

汉译世界学术名著丛书

docsriver.com
商家本本店

儒教与道教

〔德〕 马克斯·韦伯 著



汉译世界学术名著丛书

儒教与道教

〔德〕 马克斯·韦伯 著

王容芬 译

商务印书馆

1999年·北京

汉译世界学术名著丛书

儒教与道教

[德] 马克斯·韦伯 著

王容芬 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

新华书店总店北京发行所发行

中国科学院印刷厂印刷

ISBN 7-100-02766-7/D·251

1995年10月第1版

开本 850×1168 1/32

1999年3月北京第3次印刷

字数 260千

印数 5 000册

印张 10 7/8 插页 4

定价: 16.10元

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件宣传广告页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1997年先后分七辑印行了名著三百种。现继续编印第八辑。到1998年底出版至340种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1998年3月

出版说明

马克斯·韦伯(1864—1920年),是德国著名的社会学家、哲学家,也是当代西方有影响的社会科学家之一。他一生的著作,尤其在宗教社会学方面的著述甚丰,其著作的涉及面也较广,包括了国民经济学、史学、宗教学、政治学、法学和社会学等各领域。目前,人们对于“韦伯学”的兴趣日趋浓厚,德国正计划出版历史考据版的《韦伯全集》共33卷,以供研究用。

《儒教与道教》是一部宗教社会学方面的著作,最早发表在1916年的《社会科学与社会政治文献》的第41卷第5册上,后来经作者补充、修改收到《世界宗教的经济伦理》的第1卷中。《世界宗教的经济伦理》包含三篇论文和附录,《儒教与道教》是其第一篇。它又与《新教伦理与资本主义精神》和《新教教派与资本主义精神》等一起归到韦伯的著名的文化比较系列专著《宗教社会学论文集》的第1卷之中。为便于学术界人士和广大读者的研究和使用,我们请王容芬女士翻译了《世界宗教的经济伦理》中的“导论”、“儒教与道教”和“过渡研究”等章节并用《儒教与道教》为书名,以单行本的形式翻译出版(在《韦伯全集》中,也独立成卷)。

在《儒教与道教》中,韦伯所研究的课题是:中国为什么没有出现西方那样的资本主义?在另两篇新教论文中,即《新教伦理与资本主义精神》和《新教教派与资本主义精神》中,韦伯所研究的是:新教伦理与西方资本主义发展的精神动力之间的生成关系;而在儒教论文内所研究的则是:儒家伦理与东方资本主义发展的精神阻力之间的生成关系。在这篇论文中,韦伯以较大的篇幅分析研究

了中国的社会结构,又重点研究了建立在这种社会结构基础之上的中国正统文化——儒教伦理,同时还顺便考察了被视为异端的道教。他将儒教与西方的清教作了较为透彻的分析比较,最后得出一个结论:儒家伦理阻碍了中国资本主义的发展。

70年代以来,以儒家伦理为传统文化的东亚地区的经济都有了长足的发展,尤其是像日本、南朝鲜、台湾、香港以及新加坡的发展更是突飞猛进。鉴于这种情况,有人甚至提出,是儒家伦理促进了像新加坡等这样的国家的经济发展,韦伯的上述观点也随之受到了激烈的冲击。因此,围绕着儒家伦理与东亚经济发展之间的关系便展开了一场颇有深度和规模的讨论;再有,随着社会学研究的开展和深入,国内学术界也像国外学术界一样,对韦伯以及他的理论的兴趣也越来越广泛和浓厚,这样,介绍韦伯的一些重要著作就成为当务之急。满足学术界学术研究的需要,是我们的重要责任,我们当尽绵薄之力。

商务印书馆编辑部

1993年7月

Max Weber

Konfuziamismus und Taoismus

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1920

根据图宾根 J.C.B. 莫尔(保尔·希贝克)出版社 1920 年版译出

目 录

作者说明	1
导论(《世界宗教的经济伦理》)	3
儒教与道教	41
关于文献	43
第1章 社会学基础——A:城市、君侯与神	46
第2章 社会学基础——B:封建俸禄国家	81
第3章 社会学基础——C:行政管理与农业制度	115
第4章 社会学基础——D:自治、法律与资本主义	138
第5章 士等级	159
第6章 儒教的处世之道	193
第7章 正统与异端(道教)	223
第8章 结论:儒教与清教	279
过渡研究	302
译名表	338

作者说明

本书分别发表在雅菲的《社会科学文献》第 41—46 卷(1915—1919)上;第 1 部分仍是两年前抄正后对友人宣读时那样,未做任何改动。由于服役,当时不可能按照意愿附上学术“参考资料”,仅在各篇开头做了简短的文献指示;而对各方面的处理,详简不一的原因也在于此。尽管这样,当时还是将这些文章付印了,理由是,在那场对每一个人来说都意味着是一个生活时代的战争结束以后,好像不可能再回到从前的思想上去了。当时还有个规定:这些文章要和《社会经济学大纲》中包含的关于《经济与社会》的论文同时发表,解释并补充其中有关宗教社会学的那一章(当然,它们在许多方面也会通过这一章得到解释的)。即使是当时的样子,这些文章看来也能胜任这个任务。它们那种素描式的特征是不得已而造成的,对内在价值的论述也详略不均,将来别人的研究工作肯定会比我们能做到的要好得多。笔者在写这些论文时,使用的资料都是翻译过来的,所以,即使在已经完成的形式上,这些论文也永远不能奢望成为任何一种“终结”性的东西。就现在的形式来说,它们也许能对宗教社会学的课题有所补益,对经济社会学的课题可能也有点用处。在目前出版的这部论文集中,除改正了一些小的疏漏外,我还尽量去克服描述方面,特别是对中国关系的描述方面的严重缺陷,修改到一个外行在供他使用的资料的基础上所能做到的最好程度,同时补充了某些原始引文。

导 论

(《世界宗教的经济伦理》)

