可、法律认可尚紧密统一；因此，印度人有达马(Dharma)^①，希腊人有特弥斯(Themis)^②，拉丁语境则有法斯(Fas)^③——而且，随着历史条件的变化，支撑这些社会必要秩序的结构形式也不停地轮番变换。在个人与整个集体之间的关系中，我们同样感觉到了这种形式变换的存在：弘扬爱国主义时期，这种关系具有一种神圣性、忠诚性和献身性的特征，我们称之为宗教特征；而在其他岁月里，这种关系则受传统或国法的支

① “Dharma”，指佛教教规或教法。——译注

② “Themis”，古希腊掌管法律和正义的女神。——译注

③ “Fas”，拉丁文中的天理、自然规律。——译注

配。我们这里主要是讨论人与人之间的关系；当这些人际关系由单纯的传统状态过渡到宗教状态，由宗教状态过渡到法律状态，或由法律状态过渡到自由品德状态时，可以说只是它们的聚集形态(Aggregatzustand)发生了变化而已；因而，许多危害社会的不道德行为，实际上只是在教会团体内部受到了惩罚之后，才被刑法记录在案(定为违法)；或正如反犹主义(Antisemitismus)告诉我们的，集体内部某些部分之间的社会—经济关系或种族关系可以被提高到宗教范畴的高度，而从内容上讲，又绝不失为一种社会关系；或者，正如我们所推测的，宗教祭祀时的卖身只是从前或别处单纯靠常规维持的性生活秩序的宗教变形而已。

从以上这些实例看来，我们有必要进一步澄清前文中所指出的误解。这里所讨论的理论，并不是为了指出某些社会旨趣和社会程序受制于早已存在的宗教本质。这种情况虽然一再发生，并引起了一系列具有深远历史意义的推论，上文所引诸例也是在做这样的推论。可是我的意思恰恰相反，我是说，社会旨趣和社会程序与宗教本质之间的联系一点也不明显，甚至于无法辨识：这就是说，我们事后或根据别处存在的宗教性加以类推所得出的宗教倾向，作为一种社会精神结构，一种人们对待他者的特有行为方式，是自发形成的。相比之下，作为建立在有关独立实体和旨趣的观念之上的成熟宗教只是一种派生物(Abgeleitetes)，从这个意义上讲，宗教有些类似于罗马时期或现代意义上的国家。作为一种客观

的自为存在，国家相对于直接支配社会因素的原始的相互作用、约束(Bindungen)和秩序而言，是次级性的(Sekundäres)，因为，这些相互作用、约束和秩序只是后来才慢慢地把对其内容的监护权和管理权(Bewahrung und Exekutive)转交给作为特殊结构而处于它们彼岸的国家。社会生活的整个历史中一直贯穿着这样一个过程，即个体相互之间的紧密规定，构成了他们共同生活的起点，并逐渐发展成为独立而完善的组织。于是，从集体自我维护所必不可少的行为方式中形成了根据它们而制定的法律，另一方面也产生了分工执法的法官阶层(Richterstand)。同样，从社会全体成员通过密切合作，并根据朴素的日常经验所从事的社会必要劳动中，一方面产生了作为认识和规则的理想体系的技术(Technik)，另一方面也形成了承担各种相应劳动的劳动阶层(Arbeiterstand)。大千世界，纷繁复杂，类推势必会发生这样或那样的偏差，尽管如此，我们在这里对宗教依然可以作如是观。只要团体中的个人以上述方式对待他者或整个集体，他们之间的关系便具有融升华、献身、神圣、忠诚于一体的特征。由此，一方面产生出一种理想内容，即诸神(Götter)，他们是诸如此类的关系的捍卫者，是这些精神观念的始作俑者，就其本质而言，他们堪称是迄今为止一直作为纯粹的关系形式而存在，并与现实生活内容水乳交融的一切的集中体现；另一方面，所有这些观念或幻想观念可以说只有在神职人员(Priesterschaft)身上才能得到分工落实和具体实现，这就好像法

律体现在法官身上或认识旨趣体现在学者身上一样。宗教一旦真的这样得以自立和实现，便会回过身来，自发地对人与人之间紧密的精神联系施加影响，赋予它们一种我们所熟悉的宗教虔诚的特征。宗教这样做，只是为了回报起初这些关系对它的养育之恩。^①或许，我们可以这样认为，平时看上去如此奇特而费解的宗教观念如果不是作为现存的关系形式的纯粹样式或直接体现，那么，它们根本就不可能从人际关系中获得其力量，只是我们一时还未搞清楚该如何准确地表达这些关系形式。

上述讨论的思想动机可以说是一种相当普遍的原则，但是，唯物主义历史观不在其列。唯物主义历史观根据经济形式来推论历史生活的整个内容，并用集体的物质生活条件的生产方式决定风俗和法律、艺术和宗教、科学冲动和社会结构，所以，整个历史过程本来应当包罗万象，它却把其中的局部现象夸大成唯一的内容。这也就是说，社会生活形式和内容的发展涉及其一切领域和所有表现形式，这是由于，同样的内容具有各种不同的形式，相同的形式则拥有丰富多彩的内容。历史的发生看起来似乎整饬有序，每个环节永远都是一脉相承。显然，这就是历史为什么没有分解成一堆莫不相

^① 西美尔认为，宗教是社会生活中人与形式的一种理想体系，它一旦形成，又会回过头来对人际关系发生影响，使其中的宗教特征凸显出来。这就是说，宗教之所以要给人际关系烙上神性特征的印记，只是为了回报它曾从中吸取过来的东西。此处原文比较拗口，现据上下文理解转译成“养育之恩”。——译注

关的片断(*aphoristische Momente*), 反而把时间经纬(*das Nebeneinander wie das Nacheinander*)错落有致地紧密联系起来的原因所在。生活形式纷繁多样, 诸如社会生活形式、文学生活形式、宗教生活形式以及人格生活形式等, 同它们相对应的远远不止个别内容, 况且, 它们还不断地给自己创造新的内容; 而个别内容也只有借助多种彼此莫不相干的形式才能在本质上保持稳定。尽管如此, 这也没有打破历史演化的连续性, 反倒阻止任何一个地方出现突然性的飞跃, 从而失去与整个前代的普遍联系。由于种属的发展一般都是由感官和外表过渡到强调精神和内在——这样做通常只是为了接着把这种作用方向重新颠倒过来——所以, 经济生活的各个环节在相当多的情况下都是以抽象性和内在性形式出现, 经济旨趣培养出来的形式将沿用到其他截然不同的生活内容中。然而, 这仅仅是历史中连续性和集约化原则的诸多表征之一。如果说国家统治形式在家规中得到重演; 主流宗教赋予艺术创作以基调和观念; 持续战争使得个体哪怕在和平时期也变得残忍和好斗; 政党之间的路线差别同样也涉及一切非政治领域, 使每个政党在文化生活方面也表现出不同的倾向——那么, 这一切可以说充分地表现了所有历史生活的根本特征。关于这种根本特征, 唯物主义历史理论仅仅阐明了其中的个别方面。正是这种根本特征把我们这里所探讨的宗教发展问题揭示了出来: 即社会关系形式经过不断的凝聚和脱俗, 发展成为一种宗教观念世界; 或者说给宗教观念世

界注入了新的因素；换个角度看，也就是说，通过个体之间相互作用而形成的特殊情感内容，转化到了个体与某种超验观念之间的关系当中。超验观念构成了一个新的范畴，它使源于人际关系的各种形式或内容发挥得淋漓尽致。——接下来我想结合宗教本质的几个特殊方面来探讨这种普遍概念。

人们把信仰(Glaube)看作宗教的本质和核心。可是，信仰最初是作为人与人之间的一种关系而出现的，因为这里所说的是并不低于或逊于理论真理一筹的实践信仰(Praktische Glaube)。我如果说，我信仰上帝，那么，这就意味着，这种信仰与我坚信存在着以太(Lichtäther)、月球能够住人、人的本质永远不变等完全是两回事。这不仅是说，上帝的存在虽然不可确证，但我依然深信不疑；同时也意味着我与上帝之间存在着某种内在联系，意味着我有一种献身上帝的情感，意味着我把上帝当作生活的准绳；无论是哪种情况，认识方式意义上的信仰都同实践冲动和感觉状态之间发生了独特的混合。对于社会化过程中的人，我们完全可以依此类推。我们相互之间的关系并非完全建立在真正了解对方的基础之上；毋宁说，我们的情感和意向表现在那些我们只能称为信仰的观念当中，但就其自身而言，这些观念反过来又对实践关系产生影响。我们说我们信仰某人，比如子女相信父母、下属相信上司、朋友之间相互信任、个人相信民族、臣民相信王侯等，这实际上是一种非常特殊的心理事实，实在无法定义。同样，信仰的

社会作用也是极其不明确的，但有一点可以肯定，没有信念，社会将会是一盘散沙。比如说顺从(Gehorsam)，通常就是建立在信仰之上。无数事实表明，顺从关系并不是建立在对权利和尊严的确切了解基础之上，也不是单纯因为爱戴或信仰，而是由于我们在相信某人或某个人类集体时，精神上处于一种迷糊状态。人们一再强调，一切个体和所有阶级明明有能力把自身解放出来，却还要相互压迫、相互剥削，真是不可思议。其实，这正是由于不加任何批判而自愿信仰上层的权力、上层的优势和宽容而导致的结果。这种信仰绝不只是一种不足为据的理论假设，更是一种由知、情、意汇合而成的特殊形态。为了简单起见，我们统一称之为对于那些上层权力、优势和宽容的信仰。我们信仰某人，虽然有悖于一切理性论证，而且种种现象看上去又是如此的矛盾，可我们仍然矢志不移，这是维系人类社会最可靠的纽带之一。所以说，这种信仰构成了宗教的基本特征。我倒不是认为，宗教唾手可得，那些社会关系可以轻而易举地从它那里获得其信仰特征。毋宁说，在我看来，这种信仰特征是在丝毫未受宗教影响的情况下产生的，作为个体之间的一种纯粹精神关系的形式，后来在宗教信仰中表现得十分纯粹、十分抽象。彻底的信仰过程可以说是体现在对上帝的信仰当中，它摆脱了相应社会成分的束缚；反之，只有从主观信仰过程中才能产生出其对象。人际关系中的信仰，作为一种社会必然性，堪称人所固有的特殊功能，并且完全是自发形成的；尽管只有

具体的对象才在我们身上引起一定的心理过程是一种相当普遍的现象，但是，心理过程接下来却变得我行我素，自己替自己创造了一个合适的对象。人类交往实践的日常内容或最高内容往往都把心理形式的信仰当作支柱，以至于其中最终产生了一种“信仰”需要，并且还体现到了自己的对象身上——这些对象可以说既是信仰的原因，也是信仰的目的。这种情况大体类似于能够自发地把自己投射到其对象身上的情爱冲动或敬仰冲动，也就是说，对象本身并没有刻意地去唤起这些情感，而是由于主体需要才在塑造对象时把它们投射到其中。换个角度看，这就如同创世主被当作人类因果需要的产物一样。当然，这样认为绝没有要否认这种观念同样具有实实在在的客观真理的意思，只是它自发形成的内在动机有待深究。我们认为，在该观念的发生领域中，即在经验—相对领域中，不断地反复使用因果性，最终使得对它的需要压倒一切；于是，它就用作为世界原因的绝对本质观念来自行满足在绝对领域中实际上未能如愿以偿的要求。该过程不断重复，能够使信仰超越其发生领域，彻底成为一种有机的需要，并替这种需要在上帝的观念中创造出其绝对对象。

社会本质在宗教活动范围内形成相应内容的另一个方面在于整合性(Einheit)概念。众所周知，我们不是简单地被动接受事物杂乱无章的表象，而总是寻找把万物统一起来的普遍联系和相互作用。也就是说，我们为了把握住纷繁复杂的现象，实际上总是设定个别现象已经

有了某种更高的整合性和中心化。这是我们在社会现实性和社会必要性中培养起来的一种性格。从未有过哪种组织像种族(Gens)、家庭、国家或一切专业组织(Zweckband)那样公开地把诸个体组织成一个紧密的整体，并通过现存的中心紧紧地限制诸个体的彼此分离和自由活动。如果说原始组织的结构一般都类似于什一组织(Zehentschaften)，那么，由此可以清楚地看到，集体成员之间的关系好比十个指头，既能相对自由和独立活动，又能相互作用、相依为命，构成一个整合体。一切社会生活都是相互作用，因此，它们也是整合的，因为，所谓整合性，不外乎指多个因素彼此相连、休戚与共。然而，事实上，社会整合性偶尔也遭到了反对；自由的个体则试图摆脱这种整合性；即使对它施加最严格、最单纯的束缚，社会整合性也不能与有机体的各个组成部分所达到的整合性相提并论。正因如此，才必须把社会整合性扎根到人的意识当中，使之成为存在的一种特殊形式和价值。我们最初从社会领域中揭示出来的事物和旨趣的整合性，在上帝的观念中可谓摆脱了一切物质的束缚，得到了纯粹的表现——当然，在一神论中表现得最彻底，在其他低级宗教中则稍逊一些。上帝观念的内在本质就在于，把各种各样彼此矛盾的事物相互联系并整合起来——当然，这种整合可以是太一上帝的绝对整合，也可以是涉及个别存在领域的多元神论的局部整合。比如说，在古代阿拉伯人的社会生活形式中，宗族整合性压倒一切，所以说，这种生活形式已经具备

了一神论的雏形：对于闪米特人、犹太人、腓尼基人、迦南人(Kanaaniten)来说，他们的社会整合性及其演变方式在其特有的神性原则中反映得一清二楚：只要家庭整合性作为生活形式占据主导地位，那么，巴力(Baal)^①就意味着是人子所依赖的天父。由于他把没有任何血缘关系的不同部族组织成整合的社会团体，因此，他实际上成了高高在上的君主；一旦社会整合性失去了其亲和性，宗教整合性也将在劫难逃，可见，宗教整合性简直就是社会整合性的绝对形式。进而言之，克服了性别差异的整合性构成了一种特殊的宗教类型。从心理上抹去性别差异，在叙利亚人、亚述人(Assyrer)和吕底亚人(Lyder)的社会生活中非同小可。最终实现这一点，是在有关这样一些把性别方面的种种矛盾一览无余的神的观念里，诸如半男性的阿斯塔耳忒(Astarte)、男女双性的桑冬(Sandon)、与月神刚好颠倒了性别的日神麦勒卡特(Melkarth)。这里并不是要重复那句无聊的老话，认为神是人的翻版，其普遍性不证自明；而是想寻找超越了人性范围，创造出神的个别人性特征。应当认识到，神不仅是个人的个性、活力、合乎道德或缺乏道德的秉性以及爱好和需要的理想化，而且很多情况下是个体之间的社会生活形式赋予了宗教观念以内容。由于社会功能在某些方面和一定程度上表现出最纯粹、最抽象、同时也是最直观的形态，因此，它们构成了宗教的

① “Baal”，古代腓尼基人信奉的太阳神。——译注

对象，以至于我们可以认为，宗教存在于社会关系形式之中，有了宗教，这些社会关系形式便从其经验内容中摆脱出来而获得独立，并拥有了自己的实质。

集体的整合性究竟在何种程度上属于宗教所发挥的功能，对此，我们可以再做两点阐明。集体整合性的基础或特征就在于，集体内部应当有别于一切对外关系而保持和睦共处，没有纷争，这在原始时期表现得尤为明显。或许，没有任何领域能像宗教那样把目标一致、趣味相投的共处各方的存在形式表现得如此彻底、如此全面。然而，这里所强调的集体内部的和平特征只是相对的。集体奋斗过程中也经常会发生诸如排挤同道、损人利己以及把自己的成就和欢乐建立在别人的痛苦上之类的事。可以说，大概只有在宗教领域里，每个人的潜能才能够得到充分的发挥，而又不会相互倾轧，因为耶稣有论：天国里人人平等。尽管大家共有一个目标，但耶稣仍能确保每个人都有可能实现这种目标，而且不会相互排挤，反而只会相互依赖。这让我想到了圣餐仪式(Kommunion)，它集中表达了宗教是想让大家运用同样的手段实现共同的目标；我更想起了各种各样的节日(Fest)，它们把为同样的宗教激情所驱使的人的整合性表现得一目了然——从原始宗教中的粗犷节日(在这些节日中，整合性达到极致时通常都表现为性纵欲)直到那种远远超越个别集体之上的最纯洁的人类和平(Pax hominibus)的呼唤。和睦共处奠定了作为集体生活形式的整合性的基础，可是，由它建立起来的整合性又总是

相对的和局部的，只有在宗教范围内才能真正彻底地实现和睦共处。跟对待信仰一样，这里也可以认为宗教在本质上表现为调控集体生活的形式和功能，在某种程度上甚至可以说就是这些形式和功能的实质化。它们还在神职人员身上获得了人格形式；神职人员在历史上虽然总是与一定的阶层密切相关，但就其基本思想而言，他们还是高居于一切个体之上，并通过他们来把一切个体的理想生活内容连接和整合起来。所以说，像天主教的禁欲(Zölibat)就把神父们从同这个或那个成员乃至同这个或那个集体的一切特殊关系中解脱出来，使他们跟所有成员都能建立起平等的关系，——这与“社会”或“国家”作为抽象的整合性凌驾于所有个体之上，把个体之间的各种联系统统收归己有是一样的。说得再具体一些，比如教会，在整个中世纪，它为一切慈善行为大开方便之门，成为一切施舍的当然场所。谁要是想为他人捐献财物，根本不必为他该如何行事犯愁，因为现成就有这么一个介于捐献者和受赠者之间的中介机构，它来者不拒。慈善，作为集体内部的一种社会关系形式，在教会中实现了跨个体的机构化和一体化。

对待“异教徒”(Ketzer)的态度构成了这种关系的反面，但正反两面可以说是异虑一指。最能激起人们对异教徒的憎恨和道德谴责的，并不是教义内容上的差别——因为在许多情况下，人们根本没有领会教义内容，而是个体对抗整体这样一个事实。围剿异教徒和非国教徒(Dissidenten)完全是为了维护集体所必需的整合

性。但值得注意的是，在很多诸如此类的情况下，宗教分歧本来完全能够与集体整合性在许多关键问题上并行不悖。但是，社会整合性在宗教中表现得十分纯粹、十分抽象，同时也十分实在，以至于不再需要同现实旨趣有任何联系，因而看上去似乎只有异教势力对集体整合性，即集体的生活形式构成威胁。如果说集体整合性的任意一种标记即使与它本身毫无瓜葛，可一旦遭到攻击时，还是会引起集体的强烈反对，那么，宗教作为凌驾于一切个体之上的最纯粹的社会整合性形式，它的这种特征就表现在要同一切哪怕是根本微不足道的异端思想做坚决的斗争。

至此，个体与集体之间的这些内在道德联系终于暴露出它们跟个体与上帝之间关系鲜明的类似性，以至于后者看上去只是前者的升华和转型。个体与集体之间存在着大量非常隐秘的道德关系，它们表现出各种不同的作用，从中我们感觉到了神性的存在。压迫和惩罚之神、爱神、无法抗拒我们的爱的斯宾诺莎之神，以及替我们确立行为准则，同时又使我们能够遵守准则或者剥夺我们的行为准则，从而使我们无法遵守准则之神等，这些可以说都是集体与个体之间的伦理关系发挥潜力和暴露矛盾的表征(Zeichen)。我这里想举我们从中能够看到一切宗教本质的依附情感为例。个体自觉依赖于某个普遍的高级集体，这就是说，他由这个集体中来，又回到这个集体中去，并期望在集体中得到升华和拯救；他同集体之间可以说既有差别，又有认同。个体的所有这

些感觉到了神的观念中可谓百川归海，我们可以把它们还原成个体之于其种属的关系，而且一方面表现为个体与遗传给该个体存在的主要形式和内容的前辈之间的关系；另一方面则表现为个体与确定了这些存在形式和内容在他身上的结构形式和有效范围的同辈之间的关系。如果说这样一种理论，即认为一切宗教都是源于祭祖，源于对先祖、特别是英雄和领袖的不灭灵魂的崇拜和仿效，能够站得住脚的话，那么，它就证明了个体与集体之间的这种关系属实，这是因为，我们的确是在依赖前世的一切，依赖父辈施加给后辈的绝对权威。对祖先的神化，特别是对先辈中精英人物的神化，可以说准确地表达出了个体对于前世集体生活的依赖——尽管民族意识中还有其他动机可寻。这样，我们就可以把信徒对于神的恭顺(Demut)——由于有了这种恭顺，信徒对神是感恩戴德，并从神身上找到了其本质和力量的源泉——完全转化到个体与集体之间的关系上去。况且，人在上帝面前也并非绝对一无所是(Nichts)，而是一颗尘粒(Staubkorn)，一种虽然微不足道，却也绝非毫无用处的潜能，一种能够容纳那种内容的容器。如果说一种纯粹的神的观念，其本质就在于存在和欲望，特别是我们内在生活旨趣的一切形式、一切矛盾和差异都能从中找到其源头，同时也得到了整合，那么，我们可以毫不犹豫地用社会总体性来取而代之；因为所谓社会总体性，正是一切冲动的源头，它把这些冲动作为相互作用的结果而传给了我们；相互作用就是指我们身处其中的各种

关系，是对我们用于领会相互之间截然不同，而又难以整合起来的世界内容的器官的训练——更何况，社会集体的整合性已经达到了相当的高度，足以被看作这些不同作用的现实焦点。由此看来，王侯的神圣起源仅仅说明了权力在其手中达到了高度集中罢了；一旦社会一体化和整体客观化对于个体来说达到一定程度，它便会成为超验力量凌驾于个体之上；不管它是一仍其旧，继续完全作为社会力量，还是已经披上神的观念的伪装，围绕着它都会产生这样的问题，即个体究竟应当或必须付出多少劳动，才能履行其义务(Sollen)，处于个体彼岸的原则又能为此做些什么。个体从超验力量那里获得了独立的能力，并确定了这些目标和途径，但是，个体在与超验力量之间的关系中究竟能有多大的独立性，则始终是个问题。因此，奥古斯丁(Augustinus)^①虽然把个体放到了历史进程当中，但是，面对历史进程，个体就像面对上帝一样身不由己和软弱无力；神人协作(Synergismus)^②问题才像主宰国内政治史一样贯穿于整个教会史当中。如果说严格的宗教观念把个体看作恩宠的载体和神的出气筒，那么，社会主义观念则把人当作一般历史活动的产物；这两种观念同样都是在重复有关个体本

① 奥古斯丁(St. Augustinus, 354—430 A. D.)，中世纪著名神学哲学家，著有《忏悔录》《上帝之城》等。——译注

② “神人协作说”，也称“合作说”，一种主张人在皈依过程中要和神或上帝合作的教理。——译注

质和权利的基本伦理问题；个体如果从内心上无法再坚持独立自主，那么，最终还能使他得到满足的，大概就只有献身处于他彼岸的原则了——要么是献身于严格宗教观念意义上的超验原则，要么是献身于社会主义观念意义上的超验原则。^①

这样来划定宗教观念和社会—伦理观念，最独特的地方就在于直截了当地把神理解为他要求人所必备的品质 的体现；与其说上帝拥有善、正义和宽容，不如说他就是这些品质的化身；正如我们所明确指出的，神是完美性的实际表现，他本身就是“善”“爱”等。在神身上，作为人与人之间关系的绝对命令，道德可以说获得了永恒的形式。如果说，实践信仰是一种人际关系，而且还构成了一种超越于人际关系形式之上的绝对物；整合性是人们共同生活的一种关系形式，而且还升华成体现在神身上的具有人格形式的万物整合性；那么，道德同样也包含着那些已经得到集体认可的人际关系形式。因此，用绝对形式表现相对内容的上帝最终摆脱了相对性，他一方面充当向个体提出要求并满足个体要求的集体角色，另一方面则表现为个体必须完成的社会—伦理行为方式，因而表现出绝对实体性。人与人之间的关系，是一切旨趣的源头，由各种矛盾力量所支撑着，并且表现出十分丰富的形式。这些关系同样也要进入聚集状态，一旦获得独立，并与外在发生关系，我们便称之

^① 这里，我采用了拙著《伦理学导论》（第1卷）中的有关论述。

为宗教——由于这些关系既抽象又具象，因此，宗教回过头来也正是沿着抽象和具象这样两条路线对它们产生了深刻的影响。认为上帝是绝对者，而一切人性的东西都是相对的这样一种古老的观念，在此有了新的含义，即正是人与人之间的关系在神的观念中得到了既实际又理想的表达。

如果这些旨在对世界图景刨根问底的研究还想使其有效范围尽可能地包罗万象，那么这里就不能不反过来想一想，这些所说的联系或许并不会越过森严的壁垒，去覬觐邻近领域。这些研究只能揭示宗教众多起源中之一，而无法描述出宗教发生的整个历史过程，更不能阐明，诸如这种起源在与其他同样出自于非宗教领域的起源遭遇过程中是否会一起共同创造宗教；或如果这里所说的这些宗教本质的起源作为支流而汇合在一起，是否意味着宗教已经找到了其存在本质，而且，其有效性不受任何具体历史的束缚。即使是作为灵魂的现实性，宗教也不是已经完成的东西，不是固定不变的实体，而是一个生机勃勃的过程；虽然一切传统内容牢不可破，每个灵魂、每个历史瞬间还是必须独自创造出这样的过程来；宗教的活力和核心就在于，现有宗教不断进入感情之流，情感活动又必须不停地重新塑造现有宗教，就像水滴虽然不断变化，却制造出稳定的彩虹图像。所以，从发生学角度解释宗教，不仅能把握住其传统的历史起源，而且能够抓住其一切现实活力；正因为宗教具有现实活力，我们才能从父辈那里把宗教遗产继承过

来，并化为己有；因此，从这个意义上讲，宗教的确有多重“起源”(Ursprünge)，它们是在“源始”宗教出现很久之后，才粉墨登场并发挥作用的。

但是，这里比强调历史发生论更重要的是，要防止不考虑语境就去追问宗教客观真理。这样做，即使把握住了宗教作为人的内在条件在自身身上促成的事件(Ereignis)的发生，也丝毫未被触及，人的思维之外的客观现实性是否包含着心理现实性这一对应物和对证面这样的问题。所以，认知心理学试图搞清楚的是我们的世界图景为何呈现为三维空间；至于我们的观念彼岸是否存在着相同形式的自在世界，则全部交给了其他理论去解决。不过，有一点或许不管在哪里都是能够肯定的，这就是，单纯依靠内部条件，无法解释清楚内在事实，只有外部现实才能说明内在原因。这种或然性或必然性必定会给那些想完全搞清宗教起源和本质的人以当头一棒，但不会对我们产生任何影响，因为我们只需沿着聚集在宗教身上的多种作用中之一来追寻它的起源和本质。

最后也是最关键的一点是，宗教的情感意义，即神的观念回过头来对内在品质产生的作用，与有关这些观念发生的种种假设毫不相干。这实是对有关理想价值的整个历史—心理学的最大误解。一旦理想和情感的形成不再是什么无法言喻的奇迹，也不再是一种无中生有，于是，就总有那么一些人以为，理想的魅力减退了，情感的高贵降格了——好像把握生成倒使已成的价值出了

问题；起步低了，目标已经达到的高度也会降下来；个别因素单调乏味了，会使它们通过相互作用、相互构成、相互交织而形成的产物变得毫无意义。这真是一种荒唐透顶的观念，它认为，由于人来源于低级动物，所以人的尊严毫无神圣性可言；好像人的尊严不是建立在人的现实性之上，人是如何形成的也变得无关紧要；同样，它也总是不遗余力地反对根据那些自身尚不是宗教的因素来理解宗教。它以为，不从历史—心理学角度追溯宗教，便能维护宗教的尊严，然而，我们完全可以指责这样认为恰恰暴露了它宗教意识的匮乏。因为，如果认识宗教意识的形成过程就会对它自身造成危害，或只能涉及它的皮相，那么，这种宗教意识很难说有什么内在力度和情感深度可言。如果说，事后搞清楚爱情的发生原因并不会对某人的真情厚意，恰恰相反，爱情之所以能够一往无前，就是靠不断地重提昔日发生的原因来激发活力；那么同样，只有可靠的主观宗教情感才能显示出其所有实力，因为有了这种可靠性，宗教情感就能脚踏实地，并把其深厚性和忠诚性完全置于一切认识所能追溯到的起源的彼岸。

宗教的地位问题^①

现代人既不会忠心耿耿地信奉某种现成的宗教，也不会故作“清醒”地声称宗教只是人类的黄粱美梦，渐渐地，人类便会从中苏醒过来。然而，就是面对这样一种事实，现代人却陷入了极度的不安。他们发现，宗教在其历史发展过程中虽然同深奥的形而上学、情感价值、丰富的伦理以及精神意义之间有着天壤之别，但这些差别涉及的仅仅是宗教信仰的内容，而非其对待现实性的原因立场。作为对不可知的知，作为对超验的直接或间接的经验，无论是印第安人与奥尔穆兹德(Ormuzd)^②之间，还是巴力与沃澄(Wotan)^③之间，或是基督教的上

① 本文作于1911年，原题为“Das Problem der Religiösen Lage”。——译注

② “Ormuzd”，指琐罗亚斯德教中善的化身，光明神阿胡拉·玛兹达的希腊名。——译注

③ “Wotan”，日耳曼神话中的主神。——译注

帝与婆罗门祭司之间均无区别。一旦现实性问题对信仰这些宗教形象中之任何一种彻底构成障碍，那么，它势必也会不利于对其他宗教形象的信仰。我在这里所说的现代人，他们坚信，经验世界和我们的皮肤一样伸手可摸，并使我们得以安身立命；我们凭自己的血肉之躯去超越经验世界，并不比我们用任何一种灵魂手段进身彼岸世界来得更加无望。因为宗教信仰的超验者生灵活现，不容置疑，信仰内容必须实实在在，而且，我们想象它有多实在，它就多实在，甚至比经验世界还要实在。关于经验世界，我们或许还能承认它是“我的表象”。我们只要认识到，它是根据我们的认识标准形成的一幅稳定图景，有关该图景的想象唤起了决定我们在世生活的实践反应，这就足够了。但是，信徒如果想反驳经验论者对其信仰内容无法证实的指责，认为经验世界同样也不可证明，其存在到头来也只是一件信仰的事情，那么，他们就自己把自己给搞糊涂了。这是因为，单纯认识到福祉盛事(Heiltatsachen)是“我的表象”，如果其绝对现实性完全是另外一个样子，或根本就不存在，那么，它们或许就同经验世界一样名不副实，这是远远不够的。耶稣要不是拥有丝毫未受到认识论前提干扰的完整现实性，就根本不可能拯救我们。福祉盛事的现实性来不得半点含糊。现在的某些所谓精神贵族们，说到底，就是像本文开头所指出的那样对待宗教，他们无视信仰内容所具有的决定其在一切现有宗教中所发挥作用的强烈现实性。他们是在拿“神”的观念、耶稣的超

验意义以及永恒性神秘主义和浪漫主义开玩笑，还振振有词地援引返祖情感(Atavistische Gefühle)和悠久历史效果作证；他们万万没有想到，就是在该传统中，至关重要的一点，即超验的绝对现实性被抛到了一边——他们这样做，可见是打着信仰的旗号，干着非信仰的勾当，真是欲盖弥彰。

上述之徒面对一切现存宗教的内容，信与不信，均是畏首畏尾。撇开他们不说，现代人的处境也十分迷茫：一方面，信仰内容的确存在；另一方面，他们的知性又无法断定这些信仰内容的存在——他们认为应当把这些拥有最高精神价值和最为卓越的思维力量的宗教内容看作绝对不容置疑的现实性。他们必须充分地意识到：自己迟钝了一步，这使他们在自己断言一无所有的地方，无法感知到其他现实性的存在。