这里所说的“世界宗教”，用完全价值无涉^①的方式来理解，就是最能把为数极多的信徒吸引到自己周围的那5种宗教的或受宗教制约的生活准则系统：儒教的、印度教的、佛教的、基督教的、伊斯兰教的伦理。此外，还要加上第6种需要一并研究的宗教，即犹太教，这既是由于它包含着理解最后提到的两种世界宗教^②的重要历史前提，也是由于它对于发展近年来一再讨论的西方近代经济伦理具有特殊历史意义。说到意义，其中一部分确定如此，而一部分则似是而非。其他宗教，只在对于历史联系不可缺少时才予以考虑。关于基督教，首先要涉及收在这个集子之首的从前发表过的两篇论文^③，以后的研究要以这两篇的知识为前提。

我希望，通过叙述本身能逐渐说清楚，究竟什么是一种宗教的“经济伦理”。我们要研究的并非仅仅是作为一种（在某些情况下当然也是十分重要的）认识手段的神学大纲式的伦理理论，而是扎根于各种宗教的心理与实际联系中的行动的实际动力。下面的叙述尽管十分简略，却让人认识到：经济伦理往往是十分复杂的东西，受到多方面的限定；另外，我们也会看到，表面上相似的经济组织形式与一种极不相同的经济伦理结合起来，就会按照各自的特点产生出极不相同的历史作用。经济伦理不是经济组织形式的简单的“因变量”，同样，经济伦理也不是反过来从自己一方去塑造经济

① 价值无涉，是韦伯倡导的一种社会科学研究方法的准则，要求研究人员在进行研究时，不能带任何价值取向，学术研究只解决“是什么”的问题，不解决“应当是什么”的问题。——译者

② 即基督教与伊斯兰教。——译者

③ 指收在M. 韦伯的《宗教社会学论文集》第1卷开头的《新教伦理与资本主义精神》和《新教教派与资本主义精神》。——译者

组织形式。

从来没有一种经济伦理只取决于宗教。相对于一切由宗教的或者别的(就宗教而言的)“内在”因素所决定的人对世界的看法来说,经济伦理显然有一种在最高程度上由经济地理的与历史的现实决定的纯属固有规律性的标准。诚然,生活方式的宗教定规也是经济伦理的诸因子之一——请注意:仅仅是之一。但是,宗教的这种定规本身,在现有的地理、政治、社会和民族的界限内自然又受到了经济与政治因素的深刻影响。要想详尽具体地展示这些依附关系,无异于把船驶向无垠的大海。因此,本书的解释仅仅是一种尝试,目的在于——剖析那些对有关的宗教的实际伦理影响最大并形成了这门宗教独特的——这里指的是把它同其它宗教区别开来,但同时对于经济伦理又十分重要的——性质的社会阶层生活方式的定向因素。毫无疑问,这样的社会阶层不能总是同一个阶层。在历史的进程中,那种所谓的权威阶层也是可以变换的。任何个别阶层的权威影响从来都无排他性。但是,对于每一种现存的宗教来说,往往都能确定这样一些阶层:它们的生活方式至少曾经特别有影响,并起过支配作用。我们先举几个这样的例子。儒教是受过传统经典教育的世俗理性主义的食俸禄阶层的等级伦理。不属于这个教育阶层的人都不算数。这个阶层的宗教的(您要愿意,也可以说是非宗教的)等级伦理的影响,远远超出了这个阶层本身,它规定了中国人的生活方式。早期印度教则与此相反,是由一个受过传统经典教育的人的世袭种姓作为代表,这些人什么官也不当,以个人或团体的礼仪牧师的身份来发挥作用,并且作为等级划分的坚定的定向中心点而塑造社会秩序。只有受过吠陀^①教育的婆

① 梵文 veda 的音译,婆罗门教和印度教最古老的经典,约在公元前 2000—1000 年成书。——译者

罗门^①被视为完美的宗教等级传统的体现者。后来才出现了一个与之抗衡的非婆罗门苦行僧阶层,再往后,到了印度中世纪,印度教中出现了平民秘传教徒^②下层对救世主的热诚而神圣的信仰。——佛教的宣传者是离乡背井、沉思冥想、看破红尘的托钵和尚。从完整的意义上说,只有他们才是佛门弟子,别的一切人都是宗教价值不高的俗人:是客体而非信仰的主体。——伊斯兰教最初是征服世界的武夫们的宗教,一个由有纪律的、为信仰而战的斗士组成的骑士团的宗教,它不像十字军时代模仿基督教那样禁欲。在伊斯兰教的中世纪,沉思冥想的苏非派^③以及由此发展而来的小市民阶级的修道团体,效仿基督教修士们,不过较之有了远为广泛的发展,在纵欲的平民手艺人的领导下,扮演了至少也能同武夫们较量的角色。——犹太教从流亡时期就是一种市民的“贱民”的宗教,——以后,我们会认识这种表达在那个时代的精确含义的——,到了中世纪,落入了这个民族特有的受过文学和宗教仪式训练的知识分子阶层的领导下,这个阶层代表着一个日益贫民化的理性主义的小市民知识界。——最后,基督教作为满师的流动工匠们的教义开始了它的发展进程。它在自己的外部和内部发展的所有时期中一直是城市特有的宗教,主要是市民的宗教,在古代是这样,在中世纪和清教中也是这样。与其它一切城市都不同的西方城市和仅仅在世界上这个地方出现的市民阶级是基督教的主要舞

① 梵文 brahmana 的音译,意为“清静”,婆罗门教和印度教称之为“人间之神”,印度的第一种姓,印度一切知识的垄断者。——译者

② 秘传宗教的成员,需经严密挑选、考验,被接纳后还需行秘密入会礼,然后才能聆听秘密的教义、教规、参加秘密举行的仪式,且皆不得外传。——译者

③ 伊斯兰教的神秘主义派别,产生于7世纪末期,一方面以《古兰经》的某些经文为依据,另一方面又接受了新柏拉图主义、印度瑜伽派等外来思想。初期阶段的主要特征为守贫。8世纪中叶进入第2阶段,以神秘主义为特征,奉行内心修炼、冥想以致与安拉合一。11世纪发展为第3阶段,纳入伊斯兰教正统教义。——译者

台,对于古代圣灵的教团信仰,对于中世纪晚期的托钵修会^①和宗教改革时期的诸教派,直至虔信派^②和卫理公会^③都是这样。

下面要讲的命题绝不是主张:一种宗教信仰的特性是生动地体现这种特性的那个阶层的状况的简单因变量,是其意识形态以及物质的或观念的利益状况的反映。相反,几乎没有什么能比这样的解释更彻底地误解我们讨论的立场了。不管由经济和政治规定的对具体的宗教伦理的社会影响多么深刻,——这种伦理的特征最初还是来自宗教的本源,主要来自它自己宣布和预言的内容。到了下一代人,这些内容常常被彻底重新解释一番,因为要适合全体信徒的需要,又往往主要是宗教需要,然后,别的利益领域才能发挥作用,当然,这些作用往往相当有力,有时甚至还是起决定性作用的。我们确信,虽然社会支配阶层的变化对于各种宗教往往都有深刻的意义,但是,另一方面,一种宗教一旦定了型,也总会对截然不同的阶层的生活方式产生相当深远的影响。

人们曾试图这样解释宗教伦理同各种利益状况之间的关系,结果,前者似乎成了后者的一种因变量。这种解释不仅是所谓的历史唯物主义的(这里不做讨论),而且是纯粹心理学的。

宗教伦理的一种十分普遍的、有几分抽象的阶级限制可能是由“愤世”理论派生出来的,这种理论从弗·尼采那光辉夺目的

① 托钵修会,亦称“乞食修会”,天主教修会之一。13世纪有方济各会、多明我会、加尔默罗会、奥斯定会;15世纪又有增加。初期规定不置恒产,会士以托钵乞食为生,因得此名。它们渗入社会各阶层,在各地会长之上还有省会长和总会长,总会长直属于教皇。——译者

② 虔信派:德国路德教的教派之一,始于17世纪中叶,初期的小组自称“虔信团契”,因得此名。反对死板地恪守宗教教条,主张内心虔诚,拥护路德教的两大改革:讲道的重点不应放在教义上,而应该放在道德上;惟有生活上堪称虔诚表率者才可担任路德教的牧师。——译者

③ 卫理公会,基督教新教卫斯理宗教教派之一。美国独立以后,美国卫斯理派的教徒脱离圣公会而组成的独立的教会。——译者

论文^①问世后即名声大噪,从那时起,心理学家们也开始刻意研究它了。如果说,对怜悯与博爱的伦理神化是被亏待的人——无论是先天不足的,还是后天不济的人——的一次伦理的“奴隶起义”,也就是说,义务伦理是被诅咒去干活、挣钱的贱民反对无拘无束地生活的统治阶层的一种由于软弱无力而被压抑的报复感情的产物,那么,这显然给宗教伦理类型学中最重要的问题作出了最简单的解答。可是,对愤世本身的心理学意义的发现十分幸运,成果十分丰硕,那末在评价愤世的社会效果时也就要求十分谨慎。

关于决定生活方式本身的形形色色的伦理“理性化”的动机,以后还要反复讲。在多数情形下,生活方式与愤世毫无关系。

宗教伦理中对苦难的评价无疑经历了某种典型的变迁。正确地讲,这种变迁说明尼采最先奉行的理论有某种正当性。对待苦难的原始立场最初主要形象地表现为共同体在宗教庆祝活动中如何对待那些受疾病或别的不幸事故造成的伤痛折磨的人。长期痛苦和悲伤的人、慢性病人以及别的不幸的人,就其苦难的种类看,不是魔鬼附身,就是他侮辱过的某位神灵的愤怒压着他。容忍他们在他们中间,会给迷信共同体带来祸害,无论如何,不准他参加祭祀宴席和献祭品。因为他的样子令神灵不快,会激怒神灵。祭祀宴席是喜庆人的天地,——即使在耶路撒冷被围困时也是这样。

宗教把苦难当作被神厌恶的征兆和隐秘的罪过,这就从心理学上迎合了一种极其普遍的需要。有福之人很少满足于他有福这个事实,他还另有一种需要:还要这方面的权利。他愿意相信,这也是他“应得的”,尤其是:与别人比较,他该有福。而且,他也愿意能让他相信:福浅的人由于没有相同的福份,同样只能得到自己应得的东西。福,也愿意“名正言顺”。如果把“福”这个一般性的表达理解为一切荣誉、权势、占有、享受之类的财富,那么,这就是宗教要

① 即《道德系谱学》中的第一篇论文。——译者

为一切统治者、占有者、胜利者、健康者，简言之：一切有福之人效劳的最普遍的公式，即幸福的神义论。这种神义论扎根于人的最强烈的（“法利赛人的”^①）需求中，因此很好理解，即使它的作用常常得不到足够的重视。

反之，使这种立场幡然改变的路，对苦难进行宗教神化的路，却比较崎岖。苦修苦练、既节制正常的营养和睡眠，也禁绝房事，这种种形式唤起或保护了心醉神迷的、恍恍惚惚的歇斯底里的，一言以蔽之：一切非常状态的“卡里斯马”^②，这些状态被奉为“神圣的”，所以，它们的出现形成了巫术禁欲的对象。这些都是由最初的经验造成的。苦修苦练的威望是一种观念的后果，就是说，一定形式的苦难和由苦难引起的反常状态，是获得超人的亦即巫术的力量之途。古老的戒律和为祭祀的纯洁而节欲，都是相信鬼神的结果，都有同样的作用。后来又出现了一种独立的新事物，这就是“救赎”祭祀的发展，“救赎”祭祀对个人的苦难采取了原则的新立场。原始的共同体祭祀，特别是政治团体的祭祀，无视任何个人利益。部族神、地域神、都市神、国家神只关心诸如晴雨、猎获、克敌等涉及整体的利益。整体在共同体祭祀中求助于神、个人要消除自己遇到的灾祸，——主要是疾病——，不是求助于共同体祭祀，而是以个人的身份求助于巫师——年纪最大的个人“灵魂救助者”。术士们以鬼神的名义创造他们的奇迹，他们和鬼神的威望使他们无需顾忌地域和部族的属性，这种方便在有利的条件下又导致了一种独立于民族联合体之外的“教区”的形成。某些——并非所有的——秘仪走上了这条道路。它们预言，要把作为个人的一个人从疾