现代人面临着既失去对自身理性(绝非科学论证意义上的理性)的信仰，又失去对伟大历史人物信仰的危险；这种情况之下，他们身上只有一点尚属真实可靠，即对宗教的需要，说得婉转一点，就是迄今为止已经得到宗教满足的那些需要，毫无疑问还在其手上。启蒙也有盲目之处，它以为通过对宗教长达几个世纪的批判，已经把人类有史以来便控制着人，而且从原始初民直到最文明的民族概莫能外的憧憬(Sehnsucht)彻底摧毁了。然而，这样一来，当前绝大多数文明民族的尴尬处境也就完全暴露出来了：需要的力量不断地驱使着他们，他们又把迄今所能提供的，但只有眼下才能兑现的满足看

作纯属幻想，有了这些满足，他们却反而身陷虚无，不能自拔。宗教在始终不断地新陈代谢，就像一棵树木不断奉献出成熟的果实。当前的巨大收获并非这种或那种教义，而是超验的信仰内容本身完全被标上了幻想特征；幸存下来的不再是寻找新的满足的超验形式，而是更为深刻，因而也更为难得的需求(Bedürfnis)，这种需求只有超验者才能满足得了，而且，它本身就是一种灵魂现实性，只是在扬弃信仰内容时失去了活力，好像半途夭折了。

这里，除了彻底改造内在的态度之外，别无其他出路。果真如此，我们首先就得阐明康德所开辟的转向：即把宗教当作灵魂的一种内在活动。这种观念跟那种把宗教看作内在存在、内在行为或内在情感与一种具有超越精神的此在之间的某种中间物或混合物的观念针锋相对。灵魂与超验者之间如果真的存在某种关系，那么，宗教无论如何都是发生在其中的灵魂一边。用康德的话说，上帝之难以“进入我们的内心”，恰如事物之难以“进入我们的想象力”。在这种情况下，敢于坚持灵魂与上帝同在或兼容的，只有形而上学和神秘主义。但是，一旦宗教具有一种独立于思辨之外的明确意义，那么，它就是灵魂中的一种存在或事件，是我们天赋的一部分。宗教天性(religiöse Natur)在本质上和情欲天性(erotische Natur)是一样的。情欲天性无论如何最终似乎都要有所独钟，但在独钟之前就已经拥有了作为情欲的规定性，而且一般不受其任何一种个别表达的影响；

同样，宗教天性最初也是一种天生的规定性，在感知和塑造生命方面，宗教天性一开始就与非宗教天性表现得不一样；即使把宗教天性放到一座没有任何神性言语和概念的孤岛上，也同样如此。这个道理再简单不过了，因此我这里想着重考察最严格意义上的“宗教天性”。纯粹的宗教天性意味着，宗教拥有它不仅仅是作为一种财富或能力，而是说，其存在是一种宗教性的，它发挥的是宗教功能，就像我们的肉体施展有机功能一样。对存在的这种最终规定性来说，不但教义是其随机应变的内容，灵魂中的那些鲜明的个性同样也是：诸如依附情感和期待热情、恭顺和憧憬，对世俗的淡漠和对生命的规整——所有这些尚非教徒身上最深层的宗教天性，而是从其存在中生发出来的东西；教徒拥有它们，就像艺术家拥有幻想和技巧、敏感性和表现力；但是，真正使他们成为艺术家的存在实质和不容进一步细分的同一性可以说还是深藏不露的。我发觉，传统观念总是用“一般”潜能，诸如“情感”“思维”“道德要求”或“情欲”等来确定并描绘人的宗教虔诚。然而，宗教虔诚事实上是宗教灵魂的基本存在，它规定了灵魂的一般品质以及特殊品质的倾向和功能。宗教的基本存在可以说只是后来才产生需求与满足的矛盾——当然不是在该词的世俗意义上来讲的，就像艺术家的存在表现出创造冲动与客观作品结构之间的相互作用。

随着宗教的基本存在分裂为需求和满足，作为教徒本性的宗教虔诚于是便和宗教对象的客观性形成了对

立。人格中无时不在的宗教存在进入需求、憧憬、情欲的心理阶段时，便希望有某种现实性能充实它。此时此刻，一直被人们强调具有造神功能的灵魂活动，比如怕和难、爱和依赖、对尘世幸福的追求和对永恒拯救的渴望等开始各就其位。但是，只有当内在的宗教天性彻底地表现出需求和承诺的分化形式，并进而追求某种现实性，追求信仰一个相应的神时，原始问题才完全展露出来。所以，只有这个时候才能提出宗教的真假问题；如果我们把宗教理解为人的天性，那么，宗教的真假问题也就毫无意义；因为存在没有真假之分，只有信徒信仰的现实性才有真假可言。人们感到，在像“我信仰上帝”这样的表白中类似“知”的因素既多又少。这就说明，对某种更为深层的东西来说，对虽然异在于知，但依然自在的更高存在来说，信仰主体与信仰客体之间的截然对立，不过是第二性的分离，也不再是对它们的准确表达。试图从神秘主义角度把神称为“绝对无”与一切具体的个体相对立或“超验存在者”，同样是在回避神的现实性问题；其实，该问题也不再在于宗教根源或宗教作为存在之本的发生层面上。但是，人是一种具有需求功能的生物，他一开始存在，便有了占有欲。因而他的主体一开始就把他给客观化了，因此，宗教的生命过程，作为个人的深层存在规定性，马上就成为了信徒与自为存在的信仰对象、追求者与保障者之间的关系。这样，宗教虔诚本身也得到了现实性形式：也就是说，这样一来，祈祷、巫术、礼拜等也变成了具有实际有效性的手段。

由于主观的人直接面对神的客观现实性，所以，整个“真值问题”，即围绕着正确性与虚幻性的争论由此展开了，宗教存在在其转型阶段上分崩离析了。

历史证明，宗教的这种转型对于现代人来说是不可避免的，其结果就是“启蒙”的兴起。启蒙断言，“现实性”中除人之外还存在着某种形而上学之物、超验之物和神圣之物，若非如此，就是如果科学精神不允许此类现实性存在，那么，对它的信仰就纯属主观幻想，对此，只有心理学能够解释清楚。启蒙的这种非此即彼态度如果打算反驳形而上学，即心理学无法推论的东西的话，就大错特错了。因为还存在着第三种可能性，即信仰作为灵魂中现存的事实，本身或许就是某种形而上学！——因此，信仰中洋溢着并表达着某种存在，这就是宗教存在，其意义与信仰所获得或创造的内容毫不相关。人在面对某种超越一切经验的形而上学—神圣之物时，并非总是或只是为了投射其心理活动，像恐惧和希望、冲动和获救的需求等，同时也要把他身上处于一切经验彼岸的所有形而上学特性都投射到其中。如果说，可计算的世界因素的活动依靠的是这样一种绝对事实，即世界无论如何是存在的，而且，其过程有一个明确的开端，那么，一般也能计算的一切心理活动同样也是依赖于完全可以计算的精神存在和精神所在；心理级数的形成基础，是不能再到级数内部去寻找的。费尔巴哈(L. A. Feuerbach)沿着其思路本来能够认识到这一点，可他却半途而废了。对他来说，上帝不是别的，就是人

本身，人需要身陷囹圄，便发自内心地进入无限之中，向因此而产生的神寻求帮助。“宗教就是人本学。”由此，费尔巴哈转而坚持认为超验性是彻底完蛋了，因为他发现人的灵魂中只有经验之流在涌动。^①但是，费尔巴哈本应能够推论出，形而上学价值，即超个体性正在于人的宗教本质当中。当然，无论是人的神化，还是神的人化，都必须彻底予以拒绝，因为二者都会对在其各自水平上必定形成对立的立法(Instanzen)耿耿于怀，并极力加以扭曲。但是，我们可以通过在与其对象同时产生的灵魂信仰中，把灵魂的宗教存在当作超越于这种关系之外、不受主体—客体矛盾干扰的绝对者，来彻底克服二元论。如果说，我们意识中的空间观念不允许我们再做意识之外还存在着一个现实的空间世界的推论，更确切地说，正像康德所正确指出的，这种空间观念本身已经包括了所有一切空间现实性，那么，主观宗教性则不能保证，在它之外还会有某种形而上学存在或形而上学价值存在，恰恰相反，它本身就是这样一种形而上学价值，作为一种现实性，足以意味着一切超验之物，意味

① 在费尔巴哈的整个思想中，宗教问题占据着中心地位。他主张，宗教的秘密和真理在人本学中，神学的真正意义就是人本学，因此，他把上帝的全宇宙的、超自然的、超人的本质降低到人的本学本质，把神学降低到人本学的水平。换言之，把人神化或把神人化了。参见费尔巴哈：《基督教的本质》，见《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，北京：商务印书馆，1984年。——译注

着一切深层之物，意味着一切绝对性和神圣性，所有这些，在宗教对象身上仿佛早已荡然无存。我们可以把宗教存在的这种转向与伦理学进行比较；伦理学不是到个别行为内容中，而是到“善的意志”中去寻求道德意义；“善”是意志过程中不容进一步划分的基本特征；“善”虽然决定着其目的的抉择，但这些目的绝非由来便善，它们也没有赋予容纳自己的意志以这种特征。恰恰相反，作为我们内在的本能构成力量，意志赋予内容以道德价值；这些具有一定实质意义的内容出现时，我们显然从未能够从中看到道德价值的存在。同样，宗教内容中的宗教性凭肉眼永远也无法识别出来：神的观念只有通过思辨才能产生出来，或者说，才能得到信仰，而教义只能通过启悟，拯救只能依靠幸福冲动。只有这种我们所说的宗教性的特殊内在存在所创造或仿造的一切，才称得上是宗教。如果说，虽然命运多舛，使得某人唾手可得的道德价值也无法实现，但是，他的“善的意志”中仍然包含着丰富和完美的道德价值；那么同样，尽管知性契机或其他契机从中作梗，使得宗教价值本来能够深入其中，并进而使之成为宗教的一切内容毁于一旦，宗教价值却依然完好无损地保存在灵魂中。

但是，宗教存在绝不像某种自然美或艺术美那样死气沉沉、神秘莫测(*qualitas occulta*)，具有以偏概全的隐喻性；宗教存在乃是整个生机勃勃的生命本身的一种形式，是生命磅礴的一种形式，是生命的外在表现形式，也是命运得济的一种形式。如果宗教人——或作为

教徒的人——在劳作或享受，在希望或恐惧，在悲哀或欢喜，那么，所有这一切都具有一种自在的定性和韵律，一种个别内容之于整个生命的关系，一种相关性与无关性的平衡——它们完全不同于实践人、艺术人、理论人的内在体验。在我看来，以往宗教心理学理论错就错在认为，一旦这些内容进入真正的超验领域当中，一旦它们在自身之外塑造一种神性，宗教性便出现了。这就意味着，只有当作为那些纯粹经验的内在体验的结果、扬弃和物化的神圣信仰回过头来对生命产生作用时，生命及其内容才成其为宗教性的。反之，我坚信，那些真正能够称得上是教徒的人，他们的灵魂过程发端伊始，可以说就已经打上了浓厚的宗教色彩，这就好比高贵者的一举一动天生优雅，这种特性是他们与生俱来的，而不是通过对毫无特色或其他特色的活动内容后天加以雕饰所能获得的。在宗教生命范围内，只有后来进行一种抽象，才能把宗教与生命分离开来，这种抽象主要是随着这些把宗教存在从生命中蒸馏出来，并替自己经营起一方独有天地的特殊产物的出现而被激发起来的。它们包括超验世界、教会教义学、福祉盛事。由于宗教虔诚几乎都被这种纯培养(Reinkultur)所垄断，所以，它可以同生命分离开来，并能够把其作为一切生命内容的一种体验形式和结构形式的功能，转换成其他生命内容之外的个别生命内容。因此，对于所有那些存在本身很少或根本就不具备宗教性的人来说，教义就成了他们实现一种宗教实存的唯一可能性。在他们身上，宗

教并不作为其内在形式规定生命过程；因此，他们势必要把它当作与其自身形成对立的超验者而拥有。这样，宗教在他们的生命中无论是实质上还是时间上，甚至连空间上都有了具体的定位：他们把其宗教活动仅限于周末到教会参加礼拜，而这也成了把宗教性从生命分离出来的写照。只有当宗教取代生命本身而成为生命内容，只有当宗教本身在真正的宗教人——对他们来说，宗教才是真实的“生命本体”——身上，把其作为整个生命过程和存在特征的本质转移到了某个超验实体和任意一种对应的现实性当中，上述一切才有可能发生。这样一来，他们就使宗教变成了一切非宗教生命都能享有的东西。但宗教在他们自己身上还是一切思维和行为、一切情感和欲望、一切希望和怀疑的形式，而且始终不是仅仅充当这一切的泛音；相反，宗教在一切激昂或消沉、紧张或松弛、和谐或不和谐的生命中，原本就构成一条主旋律，所以说，宗教不是从其所指对象身上吸取其形而上学意义，它的此在本身就蕴含着形而上学意义。

由此，我们再回过头来考察本文所要探讨的基本问题，即如果迄今为止满足了对宗教价值不倦需要的内容中，没有任何一种能够继续担此重任，那么，这种需要如何才能赢得意义和获得满足——这样就出现下列可能性，即宗教把自己从其实质性和对超验内容的依附性中解脱出来，恢复或发展成为生命自身及其所有内容的一种功能，一种内在形式。整个问题也就在于，宗教人是否会在这种神圣和紧张、和平和深沉、幸福和轮回中超

度此生——他是否能把这种生命本身当作一种形而上学价值，以便可以轻而易举地用它来取代超验的宗教内容。表面上看，这种说法同施莱尔马赫认为人们不必事事依据宗教，但凡事又都离不开宗教的观点如出一辙，实际上根本就是两码事。如果一切生命内容都要由“宗教”来完成，那么，宗教就始终都是处于这些生命内容之外的东西，它实际上只与一切思维、行为以及感觉紧紧地联系在一起；反之，没有这些思维、行为和感觉，它照样能够存在，而且其内在发展过程丝毫不会发生改变。但是，正如一个理性的人不仅在其情感和憧憬中伴随着合理的思考，而且把一开始就发挥基础功能的知性规定为其灵魂的发生方式，只要人们过着一种宗教生活，也就是说，这种生命不是“由”宗教来完成的，相反，它的完成就是宗教的实现，那么，宗教的地位问题也就迎刃而解了——更不用说其生命的实现“出于”宗教，也就是说，考虑到了生命之外的任意一种客体；因为不管这种生命在何种意义上是宗教的内在过程的产物，它本身都受到了批判；然而，正如我已经提到的，一种天生的宗教存在很少会遭到批判，就像任意一种存在不同于它的信仰观念和知识观念，一般不会面临批判拷问。宗教人面临的关键问题就在于：如果宗教需要的对象——不仅仅是历史对象，而是“一切对象”，不管对它们做出何种反应和如何对它们加以现代化，都不可能再得手，他们整个存在的宗教形态难道就没有必要使他们意识到，其生命的意义已经得到充分的实现，也就是

说，无法再从超验对象那里得到滋养的形而上学定量（das metaphysisches Quantum），作为这种存在的意义已经自己回到了他们身边。——这样拒绝任何一种教义，哪怕不是出于对教义的憎恨，也与宗教“自由主义”毫无关系，因为宗教“自由主义”一直都是把宗教本质寄托在内容当中，而且，只允许个人自由选择内容。

如果宗教可以沿着这样一条路线发展，那么，它就会遇到这样的问题，即该路线似乎只向特殊的宗教天性开放。正是对于这种特殊的宗教天性来说，那种疑惑丝毫没有得到深入的挖掘。它可能饱经质疑、骚动、诱惑以及背弃，但它最终对自己依然信心十足，因为，这对它来说仅仅意味着自己如是，确凿无疑。通过自我沉思，它发现了一种极为超验的存在意义，以至于根本不必称之为神；这就是众多顽固不化的宗教神秘论者对待信仰内容时表现出难以理喻的漠然态度的原因所在。但是，如果宗教天性同样满怀激情地依附于这样一种信仰内容，那么，对其无法回避的“真值”的批判性否定，不是导致它被其他任意一种信仰内容所代替，就是出现对回避和斗争的绝望或盲目地破坏偶像——只有通过回避和斗争，宗教虔诚才像从前一样充满活力，只是以否定的形式出现罢了。宗教天性永远也不会陷入中空，因为它内在十分丰富。但我绝不怀疑，不但宗教天性，就是那些身具宗教因素的人，那些由于其存在不具备宗教天性因而对宗教产生需要的人，以及那些靠宗教天性来填补其痛苦不堪的存在空白的人，都会受到时代的宗教贫

困的威胁。事实上，天生就很道德的灵魂根本无须人为的道德准则来充当其律令；依此类推，只有非宗教人才最需要信仰某种超验现实性的历史意义上的宗教，也就不足为怪了。只有在那些不够成熟、不够纯洁、立场不稳或容易堕落的人身上，各自所具有的道德意识才会独立出来，成为道德律令(Sollen)；反之，对于那些十分道德的人来说，道德意识就是他自身的存在，与他不可分离。按照传统的宗教表达方式，也就是说，谁内心没有上帝，就肯定要从身外去拥有他。在历史信仰上彻底的宗教人则不分内外，永远身怀上帝。对于这样一些天才或极富创造力的人来说，内在的宗教虔诚牢不可摧，而且气势磅礴，以至于它不厌其烦地塑造整个生命，其生命的形式超越了其所能拥有的一切内容，成为一种超生命(Überleben)，它的充盈和激昂是宗教存在独自所不能承担的，为此，它把自己放到了无限之中，以便让无限接过去，因为它不认为自己能够主宰自己的广度和深度、极乐和绝望。但是，数不胜数的人还是绝对能够遇到神，神在他们面前是作为一种在多数情况下能够真正有效地唤起其有限的或朦胧的宗教潜能的客观现实性。即使批判剥夺了神的那些宗教潜能，它们也还一直保持着神的源头和神所表现出来的形而上学价值；然而，这些人却因有了神而丧失了一切。因为跟具有自制力和创造力的个体不同，大众需要的完全是另一种意义上的“客观物”。当前处境的巨大困惑及其未来，取决于普遍类型的宗教虔诚能否实现由天国实体和超验“事实”

向生命的宗教结构和内在现实性——哲学上称之为我们实存的形而上学意义的自我意识——的转向；而且，随着这种转向，一切超验的追求和奉献、幸福和失落、正义和仁慈，可以说不再雄踞生命范畴之上，而是退居生命范围之内。那么，所有这些努力对于把宗教价值永远地固定到历史信仰的现实性中来加以保存，又能有何帮助？人们曾经试图走康德的道德化途径，从严格的道德要求中强行得出一种具有完全不同的可靠性的宗教信仰世界；或试图走神秘主义道路，使宗教对象变得十分朦胧，以至于根本无法证明它们不存在，反掌之间，也就证明了它们是存在的；再就是运用天主教手段，把其巨大的组织放到个体与拯救事实之间，使得这些事实具有那种唯其独有的现实性，个体则被剥夺了认真（Fürwahrhalten）的权利。但是，最终能够超越所有这些手段和中介，并使其信仰内容经受住存在或不存在的猛烈追问的，大概只有精神途径。毫无疑问，不但历史宗教，其他一切就其作为有关世俗彼岸的超验事实的原则而言与历史宗教处于同一水平之上的宗教，都必须做出这样的答复。但是，由于创造那些宗教形态的潜能还在其突发期间未能同时进入其中，这点同样毫无疑问，因此，宗教的命运看来必须进行彻底的转向，才能为那些潜能提供另一种证明形式或评价形式，也算是对超验形态以及与它们之间的关系的创造；另外，转向或许还能重新赋予自发地进行创造，并活跃在那些形态中间的灵魂的宗教存在以形而上学价值。

论宗教^①

我们一般都有这样的经验，无论是私人权力，还是公共权力，它们干预我们的生活达到一定程度时，我们便会感到不适，甚至觉得构成障碍；但是，一旦他们迅速地超越此限度，使我们发自内心地对它们产生需要，那么，不适和障碍的反应便会立即烟消云散。整个生命浑然一体，如果其中某个部分与其他因素无法协调起来，那么，它便可以作为绝对物与统治者，与其建立起

① 原题“Religion”刊于 M. Buber 编，《社会》(Die Gesellschaft), Bd. 2, Frankfurt a. M., 1906。本文于 1906 年发表时，黑体字部分(中译本中用[]号加括部分)被省略了。1912 年发表时又略去了斜体字部分(中译本中用{}号加括部分)。中译本内楷体部分，则为 1906 年及 1912 年版均被省略。为符合中文排印规则，原文黑体部分用[]号加括，斜体部分用{}号加括，以免文中字体过于混杂。对两种版本之间的差别不介意的读者，可以跳过括号里的内容不念。——译注

有机而和谐的联系。爱情、虚荣以及新兴志趣等，通常都受现有生活内容拒斥。但是，一旦现有生活内容把激情或抉择置于灵魂核心，并以此来衡量我们的整个实存，那么，在这样一种全新的基础上便会出现一种崭新的复归浑然一体的生命。这种命运形式在宗教的内在发展过程中时有发生。〔如果宗教要求和宗教理想不但与低级冲动，而且与精神的和道德的规范和价值相冲突，那么，要想摆脱这些扯皮与纷乱，只有不断地提高那些首级要求的相对作用，直到使它们成为一种绝对要求；只有当宗教决定生命的基调时，生命的各个因素才会重新摆正相互之间以及与整体之间的关系。当然，某个因素要想在实践当中发挥核心作用，就必须同其他因素进行不懈的斗争，使它们在重新定位过程中被淘汰。由于我们必须承认这些要求中的大多数有权利，或者说根据其自身的内在要求或其能力赋予自己以权利，把生命有机地统一起来，所以，首先形成的某种矛盾或冲突，至少就理论或原则而言必须能够得以克服，只要生命不是已然病入膏肓，没有丝毫挽救的希望。在这里，理论推理已经初步勾勒了这样一种调解。〕〔对待事物的理论态度反映在实践当中。〕肉体此在与精神此在之间相互作用的问题刚刚引起思想家们的注意，斯宾诺莎就已对这种不可协调性提出了解决方案。他认为，整个此在分为广延(Ausdehnung)和思想{意识}两个部分，运用各自的语言，二者都能够把整个此在表达出来；一旦广延和思想不再作为相对因素相互纠缠，而是各自都要求用自己

的方式把世界总体性完美无缺地表现出来，那么，它们彼此之间也就协调起来了。所以，这样就将涉及一条最普遍有效的原则，即我们实存的一切伟大形式都必须表明自身有能力用其语言把整个生命表达出来。{或许，这种解释正像它通常已经消除宗教生活的现实冲突一样，也避免了某些宗教理论难题。如果宗教要求和宗教理想不但与低级冲动，而且与精神的和道德的规范和价值发生冲突，那么，要想摆脱这些扯皮和纷乱，只有不断地提高那些首级要求的相对作用，直到使它们成为一种绝对要求；只有当宗教决定生命的基调时，生命的各个因素才会重新摆正相互之间以及与整体之间的关系。如果宗教观得以相应形成，它就能够解决其他生命范畴通常把它卷入其中的矛盾。但是，这并不意味着宗教思想归于独尊，从而对其他志趣领域大加压制，恰恰相反，我们实存的一切伟大形式都必须表明自身有能力用其语言把整个生命表达出来。}在组织我们的此在时把某种原则放到绝对统治地位，这样便损害了所有其他原则，这种状况到了一个更高阶段便将得到克服，具体表现为：任何一种原则在由其独立建构起来的世界图景中都不必惧怕遭到其他原则的阻挠，因为它承认其他原则享有同等建构世界的权利。它们犹如声与色一样绝对不能混同起来。[这里关键是对此在的形式与内容的区分。从最原始的实践开始即已有了这种区分；通过这样区分，我们把同样的物质加工成五彩缤纷的形式，又用同样的形式去规整各式各样的材料，所以，这种区分为建

构世界和解释一切生命形式的、放之四海而皆准的模式。我们可以这样认为，人类生活中的一切行为方式、创造方式、认识方式以及情感方式，都是些秩序类型和范畴，它们把广延无边，但在所有结构内部保持统一的此在材料囊括无遗。这些范畴中的任何一种在原则上讲，都有能力根据自身规律把这种材料规整起来。无论是艺术家和科学家，还是享乐者和行动者，他们从所接触或听说的事物中、从冲动和命运中发现的都是同样的物质；如果他们是纯粹的艺术或思想家、享乐者或实践者，那么他们便会用这种物质建构起一座独特而完整的世界；但有两个前提：其一，某人已经塑造完成的东西，对于他人来讲往往只是材料，而且，任何一种形式，当它在我们人类无限发展过程中的某一历史时刻出现时，都只能非常片段地拥有这种材料，而且，也处于不断变化的关系之中；其二，我们可能永远也不会得到纯粹意义上的材料，而只能是已经作为任一世界的组成部分的材料。由此看来，精神建构起来的世界，其多元性与整合性表现为：任何一种建构世界的范畴就其动机而言都意味着一个有着自身规律的、自在的完整世界，但是，所有这些世界具有同一的基本动力，并由同样的物质所构成；也就是说，由世界的一切终结因素所构成；精神截取这些因素所形成的综合之流(synthetische Strömung)不同，它们便会分别形成艺术世界、实践世界、理论世界等；但是，另一方面，依靠灵魂生命的直线进程，这些世界又被紧密结合起来。】{它们之所以没

有四分五裂，一方面依靠体现在所有这些不同形式中的内容的整合性来保证，另一方面则由精神灵魂生命的直线进程来维持。}因为灵魂生命从这些可以说作为理念可能性不是立足在我们面前，就是扎根在我们身上的世界的多元性中，永远只能得到片鳞只爪，以便依靠它们维持自身的和谐，可是，在此过程中，随着其目的的改变和整个情感的变化，它又使这些世界相互之间发生激烈的冲突。

对于初民来说，经验世界和实践世界说到底就是现实性，世界内容从感官上讲既是可以感知的，也是可以接触的；如果世界内容是依据艺术范畴或者宗教范畴、情感价值范畴或者哲学思辨范畴而形成的，那么，它们不是作为这种唯一现实此在的上层建筑，就是与之针锋相对，{或者部分地与这种唯一现实此在针锋相对，}以便与之一道重新编织出丰富多彩的生命——如同陌生秩序乃至敌对秩序干涉个体此在的进程，以便产生出其整体性一样。这样一来，世界观和生命观中便出现了不确定和混乱，但是，一旦我们决定同样也把所谓“现实性”看作我们用以规整现存内容的一种形式，这些不确定和混乱立刻便会烟消云散——同样这些内涵，我们也可以用的形式或者宗教的形式、科学的形式或者游戏的形式加以整理。现实性绝对不是世界本身，而只是一种世界，除此之外还有艺术世界以及宗教世界，它们都是由同样的物质构成，但形式不同，前提也不一样。能够经验到的现实世界对于既予因素而言或许意味着这样一

种秩序，它对于维护和发展人类生命最具有实践合目的性。作为具有行为能力的生物，我们从周边世界得到各种反应；这些反应有益还是有害，要由指导我们行为的观念来确定。只有那些最基本的观念世界或观念形式，我们才称其为现实性；有了这种最基本的观念世界或观念形式，我们才能根据我们人类心理组织和生理组织的特殊性而活动，以便维持和发展我们的生存；对于具有另一种组织系统和需要系统的生物而言，将存在着另一种“现实性”，因为其生存条件需要另一种行为，也就是说，需要一种建立在其他观念基础之上的行为。所以，目的和基本前提将决定何种“世界”会被灵魂创造出来，现实世界只是众多可能世界中的一种。况且我们身上还有其他的基本要求，它们成了实践的普遍要求，依靠它们，同样也会产生出不同的世界来。即使艺术也要依赖现实性的基本内容；但是，艺术要想成为艺术，只有依据直观的、感知的、意味的艺术需要给出完全处于现实形式彼岸的形式来：甚至绘画中的空间也是一种完全不同于现实空间的形态。艺术中能够直观到的完美性以及灵魂的表达，在现实中可以说从未出现过——否则，艺术将不值得人们去理解，而这也正是我们在现实之外还需要艺术的原因所在。我们或许可以这样认为，艺术具有一套独特的逻辑，一种特殊的真值概念，以及一种特殊的规则；依靠这种规则，艺术使用同样的物质在现实世界之外建立起一个能够与之相媲美的崭新世界。

宗教的情况与艺术如出一辙。宗教世界是从既直观

又抽象的材料中产生出来的，这些材料我们在现实层面上也能遇到，但它们在宗教世界中有了新的张力、新的尺度、新的综合。灵魂和此在、命运和罪责、幸福和牺牲等一系列概念尽管都构成了宗教的内容，但是，它们被赋予了价值判断和情感因素，从而有了不同的视角，而且每个角度看来都大不一样，似乎经验秩序、思辨秩序或艺术秩序都是由同样的物质构成的。宗教生命对世界进行了重新创造，也就是说，它赋予整个此在以一种特殊的基调，所以，就其纯粹观念而言，它与根据其他范畴建构起来的世界图景根本就既不会发生交接，也不会发生矛盾。因此，个人的生命能够跨越所有这些层面，另外，由于个体生命并不囊括所有这些层面，而只涉及其中的不同部分，所以它也能使这些层面产生冲突。本文开头所提出的思考旨在指出：某种生命因素如果不愿与其他生命因素一道和谐地参与到生命当中，那么，一旦我们把它变成生命的终极绝对权威立法，我们通常便会认为它完美无缺。只有当我们认识到宗教是世界图景的一种总体性，与其他诸如理论总体性或实践总体性处于同等地位，宗教才会赢得坚定的内在联系，而且，由于宗教，生命的其他系统也获得了可靠的内在联系。光是认为这样的概念或要求的[纯粹性或许极少得到生命完全承认，这并没有触及核心。前面我们曾提到艺术的逻辑，同样，这里我们也可以提出宗教的逻辑；这套逻辑能够肯定论据，建立概念，有效地转化价值；但是，这一切是其他任何逻辑永远都不能合法化的。和

科学逻辑一样，宗教逻辑也经常坚决要求囊括或者主宰其他一切逻辑。宗教逻辑一旦试图这样去做，偶像崇拜因素、雕琢因素、世俗因素便会纷纷涌入其中：所有这些因素适用于另一种逻辑，而不适用于宗教逻辑。宗教几乎无法避免的最大困难就在于：宗教是从灵魂的要求和冲动中产生出来的，这些要求和冲动与经验“事实”以及知性范畴毫不相关，但是它们并没有建构一种自律的生活世界，反而把自己转化成建立在断言之中的现实而自明的结构；这些有关此岸世界和彼岸世界的断言，难免要与另有源头的知性标准发生矛盾。要求弥补零散的此在，要求调和人自身中以及人与人之间的矛盾，要求替我们周围一切飘忽不定之物找到可靠的基点，到严酷的生命之中和之后寻求正义，到生命纷杂的多元性之中和之外寻求整合性，对我们恭顺以及幸福冲动的绝对对象的需要，等等，所有这一切都孕育了超验观念：对于人来说，饥饿乃是最好的食物。最纯粹宗教意义上的信徒，根本不考虑其需要在理论上是否可能，而仅仅觉得其追求在信仰中已经得到了满足。我们最关心的可以说并不在于一切如此产生的教义如同实践经验或科学命题一样被“当真”，关键在于，它们根本就是臆想的产物、感知的产物，其真值性仅仅在于对导致教义的强烈的内在追求活动的直接或完整表达——大致就像某种强烈的主观感觉迫使我们相信实存具有与之相应的对象，尽管从逻辑上讲，我们应当对此表示怀疑。宗教世界从自身内部生发出的完美性是其存在的最深刻的理由，即使这