① “法利赛人的”，法利赛人意为“隔离者”，公元前2世纪——后2世纪犹太教中的一个派别的成员，主要是文士和律法师，除遵守《律法书》外，也信奉口传律法，强调维护犹太教传统和犹太人的生活规范，主张与异己者严格隔离。基督教《圣经》中称法利赛人为言行不一的伪君子，因此，“法利赛人的”又可作“伪善的”、“假仁假义的”解。——译者

② 参见本文后面作者的解释。——译者

患、贫穷、困顿和危险中拯救出来。术士摇身一变，成了神秘论者：这一类的世袭王朝或者一种受过教育的人的组织出现了，该组织拥有按照某种规则规定的首领，他既可以自己充任某位超人的肉身，也可以仅仅充任他的神的代言人与执行人：充任先知。于是，出现了同情个人苦难本身、救人脱离苦难的宗教团体活动。布道与预言自然都是为那些需要搭救的人做的。这些人及其利益成了使命性的“灵魂救助”工作的重点，这种工作也正是为此而产生的。指出缘何酿成了苦难：让人忏悔“罪孽”——主要指触犯礼仪规定的行为；告诉人通过何种行为可以消除苦难，现在成了术士与牧师们的典型业绩。凭着这些，他们的物质的与理念的关注实际上可以越来越多地为那些平民百姓的主旨服务。在这条道路上再迈出一步便意味着：由此产生一种在周而复始的典型的困顿压力下对“救世主”的信仰。它以某种救世主神话，也就是某种（起码是相对的）理性世界观为前提，苦难于是又成了这种世界观的最重要的对象。掌管植物荣枯和对季节有重要意义的星宿运行的诸神成了关于苦难、死亡、复活之神传说的最好的代表，这位神保证身临困境的人今生必能转运，来世必能幸福。或者从英雄传奇演化而来的民间形象——如印度的黑天^①——经过爱情传奇和战争神话的一番塑造，变成了热切的救世主崇拜对象。在遭受政治磨难的民族——例如古代犹太人——那里，救世主（莫舒阿赫）的名字首先附在古代英雄传奇中流传下来的那些为挽救狂澜的救星（如基甸^②、

① 黑天，梵文 Krishna，印度教大神毗湿奴的第四化身，被印度教教徒奉为诸神之首和本尊。据《薄伽梵往事书》：第10篇神话记载，黑天幼年顽皮出众，屡行神迹，除妖降魔；青年时吹牧笛与牧女恋爱；后来与其兄进城，杀死国王、救出父母、夺回爱人，并建起宫廷。黑天的英雄业绩受到大神毗婆的尊敬，毗婆承认他是宇宙大神。在《薄伽梵歌》中，黑天被称为最高的宇宙精神。——译者

② 基甸，又名耶路巴力，《旧约全书·士师记》中以色列人的士师和救星。——译者

耶弗他^①)的身上,并由此来规定“弥赛亚”^②的预言。在这个民族身上,而且仅仅在这样的连贯性中,一个民族共同体的苦难,而不是个别人的苦难,——由于极其特殊的条件,——变成了宗教救赎寄望的对象。救世主同时具有个人的和普遍的品格,准备拯救个别人和一切求助于他的个别人,这是规律。救世主可能有各种造型。琐罗亚斯德教^③有许多抽象的概念,在该教的后期形式中,一种纯粹构想的形象在救世经济中扮演了中介人兼救世主的角色。也有恰恰相反的情形,即某位通过奇迹和幻化的再现而被承认下来的历史人物升为救世主。对于实现极其不同的可能性起决定性作用的是纯历史的因素。

然而,从救赎希望中产生的却总是一种苦难的神义论。

救赎宗教的预言首先依赖的不是论理这个前提,而是礼仪这个前提。例如,伊琉欣努秘仪^④的今世与来世的好处——就都依赖仪式的纯洁性,依赖听伊琉欣努弥撒。但是,随着法律具有越来越重要的意义,那些保护法律程序的专职神所扮演的角色也就越来越重要了,正是这种角色赋予了这些护法神维护传统秩序的任务:扬善惩恶。当预言决定性地影响宗教发展时,“罪孽”不再仅仅指触犯宗教秘仪,而是主要指不信先知及其戒律,所以总是充当各种不

① 耶弗他,《旧约全书·士师记》中以色列人的士师和救星。——译者

② 救世主。——译者

③ 波斯人琐罗亚斯德于公元前6世纪创建的宗教,中国史称“祆教”、“火祆教”、“拜火教”,主张善恶二元论,认为火、光明、清静、创造、生是善端,黑暗、恶浊、不净、破坏、死是恶端,人有选择善恶的意志和决定自己命运的权力。该教的箴言是:“善思、善言、善行”。——译者

④ 公元前7世纪到公元4世纪,希腊秘传宗教伊琉欣努派的一种秘密宗教仪式。相传农业女神德莫特尔之女佩尔赛福涅被冥王哈德斯掠为冥后。德莫特尔寻找女儿,路经伊琉欣努,得到当地人的款待。她为了报答他们的款待,授以农业技术,并令年年举行秘仪。参加者需经过严格的考察和接收仪式,每年于佩尔赛福涅回阳世期间,前往伊琉欣努德莫特尔庙举行祭祀,祈求丰收及来世幸福。此外,还有戏剧演出和宴会。这一切都是秘密举行的,非伊琉欣努派内之人不得参加。——译者

幸的原因。您看,先知本人绝不总是被压迫阶级的后人或代表。我们将看到,相反的情形几乎成了规律。再者,先知的教义内容也绝不是主要产生于被压迫阶级的观念圈内。不过,需要救世主和先知的,通常并不是有福之人、有钱之人和统治者,而是受压迫的人,至少也是有困苦之虞的人。因此,在绝大多数情形下,预言性地宣布的救世主的信仰主要在受益较少的社会阶层中有着其恒久性的地盘,它们或是完全取代了这些阶层中的巫术,或是做了理性的补充。当先知或救世主本人的预言不能充分满足社会上受益较少的人的需要时,往往就会从这些人中间产生一种处于官方教义之下的大众次级救赎信仰,这种现象带有很大的规律性。但是,正因为如此,创立理性的不幸神义论的任务通常也就落到救世主神话中已经萌生出来的理性世界观上了。不过,这种神义论又往往给苦难本身安上了一种它本来全然不知的正面价值,这种情形并不罕见。

由自我苦行自愿造成的苦难,随着伦理的以及有奖有惩的神德的发展,已经改变了原来的含义。如果在原始祈祷形式中由于自我苦行——这是卡里斯马状态之源——巫术的鬼神强制升级了,那么,即使这种鬼神强制形式变成了请求神拯救,也依然留在祈祷苦修与礼拜斋戒规章中。此外,又出现了一种忏悔苦修,这种手段是通过悔罪平息诸神的愤怒,通过自罚来避免受罚。对死者的哀悼最初(在中国尤其明显)是为了防止死者忌恨,后来,与丧事有关的许多斋戒轻易地转到了同有关的诸神的关系上,使自我苦修,最后还有不情愿的清苦本身这一事实,都成了神更钟意的事实,相比之下对人间财富的无拘无束的享受,使得享受者们更加难以接近先知或牧师们的影响。

随着世界观理性的增加,对在人们中间分配物质财富的伦理“精神”的需要也越来越多。这样一来,那些个别因素也许能大显身手了。宗教——伦理的研究日益理性化,蒙昧的观念被排除了,于

是，神义论遇到了越来越大的困难。个人“毫无道理”的苦难太常见了。那些最成功的人，往往都不是最好的人，而是“坏蛋”，不仅用某种“奴隶道德”来衡量是这样，而且用统治阶层自己的标准来衡量也是这样。个别人前世犯下的未加考虑的罪孽(轮回)，或者先人犯下的一直报应到第3代和第4代的过失，或者——最根本的——一切被造物的堕落本身，都是对苦难和不平的说明，希望个人将来在人间或者彼岸(天堂)更好地生活(转世)，或者希望后代能这样生活(寄希望于弥赛亚的国度)，都是调整信条的预言。关于神和世界的形而上的观点招致了对神义论的无法消除的需要，同样只能造出很少的——我们将要看到，总共只有3种——对命运与功劳之间不一致的问题做出理性上令人满意的回答的思想体系：印度的因果报应论、琐罗亚斯德教的二元论和隐蔽神的预定论教令。不过，这些理性上最完美的解决方法，只有在十分特殊的情况下，才以纯粹的形式出现。

对苦难与死亡的神义论的理性需求发挥了无比强大的作用。这种需求直接创造了诸如印度教、琐罗亚斯德教、犹太教等宗教，在一定的意义上还塑造了保罗派^①及后期基督教的重要特征。直到1906年，在回答不信神的理由时，为数相当多的无产者中只有少数人以近代自然科学的理论为依据，多数人则指出此岸世界秩序“不公正”，——似乎本质上因为，他们相信世界内部的革命调整。

愤世可以给苦难的神义论加上某种色彩。但是，调节不完备的此举命运的需要不仅不总是，而且按照常规甚至没有把愤世的色

^① 古代基督教的一个异端教派，公元5世纪起流传于亚美尼亚和小亚细亚，据说其领袖是具有摩尼教倾向的被革职的保罗(撒摩沙塔的)。该派反对正统教会的教阶制度、隐修主义和偶像崇拜，主张二元论，认为世界和肉体来自恶神，人要用清洁的神秘礼仪来获得解救。——译者

彩当作标准的基本特征。不义之人之所以能在尘世过好日子，是因为等待他的是地狱，而等待诚实的人的则是天堂，诚实的人在尘世间偶尔也会犯罪，但毕竟也要自食其果，这种信仰无疑更接近报复欲。但是，经过亲自考察，您很快会相信，即使这种偶尔冒出来的想象方法也根本不总是由愤世所决定的，它毕竟总是社会上被压迫阶层的产物。我们将看到，“愤世”参与规定宗教信仰的基本特征的例子为数极少，其中只有一个明显的例子。然而，作为社会上受惠较少的阶层，其宗教规定的理性主义的诸种特点之一，愤世可以在任何领域中发挥作用，而且已发挥了作用，这样说才是对的。根据各种宗教预言的特点，这种作用大不相同，但几乎都微不足道。如果想从这个源头引出“禁欲”来，那就大错而特错了。在本来的救赎宗教中，无一例外，都有对财富与权势的不信任，其原因主要在于救世主、先知和祭司们的经验：尘世上受惠的、“饱食”的阶层，求解脱——不管是什么样的解脱——的要求一般很少，因此，从那些宗教的角度来看，这些阶层的人都不怎么“虔诚”。理性的宗教伦理恰恰在那些不受社会重视的阶层的土壤中成长起来，同样先把根子深深地扎在这些阶层的内部环境之中。牢固地占有社会的荣誉与权势的阶层，喜欢在他们富有的特殊品质方面，往往是血统方面，编制他们的等级传说：他们的（真正的或表面的）存在，是养活着他们的尊严感的东西。社会上受压迫或地位上受歧视（或者：不受重视）的阶层则与此相反，他们最容易从相信委托给他们的特殊“使命”中获得尊严感；他们的本分或者他们的（功能的）成绩确保或构成了他们应有的价值，这种价值因此进入了他们的来世，进入了神向他们提出的“任务”中。这种事实本身说明，伦理预言的精神力量之源最初在社会上受惠较少的人身上。不需要作为一种杠杆的愤世，对自身的物质与精神调节的理性利益就足够了。另外，先知与祭司们的宣传，不管有意还是无意，也都曾经为愤世的民众效过