种完美性纯属一种意向，而经验之人的杂乱天性永远也不能给出纯而又纯的意向，但是我们由此无论如何都能够理解，宗教为何正如一般所坚持的那样，不能与伦理同时发生。原因在于，伦理就其自身而言乃是一种特殊的范畴，能够自成一个世界。伦理世界与宗教世界之间的差别根本无须我们去深究；宗教和伦理各自自成世界，这就说明世界内涵的语境把任何一种统率一切的终极动机都塑造成整体性——这足以使一种整体性整个或局部地与另一种整体性渗透生发矛盾，在斯宾诺莎看来，思维世界与广延世界在混合时面临的就是这样一种矛盾。正如我已经指出的，人由于自身力量和旨趣有限，所以显然只能把这些可能的世界，亦即观念中存在的世界的很少部分付诸实现。如果说人并不能使一切直接给定的内涵都成为科学知识，并非一切对人来讲都会成为艺术品，那么同样，也不是一切都能进入宗教的聚集状态；这是因为此种形成过程虽然原则上到处都能实现，但并不是从世界和精神的所有组成部分中都能找到一种永远同样可塑的物质。

具有造型功能的宗教虔诚所面对的材料不管是直接的或定型的，是纯粹的或杂乱的，仅仅由于它具有结构上与世界吻合的内容，就足以形成历史上称之为宗教的东西。宗教就其特殊本质和独立于一切“物”之外的此在而言是一种生命；宗教人以一种特殊的、仅仅属于他自己的方式生活，他的灵魂过程所表现出来的各种灵魂力量的节奏、色调、秩序和范围，与理论人、艺术人、实

践人截然不同，不可混为一谈。但是，所有这一切都只是过程，而尚非结构。所以，如果要形成可以名状的，亦即客观的宗教，其生活和功能就必须抓住内容，像认知先验范畴塑造理论世界一样，对它们加以塑造。如同知性范畴仅仅使知识成为可能，但就其自身而言尚非知识一样，罪责和拯救、挚爱和信仰、献身和自持(Selbstbehauptung)等宗教形式，就其作为生命活动而言，也仅仅使宗教成为可能，它们还不是自在的宗教；同样，因此而成为宗教的内容本身也很少是宗教的。形式和内容这两种因素同一时，如果不是宗教的历史发展，那么至少也是其典型意义和永恒秩序得到了直接的反映。形式和内容的同一方式如下：人的宗教情绪(Die religiöse Stimmung)作为其生命过程的典型流变方式，使该过程的一切可能发生领域都被作为宗教范围。只有从这样的生命和世界情感中，才能呈现出使宗教过程凝固起来或赢得对象的特殊结构。宗教之流席卷一切内容，使得生命在知性、实践、艺术之外又一次得到了规整，并用新的形式把内容推上超验境界。宗教虔诚(Religiosität)作为最内在的生命特征，作为具体实存的无可比拟的功能形式，仿佛只有经过丰富多彩的世界内容才能替自己获取某种实体，并进而与自身照面，亦即让宗教世界与宗教主体照面。宗教虔诚必须运用自己的体验方式来为世界内容着色，才能撇开其他现实化形式不管，根据其已经成熟的宗教价值建构起无数的信仰世界、神圣世界、拯救世界。生命领域中大概主要有三个部分能够使宗教

转型得以发生，它们是：人对待外在自然的态度、对待命运(das Schicksal)的态度以及对待周围人世的态度。如果这种态度从一开始便是宗教性的，那么它可以说终将会成为有形的宗教；对于实现有形的宗教，当时充满内容，或者说只有在内容中才能得到具体体现的宗教功能矢志不渝。由于我们这里的任务是阐明上述态度的意义，所以，顺便同时阐明其他两种关系，将有助于建立阐释框架和说明在此起决定作用的宗教观念。]{人由于自身力量和旨趣有限，或许只能把这些可能的世界，亦即观念中存在的世界的很少部分付诸实现。如果说人并不能使一切直接给定的内容都成为科学知识，对人来讲并非一切都会成为艺术品，那么同样，也不是一切都能进入宗教的聚集状态；这是因为此种形成过程虽然原则上讲到处都能实现，但并不是从世界和精神的所有组成部分中都能找到一种永远同样可塑的物质。生命领域中大概主要有三个部分能够使宗教转型得以发生，它们是：人对待外在自然的态度、对待命运的态度以及对待周围人世的态度。由于我们这里的任务在于阐明后一种态度，所以，通过顺便阐明其他两种关系，将为建立一种普遍宗教观念确定基本框架，并摆正其在该框架内部的地位。}

长期以来流行着一种庸俗化的观点，认为宗教只是属于我们天性范围之中的经验—灵魂事实的某种升华。造物主表现为因果冲动的强化，宗教献身是有得必有失(für jedes Erwünschte einen Preis daranzugeben)这样一

种经验必然性的延续，敬畏上帝被认为是我们从物理界经常感知到的超验力量的集中体现和强烈反映。[根据这种假设所得出的只能是最肤浅的看法。即使我们承认宗教涉及的的确是这些与感官密切相关的超额经验性(Mehr solcher Erfahrbarkeiten)，从感官—经验语境自身中也绝对把握不住这种超额；所以，这种还原恰恰把真正的问题给掩盖了。要想触及真正的问题，我们反而应当]（即使真正的问题是从外在描述宗教现象，它也还没有使之从内在得到把握。为此毋宁说需要）认为：如果物质具有宗教意义，并且应当从中产生出宗教形态来，那么，宗教范畴早已确定从一开始就必须一同对物质加以塑造。[并非经验将升华为宗教，而是经验中固有的宗教性将被开发出来。]如果说认识形式和认识规范根据纯粹感官物质促进认识形成，以便能够认识到经验对象；如果说我们之所以能够从我们的经验中概括出因果律来，是因为我们从一开始就依照使经验成为经验的因果律来塑造我们的经验，那么同样，事物之所以具有宗教意义，并且成长为超验形态，是因为一开始把握它们时依据的就是宗教范畴，而且，在它们明确而全面地表现出宗教性之前，宗教范畴便已经规定了其结构。如果说作为造物主的上帝的确是从原因秩序的延续冲动中产生出来的，那么，迈向超验的宗教因素同样也早已存在于因果过程的低级阶段上。只是，该过程一方面停留在具体认识范围内，并把某个现存环节同下一个环节联系起来；除此之外，这种活动的永恒节奏中与生俱来的

还有一种对一切现存事物并不满足的基调，一种把每个个体降格为无限链条上转瞬即逝的虚无之物的基调。一言以蔽之，因果活动内部便飘扬着一种宗教基调。同样的思想活动(Gedankenbewegung)，我们把它放到不同的层面上运作，或者赋予它不同的情感因素，那么，它针对的不是能够被认识的自然世界，就是某个超验焦点。把上帝称为世界原因，意思是说，这种一开始就在宗教范畴内运作的过程仿佛是自行形成其内在意义的；这就好比抽象的因果律是指，只要因果过程依照认识范畴行事，从中便能形成其程式(Formel)。因果规则在整理可以认识的经验世界时，尽管无穷无尽地延续，也永远不会成为神，仅仅从因果规则出发，永远也无法实现飞跃，进入宗教世界——即使这种规则并未能够同时在宗教情况的指导下维持下去；对于宗教情感而言，创造的上帝既是终极表达，也是实体，在他身上，活跃在该过程的某个方面和某种意义上的宗教虔诚能够凝聚下来。我们很容易就能搞清楚，我们与外在自然的情感联系怎么会在宗教表征下发展起来，从宗教对象身上看去，这种发展又如何像是直面自身，这点比较容易看清。我们周围的自然一会儿激发起我们的审美享受，一会儿激发起我们对于其崇高的超验力量的震惊、恐惧的感受——之所以产生这种崇高的感觉，是因为突然变得澄明和透彻而出现在我们面前的东西，我们实际上觉得它是一种陌生的东西和永恒的他者，是由于这种物体本身对于我们来讲永远保持中性，并且可以理解，却又有

了一种极其难以捉摸的不透明性——一会儿又激发起我们的那种难以剖析的基本情感，我只能称之为震惊(Erschütterung)：我们突然被深深地震动了，而且不是被自然现象异乎寻常的美或崇高，而是被诸如染透绿叶的一束阳光，或者被风中摇曳的树枝，被任何一种看上去并不起眼的东西所打动，这种东西像是与我们的本质根据悄悄达成共谋一样，使之在私人情感活动中活跃自如。这些感觉都可以不越出其直接状态一步，也就是说，无须这种宗教价值，照样存在这些感觉活动；它们也可以接受这种价值，前提是丝毫不改变其内容。产生这些激情时，我们有时感到紧张或兴奋，有时感到委屈或感激，有时感到被攫住(Ergriffensein)，仿佛有个灵魂通过其对象向我们言说——所有这一切我们必须称之为宗教性。也就是说，它们还不是宗教；但它们是一种过程，一旦持续下去，进入超验范围，并使其自身本质成为其客体，而看上去又能自己从中抽身出来，那么，它们便发展成了宗教。认为美、形式、世界秩序直指某种合目的的绝对权力，我们称之为对上帝的目的论证，这不过是宗教过程的逻辑结构。除了纯粹主观范畴、审美范畴和形而上学范畴能够形成对于自然的某种感知之外，宗教范畴同样也能；正如经验对象对于我们来讲意味着无数感官印象的汇合，乃至进入其中的空间一样，宗教对象也是这样一种场所，上述的情感看上去似乎是自发地从中找到了其整合性。它们使其成为自身的汇合点，由于它成了其一切情感的产物，因此，相对

于个别情感来说，宗教对象似乎表现为宗教线索的发散中心，塑造起先前既有的存在。〔体现在世界内容中的宗教生命就其自身而言，成了一种独特的宗教实体。——无论就目前而言，还是为了下文考虑，都应当指出，处于人类灵魂中的知觉和价值彼岸的宗教对象的现实性，在这里压根儿未被触及；如果探讨的不是宗教观念的真正历史形态的发生，而是我们或许可以称为心理学逻辑的东西，以及使这些历史上的真正发展能够得到理解的意义语境，那么我们的问题仅仅处于，而且也将停留在心理层面上。〕

灵魂中能够进入宗教关系的第二个领域是命运。人在发展过程中通过异己之物所经历到的种种影响，一般被称作命运——至于他自己的行为和存在是否掺杂在这些决定力量之中，倒并不重要；由于这里内在与相对于它的外在相互遭遇，所以，从内在来看，命运概念含有偶然性的因素；即使命运有朝一日能够彻底实现我们生命的内在意义，这种偶然性因素还是把它与我们内在生命意义之间的基本张力给揭示了出来。不管我们对待命运的情感如何，是顺从还是反抗，是希望还是绝望，是不满还是满足，命运既可以完全体现为非宗教，也可以彻底表现为宗教。〔由于那种外在性的契机，一切“命运”中都存在着我们无法领会的东西，由于有了它们，命运中才出现宗教特征(das religiöse Cachet)。这大概是因为，一切偶然之物，只要我们把它当作“命运”对待，便具有某种意义。如果命运范畴中的偶然之物出现

在我们面前，那么，尽管其所有内容显得沉重不堪，但它将越来越可以承受，因为它是针对着我们的，也就是说，它与我们并非毫不相关。这样，偶然性便有了尊严，这同样也是我们的尊严。顺乎命运，也就是说，根据一种尽管存在诸多问题，但总是与我们密切相关的意义来培养一切偶然性，正是人之为人的超越之处。所以，命运概念就其结构而言注定要接受宗教情绪，而宗教情绪一方面超越于命运概念之外，另一方面又在一定程度上割舍不掉命运概念，并接着在宿命论中固定下来。]这里关键在于，宗教倾向(die Religiöse Färbung)并非源自所信仰的某种超验权力，进而投射到经验之中，而是情感自身的一种特殊品质，也就是说，是一种专注或涌动、一种奉献或悔恨，无论如何，它们本质上就是宗教性的：它们创造那种宗教对象，作为其客观化或对象(Gegenbild)，这就如同感觉派生出相应客体。即使是在那些概念上与我们并不相干的命定之物中，只要经验是在宗教的特殊领域中运作，那么它便是由扎根在我们身上的宗教潜力培养起来的；而经验之所以会与宗教的对象性范畴取得一致，是因为这些范畴自发地培养了它。所以有人说，“爱上帝者必定会使万物成为至善”。这倒不是说，万物安然存在于此，而上帝唾手便可替其忠实的子民将它们立于妥善境地；而是说，宗教人一开始便体会到，万物除了赋予他们这些教徒孜孜以求的幸福之外，别无其他能力。不管命运在尘世幸福、外在成就、知性领悟等层面上表现如何，它们在宗教层面上立

刻便会充满这样一些情感张力，体现出诸如此类的价值尺度，并且得到各种各样解释的美化，以至于它们不得不与宗教意义不谋而合，也就是说，刚好同上帝帮助其子民所得到的至善相吻合——如同认知世界必须遵循因果规律运行，因为从认识层面来看，该世界先天注定要由活跃在认识层上的因果范畴来造就。〔在我们所有的生命范畴中，只有命运范畴具有形式尺度；而形式尺度大大地使命运范畴能够把宗教生命脉搏从可能状态带入现实状态，直至成为绝对的神圣概念。德国神秘主义的某个论点或许可以解释这一点。艾克哈特^①认为，上帝说到底既简单，又明了，但他却把所有不同的本质都囊括在自身内部；这些本质既是上帝本身，同时又是上帝身上的“无”；上帝创造了世界，但实际上又没有创造，因为创造是一个永恒的过程；上帝“隐藏在万物之中，又对它们完全无动于衷”；上帝既在万物之中，“同样”也超越于万物之上；有上帝，就有灵魂；没有了上帝，灵魂就是无；同样，没有灵魂，上帝也是无；凝视上帝，一如为上帝所瞩目。所有这一切以及诸如此类的观点，人们都称之为矛盾和无可调和的思潮；可是，他们没有发现，奠定它们的是怎样一种思想动机：即上帝与

^① 艾克哈特(M. Eckhart, 约 1260—1327)，德国神秘主义神学家、哲学家。他的哲学和神学含有希腊哲学、新柏拉图主义、阿拉伯哲学以及托马斯主义的因素，对其后的宗教改革、浪漫主义思想、19世纪德国唯心主义哲学以及现代存在主义哲学均有一定影响，主要著作有《布道及论文集》。——译注

世界之间不存在实实在在的关系！这种形式对用与上帝之间的关系来代替客观上帝的神秘主义者来说，具有现实特征（*Ens realissimum*）——一定程度上讲，也就是说，宗教事实把自己确定为主体宗教生命进程中首要的、最直接的客观性。所以，通常或许可能正是我们内在宗教生命功能所具有的命运力度替它指明了通向无限广阔的神圣世界的道路。]正如不是认识创造了因果性，而是因果性创造了认识；也不是宗教创造了宗教虔诚，而是宗教虔诚创造了宗教。人从某种内在情绪中能够体会到，命运当中交织着各种关系、各种意义、各种情感；它们就其自身而言还不是宗教，其他类型的灵魂也从未在其实际内容中找到什么与宗教有关的东西；但是，它们摆脱了这些事实性的束缚，[在一定程度上被贯穿于其中的宗教虔诚联系起来，]并因此构成一个客观王国，这样，“宗教”，这里也可以说是信仰的对象世界便出现了。

至此，我们终于可以讨论人与人世（*Die Menschenwelt*）之间的关系，以及洋溢于其中的宗教源泉；即使是在这些关系当中，同样也活跃着各种力量和意味（*Be-deutsamkeiten*），它们并非是从现存宗教那里得到了某种宗教特征，[而是天生内在就有这种作为其支柱的生命情绪的宗教特征，反之，宗教作为客观精神形态则是自发产生的。]{自发成长为宗教。}成熟阶段的宗教，以及与超验存在相关的整个灵魂表现为绝对而同一的情感形式和冲动形式；[如果社会生活——作为情绪或功

能——有了宗教倾向，]那么，它便已经着手尝试发展这种形式。要想深入了解这一点，就应像先前对待宗教结构原则那样，对社会结构原则进行一番考察。所谓社会生活，就是指各种社会因素之间的相互联系——这些相互联系一部分转化为瞬间的行动与反应，一部分表现为稳定的结构：诸如机关和法律、秩序和财产、语言和交往手段。所有这些社会相互作用，都是出于一定的利益、目的和冲动。[它们]可以说构成了社会生活的质料(Materie)，从社会角度来看，这种质料表现为个体相互之间的并存与共存(Nebeneinander und Miteinander)、拥护与反对(Füreinander und Gegeneinander)。生命的材料能够保持不变，与此同时，各种形式则轮流对它加以使用；反之，相互作用的具体形式可以拥有各种各样的内容。所以，公共生活的许多规范和结果(Normen und Resultate)可以由自由的竞争力量和高级因素对于低级因素的规整一同均担；各种社会利益暂时先由家庭组织来维持，以便今后或到了别的地方让纯粹的职业团体或国家行政机构来承担。风俗是社会生活的一种典型形式，也是一种明确的生活规范，通过它，社会可以保证其成员的行为对它来讲具有合目的性。——在低级文明社会中，风俗是典型的生活形式。同样的社会生活条件，后来却一方面被编纂成法，在国家权力的支配下强行实施，另一方面又保障了那些文明开化的人享有充分的自由。在狭隘的原始社会中，这些社会生活条件是由周围环境对个人直接监督来加以维持的，人们把它称为

风俗。风俗、法律、个人的自由品德是连接社会各种因素的不同方式，但它们对内容的要求确实完全相同；在不同的时代、不同的种族里，它们都是如此。运用这些形式，整个社会替个体确立了一种可靠的正确行为。宗教也属于这样一种形式。宗教在这些关系中的生成在很多情况下体现的是其某个发展阶段。前后为不同的人际关系所承担的相同内容，在某个时期内拥有的是宗教关系形式。这在那些随时随地表现出神权政治特征，并完全得到宗教认可的立法中表现得再清楚不过了。它们这样做，为的是在别处能得到国家权力和风俗习惯的支持。或者说，社会的必要秩序在很多情况下看来都是源自一种根本没有分化的形式；其中，道德的认可、宗教的认可、法律的认可尚还紧密地统一——因此，印度人有达马，希腊人有特弥斯，拉丁语境则有法西斯——随着历史条件的变化，支撑这些社会必要秩序的结构形式也不停地轮番变换。[我们到处都能或多或少地感觉到这些发展阶段的存在。就拿罗马时代之前和之际的埃及人来说吧，如果说他们心甘情愿地接受异族统治，甚至到了麻木不仁的地步，如果说他们只有宗教观念和宗教习惯未受伤害，而这些宗教观念和宗教习惯又是与当地的整个生活方式紧密联系在一起，那么，这里显然只有那种放诸四海而皆准的规范概念尚在发挥作用，此概念仅仅用于能够从它身上发出的宗教因素的意识 and 实践，或者说主要集中在宗教因素身上。埃及宗教本质上既包罗万象和强大有力，同时又实在迷浑不清，这或许说

明，外表上看，宗教因素已从先前有价值的或“有秩序的”完整的集体概念中脱颖而出，但实际上仍与之共生一处。]文化内容的这种运动就其规范形式而言不断地周而复始——从风俗到法律，再从法律到风俗；从人道义务到宗教认可，再从宗教认可到人道义务；但它无论如何都与其他运动联系在一起：伴随着历史进程，实践的生命内容以及理论的生命内容将由清醒意识变为无意识和自明的前提和技巧，与此同时，其他相同的内容则经常由一种无意识的直觉阶段进入清醒的直观和明辨阶段。如果是法律决定我们的行为，那么其中的意识份额要比受风俗决定高得多；相对于社会调节而言，仅仅凭良心办事的自由品德在把意识和无意识分配到我们的行为冲动方面，完全是另外一种情况；宗教认可中悬而无定的模糊情感与清醒的行为目的之间的张力，要比风俗等其他因素中的大得多。这样解释的关键之处在于，某种关系紧张程度的纯粹变化可以由诸多认可来加以标识：弘扬爱国主义时期，个体与集体之间的关系具有一种神圣性、忠诚性和献身性的特征，这种特征不但就其本质而言是宗教性的，是一种宗教虔诚行为；而且同平常相比，更能产生一种对神圣权力的强烈呼唤，其直接显示出来的宗教激情的节奏也比通常受传统或国家法律支配更加富有规律。而这同时也是爱国主义关系意识的一种升华。危难关头，情绪高昂之时，全民取得政治胜利之际，个体与此息息相关的情感被打上了宗教色彩，放到了宗教秩序当中，相对于其他规范单独发挥作用的

阶段而言，对待情感的态度在意识中更加受到突出强调——因为，从其他规范中产生出来的价值虽然更加具有普遍性，更加具有活力，但它重又分解还原成了这些规范。宗教认可能够深入其中的私人关系，通常在意识高度关注它们之际同样也把它们强调出来：比如订婚，比如中世纪关键时刻签订的诸多条约。清教徒在其生活的每一个环节上都表现得异常清醒，甚至到了病态的地步。他们对自己的一言一行都是明明白白——其原因在于，宗教规范把自身无条件地顺从于生命的各个环节，不承认自身享有任何现实权利。但是反之，随着国家权力的剧增，集中在前历史时期的宗族组织，其巨大作用不断地衰退，最终成了一种纯粹的宗教组织。当然。它从一开始就一直是祭祀团体(Kultgemeinschaft)。很显然，它除了坚持共同的住所、共同的财产、共同的权利和武装防卫之外，必须比它单纯作为节日和献祭共同体时代——古代晚期和当前中国就是这种情况——还要更加强调旨趣意识。这里，要想强调宗教一体化的独特意义，就必须逐步地削弱集体整合性及其意义。[罗马人的圣法(Sakralrecht)和刑法(Kriminalrecht)则是反其道而行之。罗马人的气质纯属直线型和世俗型，同样的违法行为既会使尘世遭殃，也会让神界蒙难，可罗马人对此却全然置若罔闻。法官接手的東西，神甫不得过问，因为罗马这个民族根本还未意识到，整个尘世还必须对更高的上界负责。所以值得注意的是，在罗马人那里，宗教的道德意义的衰弱和刑法接管早先由圣法负责的罪

行是同步进行的。]尽管各种规范化的本质并不因此而丧失殆尽，但它使我们认识到，它们这些可以说各个不同的灵魂聚集状态及其变化，只是同样的生命实践内容形式发生了改变而已。这些生命内容一旦处于宗教保护之下，就必须已经存在着某种宗教形式。这里最关键的还不是有关超验存在的教条主义观念，因为这些观念仅仅构成了认可手段，而是在于，社会需要一种固定的尺度，需要情感陪伴，需要神圣性，其必然性表现为舍此别无其他选择，有了它们，社会规范展示出一种新的聚集状态。

无论是像古代犹太教立法那样把军纪公德 (sanitätspolizeiliche Vorschriften) 当作神圣戒律谆谆教诲；还是像 7 世纪至 8 世纪日耳曼基督教地区那样，教会对谋杀和伪誓进行裁决，并由主教通过教堂忏悔替这些伤害神圣秩序行为赎罪；或是听从王侯乃由君权神授 (Gottesgnadentum) 所导致，总而言之，这里所显示出来的都是社会内部的关系，撇开其社会意义，这些关系永远不会产生宗教价值；[当然，如果不是承担它们的生命过程可以说犹在它发现社会内容或任意某种内容之前，就已经具有宗教功能特征，这些关系同样也不会产生宗教意味。但是，某些社会关系中存在着注定要被宗教形式接纳过去的情感张力和情感意义。所以，宗教形态或其个别特征能够在社会中成长起来，接着又自成一体，直面社会，这是由于社会在一定程度上构成了可供这种生命情绪永远勃勃同前的温床，并使其前进方向得

到保障，在成长过程中，还顺带附上某种形式或某种实体，甚至可以说是某种成型的可能性。〕{在这种上升过程中，社会关系仅仅提供了某些潜能和形式，凭借其内在的、而非从超越者那里挪借过来的情感张力和意义，它们与这些潜能和形式合拍起来。}如果不恰好是其精神意味其同一力量，其严格性注定这些社会关系会自觉地把自已投射到宗教层面上，那么，它们或许根本就不会把超验者召唤到自己面前。——事实上，无数与它们在诸多方面极为一致的其他范式就未能做到这一点。

[宗教范畴充满并构造社会关系，而且同样能够被它们重新表现出来]{成为社会关系形式}，其深厚基础在于，个体对待上帝的态度同个体对待社会共性的态度相互之间极为相似。这里，依附感(das Gefühl der Abhängigkeit)一枝独秀，起着关键作用。个体感到自己被某种具有普遍意义和更高意义的东西所制约，对于个体来说，这种东西既是始源，也是归属；个体对它既忠心耿耿，又希望得到它的提携和拯救；个体与它既有区别，又相一致。人们把上帝称为“对立统一体”(die coincidentia oppositorum)，称为同一核心，此在的一切矛盾都融化到了它的整体性当中。其中同时也包括灵魂对于上帝和上帝对于灵魂的各种最表层的态度。爱(Liebe)和异化(Entfremdung)、恭顺和享受(Genuss)、销魂(Entzückung)和懊悔(Reue)、猜疑(Verzweiflung)和信赖(ertrauen)等，所有这些不仅是上述态度不同阶段的表征，它们中的任何一种都在灵魂与其上帝之间的基本

关系中留下了痕迹，以至于这种基本关系仿佛轻而易举就把一切可能存在的对立情绪收回和释放出去。上帝本身尽管是正义的，但他的宽容却超越了正义。在古代世界中(当然不光在古代世界中)，上帝可以说是既超越一切派别之上，又介入所有派别之中。上帝是世界的绝对主人，却又让世界在其凛然不可冒犯的法律的支配下自由发展。由于人与其上帝之间的相互关系把一切可能存在的共时关系和历时关系都囊括无遗，所以，它显然是在重复个体与其社会集体之间业已存在的行为方式。这里同样也是某种超验力量对于个体的包容性替个体确立了自由度；个体对超验力量既想拥抱，又想从他那里得到回应；既忠心耿耿，但绝不排除反叛；超验力量对于个体既是奖赏，又是惩罚；既是局部之于整体的关系，同时局部又要求自成一体。特别值得强调的是恭顺，有了它，虔诚的教徒自觉地把自身的一切都归功于上帝，并把上帝看作自身本质和力量的源泉。这样一种恭顺完全可以转化到个体之于整体的关系上去。因为在上帝面前，人并不真正就是无，而只是一颗尘粒，一种虽然微弱，但绝非毫无用处的力量，一种有能力接纳那种内容的容器。因此，个体的宗教实存形式和社会实存形式之间表现出相似的结构。只要有宗教情绪相伴或接受这种情绪，社会实存形式就可以产生作为独立形态和行为的宗教本质形式。不考虑这种一般语境，或许能更好地证明这点；一位研究古代犹太教的专家曾说过这样一句话：“阿拉伯人在接受伊斯兰教之前，显然没有正常意

义上的宗教；他们很少关心神或神的事情，对待祭祀事务，他们同样也是马马虎虎。相反，宗族却使他们产生某种宗教性的敬畏，任何一个宗族成员的生命在他们看来都是神圣不可侵犯的。但是，这种表面上的矛盾只有在古代人的观念中才是可以理解的，他们认为，神和他的信徒组成一个团体，其中，信徒相互之间的关系以及他们与神之间的关系同样都表现出虔诚特征。早先的宗教团体就是宗族，一切建立在血缘关系上的义务同时也是宗教的组成部分，虽然宗族之神退隐了，甚至被遗忘了，但宗教的本质依然坚持血缘组织流传下来的虔诚。”

[存在着这样一些人与人之间的社会关系，就其形式而言，可以说已经是半成熟的宗教。同样是这些关系意味，一旦摆脱了其社会旨趣内容，上升到超验范围，就已经是严格意义上的独立宗教了。透过表面上的种种遮蔽和假象，我们是能够发现这些关系的。我指的是宗教要素(das religiöse Moment)——用个怪词说就是“das religioide Moment”，通过深入感受，我们或许从一切奉献和接受之中都能发现这种宗教要素。当然，如果纯粹作为社会事件，它与作为独立领域的宗教并不相干。尽管如此，它的内在结构与从众多已经成型的宗教中结晶出来的献祭(Opfer)要素这样一种宗教本质特征之间，有着难以言表的观念亲和性。这在古代印度人那里表现得再清楚不过了，他们用祭品培养和壮大了神，又通过献祭从神那里获得了某种力量。诸神曾经依靠过谁的肉体(Soma)，他们对他一定是爱护有加。这里所说的无疑

有着某种“魔幻色彩”；问题仅仅在于，是什么内在原因使它产生这种现象。显然不是因为经济学层面上价值与等值(Gegenwert)之间变化交替所直接生成的形而上学意义；或许倒是因为，一切超越所赠实际价值的馈赠都有一种灵魂的价值意义，我们同样也可以用这种价值意义来解释或揭示不是外表上的等值互赠，而是接受馈赠所形成的内在约束。再说，接受馈赠并不完全是被动的充实，同样也是对馈赠者的一种满足。如同馈赠一样，相互馈赠中同样有着一种完全处于其对象的价值量彼岸的恩宠(Gunst)。这些超理性的泛音大大拓宽了作为真正社会事件的馈赠的情感领域，于是，这种社会事件便准备接受并传播宗教冲动。那种印度人的观念只要不变成机械论，就肯定要把馈赠和接受的社会关系当作前提，这种关系由于其独特的内在构成而自愿听从宗教情绪的驱使，把自己扩展到超验领域。

社会和宗教之间无论是处于统一之中，还是处于分离状态，它们的这种关系都最直接地表现在这样一个方面，我们可以笼统地称之为“义务”(Pflicht)]。{我们干脆可以这样认为：存在着这样一些人与人之间的关系，就其本质而言是宗教关系。同样这些关系意味着，一旦摆脱了其社会旨趣内容，上升到超验范围，就已经是严格意义上的独立宗教了。我在前面所说的那种一切规范的差异性，在历史上表现出介于宗教义务和社会义务之间的严格形式。}除了佛教和基督教之外，宗教义务和社会义务相互之间到处都是重合的。在整个古代世界以及

几乎整个伦理世界，敬神是政治团体或家庭生活的一个组成部分，在这样的生活中，敬神像语言一样必不可少；谁想躲避它，无非是要拒绝义务，或替自己创造一种私人语言。即使是佛教也证明了这一点，虽然是作为反面例子。佛教中根本没有社会环节，其理想是退隐，当然，其中偶尔也不排除出现为他人而献身和受难，但绝对不是为了他人着想，而是为了主体和其灵魂得救。佛教教导人们要彻底遁世。佛教所谓自我拯救仅仅是要把自己从一切此在，包括社会此在和自然此在中抽身出来：佛教只知道关照自己，如果他人的幸福一同包括在其中，那肯定是“普天大众的喜乐”——这与社会义务在整个古典世界和非基督教世界，以及绝大部分基督教世界中所做的政治—社会区分形成鲜明的对比。话说回来，佛教也不是什么宗教。它是关于获救的学说。这种获救，追求者只要依靠其独自愿望和思考就可以获得。如果追求者满足了完全扎根在其灵魂观念中的条件，获救也就得到了。佛教的唯一内容就是要把个体从苦难中解救出来，而且不需要任何超验力量，不需要任何中介；这种获救不是能够实现的，它表现为灵魂放弃一切生命意志的逻辑结果。由此看来，社会义务和宗教义务之间在这里之所以没有发生它们在基督教文化的某些领域之外一直存在的相互作用，原因就在于，佛教中不具备产生这种相互作用的方方面面，也就是说，佛教既没有社会规范，也不是一种宗教。除它之外，宗教的献身义务、祈祷以及整个祭祀到处——最突出的是在犹太