力,这一点是不容置疑的,但决不是普遍适用的。主要是这种根本消极的力量,就我们所知,从来不是塑造各种救赎宗教特点的本质上的形而上的思想之源,一般说来,一种宗教预言的方式并不是必不可少的,或者仅仅是支配性的,它不过是某种阶级利益的传声筒,这种阶级利益可能是外部的,也可能是内部的。我们将看到,不管在哪里,只要没有用先知的预言把民众卷进具有伦理特点的宗教运动之中,他们就总是自觉自愿地受制于巫术的粗暴的原始力量。另外,那些大的宗教伦理系统的特点,与其说是由统治阶层和被统治阶层那赤裸裸的对立决定的,不如说是由大大个人化了的社会条件决定的。

为了避免一再重复,这里打算对这些关系再做几点注释。经验研究人员决不能把各种宗教预言和提供的彼此不同的福祉仅仅理解为“彼岸之物”,甚至在特殊情况下也不能这样理解。根本不是任何宗教或任何世界宗教都认为彼岸是特定的预言的天下。姑且撇开这一点不谈,除了基督教中仅仅在某些场合出现的例外和少数典型的禁欲教派,一切——古朴的与教化的、预言的与不预言的——宗教的福祉,首先都是纯粹此岸的:健康长寿、发财是中国、吠陀、琐罗亚斯德、古犹太、伊斯兰等宗教的预示,同样也是腓尼基、埃及、巴比伦和古日耳曼宗教的预示,也是印度教和佛教给虔诚的俗人的预示。只有宗教造诣很高的人:苦行僧、和尚、苏非派、托钵僧^①才去追求某种——用那些最纯的此岸财宝来衡量——尘世以外的福祉。即使这种尘世之外的福祉也决非仅仅是彼岸的。就是在这种福祉本身不言而喻时,也不是。从心理学的角度来看,眼前的、此岸的特征恰恰是与寻求解脱的人最有关的彼岸的东西。清教

^① 托钵僧,伊斯兰教苏非派教团的高级成员,即按照苏非派教义完成修炼功课的修道士,穿“托钵僧服”,以乞讨和受施舍为生,因手执钵收放施舍物而得名。——译者

对得救的确信：确实感觉到不会失去神恩，是这种禁欲的信仰对福祉单纯从心理上的把握。确信能够进入涅槃^①的佛教和尚的无宇宙论^②的爱感、印度教信徒的崇拜神（对神的炽烈的爱）或麻木的狂奔、鞭笞派^③的狂热和无忧无虑的托钵僧的纵情的狂奔、对神的狂热与着迷、对圣母与救世主的热爱、耶稣圣心崇拜、寂静派^④的祈祷、虔敬教徒对襁褓中之耶稣及圣痕的爱抚、热爱黑天的性欲与半性欲的狂欢^⑤、伐拉彼派^⑥信徒们精心设计的礼拜午餐、诺斯替教派^⑦的手淫迷信行为、神秘合一的以及万有一如的内省毁灭的各种形式：所有这些状态，毫无疑问，都是为了它们本身按照感情价值直接供给信徒的东西而被追求的。从这个角度来看，它们完全产生于酒神节^⑧的或在肉身崇拜中造成的宗教陶醉、图腾崇拜的

① 梵文 Nirvāna 的音译，意译“圆寂”，是佛教全部修习所要达到的最高理想，一般指熄灭“生死”轮回而后获得的一种精神境界。小乘以“灰身灭智、捐形绝虑”为涅槃（《肇论·涅槃无名论》）；大乘则主张“诸法实相即是涅槃”（《中论·观法品》），而实相即是因缘所生法上之“空性”，故与“生死”世间无别。——译者

② 无宇宙论，哲学名词，相信神是唯一的和绝对的实在，一切有限的事物都没有独立的存在。——译者

③ 13世纪中叶出现于意大利北部的一个天主教苦行派别。教徒常结队游行，手举十字架，口唱圣诗，并以皮鞭自笞直至流血，认为这是最高圣德，可借以赎罪。——译者

④ 始于中世纪欧洲的一种天主教神修学派，认为人要修德成圣，必须绝对寂静，逃避外务，合一于天主。——译者

⑤ 毗湿奴教派三大节日之一黑天生日节，每年公历8月8日是黑天的诞辰，毗湿奴教派信徒不得进食，一起到河中沐浴、油身，对黑天进行礼拜。——译者

⑥ 印度教哲学家伐拉彼（1479—1531）创立的重要的虔修教派，亦称幸福道。崇拜大神黑天，信仰黑天青年时代与众牧牛女调情的艳事，主张拜神不必靠斋戒和肉身苦行，而是靠爱神、爱宇宙。该派盛行于印度北部和西北的商人中。——译者

⑦ 罗马帝国时期希腊——罗马世界的秘传宗教，出现略早于基督教。认为物质世界不是至高神所创，而是低于他的一位“巨匠造物主”所造。至高神的本质是“心灵”、“生命”和“光”，与物质世界平行存在的是真实的精神世界，它由至高神的无数流出体所充满，其中最大的是“范型人”。世人的灵魂都从“范型人”而来，肉体则从物质世界而来。前者处于后者之中，就不得解脱，只有把握诺斯（真知），才能得救。对于肉体，应该禁欲清修。但在公元2世纪以后，该教内出现了另一种试图以性解放的方式来达到诺斯的运动。韦伯此处指的即是这种运动。——译者

⑧ 指希腊罗马宗教中为酒神狄俄尼索斯举行的各种节日。起初秘密举行，共3

食欲、人肉筵宴、古老的、宗教神圣化了的吸大麻、鸦片和尼古丁行为以及各种形式的巫术的陶醉行为。为了心理异常和由此决定的有关状态的内在价值的缘故，它们被认为是特别神圣的。尽管那些理性化了的宗教除了直接把福祉据为己有以外又给那些典型的宗教行为注进了一种形而上的意义，使纵酒宴乐升华为“圣礼”，不过，对原始的狂荡还是完全没有进行释义。它到底只是神秘的泛灵论性质的，而没有像一切宗教理性主义那样包括在一种万有的宇宙救世服务条例中，或者只有微弱的倾向。虽然如此，福祉对于信徒们来说首先仍然特别具有现实性质，就是说：它的内容主要是典型的宗教的（或巫术的）行动、按照一定的方法进行的苦行以及冥想所引起的那种状态、那种感情表象本身。

这种状态，从其精神看，也像其外表一样，可以有一种昙花一现的气度非凡的仪表。最初当然都是这样。只能通过宗教的非凡性来区分宗教的状态和世俗的状态。但是，一种通过宗教手段达到的特殊状态也可以被当作一种在其后果中保存下来的、控制着整个人及其命运的“福态”来追求。升华了的宗教救世教义中有两种最高的设想：“转生”与“解脱”。“转生”是古老的巫术的幸福。它的意思是，通过纵欲的行为或者通过有计划的苦行获得一种新的灵魂。人们在极度狂奋中暂时获得它，但是，它也可以被当作持久的表象来追求，通过神秘的苦行手段来获得。只有愿意作为英雄加入武士共同体，或者作为礼拜共同体的一员参加巫术的舞会或狂欢，或者愿意与诸神共进祭餐的青年才会有新的灵魂。因此，私人与共同体生活的重要时期中的英雄苦行、术士苦行、少年神化以及圣礼转生习俗都是很老的了。不过，除了使用的手段不同以外，主要是这些行为的目的不同，对“为了什么应当转生？”这个问题的回答不

日，只有妇女参加，后来男子也被允许参加，次数多达1个月5次，成了狂欢酒宴的节日。——译者

同。

用不同的宗教(或巫术)观点来评价的从心理上影响宗教的现状,可以在极其不同的观点指导下建立起秩序来,不过,本文不打算进行这种尝试。这里要做的是,联系上面讲的,完全一般性地指出:阶层是我们所说的宗教信仰的最重要的体现者,由于阶层的性质不同,在宗教中被当作最高目标来追求的(此岸的)天堂和转生状况也只能各不相同。尚武的骑士阶级、农民、工商业者、受过文学训练的知识分子在这种追求中必然有不同的倾向,这种倾向本身虽然不能单方面地规定一种宗教的心理特征——这将得到证明——但却对它有深远的影响。前两个阶层与后两个阶层之间突出的对立非常重要。因为在后两个阶层中,知识分子始终是理性主义的体现者,工商业者(商人、手工业者)至少可能是理性主义的体现者。理性主义可以有极其不同的特征,在一种情况下偏重于理论,在另一种情况下又偏重于实践,但是,这些特征一直都对宗教态度起着重要的作用。特别是知识分子阶层的特点,在这方面的影响最大。为了在一定程度上给他们的全部内在的东西雅致地配上地地道道的陈旧的方法——还没有一种宗教改革是从这里发祥的——他们除了别的感觉以外,也需要把某种宗教状态的感觉作为一种经历来品味,不管我们的现代知识分子是否意识到了这一点,对于当前的宗教发展都无关紧要,但是知识分子阶层的特点过去对于各种宗教却非常重要。他们那时的首要事业是把宗教的福祉提炼成“救赎”信仰。如果把从困顿、饥渴、疾病——归根结底——苦难与死亡中解放出来也算在内的话,那么,“救赎”观念的设想就很古老了。但是,只有在它成为一种系统地理性化了的世界观的表达和立场时,才具备了特殊的意义。因为愿意并能够按照自己的思想和心理素质表达的东西,同样取决于这种世界观和立场。利益(物质的与理念的),而不是理念,直接控制着人的行动。但是,“理念”创造的“世界观”常常以扳道工的身份规定着轨道,在这些轨道上,利

益的动力驱动着行动。世界观决定着,人们想——别忘了,还有能够——从哪里解脱出来,又到哪里去;或是从政治与社会的被奴役地位解脱出来,到某个此岸的未来天国去;或者从宗教仪式的不洁造成的污点,或注进身体内的不洁中彻底解脱出来,得到一种灵魂美、肉体美或纯精神存在的纯洁性;或者从人类永无止境、毫无意义的激情与渴求的角逐解脱出来,达到神圣体验的宁静状态;或者从凶残与罪恶的奴役下解脱出来,得到天父怀中永恒的、无限的爱;或者从占星术士想出来的星宿位置支配下的奴役中解脱出来,获得自由与分享隐藏的神性的尊严;或者从表现为苦难、困顿和死亡的暂时的框子和威胁人的地狱惩罚中解脱出来,得到人间或天堂的未来存在中的永恒的幸福;或者从带着逝去时代行为的无情报应的轮回循环中解脱出来,达到永恒的安宁;或者从无聊的烦恼与琐事中解脱出来,达到无梦之眠,还有许多可能性。在这些后面,一直隐藏着一种对现实世界中被认为特别“没意思的”东西的立场,也就是这样一种要求:世界结构在其总体上是一种,或者可以、应该成为一种随便怎样有意义的“宇宙”。这种要求是特殊的宗教理性主义的核心产物,完全是由知识分子阶层提出的。这种形而上的需求的道路、结果及其作用范围极不相同,但毕竟可以讲一些一般性的。

世界观与生活方式同时在理论、实践、智力和目的性方面的彻底理性化的现代形式,取得了一般性的结果:宗教,这种特殊的理性化的方式,越是进步——从世界观的智力结构的立场来看——它本身就越是被推向非理性。理由很多:其一是,前后一贯的理性主义的计算并不是一帆风顺地发展起来的,在音乐中,毕达哥拉斯的“小音程^①”就试图抗拒彻底的音响物理倾向的理性化,因此,各民族、各时代自己伟大的音乐体系主要是通过方式方法来区分的,

① 小音程,半音的1/5音程。——译者

它们或者掩盖、回避这种不会消逝的非理性，或者反过来为丰富这种音色服务。与此相比，理论世界观的困难就更多了，而实际生活的理性化尤其难。即使在这里，那种理性地条理化生活方式的几个大类型，主要还是由它们得到的那些非理性的、干脆被现成地承认下来的前提塑造出来的。这些前提是什么呢？它们恰恰是在起码可以说非常大的程度上由某种特征历史地、社会地规定下来的东西，在这里则是：在决定性的时刻作为有关生活方式的代表的那些阶层的利益状况，包括由社会决定的外部利益状况和由心理决定的内心利益状况。