人、希腊人、罗马人那里——都不是个人事务，而是属于作为某个具体集体的成员的个体应担的责任，因此，集体作为整体也要对个人的宗教过失负责。正因如此，从另一方面来看，古代的社会生活完全可以沿着宗教层面展开：宗教神圣性从外表来看只是社会需要的伴生现象，[实际上却与社会需要构成了密不可分的内在整合性]{就其本质而言与这种社会需要构成了密不可分的整合性}。社会需要用宗教形式提出，从而把向上帝承担的义务放到个人与整体之间的关系当中，等等，所有这些只是社会关系，就[其内在形式]而言可以说是早就具备的情感动机的明晰化和客观化而已，[进而言之，社会关系的这种形式注定要充当宗教情绪的活动场所和对象]。{精神生命中的各种潜能具有反作用(Rückwendung)，也就是说，先进入源始现象，然后再超越它们，这种事实已是司空见惯。这在力的概念中表现得最空洞无趣和错误百出。两个物体之间相互吸引，就产生了“万有引力”概念；“万有引力”及其“规律”最终又神秘莫测地漂浮在物质之上，像一双无形的手左右着万物。如果人在其环境内部的行为被“风俗”控制，那么，这就已经深入了一步。赋予它以神圣性以及应当具备的“风俗”形式的，无疑是这种行为及其合目的性对于集体存在所具有的实际意义。起码，情感不必拒绝风俗作为一种观念力量立于社会生活之上，并根据其普遍性和整合性来决定个体生活的开展方式。但是，只有当一种立足于社会合目的性或事实性之上的行为，看上去是

从宗教那里吸取其道德律令时，这种形式过程的实现才最具有深远意义。这是因为，这种宗教作为灵魂形态，还有无数其他源泉，它的对象还为诸多其他生命领域提供规范。一旦它获得一定的振幅，就成了一切灵魂旨趣的交接点。正是由于这原因，本文开头才能称之为一种可以把整个生命组织成一个包罗万象的图景的范畴或前提。如果联系社会的是宗教规范，那么，这幅图景就不只是一个一切内容都要仰仗社会事实的新兴虚衔(Titulatur)，它同样也用一种充满着其他内容的普遍观念对这些社会事实加以引导，使它们与源于别处的内在潜能汇聚到一起。这样一来，反向认可就不只是先前已有认可的一种伪装；相反，它有了新规范意义，得到了同样集中到宗教对象的巨大整合性当中，并塑造了它们的其他认可的强化，并以一种独特的形式普及开来。因为，尽管超验客体的内容事实上完全是由灵魂与自然、灵魂与命运、灵魂与自身理想、灵魂与个体、社会的以及人类的那些关系所构成，而且，这些关系的共同之处都在于深入它们之中，并把它们组织起来的宗教情绪，但是，异质之物整合起来形成的还是一种崭新的形态，而远非其一切因素的机械总和，其特殊意义也不是这种彻底的平均所能揭示出来的。我所考察的只是个别本身具有宗教特征的社会状态和社会关系；也就是说，它们具有这种宗教特征，不是现存宗教馈赠给它们的，也不是它们从现存宗教那里索取过来的。恰恰相反，它们能够用自身所独有的宗教意味为宗教添砖加瓦。宗教的基本

情绪在它们身上有了一定的高涨，随着其超验化和客观化，通常意义上的宗教对象也就一同产生了；只是这些宗教对象接着可以反过来使它们变得更加神圣和强大。}

孝顺的儿女与其父母之间的关系、忠心耿耿的爱国者与其祖国之间的关系或满腔热情的大同主义者与人类之间的关系、产业工人与其成长过程中的阶级之间的关系或骄横的封建贵族与其等级之间的关系、下层人民与欺骗他们的统治者之间的关系、合格的士兵与其队伍之间的关系等，所有这些关系虽然内容五花八门，但如果从心理学角度对其形式仔细加以考察，就会发现它们有着一种我们必须称之为宗教的共同基调。它们都包含着无私的奉献与执着的追求、屈从与反抗、感官的直接性与精神的抽象性等的某种独特混合，所有这些情绪不仅相互交替，也一直保持整合，我们的知性只能通过把这种整合性分为这样一组的派对，否则无法把握。这样便形成了一定的情感张力，一种特别真诚和稳定的内在关系，一种面向更高秩序的主体立场——主体同时也把该秩序当作自身内在固有的东西。这类关系，不管内外，至少有部分是由这些情感因素建立起来的，对我们来说，它们就叫作宗教情感因素。〔就实际形式来看，这一点表现为上帝创造或认可了人际关系。比如，神与神之间的区别，就在于他们的存在是为了使人平等还是不平等，也就是说，他们是否会对现有的不平等加以合法化——或者说创造了他们，是不是为了确保人人平等。但这些社会理想为了进入宗教生命而具备的结构相似

性，恰恰就在于内容上的分歧并不妨碍超验神圣性的相似。]由于它们是宗教理想，它们又跟那些单纯建立在利己主义或心灵感应、单纯建立在外在力量乃至道德力量之上的关系区别开来。绝大多数情况下，我们或许都可以把这种情感基调称为敬虔情感(Frömmigkeit)。敬虔情感是一种灵魂情绪，一旦它表现为特殊形态，它就成了宗教：就我们所讨论的问题而言，突出的一点是，人与人之间的忠诚关系和人与神之间的忠诚关系在宗教虔诚(pietas)中同样都得到了表达。敬虔情感可以说是动态的宗教虔诚(Religiosität)，它不必变成与诸神、与宗教之间的固定关系形式。一种典型情况是，某些情绪或功能，虽然就其逻辑本质而言，事实上已经超越了灵魂，但却依然滞留在灵魂之中，不接触任何对象。比如就有这样满怀爱意的灵魂，它们的整个存在和活动都已经深深地浸淫在真正的爱的温纯、爱的执着、爱的奉献之中，但却从未对某个人产生真正的爱情；同样也有这样的坏心肠，它们的一切思想和愿望都非常自私和无情，但实际上却并未作恶；还有像某些艺术天性，就其洞察事物、体验生命和塑造印象及情感而言，绝对堪称艺术天性，可它们就是一直未能创造出作品。同样，依此类推，也有那么一些虔诚之徒，他们的虔敬情感不针对任何神，也就是说，不针对那种作为纯粹虔诚对象的形象：这就是没有宗教的宗教天性。这些宗教天性将表现在从宗教角度对上文所涉及的关系所做的体验和感知中。我们之所以称这些关系为宗教关系，是因为成熟宗

教的独立形态实际上仅仅从它们中间产生出来，就像纯粹的冲动、情绪和需要在那些关系中是由社会经验物质造成的。

人们可以推想，这些具有灵魂特征的社会关系[一旦进入某个本身就是宗教性的生命过程，在它们所占有的范围内]便是天生的宗教现象；这种特征所具有的功能像是获得了独立，并超越了社会内容的束缚，创造了诸神作为其客体。这点并不缺乏类似现象，虽然外表上看有些内容差别是些完全异质的现象。我们都很清楚，爱的激情通常都是自己替自己创造客体。这倒不是说，情欲冲动替自己找到了一个合适的对象，供它自己发泄；也不是说，虚幻之爱把它梦寐以求的那些价值带给了某个对象。而是说，作为爱的对象，被爱者永远都是爱的一种创造。有了爱，一种新的形象便产生了，该形象虽然与某个实际人格息息相关，但就其本质和观念而言，它生活在一个完全不同的世界中，并非此人的自在现实性所能企及。我们切不可把想象的内容品质与这里所探讨的形式或本质问题混为一谈。从那些性格中产生出来的被爱的形象，同他的现实性之间可以吻合，也可以不吻合；爱的创造性把被爱者塑造成了一个独立于一切其他事物秩序之外的形象，这种创造性无论如何都既不会变得多余，也不会获得证实。这就好比艺术作品，作为艺术作品，与一切对现实的单调模仿截然不同，它无论如何都具有某种创造意义，至于它的内容是否从既存现实中借用而来，全然无关紧要。艺术作品是从艺术

家的内在创造活动中产生出来的。只要艺术家的内在创造活动体现出某种类似于一块大理石，而完全不同于直观现实世界以及经验世界形式的东西来，艺术作品就出现了。这样看来，被他者所爱的人具有一种崭新的存在范畴。不管他在爱他的人眼里所具有的品质是来自其一般现实性，还是纯属虚幻，他都是爱的产物。这样解释，理应能够拓宽诸神宗教情绪产物这样一种最老生常谈的自明性，起码在我看来，使它不像先前那样不证自明。灵魂的某些基本潜能和涌动发挥作用，意味着它们替自己创造了客体。爱、艺术、宗教虔诚等功能的对象意义，就是这些功能本身的意义。[只是这些功能中的任何一种要想付诸实现，获得对象，就必须深入一些内容；由于它因此而把对象创造成了它自身的对象，所以，这种对象也就被它安置到了自己的世界当中]{这些功能中的任何一种都将其对象安置到自己的世界当中}。就此而言，以这种特殊形式聚集到一起的内容是否还会坚持下去，根本都无关紧要：不管怎样，现在它们都成了新的独立形态。如果宗教冲动接受了那些社会事实，如果个体与凌驾于个体之上的秩序、与整个社会、与该社会的理想规范、与维持集体生活的符号等之间的关系，具有我们所说的宗教基调，那么，就功能来看，[这就是其灵魂的创造途径，与它创造“宗教”可谓同出一辙——尽管还没有彻底的分化和实现。]{其灵魂先前对待“宗教”，运用的就是这种创造行为。}个体这样做，和他拜神一样，都能进入其宗教冲动世界；只是拜神

时，这种功能发挥得似乎要彻底一些，[这是因为它把其他的具体材料都抛开了。]{这是因为它不接受其他具体的材料。}但就这里所强调的创造原则来看，它们之间并无差别。人在某些社会关系当中见到的宗教虔诚对象，就其自身而言和超验者一样都是人虔敬的结果。至于这种类型的关系是否被当作了历史先例，以便把那种宗教情感因素加以抽象化和崇高化，[使宗教虔诚体现为这些关系的绝对超验化]{作为其绝对化而进入超验领域}；或者说，这些针对自我之外某个存在的情感和意向，看上去是不是像我们身上的一种捉摸不定的纯粹功能，而且，它们在创造可供它们发泄的客体时，丝毫不受社会秩序或其他秩序的具体存在的影响——这里虽然不是彻底，但也必须暂且悬而不论。这里所要得出的并非历史认识，而是非常具体的认识：即在个体之间以及个体与集体之间所存在的一切错综复杂的灵魂关系中，宗教世界有着一席之地，正如它在一般所说的更加明确、更加纯粹的宗教现象中一样。

迄今为止，我对社会行为与宗教行为之间的类似之处的探讨，一直保持相当的距离，如果转而从细节角度加以考察，就会看到，[这里所说的类似，并不是指毫不相关的现象相互之间偶然表现出的某种相似性。我想对这两个行为领域的相似性的意义做如下解释：宗教范畴是灵魂的一种生活方式和体验世界的方式，作为洞察和行动潜能，它抓住了此在的内容，并因此而获得了面对由它建立起来的对象世界的可能性——即相对于作为

内在性的无对象状态或节奏的宗教虔诚的宗教世界。宗教虔诚在一定程度上充满或占有的内容都是些社会形态，从中将越来越看到，它们的结构注定了它们要成为宗教本质的生活和活动场所。一旦宗教虔诚（像其历史发生伊始所做的那样）着手创造自身的形态，创造诸神和福祉盛事的实存，它就将把这些仿佛在宗教的自我运动中显示出来，摆脱了其社会材料，并自由自在地移进了超验领域的形式，从那种内容带到这个世界当中。或许——我在这里只能把这解释为那种“类似”的进一步的动机——我们可以假定灵魂生命的某些任意典型的运动形式既活跃在宗教此在结构中，同样也活跃在社会此在结构中，从而使某些现象的相似性扎根在一种极其普遍的形式整合性之中。]

{我所理解的社会行为和宗教行为之间的类似是说：并非莫不相干的现象之间的某种偶然相似性，而是灵魂范畴的整合性先是活跃在人的相互作用的实质上，接着又——不是通过改造，而是通过彻底构造——在纯粹原初的结构中表现出完全相同的冲动来；一些现象具有内在性，另一些现象则拥有超验性，但这只是由于宗教虔诚的基本功能所抓住的材料不同——或者说由于材料的配置不同——而造成的。}基于以上前提，我首先考察信仰；信仰一般被人们称作宗教的本质和特性，称作宗教的实质；认识宗教信仰，首先就要把它和理论意义上的信仰区别开来。知性意义上的信仰是知识秩序的一个低级阶段，目的是要通过刨根问底来求真，而它所追求的

根底，只是由于我们所知的量的不足，因而未能被认识到。因此，通过形而上学或认识论的研究，我们就能断定上帝存在是一个不容置疑、某些情况下甚至是必不可少的假设。接着，我们就会像坚信以太或物质的原子结构一定存在一样，对上帝深信不疑。可是，我们立刻就会发现，教徒如果说信仰上帝，其意思和一定程度上把上帝的存在当真是不一样的。它不仅是说，上帝的存在虽然不可确证，但他依然深信不疑；它同时也意味着教徒与上帝之间存在着某种内在联系，意味着教徒具有一种献身上帝的情感，意味着教徒把上帝当作生活的准绳。人们信仰上帝的此在，如同深信其他任何一种现实性；这只表达了信仰上帝命题所意味着的那种灵魂主观存在的一个方面，或者说只是它的一种理论表达。信仰上帝命题中活跃着的宗教灵魂特性，构成了有关上帝此在的理论信仰不顾一切反证和反例而不断重提的源泉。

这种意义上的“信仰”，它在社会中的真正类似之处在于，人与人之间同样存在着一种信仰关系：我们相信某人——这里同样不是说我们相信他一定存在，也不必进一步确定我们究竟相信别人什么或别人究竟相信我们什么。我们绝对“相信某人”：诸如子女相信父母，下属相信上司，朋友之间相互信任，个人相信民族，热恋者相信情人，臣民相信王侯等，表现的都是一种非常特殊的心理事实。

对于我们所信的这些对象的个别品质现实性的信仰，只是这种基本关系的一个细节或一种效果，体现的

是我们面对他者的一种情绪。具体到某个超越了论证与反驳问题之外的领域来看，对某人的这种信仰顶住了无数次的最最客观的怀疑，摆脱了我们明显不值得去相信的表象。这里出现在人与人之间关系当中的是宗教信仰。信仰上帝就是这种发自主体的状态，它摆脱了其经验内容和相对尺度，并完全自行创造客体，直到把它提高到绝对地位。这种信仰的社会形式和超验形式起初对主体的效果是相似的。人们完全可以不管其对象的客观现实性，而把信仰神灵与生俱来的力度、安宁、道德可靠性以及对低级生命束缚的克服强调出来。因为信仰就是灵魂的一种状态，它虽然与其外在相关，但这种相关性是它自身的一种内在特征。灵魂虽然获得了——[所以它至少应当适合于心理学研究]——自我升华的力量，但是，由于它使之经过了信仰上帝阶段，因此，它赢得了一种更具统一性、更具创造性的形式，它直接面对其自我升华的力量，因此能够把它们重新接受下来，使它们发挥出否则永远也无法达到的价值效果。宗教意义上的信仰出现在人与人之间时，它对灵魂潜能同样也能做出这种真正合理的安排。相信某人虽然没有什么客观根据，但在把灵魂中诸多东西激发并组织起来方面，却有着巨大的优势，因为这些东西否则将永远不为人知或一无所用。优势就在于，它用最通俗的理由来安慰我们——但我们却相信它是至善和至真，这样它就从我们的灵魂中揭示出现实安慰要素所无法挖掘到的东西。困难时，它对我们的支持也不力和不对——但由于我们相

信得到了支持，于是就自觉地从中获取新的勇气或力量。它用错误的论点向我们证明某事——但由于我们信以为真，于是就自觉地识别提供的正确论据。无疑，我们通常只是用自己的财富去充实我们所信的人；而它仅仅帮助我们去开掘这些财富。说到底，信仰过程的整个形式就是：自我信仰。由这种信仰可以彻底地看到，它的一切细节内容都是灵魂的基本情绪的各种现实结构。我们信仰上帝或他者，意味着，我们因普遍命运必定会感觉到的不宁和不安，沿着这种存在方向得到了稳定：其观念是要使惴惴不安的灵魂保持平静，而且个别情况下我们“信仰这种观念”，反映的正是我们的灵魂状态在其幻象影响下所获得的安全感。我们信仰自我意味着的就是这点：即自我最终感到安宁和安全，表现在观念中就是说，人们面对任何境况都能成功地保持和贯彻这个自我。有趣的是，[自我信仰在古代阿拉伯人的社会基础和宗教基础上，看上去都有一定的反映。这些民族的生命结构中透露出一种不可遏制的个体自信，一种实实在在的利己主义，人们称这些个性为自我神化；除此之外，人们不认为还能发现什么真正的宗教，起码是见不到必不可少的祖先崇拜。但是，如果做进一步的深入考察，我们在古代犹太人的观念中都能见到这两点，即列祖列宗活在每一个后人身上，宗族作为宗教情感的真正对象直接包含在每个个体的血液中。乐观的自信，即对自我永远充满信任，在这里充当的是容器，依照组织思想，无论社会实体，还是其宗教结构都得进入其中；古

代阿拉伯人意识到自己是这些祖先的后代而获得的安全感，具有强烈的宗教倾向，于是使整个世界都充满了神圣的权利和义务；这种安全感因此而与他们自信和自我“神化”时的安全感变成了一致。]——由于灵魂的基本活动是相同的，所以，一般来看，信仰上帝和信仰自我同样都使人彻底变得不可动摇，都使人对未来充满信心，都使得某种已被证明是幻觉的价值轻而易举就能被新的希望代替。不管自信会把我们引上多少歧途，也不管我们为了这种未劳先获的自我感觉将付出多大的代价，它都和信任他者具有同样的合目的性。所以，有多少情况下，只要自信，就能有为；有多少情况下，某种聪明才智之所以能得到最充分的发挥，就是因为我们认为它大有潜力；又有多少情况下，一个人在某些特定场合之所以行为高尚，并不是他天性高贵，而只是由于他信仰这种高贵品行。实践信仰是灵魂的一种基本活动，就其本质而言，它也是社会性的，也就是说，它表现为与自我相对的本质之间的一种关系。人之所以有能力面对自我，是由于它能够分裂为主体和客体，能够像第三者一样面对自我——这种能力，在我们所认识到的其他世界现象中无与伦比，并且证明了我们的整个精神形式。自信、信人及信上帝，其后果之所以十分相似，是因为所有这些就其社会客体而言，很多情况下只是同样灵魂状态的不同表现而已。

除个体之外，这种宗教信仰还具有何种纯粹的社会意义，这点丝毫还未被论及；但我敢肯定，正如我们所

看到的，没有这种宗教信仰，社会将不复存在。我们不顾一切证明，甚至经常逆着一切证明，坚持信仰某人或某个整体，这是一种维系社会的最可靠的纽带。比如说顺从关系，无数情况表明，这种关系并非建立在对他的权利和优势的确切了解之上，也不是出于爱和感动，而是因为信仰他的权力、地位、不可抗拒和善。这种信仰也不仅仅是一种理论假设，而是一种出现在人与人之间非常独特的灵魂产物。同样，它也不是表现在作为其对象价值的那些个别品质上面；反之，这些品质是些偶然的相对内容，借此，针对他的虔诚情绪和虔诚意向，亦即对他的信仰，获得了对象化，也易于表现出来。作为社会力量，它自然会与其他可能存在的一切知、情或意的联系作用搅在一起，与此同时，它又在对上帝的信仰中表现得干净利落，独一无二——表现为一种升华和绝对化，其本质我们只有在那些低级和杂乱现象中才能见到。在这种对上帝的信仰中，“信仰某人”的过程摆脱了社会相应内容的束缚，就内容而言，它是自己产生客体，与此同时，它又在其社会现实性中找到了一个由其他秩序给定的对象。但从宗教角度来看，这种信仰并不是非要通过紧张才进入超验范围。恰恰相反，早在其社会形式现实中，它就已经是超验的，[因为它的社会形式现实一开始就充满了形式宗教功能的潜能。]通过把自我身上的必然和自由、把它身上的洞见和盲见、能动和依赖、馈赠和接受综合起来，这种信仰构成了能够反映出人际关系的宗教层面的一个阶段，在该宗

教层面上，这种信仰名称及其通俗概念(但不包括其本质)都是从[超验形态]那里挪借过来的，而且，这些超验形态已经深入该层面之上，并把它的结构暴露无遗。

可以说，上帝自始至终都是信仰的对象。信徒把这种信仰功能的根本力量不偏不倚地全部凝聚到上帝身上；[把“确信”(Gläubigkeit)看作一切宗教人的本质，以及那些灵魂此在过程尚未或不再把这种特征表现为某种上帝观念，而是使之体现为实践、哲理及内在情感的人的本质，这样不但不会违背，反而加强了上述论点。]——但是，上帝观念中的绝对特征是从灵魂潜能的这种整体性和原始性中产生的，只要灵魂潜能超越了其个别性和相对性。因此，信仰功能与其他一系列仅仅使其普遍性、完整性和不突出任何个别内容的力量归属于宗教实体的灵魂作用，并无差别。这样看来，基督教的上帝也是地地道道的爱的对象。人和物的所有那些特性使得这种规定性能够把我们的爱的可能性付诸实现，它们赋予了爱以一种特殊性，除此之外，对他者的爱，仿佛是作为同一普遍概念的特殊情况：亦即对他者的爱是另一种爱。因此，对某个经验对象的爱，如果天生地就存在于爱者的身上，那么，在一定程度上也势必要成为爱者的潜能和爱的对象的产物。但是，由于上帝并不是灵魂的经验给定物，也不是作为一个独立的个别本质而出现在灵魂面前，所以，它纯粹是爱的潜能的产物，其中，通过个别客体付诸实现的爱的分支，一般肯定都还保持统一。同样，上帝也是地地道道的寻找对象。内在

生命永不休止地变换其观念对象的那种冲动在上帝身上找到了其绝对对象，因而也就不再到他身上去寻找个别对象——那永远都是一种个别寻找——整个寻找在他身上都实现了其目的。寻找“前进”、躁动等潜流与上帝一拍即合，一切个别改变——愿望只是这股潜流的现象和局部。由于上帝是“根本目的”，所以，他同样也是一切寻找的目的。上帝的起源是作为因果冲动的绝对化，其深刻意义也就反映在这里。在经验范围内，因果冲动一直都是依靠特殊形态的个别内容，在它身上，特殊材料和因果形式合成了一体。但是，只要因果冲动撇开了这种个别依据，不接受单个给定物，作为纯粹功能自己产生其客体，那么，这种客体就是绝对普遍物，作为完整的潜能，它只能把一切存在的原因当作其内容。经院学(Scholastik)把上帝称作至善存在(das Ens perfectissimum)，称作超越了一切约束和特定的本质，这样就将其观念的来源从我们所说的灵魂绝对者中揭示出来：亦即从其纯粹的自发功能中揭示了出来，这些功能在唤起它们的个别对象身上达到了高度集中。如果上帝就是“爱本身”，那么，由此看来，下列这点就像适用于主体一样，也适用于上帝，而且，上帝把发生在主体身上的过程接受到了自己身上：即它不是爱的个别对象，而是——就其虽然从未得到彻底实现的观念而言——来源于最纯粹的爱的冲动，仿佛是来源于超脱了由于个别客体所导致的相对形式的绝对之爱。这样，它同人与人之间的社会过程的心理联系也就得到了落实。一切像爱与

信仰、要求与奉献等这样的功能都与主体相关，表现为主体的冲动，及其与其他主体之间的联系，社会网络是通过不断分化而形成的，这些分化像是先验范畴，它们根据个体的冲动而产生出社会—心理的特殊经验现象。但是，一旦它们摆脱某个对应部分的束缚，自由发挥[其充满了宗教的基本情绪的纯粹本质(原始)]作用，宗教的绝对对象就是其目的和结果——[或者说：存在于它们中间的宗教要素现在自由了，只是还继承了“社会”形式。]由于构成神圣存在的个别现实部分和现实环节在客体宗教观念中表现为兼容一切矛盾的绝对同一源泉，因此，无数从社会角度把灵魂联系起来的个体冲动能够组成体现出这些普遍分裂的永恒的基本冲动，从而——每个冲动都运用它的语言——把人的绝对性放到与绝对存在之间的宗教关系当中。

社会现象和宗教现象的形式相似性还反映在整合性概念上，在此概念下，社会现象和宗教现象如此相近，以至于社会结构注定具有宗教特征，宗教结构则表现为那种社会结构的象征和绝对化。万事万物纷繁复杂，只有在一定时空下才会出现一组具有因果联系的现象。上古时代，万事万物实际上只允许人们以一代多，也就是说，只能构成一种社会集体。同样的整合性意识在发展过程中必然会遇到双重矛盾。首先是与其他敌对集体划清界限。促使集体成员走到一起，并赋予他们集体属性的最有效的手段之一，就是为了共同的生活空间而同仇敌忾。整合性的形成通常并不是发自内在——至少对于

整合性意识来讲是这样，而是源于外在，是由这种证明形式的实践必然性所导致的，很大一部分也是由事实上已经得到证明的外在立法观念所造成的，即人的整个天性是整合的。集体整合性的另一个特征在于集体对待个体成员的态度。正是由于那些成员彼此分离，各自为政，由于他们在一定程度上是自由的，并自己对自己负责，他们才意识到由他们共同组成的结构是一个统一体。正是由于个人觉得他多少是自为的，所以，把他和其他人组织起来的整合力量才更加明确地表现为，他要么把自己奉献出去，使其实存加入整个生命循环中去；要么干脆作对，把自己当作整体的一个对立部分。个体的自由极力回避整体的整合性，整合性在原始而狭隘的组织中并没有像有机体的整合性在其组成部分中那样明确地得到贯彻——这样整合性就势必会作为一种特殊的此在形式或此在潜能而进入意识之中。如果说原始组织的结构一般都类似于什一组织，那么，由此可以清楚地看到，集体成员之间的关系好比十个指头，既能相对自由和独立活动，又能彼此相互作用，相依为命，构成一个统一体。一切社会生活都是相互作用，因此它们也是同一的；因为，所谓整合性，不外乎是指多种因素彼此相连，休戚与共。

组成集体，是个性整合性之外被意识到的最典型的整合性，其独特的形式集中表现为由上帝概念维持的此在的宗教整合性。首先考察一下宗教组织，将有助于进入这一语境。众所周知，早期（包括所谓野蛮时期）文化

当中，除了祭祀团体之外，根本不存在其他什么稳定而有机的组织。早在罗马帝国时期，由于合作冲动而产生了无数行会，比较突出的是，每个行会似乎都有某种独特的宗教特征。无论它们是由商人或艺人，还是由轿夫或郎中组成，它们都自觉接受特有神灵的关照，或都具有一个保护神(Genius)。它们都有神庙(Templum)，起码有一个祭坛。并不是个别成员，而是整个集体都听命于一定的神，这就表明，神嘴里所说的是其整合性，而正是靠神的言说才确保了整合性凌驾于一切个体之上。上帝可以说是社会整合性的代名词，如果或只要社会整合性纯粹出于宗教感知，那么，它就能彻底地唤发起独特的虔诚反应。[集体的整合性体现为，在古代宗教里，关心上帝说到底一般都是集体的事情。个人只有通过施展魔术才能为其私人利益求得魔力；但这在公共场合是绝对不允许的，因为个体不应当靠损害集体，而只能是在集体整合性范围之内寻求帮助。]

这种社会整合性在早期基督教中所发挥的作用同样不容低估。有些评价甚至认为它压过了内容上的宗教价值。3世纪，围绕着是否应当重新接受被迫放弃信仰的基督教徒展开了激烈的争论，罗马主教对此持同情态度，于是，强硬派便另选主教，其资格不容异议；同样不容置疑的是，要求教会内部保持纯洁，必然会导致允许革除背信弃义者，起码应当保证严守教规者能够自成

一体这样的宗教后果。但圣居普良^①坚决认为该主教的选举无效，因为整合性要求被当作教会的千秋大业。这种整合性形式，基督教是从罗马帝国时期，特别是在罗马帝国晚期占统治地位的合作精神中继承过来的。所有教徒拥有共同的爱、共同的信仰、共同的希望，因此他们组成了一个统一体。但是，他们最根深蒂固的整合性更多的还在于彼此并肩齐立，心心相印，而不在于他们之间的有机联系。而且，他们更多的是从周围异教徒世界那里吸取这种形式的，只是使之成为当地的一种陌生力量，并加大其力度罢了。[基督教的整合性动机或许还有着另一个完全不同的源头：即新上帝的人格形式。在古代，诸神的人格是小写的，从根本上来讲还未能超越世俗之人所具有的派性和局限性。一旦人们觉得这点远远不够，而把神看作普遍的和超越俗人，那么，他们马上就会从泛神论角度去看神，也就是说，认为神是没有人格的。只有基督教才创造了全知全能的上帝。他同时也是一种人格，并把这种形式的整合力量从其无限的存在和影响范围中强调出来。这里，综合首先面对的是：真正的超人却具有人格——正像“社会”和集体等这样的形态虽然超越个体，却并不抽象，而是非常具体一样。我相信，这种最高意义上的整合性是教会整合意识的基础；由于这种整合性具有人格形式，以及相应的生

^① 圣居普良(St. Cyprian, 约 1336—1406)，俄罗斯东正教莫斯科都主教，以实行改革、推行拜占庭礼仪出名。——译注

动性，所以它远比哪怕是新柏拉图主义的“太一”更具有吸引力和影响力。反之亦然，]古典世界崩溃之际，教会之所以从超验世界那里，亦即从神性世界那里获得了绝对而基本的价值，似乎正是由于它拥有稳定的社会结构。基督教的救世学说本来就没有解释，为什么不能存在一系列彼此独立，只有依靠相同的教义和信念才能把它们组织起来的社会团体。唯一清楚可见的是，这种精神力量如果不表现为一种社会—有机整合性，那它很快就会被认为毫无用处。但这种社会—有机整合性并不只是从外在保障新的宗教能够存在并有强大权力的一种技术手段，而是神秘的救世现实性本身。由于教会拥有普遍的整合性形式，所以它表现为耶稣所宣布的上帝的现实化。教会被誉为“上帝之城”，被誉为拯救神圣灵魂的诺亚方舟，被誉为“基督肉身”。本文所要探讨的展示过程，或许从未如此清晰可辨。历史流传下来的纯粹经验型的社会整合性形式，被宗教情绪接受了下来，并因此自发表现为超验整合性和纯粹的宗教世界结构的对立面或神秘现实性。这里，纯粹的宗教价值表现为我们称之为集体整合性的社会相互作用形式的原因和功能，至少从观念上讲是社会相互作用形式的表达。[伊斯兰教的改革主要是为了在纷乱的观念领域里建立起整合的联系。其关键在于用压倒一切的民族整合性来消解宗教原则。所以，它规定，发生谋杀时，死囚无须向宗族，而只能向神乞助。但这里所理解的神，是指其代言人，同时也是相对于宗族内部有效的自卫权利和血缘权利(Fe-

hde und Blutrecht)的普遍权利的代言人。所以，整合的上帝是形而上学的统一基础，有了他，可以克服经验层面上的分裂，此外，他也是社会整合性的象征以及合法的载体。]

这里特别值得强调，整合性概念内部的一大特征就在于具有向宗教领域扩展的趋向。集体要想整合，其前提或标志是，不能像对待其外在那样，而应当保持内部和睦共处。这在原始时期表现得尤为突出。或许，没有任何领域能像宗教那样把目标一致、趣味相投的共处各方的存在形式表现得如此彻底、如此全面，以至于其余集体生活的和平统一看上去仅仅是初级阶段。因为无论如何，这种和平统一都是相对的，事实上，在经验社会中总是存在着诸如同行相轻、损人利己以及把自己的成就和欢乐建立在别人的痛苦之上之类的事。大概只有在宗教领域里，个人的潜能才有可能得到充分的发挥，而又不会相互倾轧，因为耶稣有论：上帝国里人人平等。尽管大家共有一个目标，但耶稣仍能确保每个人都有可能实现这个目标，并且不会相互排挤，反而只会相互依赖。这让我想到了圣餐仪式，它集中表达了宗教是想让大家用同样手段实现共同的目标；我更想起了各种各样的节日，它们把为同样的宗教激情所驱使的人的整合性表现得一目了然——从原始宗教的粗犷节日（在这些节日里，整合性达到极致时通常都表现为性纵欲）直到那种远远超越个别集体之上的最纯洁的“天下大同”的呼唤。基督教的圣诞节表现出的是一种非常具有普遍意义

的和平关系，地方主义色彩严重的宗教只能在个别集体内部塑造起这种和平关系。任何一个集体要想和平共处，只有当和平共处原则奠定了群体生活方式的整合性才行，但这种尺度又是相对的和有限的；一定集体的宗教使这种内在和平摆脱了诸如此类的束缚，并在节日中充分地体现出来。基督教的节日，当然最明显的就是圣诞节了，把这种和平动机推广到个人的情感当中，在其情绪氛围中，和平动机则由基督教的平等组合所承担；基督徒之间的平等组合从根本上打破了一切集体范围内的特殊组合。当然，这在实际历史上并没有得到彻底的实现[(这和上文提到的伊斯兰教在阿拉伯世界本身也只能相当有限地贯彻那种有神论的一普遍主义的权利原则是一样的)]: 尽管如此，就其观念而言，基督教节日是唯一一种能够从社会—心理学角度彻底打消个体情绪与其他地方存在的陌生情绪或对立情绪之间可能存在的界限的节日。这样一来，和平共处的社会原则就超越了那种社会学意义上的内在特征，并在宗教节日氛围中获得了其积极而普遍的意义。早在犹太教和早期基督教的社区就已明确规定，同伴之间发生争执，应交由社区或由社区指定的仲裁人裁断。保罗注意到这样一种矛盾，即把为人们所不齿的异教徒认作法官。这里，从和平一面来看，宗教社区表现为集体内在整合性的强化，宗教可谓是实质性的和平，是那种观念化的集体生活形式，我们称之为和平性(Friedlichkeit)。作为独立的人格，作为碌碌众生，作为粗暴之人，信徒之间可能会发生冲

突，但是，作为相同宗教财富的共享者，他们之间只能存在和平，所以，这种财富的社会形态便是教区，按理说它也是能够化一切干戈为玉帛的宗教当局。宗教世界图景散发出来的同一与和平体现为，在宗教集体中，各派之间达成了最大限度的和解，如同它在一切集体内部占据绝对统治地位一样。从某种意义上讲，这就成了社会整合性的形式——[只要承担该形式的生命具有宗教功能]——向上帝观念的绝对整合性过渡的阶梯。这种进阶式还有一个阶段，主要反映的是前基督教时期方方面面的特征。因为在前基督教时期，神没有面对个人及其语境，而是包含在后者当中，是个体所依赖的整个生命中的一个因素。比如说，在古代犹太教中，上帝偶尔也共享宴会上的祭品，供献祭品不仅仅是为了完成进祭任务。无论何处，上帝与其崇拜者之间都存在着亲和关系。哪里把他当作祖先，当作君主，也就是说，凡是把他当作宗族的上帝、城邦的上帝，其他实存同样不容置疑的诸神则属于别的群体，那么他在哪里就是集体的最高成员。上帝既生活在社会整合性之中，同时又是该整合性的表达——不过，作为社会整合性的表达，上帝与个体形成了对立，但这种对立不外乎是像家长在由他组织起来的家庭当中，王侯之于他所代表的所有臣民那样。这些因素真正复杂的社会地位在于：他们既是某个集体的成员，又被该集体奉为顶头上司；他们既与集体中的所有其他成员一起组成统一体，又在一定意义上作为独立的平衡力量与该统一体形成对立。而这就是上帝

的地位。[所以，我们可以断言，某种超自然的存在并不就是上帝，这点要是结合古代犹太教的宗教事实来看就更加清楚了。初民们极具幻想力，他们很容易就创造出魔幻现实性来。但这样一种本质起初可以说只有自为存在。只有当它把周围的崇拜者组织成一个集体，它才成为上帝；同样，如果上帝失去了其追随者，那么他也会变成彻头彻尾的恶魔。只有同某个团体——其形式类型恰恰是从纯粹的人际团体那里挪借过来的——形成某种固定的关系，现有的纯粹魔幻本质才会变成生动而有为的上帝。]所以，从这种意义上讲，上帝的特征包含在各种社会形式中。只要犹太教的团体建立在血缘关系之上，那么上帝就是犹太人、腓尼基人以及迦南人的天父，信徒们则是其子女；但是，不同宗族如果构成政治统一体，上帝就必须承担起君主的角色，因为他这时在整体内部只能退一步而作为一种更加抽象的形态，并且可以说是机械地把自己塑造成一个超越者(ein Über)。

但是，即便重点全部落在超越者一边，也不会因此而中断与集体形式之间的有机联系。在古希腊和罗马，君主政体早就被贵族政体所取代，但贵族政体的宗教观同样坚持主张诸神既平等多元，又有等级秩序。这是一种集体整合性赖以存在的纯粹形式图景，它摆脱了经济利益、宗族利益、政治利益等材料。相反，亚洲的君主政体持续的时间要比西方长得多，所以，宗教结构要求神拥有与君主相同的权力。另外，古代阿拉伯人社会生活中占统治地位的宗族整合性的纯粹力量表现为一神论

的雏形。进而言之，克服了性别差异的整合性构成了一种特殊的宗教类型。从心理上抹去性别差异，这在叙利亚人、亚述人和吕底亚人的社会生活中非同小可。最终实现这一点，是在有关这样一些把性别方面的种种矛盾一览无余的神的观念里，诸如半男性的阿斯塔耳忒、男女双性的桑冬、与月神刚好颠倒了性别的日神麦勒卡特。这里并不是要重复那句无聊的老话，认为神是人的翻版，其普遍性不证自明；而是要充分地认识到，神不仅是个人的个性、活力、合乎道德或缺乏道德的秉性以及爱好和需要的理想化，很多情况下倒是个体之间的社会生活形式赋予了宗教观念以内容。〔宗教冲动同样也充满着这种现实性，它从现实中得到了现实能够给予它的形式，并把这种形式带入超验领域，超验领域作为宗教冲动的活动场所，就像经验空间是我们的外在感官活动场所一样。对此，我们也可以这样认为，是社会整合性结构唤起了宗教反应；因为在社会整合性结构中，各种力量和形式超越了个体感官的直接实存，并经常诱导人们对一切超越个体的社会生活做神秘主义解释；总之，它们把这种生活引到了我们内在联系的关键当中，而宗教反应恰恰可以直接从这些关键的内在联系中引发出来——当然，从历史角度来看，这要赶在这些联系还没有因为组成因素的分化和独立而松懈和崩溃之前。〕——〔在整合性概念之下，所有因素通过相互作用而联合起来；由于这种整合性进入了宗教情感领域，唤起了宗教反应，所以，它从具有社会功能的生活内容中

解脱了出来；超验世界是有关对象的宗教感知形式得到具体落卖的领域，这就好比三维直观空间可供感知物成为客体。}

以上强调指出的社会内在与外在的共时性关系绝不是仅仅针对王公贵族而言，而是完全适用于每个社会成员；如果说社会的基本形式在那边把上帝预先给规定了，那么，它在这边同样也提前规定了信徒。个体作为其集体成员的属性永远都是指有限规定和个人自由的某种混合，这点上文已经有所论及，但这里必须把它当作宗教生活和社会生活之间最深刻的形式关系来加以揭示。

真正的社会实践问题是指社会力量和社会形式与社会个体的独特生活之间的关系。社会显然离不开个体。但这并不排除社会与个体之间可能发生诸多冲突。其原因一方面在于，{构成社会的个体因素都汇聚到了“社会”这个特殊形态当中}，也就是说，个体把其社会因素放到了“社会”这个特殊形态当中，而社会形态却获得了特有的支柱和组织，带着诸多要求和权力突然出现在个人面前；另一方面，之所以出现冲突，[原因恰恰在于，个人可以说是作为整个社会的代表而出现的。]{是由于社会依托个人而导致的。}因为，人有能力自己把自己分解成不同的部分，并把任意一个部分当作其真正的自我，这样该部分便与其他部分发生冲突，争取对其行为加以规定——只要人是社会存在或他觉得自己是社会存在，那么人的这种能力使人与其社会性无法把捉到的自

我冲动和自我旨趣经常处于矛盾关系之中：即社会与个体之间的冲突在个体自身当中得到了延续，具体表现为其各个存在部分之间的斗争。在我看来，社会与个体之间即便是最广泛、最深入的冲突，也没有涉及个人的旨趣内容，而仅涉及个人生活的一般形式。社会试图成为一个整体和有机的统一体，从而使每个个体仅仅充当社会的一个成员；个体应当尽可能地全力以赴施展其作为社会成员所必须发挥的特殊作用，个体应当不断地调整自己，直到自己完全适合承担这项功能。个体的整合性冲动和整体性冲动极力反对的就是这种角色。个体想自我圆融，而不想帮助社会完满；个体想施展其整体性能力，而不管社会旨趣怎么要求它们做出让步。而这才是个体面对社会束缚提出自由要求的本质意义之所在。因为自由不能仅仅是为了达到摆脱社会决定而随心所欲。自由的意义倒是在于，一旦我们的个别行为是对我们个性的纯粹表达，一旦我们的自我摆脱了其外在立法的预定而在这种行为中得到表现，那么，我们便渴望实现并保持自律。我们希望，我们的实存范围要由其中心，而不要让外在力量来决定，外在力量仅仅与我们的实存有所联系，而它们却把自己转化成我们内在特有的冲动；但是，我们通常一再发现，它们并没有同时从自我当中显示出来。真正使个人对其行为负责的自由是指，个人通过其所有行为组成一个内在紧密联系的有机整体，原则上讲，该整体反对某个更高整体把他作为其内部的一个成员并依赖于它。如果说人的自由反对要求他适应社

会权力，那么在宗教世界中该问题似乎必须得由法律问题转化成为事实问题。这就是，世界进程绝对顺从的上帝意志是否同样也决定了人既没有自由，也没有责任，或者说，在上帝面前我们是否享有某种内在本质的独立性，从而保证我们既有自由又有责任，但把我们从无孔不入的上帝权力中解脱出来，而实际上又没有彻底否定上帝权力概念。这个问题深深地扎根在一切宗教之中，尽管它可能还不成熟、不自觉，还有所制约和处于零散状态。要想回答这个问题，看起来似乎只能通过逻辑思考或启示推导；实际上，哪怕是面对此在的最高立法，人也要求立足自身，到自身内部去寻找其生命意义；人的这种要求在这里与其他有关进入神的世界计划，并从神的伟大和完美中推出自身价值的要求发生了抵触——[只有无私的奉献和从中准确地找到自身的位置，才能真正拥有自身的价值]{只有无私的奉献和从中准确地找到自身的位置，才能真正获得自身的价值。}个体的自由地位，试图自行承担一切后果包括罪责的自我负责的能力或顽固态度，也有悖于靠上帝的超验权力来解脱自我，有悖于随意充当某个绝对整体的一员，并绝对仰仗其力量 and 意义。很显然，无论是就社会层面还是就宗教层面而言，自我的生命情感在这里都面临着相同的问题；这只是有关我们灵魂和命运的终极根基的二元论的两种表达形式。

[如果这种关系反映在个体与整体之间时具有某种实质性，那么纯粹从功能角度来看，它或许可以表述如

下：在个体所具有的一切最广泛意义的社会关系中，不管其内容如何片面，其形式如何整合，都反映出一定的限制和一定的自由。即使是面对最严厉的压迫，我们是否还能坚持自由，关键就要看我们为了自由愿意付出什么样的代价；而在最外在的自由中，能否意识到现存限制，则取决于我们对现实关系结构究竟能了解多深。反之，自由和限制在这里只是些范畴，为了事后根据这些重新把那种无法直接描述出来的关系组织起来，我们就得事先把它分解成这些范畴的变量——而不管这些范畴是如何难以定量。虽然自由和限制的这种相互交织只是象征性的，但它也是一种社会形式，该形式在接受和塑造自身自在无形的宗教的基本性质方面可谓得天独厚。因为在我看来，留心一下就会发现，这种宗教性质与自由和限制之间存在着某种共鸣；自由和限制在这里绝不是指与现实立法之间的关系形式，而是指纯粹内在的灵魂张弛，指生命在无限扩张和压抑之间永远不能终止的摆动，指一种逻辑上根本无法澄清的强力和无力的混合。这种整合性还是浑然一体，无懈可击；它是宗教存在的一种自足状态，正如我们的关系所表明的，它在自由和束缚的分裂与统一中找到了一种结构可能性；有了这些词，整合性话题便展开了——哪怕是外语中的词，只要它们能够把整合性表达出来就行。它对自由和限制范畴好像有所预感，所以它能像潮水一般涌入其中，并同它们一道建立一种与绝对者之间的关系。如果它不知道去摸索这层关系，将无法发现那些赋予其形式的

内容。

我们现在再回头来看看自由和限制的冲突形式：即个体要求自成一体，而压倒一切的整体只给它提供了一席之地。]从纯概念角度来看，这里完全可以这样来解决这种冲突：即整体建立在其要素的独立性和自足整合性之中的结构，应当与这种独立性和整合性同步完成。所以，自由和限制这对冲突并非是其先天就彻底相互排斥的逻辑冲突，而只是一种实际冲突，只要对其要素加以重新组合，而无须改变其本质，就可以使之化解。从社会学角度来看，这起码是一种十分接近事实的理想观念。健全的社会要由健全的个体来构成。社会就其自身而言，处于一种真正的抽象性和具体性的混合状态当中，而每个个体都把其自身的某些方面和力量放进其中，社会是个人追求把其此在塑造成超越于社会之外的特殊结构而努力的结果。但是，同样也可以这样认为，那种超越个体的整体性之所以能建立起来，靠的就是从那些自足而和谐的个体身上获取对其最为有益的贡献。这样一来，那种超越于个体之上，通过分离和自律而导致其形式和个体实存形式之间发生冲突的整体的特殊生命，或许又降居了次要位置。国家或社会的整合性如果形成了独特的生存条件和生存路线，并高高在上藐视其成员的个人生活，干涉他们的实存形式，强迫他们做与其自身的本质规律毫不相干的事情——这看上去虽然相当了不起，但还仅仅表现为一种由逆境转为顺境的前奏。相对而言，一种自足而整合的整体从社会要素中产

生出来，这些要素自身并且还在其特有范围内表现出自足而和谐的实存来，这可能是一种乌托邦，但绝非全然不可思议。说全称房子不能由单个房子组成，全称树木不能由单个树木组成，这在灵魂内在世界中是一种矛盾。在有机自然界，即使由于有机物的细胞有着一种类似于整体生命的独特生命，从而使这种矛盾有所缓和，但在这里起码从原则上讲灵魂还能成功地成为整体，并协助整体的部分在享受充分的个体自由的情况下构成一种超个体的秩序；除了灵魂之外要想实现这点，是绝不可能的。而这在宗教中则表现为另外一种情况。社会说到底只对其成员的行为和具有一定内容的特性感兴趣，如果这些行为和特性有助于确立了其实存的整合性和完善性，社会就不能拒绝另外再替主体自身创造一种自由而和谐的整体性实存。可是，对于上帝而言，关键不再是个别内容，不光是我们的行为与他的意志是统一抑或对立，而是自由原则、自为存在原则及其纯粹内在意义。这里的问题是，人最终是否自己对自己负责，或者说，上帝对人施加影响是否就像对待一个没有自我意识的器官，宗教是否能够证明这种与作为终极目的的特有核心密切相关的意志（即使它在内容上与神的意志并不违背），或者说，适应上帝的世界计划——这在内容上与个体的自我满足能够吻合起来——难道不能算独一无二的生命动机，从而使这种生命一般来讲不可能具有任何一种自我封闭的结构，和具备自律形式的组织。显然，宗教秩序中的这种关系在这里同样表现为社会关系

的升华和绝对化。整体与试图自成一体的部分之间的矛盾、要素的自由，与更高整合性对它的包容之间的矛盾，在社会中最终仅靠外在手段，可以说哪怕是再高的技术手段都是无法克服得了的；而面对充实世界的神的存在，它成了原则性的内在冲突，就其根本而言是无法调和的。

[我想再从一个更特殊的方面对社会本质和宗教本质之间的关系做一番追究。]{部分与整体之间的既整合又对立的关系更加特殊的方面表明，宗教本质和社会本质虽然外表上有所差异，但作用是相同的。}社会在其发展过程中迫使个体进行分工。个体的劳动相互之间越是不同，个体之间也就越是需要对方，个体通过交换产品，通过相互满足兴趣，通过人格类型的相互补充而实现的整合性也就越稳固。之所以能从有机的生命整合性中发现某种类似于社会的东西，根据的就是其分工——这里指的完全是一般意义上的分工，而绝不仅仅是指经济意义上的分工；另外，还根据使所有要素相互之间可以说是紧紧地连在一起的特殊功能，即一方充实的部分，另一方则让它空缺，也就是说一方能够满足另一方的要求，因为其他各方也要满足它的要求。分工时对竞争的校正：竞争意味着个体相互排挤，因为他们付出相同的努力，追求的是同一个目的，但并非所有人都能如愿以偿；分工则不然，它是指个体之间取长补短，因为每个人都努力表现自己不同于他人的能力，并在属于自己的领域里安身立命，而不容他人打扰；竞争使社会分

裂，而分工则在相同层面上让社会整合。一旦分工与同它对立的竞争原则进行合作——这在现代文化发展过程中表现得越来越清楚——那么只有它提供给个体的比较自由的活动空间和相对独立的发展可能性，就面临着萎缩的危险。因为分工在无数情况下仅仅指实现为劳动者所共有的目的的手段和途径的分化，诸如公众利益、共同拥有的财富和乐趣、杰出地位的获得、权力和荣誉等。这些最普遍的价值永远不容竞争。分工通常并不是有意识地运用新的终极目标来把竞争一棍子打死，而是暂时间接地把它引开。这样，随着民众情绪和需求的高涨，就会出现每种新型劳动立即会被无数的竞争者承担过去，以至于旧的竞争结束之际，恰是新的一轮竞争开始之时。由于游戏从头开始，也就是说，使后起的竞争成为越来越纯粹的分工，于是便出现了个体的单面化，特有的专业劳动，一切无法胜任这种片面性的潜能的萎缩——这就是一切过于发达的文化的弊端；而这恰恰证明了上述关系：即社会旨趣和社会生活把个人挤压到了局部实存当中，这种局部实存完全违背了其实际存在的理想，违背了全面和谐的整体性的结构。随着竞争的无限加剧，分工愈趋严格，这种情况下，分工表现为这样一种形式，它旨在实现社会的内在联系和有机整合，并促使社会需要得到满足，可是，社会的完善是以个体的不完善为代价的，是以违背自然而把个体的力量束缚在某种专门劳动上，从而使它们丧失了无数可能性为代价的。

从一些特定的角度来看，个体之于更高整体之间的这种关系形式同样也反映到了宗教层面上。如果根据其最内在的主观目的把宗教理解为灵魂的获救途径，那么，从中便可以看出一切灵魂都具有某种相似性，相似就相似在任何一个灵魂与绝对者之间，都存在着直接的联系；其整合性源于这种相似性，而非来自只有通过相互补充才能实现共同的目标的差异性。如果众多信徒一起“祈祷上帝”，每位信徒与其上帝之间都存在着一种直接的关系，那就只会是心理上觉得祈祷效果似乎要更胜一筹；众声喧哗中并没有出现什么新的结构，好像开创了一条否则将无法通达的接近上帝的新途径，而只是他们总合起来在数量上比个人的微弱的声音更能打动上帝。这种宗教关系不允许对它做任何一种彻底的划分；完善的整体并非像刚才探讨的社会现象那样，要依赖个体的不同劳动，而是完全依靠个体的相同活动，任何一个个体的完善都无须他人的弥补。这里，信徒之间的真正关系只能在上帝身上得到规定，也就是说，在于每个信徒都把自己奉献给上帝，并为上帝所接受。在基督教中，[出于其终极动机产生了个体性(Personalität)与归属感(Zusammengehörigkeit)的特殊关系。基督教甚至更进一步认为，内心世界的整个个体性是每个人与生俱有的，是一切行为的主观方面，但这不再是个体论和唯我论意义上的个体性；由于内心世界在上帝那里同其他所有内心世界相照面，由于它向一切不可见的教会(unsichtbare Kirche)敞开，所以，它摆脱了个别化，而被

放到了同一切他者的关系当中，它不是每个人仅靠自身所能完善得了的，也就是说，它必须在精神论意义上进行社会化。基督教最大的心愿就是不借助任何分化而达到整合，它包括两个方面，一是圣徒思想，再就是所有基督徒都是兄弟姐妹，而上帝则是其共同的父亲。当然，基督教的这一心愿在其历史发展过程中实现得相当不充分。唯其如此，个体性与归属感才能得到综合；这种综合在偶尔遇到的这样一种观念中似乎得到了最充分的表达，即无论如何，每个人都对其他所有人的罪过负有责任。当然，基督教之外的神秘主义对这种观念并不陌生。只是在这些神秘主义中，该观念都是建立在一种泛神论基础之上，所以，人格问题一开始就被取消了。然而，在我看来，基督教内部的这些现象却显示出一种深厚而强烈的人格情感；或许这是一种不受任何约束的情感，但是，它拒绝人的分裂的自为存在。这种惊人的动机充分地表明，基督教的那种内在“社会化”绝不是指机械论的精神——共产主义所提倡的那种随波逐流式的整合性；毋宁说，这是有机的整合性，其特殊性就在于抛弃了生理组织和外在社会组织中的一体化手段，即抛弃了分化。]

接下来，我将深入讨论宗教领域中最特殊的分工现象的一个方面，即神职人员(Priestertum)的身份问题。关于神职人员的社会起源，佛教当中有着再清楚不过的概念；起初每个人都有宗教功能，后来才集中到了特定的个人身上，也就是说，这些特定的个人把属于其他人

的宗教功能接管了过去——这与君主政体的产生过程如出一辙：最早，人们受到不公正待遇时，都是独自施行报复，只是后来才重点选择某人去惩罚犯罪者，并把他们收获的一部分交给他。〔原则上讲，这两种现象是相同的，这在基督教中表现得一清二楚。早期基督教会中的神职人员过的都是地道的市民生活，如教会的主教和长老从事金融业务和牲口饲养，另外，他们还是医生和银匠。他们只是人们应当尽量仿效的榜样，但他们必须与教会成员站在同一水平线上；在教会里，每个人都是“基督的一部分”，所以，他们根本不是什么从教会中分化出来的享有特权的存在。只有当教会急剧扩大，随着这种量的改变，成员的品质也有了巨大的差别时，才要求形成一种中心，要求增强最高神职人员的权力。这种社会必然性最终使其成为一个统治者，在神职人员面前，世俗之人(Laie)不享受任何权利，也得不到宗教的庇护，这样也就形成了一种崭新的内在宗教生活。这里关键就在于阐明这种内在宗教生活。宗教需要自始至终都是一致的，即要求获救。但是，这种宗教内在性塑造的是什么样的肉体，从中产生的又是什么样的“宗教”形态，这就全要看它能碰上什么样的社会了。沿着上述方向，它并没有根据一定的经验社会形式——精神好像是从这些经验形式中蒸馏出来的——来建造超验形态，而是自行创造一种反过来能够对宗教本质的精神观念施加决定性影响的社会形态；现实情况要求同这种社会形态保持某些区别，这在上文中已经指出过。这些区别也就

表现为主体性的区别。因为，对于把其最终的灵魂获救寄托在神职人员身上的人来说，宗教显然具有一种跟他直接依赖上帝完全不同的内在意义，而不管神职人员和僧侣的宗教情感与世俗之徒有什么两样。目前看来，由于被现有的宗教存在所浸淫的社会形态自身已经具有教会性质，所以，这种宗教存在与这些社会形态之间的关系不再继续向前朝着超验形态发展，而是回过头来转向内在，向着可以说是成熟宗教的灵魂结构发展。]

甚至在作为分工产物的神职人员身上，宗教也实现了对社会实践现象的形式力量的真正升华和抽象综合。因为，在社会实践现象中，分工出于以下双重动机：一方面是由于个人天赋的差异性，不同的天赋使某人力所能及的事情，他人则根本无法胜任；另一方面，正如上文所说，是因为社会需要专业化、交换必然化、竞争尖锐化。前者更多的是把分工规定为起点(Terminus a quo)，在后者看来，分工则是终点(Terminus ad quem)；就个人天赋来看，前者立足于个体的不可替代的特殊本质之上，后者一般则是从个体的某种相似性出发，只有当他们周围的力量向他们提出了种种要求，并替他们设立了各种目标时，这种才不得不做出各种不同的特殊劳动。在分工主体身上，个体的品质决定了他会心甘情愿地完成一种典型的综合，而外在影响则迫使他实现这样的综合；即使个体的天赋完全无关紧要，外在影响也指定要个体从事具体的劳动。这样两种来自不同方向的动力，在实践中多次失去了和谐的机会。内在动

力所促成的，超越个人的规定和要求则一再回避，并阻挠其发展。反之，客观力量和客观环境向我们所要求的，我们的天赋通常是退避三舍，而实际上我们是完全能够承担得了的。但是，经过神职祝圣(Priesterweihe)确认的神职人员却使这种一再失败的综合达到了一种理想状态，在这种状态下，不和谐一开始便被排除。通过神职祝圣，一种具有神秘客观性的精神便转移到了候选人身上，以至于他成了这种精神的载体或代表。而在祝圣过程中，他自身与生俱来的个人品质究竟如何，一般来讲是无关紧要的。祝圣意味着被接受进了一种超越主体的语境，意味着被围绕着某种人格的潜能所规定，而这种潜在在决定主体时却像是发自内心的。劳动在这里不是强加给个人，而是单个人的天性就注定了他要付出劳动，虽然这完全可以一同发挥作用，并且证明获准者之间存在着某些差别，也不是根据他是否一开始就有机会被委派，而是由于神职祝圣传播了精神，所以，它替它所指派的劳动创立了特殊的品质。俗话说“上帝委派神职给谁，同时也就给了他称职的悟性”，这样一层关系在神职祝圣中得到了理想的实现。主体的特殊天赋与主体之外提出种种要求的形式力量之间所存在的偶然性，神职祝圣通过转嫁精神，可以说先天地就已将之克服掉了，这是因为，超越个人的倾向借助神职祝圣把个人掌握在其手中，要求个人做出特殊贡献，为了能使他们胜任这种劳动，便对其本质加以彻底改造，直到使他们成为真正合格的承担者。即使是在这里，宗教范畴也

表现为理想的概念，它把社会形式一览无余，就像把它们统照在一面明镜之中，从而使其矛盾和相互之间的遮蔽烟消云散。

我在前面所说的宗教的社会类型是指：个人面对其上帝时表现出非凡的独特性，因而他似乎不知道有分化这件事，因为每个人都试图用相同的手段去实现共同的目标，没有什么更高的整合性能够从个人当中成为特殊机构——正是由于灵魂拯救的这种个人主义形式，宗教的社会类型才放弃了进一步深入追问。我所理解的灵魂获救绝不仅仅指某种超越死亡的状态，而是指灵魂的终极追求获得满足，灵魂只与自己及其上帝商定的内在完善得以实现；至于已经获救的灵魂是依靠尘世肉身，还是立足彼岸，这纯属表面问题，就像追问我们的命运究竟在哪里与我们照面一样无关紧要。但是，这种理想可能具有的诸多意义当中，有一条在我看来十分重要：即拯救灵魂只是为了实现或表现我们一定的内在本质。我们应当具备的本质作为一种观念现实性，早已充斥在不完满的现实当中，无须再从外在对灵魂画蛇添足或重新培养，而只要剥掉其外壳，拨开笼罩其上的迷雾，“改邪归正”，把其先前被原罪和迷惑搅得一塌糊涂的本质核心揭示出来。可是，正如从基督教中所看到的，拯救灵魂的这种理想被肢解得不堪入目，并同其他完全背道而驰的趋势混为一谈。其实，其真正意思应该是把我们的最深层的人格挖掘出来，把灵魂从一切异在之物中解放出来，依据自我的规律充分发挥自身潜能——所有这

一切同时也包含着顺从上帝意志的意思。如果上帝对灵魂的拯救在灵魂中没有得到朦朦胧胧的预示，如果灵魂不是在通向自身的路途上获得上帝的拯救，那么，这种拯救就不是对灵魂的真正拯救，而是一种灵魂内在十分陌生的毫无意义的拯救。〔这在盖尔人中的一位杰出的犹太法学家梅尔^①所讲述的故事中表达得非常清楚。他对其弟子们说：“如果主在来世问我，‘梅尔，你为何没有成为摩西’？我会回答他说，‘主，因为我就是梅尔’。如果他继续问我，‘梅尔，你为何没有成为本·阿吉巴^②’？我同样会说，‘主，因为我就是梅尔’。可是，如果他问我，‘梅尔，你为何没有成为梅尔’？那我将如何回答呢？”〕

这种解释把拯救灵魂说成是对某种价值的挽救，或者说是去蔽，这种价值在灵魂中虽然一直存在，但与异己之物、杂乱之物、偶然之物等混杂到了一起。可是，这样解释似乎恰恰在基督教的基本规定上遇到了某种麻烦，即每个人天生地都有着相同的获得绝对拯救的能力，以及有史以来没有人不能胜任的劳动对于这种拯救的制约。上帝之国里，人人都有一席之地，因为人所能达到的至尊，同时也必须是对人的最低要求，所以一般

① 梅尔 (Wundenrrabbi Meir)，犹太法学家，擅长辩证法。——译注

② 阿吉巴 (Ben Akiba, 40—135 A. D.)，犹太教中的智者，犹太法学的奠基者。——译注

没有谁会被拒绝。但是，如果拯救只能指每个灵魂都要把其最独特的内在存在，其自我的纯粹概念——这种内在存在和纯粹概念的理想形式充满了其尘世的不完美性——彻底地表达出来，或者说把其注意力全部放到这种最独特的内在存在和纯粹图景上去，那么，灵魂在高尚与低俗、开阔与狭隘、圣洁与灰暗等方面所表现出来的无穷差异性跟宗教结果以及在上帝面前的尊严的相似性，又如何联系起来呢？难道这种拯救概念果真就把人的极端个体性和极端差异性作为其立足点？事实上，正是把在上帝面前的平等与个体的无穷差异统一起来所遇到的困难，导致了劳动的统一化，从而把广阔的宗教生活领域完全图式化了。基督教拯救概念的纯粹个体主义被我们误解成，通过向所有人，而不是每个人要求一种整合的理想和整合的行为，来使他们充分发挥其才能。这种把一切都整齐划一的现象，对于人格而言只是些外在的东西；而信徒所具有的那种整合性，完美灵魂所具有的那种相似性仅仅在于，每个人都让其独特的观念从一切外在束缚(Aussenwerk)中摆脱出来；在此过程中，围绕着世界而形成的不同观念的内容可以保持差异。耶稣多次指出，他十分清楚应当充分尊重人的天赋的差异性，他同时也强调，这样做根本不必改变生命的最终结果的相似性。

这样看来，在上帝面前的相似性，远不像一般观点所认为的那样简单明了。认为我们在灵魂之间感知到的价值差别到了上帝面前便烟消云散了，每一种价值的效

果都应当同其他价值绝对划齐，这是一种共产主义的解释，我们有充分的理由驳斥它。实际上，上帝面前人人平等的观念倒具有某种否定性的含义，这就是说，通常用于确定世俗地位而处于宗教范围之外的一切价值刻度[在上帝面前统统失效。这实际上说的不是别的，就是指“法律面前的平等”，而“法律面前的平等”也并非是说，违反公安条例者和谋财害命者将受到法律的同等制裁，而只是说，法律意义之外截然不同的人格规定性不允许对判决产生丝毫影响。如果说正是由于这种法律面前的平等才使一切权利上的不平等最终得到了法律的应有制裁，那么同样，没有人在上帝面前的平等，其宗教价值的差异性也就无法不偏不倚地表现出来。

但我不想否认，上帝面前人人平等的概念，在我看来除了这种逻辑上和伦理上非常明确的意义之外，似乎还具有另一种与之完全对立的意义，当然，这层意义比较模糊。虽然认为某种“机械的”价值平等就能抹去小流氓和大英雄之间的区别听起来荒谬之极，但是，这种思想中也有着某种并非完全表层的意义。它通常代表着某种倾向，尽管不是永远那么十分纯粹。认为灵魂之所以具有某种永恒价值，只是因为它是灵魂，在这种永恒价值面前，灵魂生命过程中的一切差异都无关紧要，可以说值得一提，在我看来，这完全是一种大家都能觉察到的形而上学动机。从一切世俗立场来看，这种动机不具有知性价值，也不具有伦理价值和审美价值；这里的一切价值现实性都由一种多(Mehr)或少(Minder)来

决定。正如把评价完全建立在差异性和相对性之上是可以理解的一样，反过来，认为不管个体品质如何，一切灵魂都具有同等价值也是可以理解的，起码从抛弃了那些相对性范畴的宗教立场来看是这样。

然而，我们绝不是在对世俗经验评价和宗教评价做一种明确的区分，而是要把无论在此岸旨趣领域还是在彼岸旨趣领域都显示出了其差异性的人的性格属性区别开来。即使是当下时髦的社会主义也拒绝机械的“平均主义”；它同样也追求“正义性”，也就是说，追求一种与现存制度相对立的社会制度，以便真正实行绝对的按劳分配，也就是说，在这样一种社会制度中，社会作用的差别应当跟社会劳动者的先天条件的差别相一致。尽管有着诸如此类的解释，我还是认为，社会主义的真正动力永远都是来自于这样一些性格，对于其精神结构而言，平等始终都是后天的理想。我们会发现这种理想既不公平，也不明确，无论在思想中还是在实践中，根本都是不现实的；而不管是否有过那样一种人，结合社会来看，其根深蒂固的倾向能够使人在外表上的一切表现出绝对等值。的确，这种意向在卢梭身上以及 18 世纪的整个自由主义唯心主义中表现得十分强烈，它坚决反对，人的价值必须根据相对于他人而言是多或少来加以确定，人与人之间的价值没有任何调和或沟通的可能性。所以，我坚持认为，相对于人的类型的这些差别而言，在上帝面前人人平等有着双重意义；事实上，基督教当中绝不缺乏这样的观念，即认为每个灵魂最终都会

被赐予同等的幸福。而平等就是平等，不平等永远也不平等(den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches)。这样的基本命题最终同样也会被主张平等的激进派平静地接受过去，因为他们从认为灵魂中不存在任何具体的不平等这样的信念中，不能替自己得出任何实际结果来。

对待这种思想，看来只能做如下进一步思考：即灵魂的差异性从来都不容否认；因为即使这只是差异性的一种表象，它也是表象的一种差异性，无论如何都应当得到关注。因此这种立场所主张的只是我们应当把差异性解释成形式差异性，而非价值差异性。另外，我们还可以做这样的思考，即经验中的价值差异性根本没有触及我们的实际存在和终极存在，所以，一切被称作邪恶、糟糕、低级的东西，纯属人的真正本质的偏向，也就是说，是负面现象，只有从世俗生命和超验生命中把它们祛除掉，每个灵魂才表现出其实际本质来，即它们始终既独一无二，又在神圣价值标准面前相互平等，同为拯救的候选对象。]

因此，从这样一种拯救概念来看，宗教特征是无限的丰富多彩，亦即宗教也存在着分化，但这种分化绝不是分工，因为每个个体都能够让自己彻底地获救，虽然方式各不相同。而它具有的意义是面向内在的：如实存的特殊性、被委以重任和适得其所的感觉等。宗教此在是如何接受或说集中体现社会此在的形式，在此又一次得到了充分的表现。只有我们灵魂的基本范畴才能一会

儿活跃在社会实践内容中，一会儿活跃在宗教内容中；或者说，正是它们使得宗教存在能够通过社会渠道而体现出来。因为宗教内容较少被扯到不同旨趣的偶然性和矛盾性之中，并用绝对观念来弥补零散的实践秩序，它似乎能把难以言喻的基本范畴表现得更加完美，更加全面，以至于某种关系或事件的宗教形式体现为其社会形式的纯净样式，完全没有了社会形式的那种杂乱和混沌。这也就是为什么，尽管艺术说到底同样也只是存在观念原型的一种特殊的现实形式，而且同经验此在的形式没有什么两样，但我们还是称之为存在观念原型的必然直观性的原因所在；只是这些原型的某些表现形式似乎具有一种内在完美性，因此我们觉得它们是对那些原型的忠实模仿，而事实上它们同其他现实观念一样，很少是对那些原型的模仿。宗教能够把人的特殊性以及不同人的共时性在同一时空中完美地表现出来，而这是竞争所无法做到的。因为，在社会此在中，竞争虽然能够促成个体的分化，使个体得到惊人的发展，并从内心上相互依存，但它对于把个体保持这样的高度上，可以说毫无兴趣，而是使用同样的力量不断地驱使着个体，直到使特殊性成为单调的片面性和扭曲的极端性。宗教追求的最终目的与每种世俗—社会活动的最终目的的区别就在于，它不必因为满足了某个追求者而拒绝其他追求者；所以与竞争不同，它无须把个体的特殊性发展到其自身的要求和理想所能达到的高度之外。所以，这种宗教意义上的个体分化，不管出现在哪里，都要比一般

的社会分化来得温和而含蓄，同时也因此而成为社会分化的更加纯粹和更加完美的对应形态。

从“天国”的观念来看，如果灵魂的分化是它们共同走进整合性天国的一种形式，亦即各种因素在上层的监视之下融合起来的整合性形式，那么，上帝说到底就是此在的整合性。他与空间的直观性以及灵魂的多元性之间，都存在着这种难以言表的关系。可是，这个概念的内容又是什么呢？把上帝与整个现实整合起来的，可能是泛神论思想。尘埃和人心也好，太阳以及在它照耀之下绽开的花蕾也好，同样都是神圣存在的一个部分或一种现象，一种显现或一种形态；如果说神圣存在依靠的就是它们，这就已经把某种区别给表达了出来，并把不属上帝的外表(Aussenseite)的独立性当作了前提。因此，更确切地说，此在的每个部分都属于上帝，所以每个部分的此在就其本质和真值而言，与其他各个部分都是一致的。泛神论把事物的排他性给消解了，就像它废弃其自为存在一样。这样也就不可能再谈得上事物之间的相互作用。万物在形而上学层面上的本质整合性是实实在在的，它与有机体或社会的整合性不一样，因为有机体或社会的所有成员达成整合只是为了交换潜能。但是，泛神论的这种上帝并不就是宗教的上帝，他缺乏人为了培养其宗教情绪而必需的那种对立面。一旦此在的每个要点、每个环节都被神圣整合性囊括无遗，那么，爱慕和疏远、献身和离弃上帝、这种关系的近或远，及其担负整个内在宗教生命的可能性，都将烟消云散。所

以，只要这种神圣整合性是某个宗教对象，它就必定还有另外一层意义。它不可能完全等同于世界的客观现实性。但是，除了这种消除了此在的一切差异，并通过把所有此在与上帝整合起来，从而使他们相互之间一致起来的整合性概念之外，仅仅还存在着这样一种整合性概念：即先前曾经提到的作为相互作用的整合性。这种整合性我们同样称之为一种生物(Wesen)，它的一切因素通过相互作用力而彼此相连，可以说，在该生物中，所有因素之间都是相依为命。而这就是世界作为整体在我们的思维中所具有的唯一整合性——我们的思维不会对它做泛神论的解释——它同有机体和社会集体的整合性之间表现出象征性和类似性。所以，上帝如果作为此在的整合性，那就只能是这种关系的载体，也就是说只能是万物之间的相互关系。宗教的基本潜能从这些关系中渐渐脱颖而出，似乎凝聚成了一种特殊本质，构成了一切存在之维聚集的焦点，万物之间所进行的一切能量交换和所存在的一切关系都得围绕着这个焦点。只有在这个意义上，作为整合性的上帝才能成为宗教的对象，因为，他只有这样才能面对个体，置身于作为个体的个体之外，直至超越于个体之上。我们所遇到的作为集体力量表征的诸神乃是最高宗教阶段上的上帝的萌芽形态，尽管从多神论角度来看，他们各自反映的都只是局部地区的旨趣。基督教之外还有各种各样的神，他们虽然不是全部，至少也是部分或从某个方面而言，是集体整合性的超验表现，而且同样也是一体化和社会化功能

意义上的整合性的超验表现。可这并不是轻而易举就能搞清楚的范围；它就是君王声称：朕即国家(L'Etat c'est moi)时所依据的范围。因为即使君王所说的也不能意味着类似泛神论的认同，而仅仅是指，建构国家，亦即把国家的实质塑造成型的力量集中在君王身上，或者说，具有人格整合性的君王成了国家动态整合性的相应形态或升华形态。把上帝想象成万物整合性与人们干脆称之为“爱”“善正义”同处一个过程之中，在此过程中，刚才对这种称呼所做的追溯得到了进一步的完善。与其说上帝具有这些品质，毋宁说他就是这些品质的化身。虔诚情绪倾向于使其表现对象走出一切经验相对性和局限性，而进入绝对领域，因为唯其如此，这些对象才能满足宗教冲动进入灵魂底层所需的广度和深度。但是，每种被认为是绝对完美的规定性都在一定程度上把其基础给摧毁了，它不容许起初所依赖的存在继续维持下去。如果说一个人一旦被茫茫无涯的痛苦所俘获，那么他的存在状态通常显示出他好像整个就是痛苦的化身；如果说，我们可以称一个完全被激情控制的人最终成了激情的化身，那么同样，只要上帝获得了某种绝对性，他看上去似乎也就成了这种绝对性的实际化身。〔这里，宗教的基本潜力为了显现出来，唯一可以依靠的，就是它不具有任何经验相对性的东西，所以它能够消除那些相对性对它的局限。〕{或许可以反过来这样认为，这些规定性，就其绝对性和纯粹性而言就是上帝，这与从相对角度和它们同其他规定性的混杂角度来看它们是经验

现象完全一致。}所以，有关世界是一种整合性的观念——我们所能接触到的现象表现得永远都是极其片面、极其零散——就其绝对性和纯粹性而言，针对的是一种自足的存在，我们称之为上帝：只有有限物和相对物才会要求有个支柱，撇开这种功能不谈，这个支柱本身也是一种存在；相反，绝对物则摆脱了这种制约而变得自由自在，无拘无束。根据追求绝对整合性的虔诚情绪所选择的不同材料，上帝可以是整个世界的整合性，也可以是一定范围内的物理现象的整合性，还可以是集体的整合性；跟第一种情况中所说的一切此在团结起来的神秘感，以及第二种情况中所说的同源现象的相似性一样，社会集体的相互作用也能促使形成超验的整合性概念。从基督教的宗教文化立场来看，上帝观念的这种起源，即认为神灵是社会整合性的绝对化，显得有些狭隘和奇特；这里，神灵一方面是指一切此在，特别是一切灵魂此在的神灵，社会集体本质上固有的离心力在神灵面前显得毫无作用(hinfällig)和无关紧要，也就是说，它与神灵的意义直接相对抗，所以在无所不包的人性概念中注定要被束之高阁；另一方面，基督上帝又是个体的上帝，个体同他之间的必然联系并没有扩大成为集体的内在立法(Zwischeninstanz)。[在其上帝面前，个人完全是自负自责——基督代人受难，只是把这种责任降低到个人能够承受的程度。]{个人在其上帝面前完全是自己对自己负责。}单纯社会中介，对于基督教的上帝概念来说，既狭窄又宽阔。而古代和伦理世界对此却完全

是另一种感受。每个封闭集体的上帝就是替它操劳或惩罚它的上帝，但在他之外，其他集体的上帝同样被承认是现实的。个别集体不仅不要求其上帝成为其他集体的上帝，而且，在大多数情况下，它还把这当作是对其宗教财产及其实践成果的损害而予以断然拒绝。〔（然而，相反现象显然还在坚持同样的路线：比如，如果亚述王为了扩大其势力而发动的战争，同时也是为了其上帝，那么对他的认可和祭祀，也应当扩大到其他民族那里）。〕具有一定政治基础的上帝，就像一位强有力的首领或非凡的巫师一样，人们很少愿意把他拱手让给其他部族，嫉妒这样一种上帝，是一切地方宗教通常所固有的那种宽容精神的积极转向和夸张。上帝与一群信徒之间一旦存在着一种绝对排他性关系，宗教虔诚也就必须承认除他之外还存在着诸多其他的上帝。虽然其信徒在他之外不应再有其他上帝，但这并不是由于这些上帝不存在，说得悖谬一些，恰恰是因为有了他们——否则危险还不会这么大——但他们对于该集体既不合适，也不具有典型性。禁止进入其他集体，绝不允许放弃具有一定社会整合性的语境这样一条禁令，压倒了其他所有政治禁令。哪怕是梵天（Brahmanan）——其宗教具有泛神论色彩——也表现出这样一种宽容，来弥补其地方主义的不足，针对基督教传教士有关其宗教的疑义，他们回答说，他们的宗教并非对一切民族都适用；但对他们来讲，则是再适当不过了。基督教对上帝与始终具有地方色彩的社会整合性之间的这种归属感来了个彻底的革

命，指出不仅它自己，而且整个世界都拒绝其他诸神充当其上帝。基督教的上帝不仅是其信徒的上帝，而且是整个存在的上帝。所以，基督教不但应当具有那种占有上帝的排他性和嫉妒性，而且还必须反过来坚持努力使其上帝在每个灵魂那里都得到彻底的认可，因为他反正是其灵魂的上帝，灵魂皈依基督，只是对一种既存事实的证明。那种认为“谁不拥护我，就是反对我”的观念，在宗教社会学中是一种具有世界历史意义的伟大转向。谁信仰沃登或印第安人的神(Vitzliputzli)，绝不能因此就“反对”宙斯(Zeus)或巴力：每个神都有其自己的信徒，每个共同体也都有其自己的上帝，所以，没有哪个神能要求得到属于其他神的领域的敬仰。只有基督教的上帝才把信仰他和不信仰他的人都囊括到其范围当中。他首先尽其一切超越理性之上的活力，打破社会集体的排他性；这种排他性一直把其个体的全部利益固定在某个时空统一体当中。所以，我们与基督上帝的关系要是超然于其他人与其他神的关系之外，这将是站不住脚的(其中也就充满了种种矛盾)。这毋宁说是对他通过其绝对包容性而提出的理想要求的一种积极的违逆；信仰其他的神也就意味着：反对他这样一个事实上同样也是这些不信他的人的神之上帝。[如果说另一个上帝并不是指其他人的上帝，而是指假的上帝，亦即根本不存在的上帝，那么，宽容犹如地方宗教眼里的不宽容一样，从逻辑上讲充满了矛盾。可是这样一来，却刚好从神圣原则的高度绝对性和彻底独立性中形成了一种新的

宽容：即允许存在各种不同的途径，来接近这个独一无二的上帝。各种地方宗教可以对宗教的终极内容，对上帝概念保持宽容；但是，尽管上帝概念十分严格和极为相近，与上帝概念之间的关系也是独一无二，它们也不能承认有多条接近它的途径，而只能坚持通过非常具体的献身、祈祷和行为方式才能到达他的身边。基督教则刚好相反，它在宗教的定义方面毫不含糊，但在允许虔诚行为和内心状态可以多元化方面却是其他宗教所无法比拟的。一旦选择了一条通达至高无上者的片面途径，那它就可能拥有一切教义上的不宽容；可是，基督教从原则上讲必须允许多种多样相关途径通达其上帝的整合性，因为这种整合性就是绝对者，而且基督教在其整个历史上也做到了这一点。就个别情况而言，浸礼派和后来的加尔文派可以说体现了这种相关性。宗教品质在这里只是被上帝挑选和唤醒的。这样就把一切外在症候给否定了，因此，宗教团体必须要求其内在状态得到其他立法机关，比如国家的绝对宽容，并且必须对周围的其他所有教徒保持绝对宽容；所以说，这同神恩所选择的这些宗教，从逻辑上和心理上都应当具有的内在的绝对不宽容和不妥协之间不仅有外在联系，而且有紧密的因果关系。这种不宽容可以针对体现了社会集体整合性的诸神，]〔宽容对于基督教来讲，充满了种种逻辑矛盾，就像不宽容对于地方宗教一样。面对体现了社会集体整合性的诸神，根本就不会出现这种想法。一个黑人部落的神难以成为汉族的神，这就好比一个黑人的父母不可

能是一个汉人的父母，或者说，好比一个独立集体的行政组织，不可能同时是另一个独立集体的行政组织。}

所以，那种(这种)具有地方性—社会性特征的神圣本质的整合性可能只是它在基督教中取得的绝对整合性的初级阶段。因而，由神圣本质的地方性—社会性特征的整合性向其绝对整合性的这种发展，同样也表现为，当它到达一定阶段时，便开始否定和反对集中在该阶段的一切表象特征。基督上帝包容一切的整合性打破了整合性观念最初得以形成的社会框架。世俗相对性向超验绝对性的过渡，使其内容性质经常走到了其反面。所以说，宗教冲动就其本质而言，取决于信徒在其上帝面前的情感：爱和屈从、仁慈和拒绝、祈祷和恭顺，都要有一个在其他语境中现存的对立面(Gegenüber)。这种对立面在宗教迷狂中消失得越彻底，宗教迷狂也就越暴露出，它实际上只是由不堪忍受完全分离向根本无法实现的自在的摆动。可是，作为绝对实体和存在力量的上帝的概念还在坚持泛神论，要求坚决消除一切个体实在的自为存在，灵魂与上帝之间越紧密地连为一体，它就越感到敞亮、踏实和幸福。然而，灵魂要是真正完全融化到上帝之中，或者说，灵魂要是能与上帝融为一体，那它将空空如也。其原因在于，一切宗教感觉都得依赖于那样一种对立面，减少对立面虽然能增加其运气和潜力，一旦彻底消除了对立面，我们所能想象到的宗教虔诚的一切意义和内容都将烟消云散。所以，在社会成形前(Präformierung)产生出来的上帝观念，能够永远不断

地扩大其本质范围。但是，一旦该过程携同基督教的绝对上帝实现了其终极目的，它的内容就将走到那种社会特征的反面，而上帝最初却是受制于这种排他性的社会特征的。

可是，集体整合性之所以始终都要给自己彻底地打上超验形式，并具备宗教的情感价值，主要或许就是由于，个体组合成更高形态的集体整合性，无论对于聪明人还是对于糊涂人来说，永远都是一种奇迹。在这种语境中，个人的此在觉得被卷入了一种不可抗拒的力量冲突之中，并被一种力量圈团团包围，这种力量圈单靠其个别因素，似乎是解释不清的，其范围——在时间上和强度上——是我们的肉眼所不能彻底看清的，因为它超越了任何一种个别因素。权利和风俗、语言和传统等，所有这些被我们称为客观精神的一切，都是个体的一种取之不尽的资源，但每个人究竟占有多大份额，则是无法搞清的；所以，它看上去根本不是每个人各出一份凑成的，而是那种神秘莫测的整合性的产物。这种整合性超越于一切个体之外，在超个体的独特规范指导下具有一种创造性的生命力。如同面对自然一样，这里唤起宗教反应的则是献身实践，这是理论所无法解释清楚的。而且它显然不是依赖作为彼此共存的人的总和的集体，因为这种集体一目了然，没有丝毫神秘色彩，很容易把握，而且在精神上整个都是依靠经验的；相反，它是出于这样一种事实，即这种宗教性的总和要大于上述经验性的总和，它释放出了个人身上所找不到的潜能，而且

从这些整合性当中形成了一种更高的整合性。上帝属于集体，维护宗教是全体的事，通过维护宗教来替个人的宗教违法行为赎罪，以及整个集体应当面对上帝进行赎罪——所有这些典型事实都充分说明，神性可谓是集体力量的超验核心，实际发生在集体成员之间的相互作用，构成了其功能意义上的整合性，[因此与处于模糊状态的宗教存在的整合性之间有着形式亲和性，]这些相互作用在上帝身上形成了一种独立的存在；集体生命动力超越了其个别材料和个别支柱，靠的是宗教情绪向超验领域的涌动，并由此作为绝对者与那些作为相对者的个别部分形成对立。那种认为只有上帝是绝对者，一切属人的东西都是相对的古老观念，在此有了一种新的意义；正是人与人之间的关系在神的观念中得到了实质性和理想性的表达。

[回顾一下上述探讨，就会发现其中存在着两个主要动机，它们虽然永远不会整合起来，但只要我们努力，就不难逐步地把它们联系起来。宗教的客观精神形态主要表现为对作为一个过程和一种此在形式的宗教生命结构，其内容，即“信条”是从既有的世俗实存中获得的。正是那样一种生活客观化为绝对形式，所以，看上去它好像是强夺了社会事实以及其他既有的生活事实的形式，并使之超验化为绝对性——同时因此也获得了这样一种不断得到证明的可能性，即通过使尘世相对事实神圣化和超验化而回过头来对它们施加影响，而且，绝对形式似乎是在内心中同尘世相对事实相照面的。有一

种古老的观点认为，上界(Götterhimmel)是经验的绝对化。这种观点在这里失去了其感觉主义—启蒙主义的意义：正如后一种思路十分单纯地认为的那样，如果不把作为超验范畴和超验力量的宗教生命活力当作根本，并依据其整个规律，而不是根据我们从它身上寻找出来的某种规律来使既有物发生超越，那么，经验永远也不会获得超验意义。只是，宗教虔诚充斥某种外在存在所走的这条途径，永远也不会有个尽头——宗教虔诚充斥外在存在，为的是在它们身上得以成型，把一切外在的实体扔到一边，依靠其纯粹形式来表现它自身的纯粹性。更确切地说，客观形态的“宗教”无论在哪里，可以说都还携带着那种外在物质。作为质的灵魂存在，作为宗教的生命过程，宗教虔诚有着独特的命运，即它要想从某种外在存在中获取到仅仅是其自身的具体形式的形态，就必须从自身中走出来，这种命运倒使我们想到了黑格尔的辩证法模式。但是，正如已经讲过的那样，宗教生命过程的厄运就在于，它一旦与另一种此在打上交道，就无法再将它彻底摆脱，而只有在一个永无止境的过程当中，它才会真正成为最纯粹意义上的宗教，它使自己成长为客观宗教所依赖的世俗形式、理性主义形式以及社会—经验形式，一直都可能混杂着其零碎物质。在我看来，只有当我们把宗教“进步”理解为：它不是成为一种越来越完善的宗教，而是不断完善，最终成了宗教，也就是说，它越来越纯粹，最终只能成为宗教，发展概念才能运用到它头上。我不想涉及这样一个方法论问

题，即“整个宗教”说到底是否堪称一个真实的主体，从拜物教和祖先崇拜直到比如基督教“一步一步地发展起来”。或许，把自己的信仰作为最高的绝对信仰加以尊重，也促使把它解释成是一步一步逐渐形成的最高的相对信仰。可见，“不成熟”宗教的那种值得深思的前提就在于此。我愿意坦白，我不相信有不成熟的宗教，如同我很少相信有不成熟的艺术风格一样。这就是说，的确存在具有宗教倾向的灵魂活动或客观结构，但它们还不完全就是宗教，换言之，它们是处于混合状态的宗教，其中的宗教虔诚还没有完全具备其对象化形式。但是，如果它们已经完全变成了宗教，那么，它们也就是成熟的宗教，这就好比 14 世纪风格(Trecento)中的绘画，虽然前期并没有明暗色调的变化，没有发自本性的冲动，没有透视法，但同完全具备了所有这一切的后期绘画一样，都是成熟的艺术。乔托^①的追求跟拉斐尔^②或委拉斯凯兹^③根本不同。如果某种艺术已经成熟，没有其他任何艺术动机能够形成同类物，如果原始感官冲动、偶然现实的吸引力、其他旨趣领域中的倾向不再表现为直观现象，那么，一切艺术冲动相互之间就都是等值的。

① 乔托(Giotto, 约 1266/67—1337), 14 世纪意大利著名画家, 代表作有《圣方济各》。——译注

② 拉斐尔(Raphael, 1483—1520), 文艺复兴时期意大利著名画家, 代表作有《基督下十字架》《雅典学派》等。——译注

③ 委拉斯凯兹(Diego Velasquez, 1599—1660), 西班牙画家, 法国印象派的主要先驱, 代表作有《酒神巴库斯》。——译注

艺术成熟或不成熟，只能说是由于个人的天赋参差不齐而造成的。可风格体现的是创作意图和表达手段之间的关系，应当彻底反映出所表现内容的高度整合性，因此，由不成熟向成熟发展这一概念，就不能用到风格身上；所谓个人风格或一个时代的风格，在这里更多的是指叔本华所说的普遍艺术本质：即艺术“永远都是成熟的”。黑人的绘画不如罗丹^①绘画“那么成熟”，这一方面是因为它们不仅是艺术，而且充满了单纯的模仿乐趣和天真的游戏冲动以及拜物教倾向；另一方面则是由于，这种风格中体现出来的个人艺术天赋还不足以与杰出的艺术家相提并论。只有从这个意义上讲，我们才同样可以说，宗教从不太成熟走向比较成熟：即宗教只会变得越来越纯，宗教范畴本身不断地摆脱其他冲动或走出其他世界，实现自我成型。宗教范畴一旦真的成了宗教，它也就“永远达到了其目的”——不管是祖先崇拜还是多神主义，是泛神论的神秘主义，还是壁垒森严的一神论，都是如此；现在看来，宗教成熟性之间的差别仅仅在于，不同个体实现这些宗教风格和宗教生命可能性的深度和广度、力度和热情有所不同。一句话，由不成熟向成熟的发展历史对于宗教意义来说，并非唯一的认识模式——尽管现代进化论和基督教的护教论一同致力于将之引入宗教当中。

^① 罗丹(Auguste Rodin, 1840—1917)，法国雕刻家，代表作有《青铜时代》《思想者》等。——译注

伴随着这样一种关于宗教由宗教虔诚到社会形态再到客观宗教的有序发展——当然不是指时间顺序上——的动机，偶尔还有另外一层动机，因为其单靠历史解释所不能揭示出来的比较抽象的特征，在后者身上有了一定的保留。如果说第一种动机旨在追溯灵魂过程中质的宗教规定性，那么，我们或许可以假定存在着更加纯粹意义上的精神的形式程序和形式关系，正如本文所阐明的，它们一方面表现在社会现象中，另一方面也体现在宗教现象里，并且规定了这些内容的结构，因而实现了这两个领域的类推和交叉。当然，这里所说的也不是一种历时性的效果，而是指灵魂整合性形态的一种重构；灵魂整合性形态的意义就在于，它是由其一切因素根据心理逻辑交织而成的。因为，我们并不否认，还没有谁能从发生学角度对这种宗教现象本身有个准确的认识。关于宗教“起源”，有着种种说法，认为它不是源自怕和爱，就是源自需要和自负的自我意识，或是源自虔诚、依附感以及其他诸如此类的东西。可是，所有这些说法恰恰都把最关键的一点给忽略了：即这些经验情感为什么突然就跨进了宗教境界？回答可想而知，事实上也很贴切，无非是：这些经验情感在量上增加到一定程度，便发生了质的改变，于是，宗教意识便出现了。仔细看一看，就会发现宗教虔诚在其所有这些有关宗教起源的推论中，都已被悄悄地预设为前提。这样的话，我们不如一开始就承认，它是一种不容进一步划分的原始品质。在此前提下，它与所有这些起源之间的关系或许能

有更加明确的意义。因为，在我看来，所有这些因素都是灵魂的形式紧张状态和一般活动方式——当然，它们是极其模糊不清，极难准确表达的——它们在不同意义上确定了灵魂过程的具体品质。只是——我在这里只能再稍做提及——所有那些因素，诸如爱和怕、依附和献身等，似乎都太具体了一些，要想依据心理逻辑把精神结构转化到一个抽象的理想层面上去，我们或许应当把握住更加普遍、更加纯粹的基本活动功能和内在基本联系。果真如此，这些基本活动和内在联系就将决定比较特殊的情感、命运和旨趣——包括宗教的和社会的、艺术的和伦理的——展开方式。可是，在希望得到精神表达的靈魂此在的聚聚散散之中，在靈魂此在基调和欲望、失望、反抗、平等等普遍动力的有节奏的变化当中，我们虽然不能找到那些具有独自塑造世界能力的伟大范畴，诸如实践和艺术、认识和宗教、道德评价和社会综合等的原因；但我们可以把握住这些范畴所建构起来的世界的现实关系和理想关系，把握住它们之间相同的运行规律，把握住一方对另一方的预形 (Präformationen) 和影响，有关这些内容，本文只是浅尝辄止，揭示的也是某个特殊领域的局部情况。

我们之所以一再强调，这里探讨的仅仅是灵魂事件，即宗教的结构意义，就是怕别人钻空子，以为存在超越于灵魂之外的客观的宗教对象。这里集中讨论的灵魂结构，其中是否也具有现实性形式，这是一个比较特别的问题，必须从方法上与所有这一切严格区别开来。

如果把这种区分运用到宗教的历史认识上去，它或许能一锤定音；最后，对经常发生在宗教历史认识上的误解加以驳斥，我想使本文彻底避免受到危害。]

{这里行将结束的研究很容易遭到种种误解，从而把万物的哲学意义与其起源、万物的历史发展与其客观真理、万物的逻辑内容与其灵魂意义混为一谈。如果人对待其周围环境、对待其上帝的行为方式只是人类灵魂这一相同范畴在内容上的不同表现，那么，这表明，灵魂功能转化为这些不同形态时所具有的，并不是一种世俗关系。毋宁说，这些形态中的任何一种都是一个同一事实，我们只是依据我们的知性观念把它们分成了形式和内容。其不受历史偶然性约束的内在结构，我们必须根据我们完全是从灵魂的内在自由与外在必然之间所感觉到的关系来加以揭示。在我们看来，这种内在结构是在一个无限的过程中形成的，其意义也就反映在该过程当中：也就是说，是从我们灵魂的某种形式节奏，某种基本活动方式和生命的各种现实内容或理想内容、经验内容或形而上学内容中产生出来的；从中，那种无法直接把握的基本意向得到了或明或暗、或纯或杂的表达。就其灵魂意义而言，社会现象和宗教现象的秩序通常都追溯到这些共同的生命根源上去，于是，历史—心理现实性领域中便形成了相应的内容；历史—心理现实性用世俗性语言和具体的潜能表达了完全相同的内容，当然不可避免会有些零碎，会遭到历史现实的偶然性的干扰和阻碍。这些就是社会集体的结构决定神圣本质观念，

以及人与人之间的关系当中所产生出来的情感和意向在心理层面上上升到绝对领域，并深深地铭刻在苍天之上的方方面面，对此，本文仅仅列举几例略做描述。

这样便形成了两种背道而驰的关系。一方面，社会生活样态表现为宗教生活的源泉，因而可以作为一种认识宗教生活的方法，对于其历史现实性而言，我认为这是一种唯一有效的方法：宗教就其源泉来看，显然不是一个简单的形态，恰恰相反，宗教成型后表现得多么完善和整合，它的动机就多么繁杂；这些动机中没有一种本身就是宗教，而是每一种动机都要超越出其发生领域，并与其他动机相碰撞，这样就形成了那样一种新的宗教形态，而这是任何一种动机独自所无法产生出来的。这就充分证明，整个灵魂冲动范围内的任何一个环节都是宗教的“源头”：不管是怕或爱、祖先崇拜或自我神化、道德冲动或依附情感——所有这些理论中的任何一种要想确立宗教的根本起源，就将必错无疑；不过，如果它们只想确定宗教的某种起源，那倒是合情合理的。如果我们从与其说处于其彼岸，毋宁说就在其此岸的各种关系和旨趣中寻找某些宗教契机，也就是说，揭示出有望成为独立的成熟“宗教”的开端，那么，这将有助于我们认识宗教的形成和发展。确切地说，我不认为宗教情感和宗教冲动仅仅表现在宗教里；恰恰相反，它们可以说是存在于各种各样的关系当中。但是，作为一种在很多时候一同参与发挥作用的因素，在其达到成熟和独立时，一般只有宗教还能作为独特的生命内容和

界限极端森严的领域而存在，即使其心理的基本动机充满了那些其他的结构，诸如社会结构、知性结构、审美结构等。另一方面，我们注意到了，成熟的宗教旨趣表现为社会形式，这些社会形式则成了内在宗教关系的主体，宗教整合性又要求独立出来，与社会整合性保持并立共存。

但反过来，又必须把那些修正宗教本质历史的动机与其内容的客观真值问题区别开来。即使把宗教的发生看作由人的内在生命条件所促成的人生事件，也根本没有触及这样一个问题，即人的思维之外的客观现实性是否包含着心理现实性这一对应物和对证面——该问题显然和这里的讨论不是处于一个层面。但是，不但客观领域中的宗教意义，就是主观领域中的宗教意义，即宗教的情感意义，或者说，神圣观念反过来对于内在情绪的作用，也与有关这些观念的发生的种种假设毫不相关。这不仅是对一切历史—心理学推论的最大误解，也是对一切有关理想价值的〔实际灵魂内容的描述的彻底误解〕。一旦理想和情感的形成不再是什么无法言喻的奇迹，也不再是一种无中生有，于是，就总有那么一些人认为，理想的魅力减退了，情感的高贵降格了——好像把握生成倒使已成的价值成了问题，〔事后对组成因素的分析，反而使它们的有效整合价值成了问题；〕起步低了，目标已经达到的高度也会降下来；〔个别组成部分因素单调乏味了，会使它们通过相互作用、相互构成、相互交织而形成的产物变得毫无意义。〕这真是一种

荒唐透顶的观念，它认为，由于人来源于低级动物，所以人的尊严毫无神圣性可言；好像人的尊严不是建立在人的现实性之上，人是如何形成的也变得无关紧要；{同样，它也总是不遗余力地反对根据那些自身尚不是宗教的因素来理解宗教。}它以为，不从历史—心理学角度追溯宗教，便能维护宗教的尊严，然而，我们完全可以指责它这样认为恰恰暴露了其宗教意识的匮乏。因为，如果认识宗教意识的形成过程，就会对它自身造成危害，或只能涉及其表象，那么，这种宗教意识很难说有什么内在力度和情感深度可言。如果说事后搞清楚爱情的发生原因并不会损害于对待某人的真情厚意，恰恰相反，爱情之所以能够一如既往，就是靠不断地重提昔日发生的原因来激发活力；那么同样，只有可靠的主观宗教情感才能显示出其所有实力，因为有了这种可靠性，宗教情感就能脚踏实地，并把其深厚性和忠诚性完全置于一切认识所能追溯到的起源的彼岸。

附录：1870 年以来德国生活 与思想的趋向^①

如果用一句话来描述自歌德逝世以来文明进程的特征，我们也许会说文明趋向于发展、提升和完善生活的物质内容，而文化、精神及人们的道德则没有达致相应的进步。交换的工具和手段、机器与社会制度、科学知识及方法、国家的各种宪章、诸种艺术的技术方面以及商业与金融的形式已经发展到空前复杂和有效的程度，然而没有人会声言人类因此而相应地在精神上得到改进、提升和充实。物质价值的增进要比人的内在价值的发展迅速得多。当然，对于我们就过去七十年间文明的发展所形成的这一极端化的总体印象而言，人们可以举出无数的反例；但总的来说，所有观察者都会赞同这一

^① 本附录译自：Georg Simmel, *Gesamtausgabe*, vol. 18, Frankfurt am Main.

点：生活已日趋外化(externalization)，生活的技术方面压倒了其内在的方面，即生活中的个人价值。各种不同的文明国家、各种不同智识的与物质的旨趣领域及各种不同的阶段，都与这一趋势有着复杂的关联。而且，依据它们体现或者抗拒这一趋势的程度，我们可以确定每个国家、每一时期的智识与精神状况的特征。

我们绝不是仅从德国约在这个时期开始的¹政治统一这一孤立的情境出发，而认为德国精神的历史在过去三十年间取得了某种程度上的统一；因为事实上德意志诸国这一精神统一体并没有因其政治统一而得到很大程度的强化。然而，1870—1871年的战争的确标示着德国内在发展与内部转型的一个转折点，其原因在于德国地位的变化，它从那时起已经成为一股世界力量。由此，我们可以看到量变如何导致了质变。德国在世界上必须承担的角色、必须占据的行动空间，突然间变得非常巨大。鉴于个人以及个人所组成的群体，骤然获取了权力和重要地位后，会首先从生活的物质享受的角度来受用以上变化，因此，我们完全可以从心理学的角度认为，这种变化的一个基本后果便是旨趣的外化。只是通过某种反作用和渐变的过程，新获得的权力才逐渐为更好及更为精神性的利益的增进服务。作为一项事实，晚近二三十年间中产阶级境况的改善值得引起注意。人们也许马上会理直气壮地把它视为某种实践唯物主义的结果和原因，然而它现在却开始成为各种美学修养及更为一般意义上的文化的基础。住宅的装修与所有非常注重外表

的装饰艺术(特别是工业艺术)中由之而致的旨趣，今天即使是在德国学者们中间也不再被认为是对精神真旨的背叛。社会习俗所接受的良好修养、大量的旅行——所有这些都是(用马克思的话来说)增长了的物质福利的“意识形态上层建筑”，德国的改善就展现了在这些方面，这些最初的和最物质的阶段的发展。

除此以外，德国现在必须为其政治声望提供经济基础：德国工业的巨大增长是 1870 年和 1871 年事件的后果。精神的力量在德国以一种前所未闻的方式被驱使为获取财富这一目的服务，而且，为异乎寻常活跃的国内或国际竞争所支配，使一切别的事物都沦为物质利益的臣属。结果技术近年来成为大多数生产者与消费者们唯一关心的问题，而且在某种意义上这对于国家内在的与精神的发展而言，是最不祥的兆头。人们完全忘记了技术仅仅是实现目的的手段。技术的完善受到赞美，仿佛它是人类最伟大的目标之一；仿佛电报电话本身就是具有不同寻常的价值的事物，虽然事实上人们通过电报电话交谈根本不比此前他们依靠慢得多的通信工具交流显得更智慧、更高贵或在任何意义上更为杰出一些；仿佛电灯将人类进一步推向完美，虽然事实上在电灯下更为清楚地看到的东 西，和在油灯下看到时一样渺小、丑陋而微不足道。技术至上甚至感染了纯属智识性的知识分支：在历史科学中和在经验心理学中一样，本质上毫无价值的调查，而且就研究的终极目的而言，是最不重要的东西；但却仅仅因为它们是根据完全按部就班的技术

流程来操作的，就常常获得了十分不恰当的认可。在艺术中(艺术在这个时期较之在世纪之初时更为紧密地与文明的运动联系在了一起，这一技术方面的旨趣也已发展到非同寻常的程度；不过，在艺术中精神状态可能发生的外化)，艺术作品真正的意义与目的开始削弱——要比生活的其他部门为早。在音乐表演中，精湛的技艺(其目标是最大可能地发挥特有的演奏天分)让位于华丽的理念：按照这一理念，作曲及其客观完美的传送而不是艺术家的天才创造出的惊奇成为音乐会的目的。在绘画中，色彩与空间、光与气等技术问题上的旨趣(源自法国的某种刺激)发挥了十分有益的影响。艺术的特殊意义很快被表明不在于纯技术性的完善，而在于它所描绘的对象的意义，在于将其最清晰地表达出来，使其形式及空间位置的饱满和内在契合以及它们表现出来的精神实质得以充分地理解。然而，对技术的强调却教导公众，绘画的存在不是为了讲述故事、留住趣味横生的场景或与摄影术一争高下，而是相反，绘画具有纯粹艺术特性的一个非常特殊的功能，它只有通过艺术的工具才能实现。最后，在诗歌中，近些年来(尽管起初只是在很小的群体中)对技术方面的深厚感情已经成长起来。尤其是抒情诗的这一发展已导致对那种业余抒情诗的抗拒，这类作品在过去几十年间曾一度充斥于市场。不过，从一开始就很明显的是，抒情诗技巧不仅要处理诗韵的正确性和节奏特征，而且也意味着一种对生活内容非常特殊的主观塑造，一种对情感原材料的改造——这

只有通过尽可能掌握所有表达方式才能实现。

因此，最近几十年的艺术（至少就其最前卫的代表而言）对技术的强调具有一定意义，这只有由于技术很快被放在了合适的位置上，而且被视为仅仅是实现确定的主观价值的一种工具。而在其他领域中，技术仍被当作终极价值，在技术本身可以找到彻底的满足。生活的外化与这种情感过程并行，它依赖物质的完美而非人的完善，而且在我们考察的这一时期，作为工业与国家权力范围突然扩展的结果，它在这方面表现得非常鲜明。

这里，我要评论近些年来两次大型精神运动，它们明显地推崇对客体性压倒主体性的根本反动。这两大运动是伦理运动和教育运动。所谓伦理运动，我指的是一场旨在系统地提升和净化人性的综合性运动；它不同于社会—伦理运动，这一点我在后面还会论及。这两大运动都抱有一种内在的文化理想，希望采用技术上完善的手段来追求这一理想，其目标和外在文明的发展所规定的目标一样，一清二楚。正是客体的完美显示出主体的缺陷，从而表明主体的发展和客体的发展一样，都应该靠机遇、本能和漫无目的的自然过程。如果人们仅仅认为对孩子抑或成人的教育令其痛苦异常，何以所有的分科——从哲学到色彩感觉的教育，从护理病人到体育训练——都被征用。如果能考虑到这一切，人们就不会无视现代技术凭借其包罗万象的治疗方法而树立的榜样，也不会避免这样一种信念：必须继续推进某种特殊的有意识的努力，以使人类能够获得借助物质变迁所

能够预见的那种程度的完善。

由于大范围的工业在原则上导致了外在文明的迅速发展(以致我们可以认为,德国在近三十年来已经由一个农业国变成了工业国),它助长了20世纪最声势浩大的群众运动的爆发,即社会民主党的兴起。大工业的繁荣促成德国劳工阶层的巨大扩张,他们在工业中心的聚集,继物质福利的提高后,其心灵生活与精神生活的发展,常常会很快地发生,而且是通过斗争获得这一发展——这一切促使劳工阶层凝聚在一个单一目标的追寻上,使他们接受了由本阶级来统治这个梦想,从而创造出一个大众理念。如果我们不考虑那些暂时爆发的狂热,例如,“为自由而战”(freiheitskriegen)和1848年的运动,那么数个世纪以来都不曾以类似的强度与广度存在过这样的理念。在德国比在其他国家更合逻辑、也更为单一地发展起来的社会主义理念,其影响远不止于劳工阶级。我只提出导致这一现象的一些内在力量,而且特别考虑那些与刚刚经历的那个时期密切相关的力量。这些力量不牵涉革命的、经济的问题,而是涉及精神性的动机。社会主义者所提供的未来理想图景,本质上是一种最高程度的理性设想:极端的中央集权、供需各方精心计算下的相互适配、竞争的排除、权利义务的平等,等等。

所有这些特点肯定不仅对劳工——他们在一些大工厂中已经看到某种与这一理性设想的目的相适应(具有类似的完善)的组织,某种运作起来没有内部摩擦的组

织——有吸引力，而且会吸引许多遵循严格逻辑思维的头脑，他们一再竭力形成一种对事物的理性概念。然而，这种逻辑需要的满足与纯经济需要的满足联系在一起——社会主义的巨大力量正在于这一联合：一方面是那些从我们种族历史的初期就已潜伏在灵魂深处的根深蒂固却并未明言的共产主义本能；另一方面则是（尤其在我们中间那些文化程度比较高的人中）基于社会良知的正义感，从这种立场出发，对于资本主义的劳动剥削而言，恐怕再没有比社会主义更好的良药了。无疑，社会主义与劳工利益之间可以说并无紧密而必要的关联；就所欲达到的目的而言，社会主义也许只是一种非常原始的、不适用的手段；而且除它之外还可能设计出许多别的可以确保这些利益并消除社会不幸的手段。然而，这一结合至少在德国业已首次历史地形成；社会主义政党成为唯一绝对而垄断性地代表劳工阶级利益的政党，任何怀着同样的热情希望增进劳工利益的人都必须通过加入这个政治组织来实现其理想。在公众意识中，这一结合是如此完善，以致人们只要表达了对（与资本相对立的）劳动的坦率同情，就可能会马上被视为一个社会主义者。

除了正义与同情这类伦理性冲动（这构成了受过较高教育的人士的社会主义理念的基础）之外，还存在与之相关的各种动机。许多人是受到对体验新感受这种病态渴望的驱使，他们感受到任何悖论的、革命的事物都具有吸引力，这些事物总是能够鼓动一个神经过敏的、

退化的社会的大量成员。这常常与某种荒谬而懦弱的精神状态、某种对统一性和博爱的朦胧欲求联系在一起。换言之，我们可以称之为空谈社会主义，即轻浮地卖弄社会主义理念。正是这些叶公好龙者将最难以忍受社会主义理念的实现，主要是出于审美上的缘故，正是这些缘故总是使社会中大批人拒绝倾听对社会主义原理的有关讨论。许多人会毫不犹豫地立刻放弃社会主义体制要求他放弃的奢侈与便利，只要他明白地看到大多数人的道德与幸福要求他这样做；但要他顺从那些在审美意味上令人厌烦之事，就要难得多，当那些典型的“有教养人士”与人民发生了身体接触时，就会体验到这一点，“劳工光荣的汗水”沾到了他们身上。至于其他人，他们对社会主义问题的兴趣只是数年前才在公共的及私人的讨论中体现出来，而近来已明显消退。这部分是由于这一事实：在人们的想象中，既然社会民主党已逐步放弃了他们的革命理念，转而相信情况会以平和、自行决定的方式发展，所以社会主义带来的危险已经过去了；换句话说，社会民主党已经转变为以既有社会秩序为基础的改良党。当然，我们不能肯定他们以后就不会重新回归到以往的革命路线。而另一种极为重要的社会冲动，作为社会主义的对立面而出现，很快就会引起我们的充分注意。

不过，与这一主题相关，我们将看到不仅仅社会主义方面的旨趣本身，而且许多圈子中对一般社会问题的兴趣在突然产生之后旋即销声匿迹。而之所以首先是那

些劳工之上的阶级抱有这种兴趣，显然是那些导致叔本华哲学广泛传播的同一精神趋向的结果。这一趋向的缘起可以追溯得非常久远，即基督教对于灵魂而言的重要性的衰落。这种重要性在于基督教提供了生活的终极目标。在所有相对的事物之上，在人类存在的片段性特征之上，在工具及工具之间的无限结构之上，升起的是终极与绝对——灵魂的救赎。生活由此找到了栖居之地，这个终极之物不可能像其他任何东西一样，成为实现一种更深层的个人、社会或物质性目标的手段。尽管基督教丧失了其凌驾众生的权力，但它还是遗留给人们对所有生活与行动之绝对终极目标的渴望，这是由于灵魂深处需要的长期持续的满足在我们这个文明时代业已产生的调整造成的后果。生活没有意义，我们在一种尚属初级阶段、仅由粗浅工具构成的某种机制的驱使下四处奔忙，我们永远不可能把握构成生活意义的终极与绝对，这些纯属现代的情感，正是基督教的遗产。基督教向无数今人灌输了对终极对象的渴望，然而却再也不让它有可能实现。我们对技术的热情只是人类内在状态的一个阶段或象征。技术纯属手段，没有终极目标为它提供依据，赋予它神圣的价值，因此它只是一次试图通过生活手段外在的改善、发展与复杂化来自欺欺人的无望努力。叔本华的哲学就是这种状态的最清晰的表达。在他看来，意志在某种绝对意义上似乎是人类生活乃至整个世界的基础，因而一切事物都只是某种晦暗、躁动而强大的力量导致的现象而已。这种力量之外就只是空无。

正因如此，这一力量被迫处于永恒的不满，因为它所达致的每一个点上都只遭遇到自身，而且在其发展的每个结点它都必定开始相同的努力、相同的前进冲动。就人类整体存在方面，意志而非别的东西是生活没有终极目标这一理念最合逻辑和最完善的表达。因为如果意志之外就是空无的话，则这一意志就绝不会最终满意。因为在任何时候，意志能掌握的都只是它自身，如此形成一个其中没有停顿点的循环。继叔本华之后 19 世纪 60 年代和 19 世纪 70 年代时为公众熟悉的哈特曼 (E. Von Hartman) 的作品将意志哲学扩展为存在的终极实在。就这一学说造成的深入而广泛的影响而言，显然对于无数人来说最后的箴言已经道出，他们的最深切需要的系统表述已经完成。当然，这一描述并没有提供任何解决方案，而恰恰相反，它是凭借其在这些需要方面达到的理论上的明晰性，而立刻成为确定而必然的表述。

人类感到终极目标(进而是本应支配整个生活的理想)的缺乏，在 19 世纪 80 年代得到几乎是突然兴起的社会主义理念的补充。人们突然意识到无产阶级可怜的财产、工人阶级的被压榨处境、对待他们的不公正、他们家庭生活的崩溃、肉体与精神上的衰退尤其是妇女与孩子的劳动，所有这一切此前尚不为上层阶级所知，仿佛它们发生在另一个星球上；人的灵魂好像获得了它在此前从未拥有过的新器官，对这些观念起作用的是全新的情感和全新的社会目标建议。社会良知唤醒并似乎提供给存在新的确定目的、新的福音，可能成为汇集所有

生活理想的中心。实践的、伦理的及理论的力量在这里混合在一起。因为，人们突然间看到，正是从社会（所有社会群体的总和）那里，我们贷出了各种内在与外在的善；个体只是社会线路的交汇点，他献身于全人类的利益只是履行一项义务。这项义务最为根本的特征，即奉献的主要对象是社会中最受压迫、最落后的群体，正是这个群体的劳动供养着全社会。人们突然认识到社会“自由放任”原则的极端轻率和荒谬。该原则主张：如果个体完全追逐其私利而不顾及他人，则整个社会将通过利益的自然协调得以良性发展；被压迫者应该受压迫，因为他的生存境况就证明他不适于更优越的环境；统治者与被统治者间地位的不同与每个个体对社会的贡献正相符。现在人们认为，纯粹的历史偶然、出生机遇与环境机遇、资本家比起那些手头只有劳动力的人所拥有的诸多优势，将这一表面上的公正变成对公正的嘲弄。简言之，“社会问题即道德问题”这句格言一方面得到一种对社会力量具有巨大重要性的科学理解的支持，另一方面则得到有关保护老弱劳工的大型政治社会措施的支持，因此甚至赢得了那些社会主义的敌人和对其避而远之的人们的心，它提供给我们的似乎不是具体哪个理想，而是理想本身。然而，这一理想的深层情感看来却是出自我们描述过的那种内在生活状态。这种内在生活状态在叔本华那里达到了高潮：终极目的、绝对的生活理念的缺失，对某种囊括了所有生活细节的确定价值的渴望。这样一个理想由于其包容一切的范围和模糊的界

限而与社会主义者装备的观念无异。

我已经提到如下事实：上层阶级与中层阶级已然明显丧失了这一社会兴趣。如果我是对的，这一事实就某种理想而言是可以理解的。这一理想得以影响了许多人，与其说是由于它自身具有的积极力量，不如说在很大程度上是由于主观上缺乏并渴望某种理想所致。这一兴趣的丧失部分是由于那些灵魂的衰竭——对他们来说，这条道德发展的路径事实上并不十分自然——进而，还由于某种对立的理念即个人主义的兴起的結果。大约从 1890 年起，个人主义开始与社会主义理念展开角逐。我讨论这个问题时将同时考虑一个促使个人主义产生的现象。我们中间有许多人过去现在都是坚决的个人主义者。这些人主张单独个性的自由和发展，实际上就是倡导强者统治弱者的贵族制原则，将之看作一切社会政体的终极意义；同时，这些人还属于社会民主党，因为他们视社会主义为达致公正而开明的个人主义的必要过渡阶段。由于阶级分化、根深蒂固的偏见、上层群体的权力滥用以及下层群体的落后状况等原因，个体之间的现实关系，依据他们在社会中的权力和影响，是对他们依据内在价值的关系的完全颠倒。因此，为了分裂的社会成员可以相互监督而不带历史的或偶然的偏见或伤害，为了所有人都可以享有同样良好的发展条件，社会必须首先被投入社会主义的熔炉，这样每个人在生活中都能够准确地度量他的独创与自由发展的能力。对于那些抱持这一信念的人们来说，当前的情况远非太个人

主义，而是还不够个人主义。因为它们使无数的因素正面或负面地影响每个人，而这些因素却并非来自个人的本性或能力，也不与其相符。而这种不平等只能通过某种全面的社会主义的夷平(leveling)来矫正。所以社会主义作为绝对个人主义形成的初级阶段或工具性条件，多年来一直是一场精神运动的方案。必须承认，这场运动的支持者惯于处理具有纯粹抽象的可能性的各种理念，因此没有充分重视社会主义与个人主义这两项原则之间深层的情感对立或其计划的具体细节方面涉及的困难。此外，人们对上层阶级身心是否真的优秀的怀疑，也常常在这一方向发挥影响；在许多情况下他们显得如此地颓废、疲惫和神经衰弱，以致不能肩负起未来，以致国家为了求生存而相反必须顺从交由人民中更具有新鲜血液、不那么衰败的阶级来统治，当然他们也不那么有修养。国家的内向移动必然发生，无产阶级将担负起反抗“资产阶级”的任务，恰如许多个世纪前年轻而野蛮的日耳曼游牧部落反抗腐朽没落的罗马帝国一般。

在原则上对这些社会主义的和民主的倾向的思想反动，与尼采的名字联系在一起。然而，尼采却无意使这一反动在特性上成为政治的或社会的运动。一方面，他攻击个性与等级的价值失落，这些是唯他主义(altruism)与民主理念的支配导致的结果；另一方面，他还攻击生活的外化，这是由德国政治的演进、随之而来的经济生活的优势地位及人民大众的必要利益直接造成的一个后果。对上述这些，他一清二楚。尼采的全部教诲，

正因为基于对人与人之间存在的自然差距(natural distance)的信念，已成为更大的思想运动的基础。假如我们承认人有强弱、智愚、雅俗和美丑之分，而取消这些区别只是痴人说梦，那么人生有价值的色调就只能取决于其最高典范。每一次理想主义的努力，即将社会机体的平均水平、多数或庸人懒汉作为旨趣的焦点，都必然导致人种的退化。因为人种的进化首先以其最优秀、最高等的个体为起点，人民只是缓慢而遥远地追随着他们。每个社会的等级均由其能够产生的最优秀者而非其平均水平来决定；只有前者才展示了人种与所设立的理想之间的接近程度。该理想即为该社会发展实现的最高阶段。这些结论自然地来自价值感，与那些性质相反的结论一样，不由普通的证明及反驳过程来决定。但是如果遵循其所依照的价值，最高等者必定不在低等者那里耗费精力而独自发展。因为只有如此，处于既定发展状态的人才能向更高的发展状态挺进。尼采认为一切价值标准的颠覆、肇始于基督教并在现代民主中达到顶峰的元论题(metathesis)导致了当今时代的颓废、缺乏力量、缺乏伟大的个性。不是在胜利的和占支配地位的个体，即这些具有强有力的、高度发达个性的人那里寻找社会与历史的目的和个别目标，相反，我们却仅仅认为无私、顺从的人，即那些为脆弱和苦难而生的人是“善良的”。即使那些性喜指挥、独立自主的人，也不愿担负责任，并向上努力，即使他们也目光向下。道德理念中奴性的起义达到了其目的，庸人、置身羊群中的人，把

他的希望和理念化为道德符号强加给高等和最高的种族成员。

今天，这些观点被许多人急切地拿来为无所顾忌的唯我主义(egoism)做辩护，他们认为这些观点赋予发展个体最高级的个性以绝对权利，从而拒斥一切社会性的利他主义主张。“优越的天性”“与大众保持距离”这些措辞，变成了一个隐瞒了无数傲慢、残酷的自私及暧昧的倾向的标准。德国在1870年以后经历的生活关系、利益及活动的迅速扩展和多样化，松解了大量具有保守和慈善性质的纽带与限制，尤其是削弱了我们的青年一代对权威原则的尊敬。而且，正如所有那些不是完全从自身内部获得依据的解放一样，这一趋势自然相应地与对各种新神和新偶像的盲目效仿和崇拜联系在一起。似乎随尼采教义而来的惊人的自由，对既有的一切基于利他主义、同情及社会活动的道德标准的颠覆，构成了对于渴望自由放纵、无所顾忌的新德国青年而言特别合适的公式。而且，由于这种新自由正面倡导强者和不同凡响的性格有权成为自身的法律，对那些往往很容易就将希望拥有这一性格代替成就这一性格的青年人极具吸引力，所以情况就更是这样了。对此起到推波助澜作用的还有俾斯麦的巨大影响，其影响的扩大及后果，清楚地在我们眼前展现了体现在个人身上的历史力量无比的重要性，它使非个人的制度与多数原则的立法机构(民主与社会主义预言它们是决定历史进程的工具)的重要性相形见绌。在这样一种精神状态面前，部分青年人对标

新立异的渴望、不顾一切地追求“与众不同”，都发自某种空洞的个人主义，人人向往，但却不可能实现。这种倾向过去几年间就已经在我们中间发展起来，并以悖谬的形式展现在文学、艺术、批评和社会交往之中。这些现象或许为数并不算多，但由于其喧嚷和离谱而显得似乎比实际情况要更普遍一些。在这些现象当中，青年人很少努力赋予个性坚实的内容，而是刻意强调个性的外显、与别人不同，通过刻意地与他人比照来求得自我。

最近，这类尝试已被冠以“分离派”(secession)的集体名头。最初该名目用于某些大城市的青年艺术家团体，他们受最优秀的现代艺术鼓舞，联合起来举办自己的艺术展，以示与官方展出不同。因为官方展出主要被那些落后时代的传统型群体控制，他们一味迎合公众品味而不去教育公众理解现代艺术理念，他们自己就不熟悉现代艺术理念。一般公众对这些现代艺术理念的了解，主要来自这些分离派分子。现在“分离派”这个说法已经获得了更为一般性的含义，被用来指代现代的、个人性的并首先是跟传统截然不同的事物。各种令人不快的现象都囊括其中。特别是在工业艺术和家具艺术设计方面，这种错误的个人主义真正成了闹剧。因为人们力争把每件家具都制成个性化的艺术作品，而其功能(人们居留、活动和交往的基础和背景)则丧失殆尽。现代家具将自身上升到首要位置，仿佛它拥有某种完全美学化的个性，结果不是像家具应有的那样不事张扬，或像最好时期那样回归祥和而安宁的传统式样原则，而是显

得令人难以忍受的突兀和放肆，个性化的修饰本应该非常小心翼翼地展示自己。该领域的这种最现代的对标新立异的热衷与文学或日常生活中的情况一样，包含了一个巨大的内在矛盾，即本质上和趋势上十分局部性的、个人性的暂时之作，变成了一般性的计划、普遍实践的模式。所有这些在言语、行为和事物中创造的表达自我的方式，说到底都是基于展现独特的个性这一假设；而它们的增殖与它们自己的前提自相矛盾，因为每个人都通过几乎相同的方式表达其特性的新奇所在。

回到尼采，为了对精神生活的意义做出正确的诊断，特别是正确的预测，我们必须强调如下事实：这种对自由放纵和唯我主义的鼓吹，尽管已经为尼采赢得了公众的偏爱，但却仅仅是出于对其思想非常粗俗的误解。尼采号召人们寻求的并非主观的快乐，恰恰相反，是存在于力量、高贵、礼貌、美丽及智力方面的客观完善；至于这些品性给其所有者带来的是快乐还是痛苦，则无关紧要。无论是对他人、社会还是对个体自我而言，存在的意义在这些品质本身之中，在人类朝向拥有它们的进程之中，而不是在其结果之中。事实上，这些追求只有通过严格的内在纪律、通过最苛刻的自我实践、通过完全弃绝各种只为享受的享受才有可能实现。“到如今，只是通过大悲哀来教育，才能产生所有人性的改善。”他在著作中的这句话道出了其思想体系的真髓。他根本不是享乐主义者或犬儒主义者（他的那些批评者，经常依靠那些追随者对他的误解之辞来评判他）。

相反，他非常严厉地谴责一切无序的、柔弱的事物，并认为今天的颓废是由于对自我与他人缺乏某种冷酷无情的态度，由于尊敬与权威的消逝以及对全人类幸福的粗俗追求所致。事实上，这些人类的意义与价值所构成的品质在今天仅仅存在于某些个人身上，它们的最高发展（决定了每个时代的价值标准）仅仅在极少的几个孤独个体那里体现出来。但这只是种族的最高发展借以实现的方式或途径，而非判断这一发展的标准。它有其内在而自为的价值，它就是终极目标而不仅仅是达致个人或社会目的（关涉幸福美满）的一个手段。显然，结果尼采必然是一个贵族：不是出于贵族本身和他们自私的安宁愉悦的缘故，也不是为了普通民众和下层阶级——正如柏拉图诠释的那样，这些人也许会发现自己在贵族社会组织下能得到最佳的安置——的缘故，而只是因为人类作为一个种属的客观价值只有通过贵族制才能导向其最高的完善阶段。因此，尼采将与社会哲学有关的两个广泛适用的理念导入了我们的精神发展。他倡导贵族制的社会组织，贯穿其中的精神既非我们在现代贵族统治中发现的唯我主义精神，又非为不事思考的大众服务的唯他主义精神，而是实现人类生活客观的完善、美丽及深化的必然形式或结果。他进一步主张种族的利益与社会的利益不相一致，而今人生活在社会观念的支配下，却不加置疑地认为二者是自明地一致。对于种族的演化和人类的发展而言，社会利益，即历史地发展的社会群体（特别是下层阶级）所秉持的利益，只是其中一种可能的

形式或手段；种族进化的实现也可能需要其他手段：对作为客观价值物的人类品性方面的旨趣，或者对承载这种客观价值的某些个体的旨趣，这些人是高等人类的代表。

近些年来，社会不安与躁动无疑在许多灵魂中深化并扩展了道德感。在许多人那里，他们已将阶级感情引致的自私以内在和外在的方式转变为自动的放弃。即使他们做不到这一点，至少也形成了对这些社会要求坚定的态度，在理论上认可了这些诉求，而当这些诉求不能得到满足时，他们会在良心上不安。尽管为尼采及其追随者忽视与误解的社会伦理也具有价值与重要性，但我们必须看到，这种纯属精神性的深入关注必定受到这种敏锐的社会觉悟的不利影响。因为不论人们多么乐观地看待工人阶级，工人阶级的利益都是基于纯物质的考虑。情况不仅如此，还经常如此。而且，他们还认为这些物质利益应该成为对上层阶级的一项伦理要求。然而，与尼采对纯精神生活的反动比较，它们总是难以被搁到精神价值的天平之上，并由于其本性而总是沦为某种存在的外化。另一方面，劳工争取教育及向理想王国提升自己的努力应该得到高度的承认和同情；但这种同情在性质上要求受过高等教育的社会成员从其既有水平不容置疑地下降。由于对教育两极的夷平或重新接近的迫切需要被唤起，去反抗现代的差异，这种情况推动了知识分子阶层的进一步分裂，从而导致了悲剧性的关系的发展，即拔高下层群体而贬抑上层群体。这一冲突贯

穿了整部社会史，因为平等（它本身充斥着各种差异，为人类生存提供了它自身的计划方案）不再专指原始社会条件情况中天然的、有机的平等，而成为一项伦理要求。这项伦理要求的表现就是反对社会肢解，反对已经确立的劳动分工，反对社会从根本上划分为群体和阶级。更笼统地说，社会中划分出来的各部分在状况与需求上完全不同的发展，其最终的后果就是：同一趋势，甚至是共享的普遍利益，都可能需要针锋相对的衡量尺度。

社会分化以及在此基础之上的对统一与平等的要求或趋向，必然会以特别严峻的形势出现在我们中间，因为一方面，1870年以来财富与外在文化方面的飞速发展已导致了更突出、更强烈的社会反差，同时另一方面，这一时期的发展（主要是基于民众的劳动与德国人口的飞速增长）也带来了夷平的趋势和许多所有阶级可以共享的利益。德国妇女运动就典型地体现了其中一种利益格局当中的力量相互作用。不管这场运动在多大程度上是在上层阶级内推行的，它都是下述事实的后果：现代劳动分工使妇女摆脱了众多的家务劳动职能，而她们的生活原先一直充斥着这些职能，并因此备感充实。过去几十年中，家务活动中机器、可购得的现成品等对亲手劳动的取代现象获得了长足的发展。可以说，除了抚养小孩，对于成千上万的妇女来说，家务劳动的天地再也不能容纳其所有能量了。但是，与此同时，她们中的大多数却不得不囿于这一天地当中，在这种情况下，要么

是她们的各种能力由于得不到开发而衰退，要么这些能力适得其反地招致各种祸害。愚蠢的老处女、男人似的狂放女人、神经过敏得几乎反常的妇女，所有这些人，都是历史地限制妇女活动领域或祛除这些限制后却没有为其打开新的活动空间的文明所制造的牺牲品。这一点与越来越难以供养非生产人口这一现象相结合，构成了中产阶级妇女运动的起源：它与妇女的社会解放有关，即与争取开放那些迄今为止仍通过法律或习俗将她们拒之门外的领域有关——这些领域包括高级和低级的商业领域、公职、医学领域和纯科学行业等。但是，如果说，中层妇女是在寻找家庭之外的活动领域，而无产阶级妇女却呈现出了相反的趋势：她们还在急需父母家庭保护的年龄时，就已经进了工厂工作，而已婚妇女不仅因为她的劳动无暇顾及对家庭和孩子的直接责任，而且劳动的后果还损害了其健全后代的身心状况。因此，底层妇女的经济独立对她自己、对于社会整体都是一种深重的罪孽，现在的问题在于，如何通过法律和其他手段，以仁慈的、限制性的管制措施来约束她们。换句话说，不像中产阶级妇女，无产阶级妇女不是有太少，而是有太多的社会自由，不管这一社会自由可能如何严重伤害了其个人自由。经济上独立的活动，对某个人来说是祸害，对另一个人来说，却可能是福佑。这两种情况可以回溯到同一缘由：当前工业生活的方法以强大的力量将无产阶级妇女驱逐出家庭，并以同样的力量将中产阶级妇女（在其活动空间已萎缩的情况下）禁锢于家庭当

中。由于这两种现象的反差如此之大，以至于掩盖了其根源的同一性，所以社会民主党人半漠然、半敌意地将后者称为“太太问题”。

至于“市民阶级”，妇女问题现在正沿着上述路线在我们中间发展，人们可以从 1870 年以来社会关系的特殊扩张来理解这一点，它也是主导着许多其他领域的现象，即外在化及对外在化的反动。在一些特殊的情形中，上述的经济动机也许足以为妇女运动辩护，但就整个文明而言，必须承认其中有许多其他观念存在。仅就妇女实用性的，即生产性的活动而言，她们只不过是进入了迄今为止由男人从事的职业，与他们竞争，展示同样的技能，瞄准同样的目标。然而，这种情形并未给文明赢得任何质的进展，相反，它至多是带来了平均水平上的、缺乏个性的工作的数量膨胀。此外，它甚至意味着妇女丧失了自身的社会地位，因为在这一领域中，男人的成就无可避免地成为女人的理想，女人不得不仅仅扮演男人的“类人猿”。由此，事实上，人们常常听到的对女人成就最高的赞赏是：她做成了连男人都没有做成的事。无疑，这只是代表了妇女问题整个演进过程中一个粗浅的阶段，不过，这仍是首先呈现于我们面前的阶段，在这一阶段，妇女运动领袖们当中仍然保留着这种核心观念：无论何时，要求得到男人拥有的同等权利，并坚持声称拥有与男人相同的生产能力。然而，目前已零星地出现了一些超越此类想法的理想，一种由成熟的、公正的人们倡导的意义更为深远的理想。如果我对

其理解不错的话，这些人将一种特殊的女性化的文化构想为其目标，即他们希望女性的精神如能自由舒展的话，将会依据其心理结构引发出特别的问题并提供特别的解答，这些成就是男性头脑不可能实现的。我们现在所掌握的方法与知识、商业的规则、艺术的形式、宗教生活的类型、交流与合作的方式，都是由男人创造的。我们不能说我们的文明是——就这个词的真实含义而言——“无性的”(asexual)，仿佛其性质是既非男人化也非女人化的，相反，它是彻头彻尾男性化的。几乎我们所有的高层职业——由于它们为男人所充斥——都旨在投合男性的成就、男性的智慧、男性的情感与意志。结果，它们不能给以不同方式组织起来的妇女提供合适的活动与位置。女人们为了能找到这样的位置，需要对构成生活的不同要素进行新的分析与组合。忽略妇女的特殊组织方式，试图在男人的事物框架中为其寻找位置，而不是使其投身于男人无法胜任的特定工作，就像将具有特殊天赋的人禁锢于笨拙的劳动一样愚蠢和肤浅。女人身体与精神的特性需要特殊的活动形式，唯此才能实现最高的文明成就；家务管理，曾是一个适于女人的、男人无法匹敌的活动领域——迄今为止，它为女人提供了一种恰当的活动形式，现在，此类活动必须为其他领域的活动所取代，这些领域也要经过相应的转型，而且尚待发现。很可能在司法管理、医学和艺术、历史诠释、商业事务和宗教事务等方面，甚至在狭义的技术方面，可以明显地发挥女性特质，而这可能会最大限度地

带来卓有成效的变化与转型。现在，已经能零星观察到有关于此的细微的、片断的证明，至少在艺术领域是这样：我们当中有些女作家并不企图“像男人那样”写作，相反，她们为其特殊的女性笔调而自豪。同样的情况在女画家身上也出现了——尽管这一点更难以被察觉。一种纯粹的女性作品，就其对女性的全部意义而言，是一个新的变形，不，是一个文化的新世界，在我看来，它是从妇女运动中演化出来的最突出的、最具精神性的理想。

现在，人们可以相信上述趋势而同时又持下述这一观点：商业上的职位与地位上的男女平等是一种必要的过渡阶段，从这一阶段出发，女人向其自身的特殊性发展。不管一个人在这个问题上的观点如何，所有诚心思索妇女问题的、没有被党派激情蒙蔽双眼的德国人，他们的观点都应该无一例外地包含一种基本主张：性别之间的机体差异——包括精神方面也包括身体方面，必须作为任何旨在发展妇女的运动方案的不变基础。抛开男性与女性灵魂的深刻种属差异不谈，就等于剥夺生命最精妙、最强烈的魅力。如果人类是一种无论自然还是文明都力图予以分化的生命，那么女人体现出来的男性化趋势则贬低了这种差异，乃至贬低了生命本身，这种贬低的程度比任何其他夷平运动所带来的后果都要严重得多。并且，这进一步意味着，对妇女的尊重也降低了，因为这种尊重原本基于妇女的特殊性及其精神个性的不可替代性。如前所述，现在妇女被强加上一种十分扭曲

的、远离其天性的理想，并被一种会使其必然丧失价值与荣誉的尺度衡量着。在若干年前的一次社会新教大会上，论及妇女问题时，德国开明阶层的观点十分恰切：我们应当视不同性别为“种类不同、价值相等”。最后，正如许多历史现象所显示的，妇女的男性化与男性的女性化如影随形——在任何地方，特定性别特征的消除都是生物退化的标志，以至于一些思想家甚至认为，这些争取自由的妇女斗争是种族退化的征兆。那些认为妇女运动纯粹是机械的和肤浅的进而加以反对的团体，现在至少在三项要求上达成了共识。第一点与妇女的经济独立有关。在我们的新民法法典中，在涉及已婚妇女的财产权时，这一点已得到了微弱的保证。但是除此之外，每一个未婚女子也应通过受教育和就业机会的开放获得独立生存的可能性——这一要求很少遭到反对，但不幸的是，它只是在极不完善的程度上得以实现。与此相关的是第二点要求，妇女劳动者应当与男性劳动者同工同酬。由于妇女不像男人那样善于反抗，十分缺乏旨在改善其劳动条件的组织，她们通常——无论是工厂里的工人，还是音乐教师或者内科医生——得到的报酬比男人更少，哪怕她们做的与男人一样好。在此，存在着巨大的社会不公，注重这一点是当前德国妇女运动最伟大的价值之一。最后这一点几乎是得到公认的，即不管人们怎样看待妇女就业的价值，我们至少必须弄清楚妇女的生产能量到底有多大，为此，我们必须允许她们在每一个领域中绝对自由地驰骋。这是因为，由于妇女运动已

发展至此，我们不应当再从外部施加任何专断的限制，但我们必须让这场运动发现它自身的天然界线。总的来说，存在着一条原则：如果放任社会事务自由发展，它们会很快找到自己恰当的路线，自由在其自身的发展过程中会创造出将其约束在恰当范围内的对立面和矫正物。在过去几十年中，这一原则在德国几乎名誉扫地，一方面，是由于国家观念的巨大发展及其权力范围的拓展；另一方面，是通过社会民主党及其对自由主义批评的影响。不过，涉及社会演化的特定阶段，这一自由原则无疑是最恰当、最有效的；许多人相信，现在妇女问题已经超越了这一阶段，最好的政策只需要扫除所有个人斗争道路上的障碍而已。

宗教领域中也存在生活内容的外化——我们可以视纯力量标准为其基础——和与之相反的精神化需要之间的抉择。在直到 19 世纪 70 年代为止的自由时期，教会的势力明显地衰落了，但从那时开始，又获得了超乎寻常的发展。首先，这一时期，德国天主教十分独特的发展具有决定性的影响。19 世纪 70 年代早期强大的国家和民族意识促使俾斯麦发动“文化战”(Kulturkampf)；关键的问题是针对天主教神职人员对教会管理、学校、婚姻与家庭关系等领域所享有的司法管辖权，国家具有更高的地位，从而限制了前者的权限。至于斗争的成败，在此，我们只能关注这一事实：自从那时起，教皇至上党(Ultramontane party)发展成德国议会中强大的、有时甚至是最强大的党派——成为所谓“中心”，其纲领

仅仅包含保护天主教利益等内容。它们之所以能获得巨大的权力，完全是因为面对国家的所有其他问题，它们没有任何出自党派纲领方面的偏见，因而所有政党（不管是右翼还是左翼）都向其靠拢，而它则能以承认其特殊利益为筹码从任何一方换取支持。结果，在我们眼前出现了一个闻所未闻的异类，一个利益核心不在德国而在罗马，却在很大程度上引导着德国命运的政党。从另一个角度来看，这个异类显得十分伟大：我们最强有力的政党不是在政治的，而是在宗教因素的基础上建立起来。不过，考虑到天主教会的基本特性，这种情况其实并不像看上去的那样不寻常。因为天主教会并非只是一个宗教联盟，而是一个强有力的政治组织，其特性实际上是政治性的，因为它寻求主宰生活所有的基本方面——这一点绝不会因为它不拥有领土而有所削弱，事实上，恰恰因为这一点，它才不受领土边界的限制。这是一个蔚为壮观的历史造化——一个世界帝国，奠基于最为深沉、最为超感官的灵魂的激情，并在下述宏大的假定之上治理着整个生活：世上没有一种生命的领域、没有一种利益不是从最深远、最卓越的灵魂的精神构造中引申出其终极的、引导性的动力的。如果我们用一个纯道德和内在的、对世俗世界不闻不问的理想（基督向人类宣称的理想）来衡量天主教会，我们的要求是不合理的。根据基督和早期的基督徒，灵魂救赎可以通过爱上帝及邻人这一最简便的道路立即实现，而现在，这一观念对天主教仅是一个出发点，从这个出发点开始，天

主教建立了一个囊括整个世界的体系——科学与艺术、物质财富和婚姻、君主的政策和每个学科的学校教育无不涉身其中。天主教本质上是对整个生活的系统管制，在其结构中，宗教只是其中一个因素——尽管显然是最根本的因素。的确，关于这一切，天主教可能会断言，其目标只是将全部生活纳入宗教，但这种断言会被其历史所否定，天主教的历史表明，天主教要么囊括整个世俗生活——这时它绝非仅仅是宗教，要么囿于宗教——但其后果是离弃世界而成为隐修制(monasticism)。这样说绝不是对天主教的贬低，相反，是承认其超越了纯宗教利益的世俗——历史的基本观念和精神力量。当然，同时从这一点出发，就可以理解在某些时期，天主教会——不管出于什么原因——强调其对于外在现实的领导权，并为此而斗争，这尤其必须被理解为宗教的外在化，一种纯精神利益与外在因素的混淆。在德国议会的“中心”——这一“中心”被恰当地称为“教皇的保镖”，天主教对政治权力的渴求得到了最坦率、最集中的表达，并因此百倍补偿了自从教皇失去罗马后他所丧失的对世俗世界的影响。我们可能会承认，所有这一切仅仅是一种通往目标(即灵魂救赎)的手段，但是，不仅被如此狂热追求的手段会成为——毕竟，我们的精神构造只是人类——目的本身，而且，这种手段的重要性必然意味着，教会组织的权力、严加于外界事物之上的僵化服从、教士的权威性总会对俗人来说越来越具有压迫性。并且，由于只是在极少的场合中，上述事实与人类内在

的、个人的宗教需要可能达成调和，这种内在需要与作为制度机构的教会就会越来越远地相互背离——前者要么常常遭受后者的各种仪式、“救赎工作”、专制主义的折磨，要么得在这些外在化形式之外寻求安身之所。

新教教会并没能避开类似的经历——尽管其经历实际上是十分不同的情境的产物。在我讨论的这个时期，所有的社会制度都展示了集权化的趋势。一方面，这是由德国的统一和国家权力异乎寻常的膨胀导致的，国家越来越复杂，并不断将越来越多的人直接或间接地安置于政府职位当中；这是一个老经验：在任何一个团体中，最大、最复杂的联合形式——在当前情形下，通常是指国家——会将其特性向其内部的小型联合体传播。另一方面，将所有因素在绝对和谐的基础上联合起来的集权理想，已经通过社会主义者纲领的提议——甚至在反对这一纲领的人当中也是如此——发展成了一个巨大的权力。不过，这一趋势自然只是以这种方式得到认识：个人自由、各种因素特有的倾向与发展受到了限制和挑战。新教教会组织在德国不同省份为完全统一教会所做的不懈努力，已经导致了教会内部对自由主义越来越强烈的压制。这一趋势旨在从上至下地控制教区生活，抑制所有持有异议的少数派，驱逐那些胆敢随意诠释正统教义的神职人员。新教教会的这一工作由于那些新教省区的新教教会国家的特殊拥护关系而受到助长——只有通过国家的联合，新教教会才能获得那些外在的权力和稳定性，并凭借这一权力和稳定性与天主

教的巨大政治势力相对抗。作为对恩惠的回报，教会大力宣传臣民应有的美德：对上级的恭顺、对统治家庭的忠诚、宁静、热爱秩序等。这种交换的结果是，在像目前这种时期，即当国家强化集权，反对自由主义与个人主义时，新教教会也不得不表现出同样的特性。然而，问题是国家能通过这种方式实现其目标，使其基本观念生效，教会却没有如此幸运，因为国家所追求的目标在多数情况下是相对外在化的，而这种作为任何统一行动和压制自由必然之结果的外在化，却与基督教终极含义完全相悖。任何存在集权化和统一化的地方，都必然是通往外在化的道路，因为只有通过外向的而不是内向的方式，高度分化的人类才能——这是我们不能不为之的——实现统一性和行为不受限制的相互调适。因而，通过坚决强调对国家的遵从，通过教会控制的严厉实践，（尽管有它宽容自身带来的混乱和无所不在的偏执），教会的外在生活（体现于教会建筑、教区征资，以及教职人员在公共事务上扮演的角色等）都获得了引人注目的进展。另一方面，内在的个人的宗教情感（只要它能体察到上述情况）也相当程度地从官方教会中隐退出来。更令人惊奇的是，宗教的需要，就其自身而言，看来根本就没有削弱，甚至在过去几年中，它似乎还明显地强化了。既然两股巨大的智识潮流，即科学智识与社会智识已显著地丧失了其令人陶醉的魔力，我们不得不承认，前者远远不能回答我们脑中所有的问题，后者也远远不能满足我们灵魂的需要，既然生活的复杂性及

其恒久的动荡引起了越来越多的混乱与迷茫，许多灵魂渴望超越经验界的生存中所有的摇摆不定和支离破碎，抵达更深沉的生命的谐和，人们再一次明确地感到了这一点，它也散发出难以抗拒的力量。目前，这种渴望，由于其许多特性，具有一种审美的风格——它们似乎在艺术观念中找到了对破碎的、痛苦的现实生活的解脱，对艺术的感知似乎暗示我们在艺术与灵魂的基本需要之间存在一线关联。由此，我们大致就能理解为什么这么多人忽然生发出热烈的美学兴趣了。人们可能会说，对造型艺术的热衷，将其视为生活中一种必不可少的因素，是德国青年一代的特色，他们的艺术教育与偏好使其在文学与音乐领域受到局限。不过，如果我没看错的话，这种艺术热情的高涨不会持续很久。人类超验的冲动在对任何终极事物缄默不语的科学面前、在忽略精神内在的自我完善的社会—公益活动面前遭到了幻灭，它必须为自身在审美活动中寻找一个出口，但人们很快会得知，这个领域同样有其局限性。事实上，与这些审美抗争相随的——现在甚至偶尔会取而代之的，有各种各样的、宗教的或与宗教相连的斗争，这些斗争常常是模糊的、充满断裂的，与个人彼岸取向无关，呈现出最引人注目的形式，但所有这些斗争都是在寻求关于生命意义和灵魂拯救这一令人焦虑的问题的答案。宗教的外在化在这些形塑新的宗教观念的努力中（无论它们是发生在社团，还是个人信念当中）找到一种明白无误的矫正物。在充满混乱与浅薄的当下，我们最大的希望之一就

在于这种对生命中最深切事物的回归——这种回归的性质完全是宗教化的，哪怕它一方面拒绝与教会沾染上任何关系，另一方面也与受到大肆吹捧的宗教的道德化无关；因为这种宗教道德化（其拥护者似乎也是这样感受的）仍是并不十分深刻的理性主义的规则，而理性主义，不管它可能如何矫正外在化，就其本质而言，仍然属于18世纪肤浅的传统；不过，涉及灵魂最深处的宗教渴望，教会本身仍然是一种肤浅的事物。

——最后，正如我已经几次隐约提到的，在纯科学运动的内部，也已发生了类似的演变——如同我们将要看到的，这种演变的各种因素在展开过程中，常常是共存的、相互渗透的、连贯一致的；科学的一次超乎寻常的拓展，同时就是一个外在化进程，而与此相对，出现了使对世界的科学化理解更精神化、更深远化的抗争。越来越强大的物质力量，与实践世界越来越重大的联系，是1870年以来德国所享有的结果，它已经带来了大致可以称为“强化的事实感”的现象。已经在自然科学中得到彰显的实证主义趋势变得十分普遍化了，这种趋势只将呈现于我们感官面前的物质性的东西当作智识活动的正确对象，而拒斥通过反思或更深邃的精神加工抵达事物的深层含义。由于科学所带来的辉煌的实践成果，这种观念似乎成为唯一合理的观念，我们可以将这种观念称为“自然主义”。

在我所描述的这段时期，“自然主义”不仅仅在自然科学中，也在历史科学甚至哲学和艺术中占据着支配地

位。似乎对真实的迷恋突然抓住了人们，似乎如果不是作为个别的、可被直接观测的现象，真实就是不可想象的。从某些普遍化的角度、某些不仅仅是个别事物相加总和的角度对这些现象进行的反思，似乎是在抽空生活的内容，只被看作一种抽象臆想，一种谎言。在艺术上，对直接呈示于感官之前的事物的钟情，不仅带来了偶然现象尽可能的复制，以及印象主义者对瞬间效应的“固定”，而且带来了琐屑和丑陋之物的崇拜——因为只有如此对待一个主体，其真实性才令人信服，那种充满魅力与意义的艺术处理方式被指责为添加和理想化。而且，艺术中的丑陋比美好能更迅疾地引发对真实的信奉。只有“这是真实的”这一事实能劝服我们去表现丑陋，尽管在面对美好事物时，我们的表现欲是源于美好事物令人心悦的内容，而绝非其真实性。现在，自然主义已经在文学乃至造型艺术上销声匿迹了好些年，一些自然主义代表甚至回归到了象征主义和“风格化”的学派。尽管在自然主义阶段，这些自然主义者的态度并非浅薄不堪，但现在，他们也第一次认识到，只有浅薄的，而不是深邃的事物真实才体现于对个别事物最精确的复制之中。为我们的精神构造所拒绝的，也许在某个彼岸世界，可以赋予存在物更为高度发展的精神器官，也就是说，可以使其体验个别现象的全部细节，体验完整无缺的现实。为了实现这一目标，必须在一定程度上撤离现象，转化那些拒斥对自然中的既存事物进行反思的现象，唯此，才能从更高的层次上重新获得更丰富、

更深邃的真实。

现在，在科学中，事实的简单堆砌和对更高、更普遍观念的逃避体现出自然主义的外在化阶段——这一阶段化经验被神化了，恰如其分地说，经验也变得更廉价、更安全，因为现在没有人不承认经验重要而且必需。由于这一原因，从一个相反的角度说，内在化与精神化，并非从对经验的否定中，而是从对下述事实的洞察中推演出来：在表面上客观、严格反映外在事实的这一知识体系之下，隐藏着诸多观念和假定，这些观念与假定绝不可能从观测自然现象中导出，相反，要通过洞察着的头脑引入自然现象，因为没有这些假定，这些现象只能构筑一片无意义的、混乱的、大量零散的感官印象。事实上，康德在 120 多年前就认识到了这一点，自然科学批判性的深化正是建立于 19 世纪 70 年代以来对康德的重新研究上。众所周知，力、因果联系、物质等观念，以及关于生命的上述观念、进化、身体与灵魂的联系等完全是个谜，我们构筑这些观念是为了解释现象，但它们却远远超出了具体的、可被感官感知的事物的范围。我们知道，原子和外物发展的机制是一种有效的假定，的确有助于我们观测现象，但它却绝不能描述和澄清事物的性质。此外，要附带说明一点：在过去几十年中，自然科学以及很大程度上的哲学是唯物主义的。它们不仅认定所有的物质过程必须通过纯物质的原因来解释——以此排除了所有精神的和超验的解释，而且意识现象事实上也只是发生在大脑皮层的复杂机械运

动。然而，对最为精神化事物的这种极端外在化解释，最终遭到了两个观点的彻底驳斥。第一，认为精神活动是物质活动之结果存在着极大的荒谬性。如果事实如此，那么这一观念本身也是一种物质活动，因为根据唯物主义的假定，物质活动只能引起物质活动。但是，坚持认为观念、欲望、感情都只是大脑中的物质活动，就等于说意义无法在任何人之间传播。第二，那种被认为是独立存在并以某种方式生产了意识的物质，本身也只是意识的一个产品或内容。然而，对我们来说，整个世界只不过存在于我们形成的对世界的形象当中，仅仅是形塑精神的形象中的现象，至于世界有可能是别的什么，是其自身，并为其自身而存在，这些对于我们来说都毫无意义，因为除此之外，我们没有其他方式可以感知到世界的存在。事物本身只是一种观念，因而不可能是观念的依据和中介——事实上，这样一些考虑现在已经揭示出了唯物论的荒谬性，因此，最近在科学领域中，它只是以一种令人生疑的方式存在于逻辑混乱的头脑中。

不过，应当承认，我们考察的这个时期的尾声比其开端境况要好得多。自然科学领域中令人震惊的成就（我在此不打算详述其意义）——似乎已经是一个国际事件，而非仅仅属于德国——尽管其能量被用于指引人们观察外在自然，但它已渐渐再次使人们看到那个双重的分界线。首先，人们认识到，关于世界的科学概念仰赖于一种精神取向的和形而上的基础：科学不仅仅反映物

质事物外在的、客观的存在，而且它是人类形成有关事物形象之能力的产物，依赖于人类这一能力的内在法则；它受到思维不断变动的需要的指引和组织，并且总是依靠那些不能被证明只能被信赖的假定；它也总是采用那些谜一般的概念：时间、空间、物质、效果、感情、生命，以及无数其他概念，但却仍能对我们相对微弱和破碎的实际经验进行必不可少的结合与解释。第二，即使是如此借助经验之外的事物，并以这种方式积累起来的自然知识，仍不能提供一幅令人满意的、完整的、统一的存在图景，关于事物的普遍起源、关于生命的起源以及精神的最终本质，它一无所知。而且，在远离科学之处，在科学计算完全不能企及之处，存在着关于世界及人类存在之意义的问题，这是一个我们再也无法回避的问题，至少我们应像面对化学元素、星球运转或消化机制等一样面对它。远在科学领域之外，存在着价值的全部标准，特别是伦理的和审美的标准，这些标准在我们的世界图景中划定了事物之间区别的界线，它强调孰轻孰重的方式，也是基于单纯自然法则的标准所无法理解的。由于我们已经认识到这一点，在广泛的科学领域中，人们已经感到伟大的综合、统一的概念、无所不包的哲学观高于零散的经验调查。

哲学只是部分地遵从了当下这种事物状态施加于它的要求。对于实验科学的前提、用以抵达经验但没有提升经验的方法、基础观念和综合，哲学都已经详尽地、反复地研究过了。甚至，人们可以说，这一时期的德国

是知识理论的最佳土壤。人们的头脑被从对物质世界纯然的经验和客观观察中导引开来，趋向于观察内在状况，没有这一内在状况，经验主义或客体都无从谈起。然而，从哲学另外的责任而言，我们的哲学又显得力有未逮：它没有在现代实验科学的基础上带来一种新的生活理论。我们仍然在期待着一种伟大的综合：它能将所有我们所知的即时存在整合为持续观念，能将所有的外在事实转变为精神价值，并以知识的产生满足所有的精神需要。

最后，在历史科学中，我们用来说明当前精神变迁的程式是以一种特殊的方式实现的。两种紧密关联的推动力在其中运转。首先，历史学长久以来一直局限于国家中的外在政治和剧烈事件，这将一去不复返了，而持久的、以有机形式存在的历史性团体的发展状况与路线，却成为人们兴趣的核心。结果，历史本质上不再是王侯将相的历史，它成了大众的，持续的不同形式的阶级斗争的、文明之客观内容的以及在其全部广度与深度之中铺展开来的团体生活的历史。人们对传记的兴趣开始从属于对社会形态的总体及其变迁的兴趣。与其紧密相关的第二点推动力是，人们越来越强调经济因素在人类生活中的重要性。这是因为，不管个人可能如何摒弃经济利益，对于大众群体，在绝大多数情况下，这却是一个决定性的因素。从英雄史与灾难史转向考察社会团体发展史（以及工业方法在其中发挥的奠基作用）、不同阶级经济关系史、粮食供应和商业的类型及波动史等，

总体而言，这一切表明了我们现代历史科学所选择的途径。这种从总体上观察生活的视角，明显与上述的经济利益和大众显得越来越重要的现象结合在一起，造成了人们对政治经济学的兴趣急剧上升，在某些大学，这一学科现在已成为带头学科，学生们趋之若鹜。历史研究这一趋势的最极端形式就是“历史唯物主义”——根据这一理论，经济进程构成了历史生活的唯一基础，法律和道德、艺术与宗教、政治结构与婚姻形态，只是以其为基础的上层建筑，它们的特色与发展历程只是来自争取物质利益的斗争的方式和兴衰。

乍一看，这似乎是生活哲学明显的物质化与外在化，事实上，当历史唯物主义试图直接并且只从单一因素解释现象时，它的确有这种物质化与外在化的效应。不过，也正是历史唯物主义开辟了将观察历史的方法精神化的道路——一种并不需要以压制或忽略历史事实为代价的精神化（而这种压制与忽略正是早期的意识形态建构的情形）。换言之，历史唯物主义是试图通过心理原则的方法来解释历史的第一次努力——如果饥饿都不能引起痛苦，如果这都不算一个精神事件（暂且不论其心理影响），那么我们能称之为“历史”的诸多效应就绝不会从中现身。

显然，历史唯物主义是一种太狭隘的假说，生成世界历史的无穷的、复杂的灵魂之间的相互作用，绝不能被简化为如此简单的终极公式。然而，总的来说，尽管历史唯物主义原则基本上具有物质化的特点，它却为历

史提供了一个纯粹的心理基础，并且竭力寻找历史运动得以兴起的根本情感，这一事实是朝向历史图景精神化迈出的一大步，并且它还以微缩的方式展现出：我所谈及的这一时期的外在化力量，在其内部如何充分包含着其矫正物，通过这一矫正物，这些外在化力量必然重新踏上使世界观念精神化的道路。

外在化趋势在许多方面得到了验证，而这一验证的希望在于，我们时代中许多粗野的，反精神化的现象不及与之相抗衡的更精彩、更道德、更灵性的现象那样有生命力。人类生活中粗鄙的、外在的力量可能会很容易在表面上占上风，因为它们比更精神化、更理想化的力量拥有更响亮的声音和更华丽的色彩。但是，在此揣测二者的未来命运没有意义，我们的任务是回溯历史，而非前瞻未来。

(李放春 译 李猛 校)

作为灵魂的现实性，宗教也不是已经完成的东西，不是固定不变的实体，而是一个生机勃勃的过程：虽然一切传统内容牢不可破，每个灵魂、每个历史瞬间还是必须独自创造出这样的过程来；宗教的活力和核心就在于，现有宗教不断进入感情之流，情感活动又必须不停地重新塑造现有宗教，就像水滴虽然不断变化，却制造出稳定的彩虹图像。

——西美尔

上架建议 人文/宗教学

ISBN 978-7-303-21863-9



9 787303 218639 >

定价：42.00元



北师出版集团



天猫旗舰店