混入实际理性化中的非理性的特征是一个避风港，唯理智论的那种占有超现实价值的、备受压抑的需要越是认为尘世已经被这些价值剥夺了，它就越要退到那些非理性的特征中去。在原始世界观中，一切都是具体的巫术。这种统一性后来表现出分裂的趋势，一方面是理性地认识并把握自然，另一方面则是种种神秘的经历，其不可名状的内容是除了无神机械论以外人世唯一有可能达到的彼岸：实际上是一种不可企及的神赐的个人福祉的冥世。如果不留余地地得出了这样的结论，每个人就只能作为个别的人去寻找自己的幸福。在人们把世界观的理性化当作由自然规律控制的宇宙的理性化来进行的一切地方，都出现了用进步的唯理智论的理性主义来适应各种形式的现象，当然最突出地表现在那些特别强烈地由热衷于真正用头脑理解世界及其“精神”的正派知识分子规定的宗教和宗教伦理中，例如亚洲的、特别是印度的世界性宗教中。冥想：进入蛰居的幸福深沉的静穆清虚之中，对于一切宗教来说，都成了人可以达到的最高和最终的福祉，一切别的宗教状态的形式只是这方面的相对可贵的代用品。这对于宗教同包括经济在内的生活的关系，有意义深远的效果。这些效果产生于这种冥想意义上的神秘经历和追求这种经历的心理前提。

对一种宗教的发展起着决定性作用的阶层以往曾经是有骑士风度的战斗英雄或者政治官员或者经济上会赚钱的阶级；或者是这些阶层站在实际生活中，进行实际活动；或者是最终由有组织的教权制来控制宗教，两者天差地别。

从对崇拜与神话，或更高程度上的灵魂之助（也就是悔罪与劝罪）的使命性的研究中发展起来的教权制的理性主义，处处打算垄断对宗教救世财富的保护，也就是赋予这些财富只有这种教权制才能赋予的、个别的人达不到的“圣礼恩”或慈善机构的形式，并且进行适当的调节。个别人或自由团体通过内省、纵欲的和禁欲的手段所做的个人救赎探索，由于其权力利益的立场，必然十分可疑，必须从宗教仪式上整顿并进行教权制的监督。——另一方面，任何政治官僚阶级都怀疑作为从国家机器役使下解放出来的根本出路的个人救赎追求和自由结社，也怀疑那些竞争的、道貌岸然的慈善机构，尤其打心眼里看不起对彼岸功利精神目标的不切实际的幸福的追求。宗教义务对于一切官吏来说不过是职务的或社会的国民义务与等级义务：宗教信仰符合规定，因而具有官僚制决定的仪式主义的特征。——具有骑士风度的武士阶层也喜欢转向此岸，不事“巫术”。不过，它也像一切英雄精神一样，既不需要也无能力理性主义地正视现实：“命运”的非理性。也许，一种不一定按照决定论想像出来的“厄运”（荷马史诗中的“命运女神”）思想站在鬼神之后或之上，这些鬼神被想像成能给人间英雄以恩、仇、荣誉、战利品或死亡的热情而强悍的伟大英雄，——巫术是打击处于自然力之上或之内的鬼怪的强制性的魔法，或者说是简单地换取神的欢心。农民特别受制于自然，依附原始力，他们的整个经济存在就是这样。因此，巫术特别适合农民。只有从其它阶层或者被奇迹的力量批准为巫师的先知们出发的强大的变革，才能把他们从深陷的宗教信仰的原始形式中拔出来。麻醉品或舞蹈造成的纵情欢乐

和心醉神迷的着魔状态,在骑士们眼中有失体统,因此与它们的等级感格格不入;在农民那里却取得了与知识分子的“神秘主义”同样重要的地位。——最后,西欧式的“市民阶层”以及在别的地方相当于这些阶层的人:手工业者、商人、家庭工业企业主以及他们那种只有在近代西方才有的土生土长的衍生物,都是——这对于我们至关重要——似乎都是有可能采取最暧昧的宗教立场的阶层。中世纪城邦——教皇的基础——中的罗马教廷的圣礼慈善机构、古代城邦和印度的秘传圣礼恩、近东地区纵欲内省的苏菲派和托钵僧信仰、道教的巫术、佛教的冥想和在亚洲秘法传授者所做的灵魂指导下进行的承恩仪式、从崇拜黑天到崇拜基督的全世界热爱救世主和信仰救世主的一切形式、理性的法律仪式主义与犹太人除去了一切巫术的犹太教堂训诫、圣灵古典教派和禁欲的中世纪教派、清教徒和卫理公会教徒的预定恩与伦理转生以及一切个人救世探索的形式恰恰在这些阶层中扎下的根子特别深,比其它任何阶层都深。当然,其它各阶层的宗教信仰也无意于依附那种被认为同它们特别亲和的性质。不过,在这方面,“市民阶层”一眼看去似乎是由更多方面的因素决定的。尽管如此,同宗教信仰的各种类型的亲和性还是从这个阶层中冒了出来。生活方式的实际理性主义的趋势对于他们是共同的,是由他们那种完全脱离了经济的自然限制的生活方式决定的。他们的全部存在建立在与自然与人的技术的和经济的计算与控制上——尽管带有原始的方式。在他们身上,也有僵化在传统主义中的沿袭生活技术的方式,——这种情形处处有,一直有。但是,恰恰在他们身上,一直存在着这样的可能性,即使程度极不相同:同技术和经济的理性主义趋势相结合,复活伦理理性主义的生活监督。他们并非在任何地方都能够坚持反对(往往是)巫术的一成不变的传统。在通过预言为他们建立起宗教基础的地方,这种基础可以属于两种常说的预言基本类型

中的任何一种：“示范”预言，即做出通往幸福的生活、往往是内省的和麻木或亢奋生活的榜样的预言；“使命”预言，即以某位神灵的名义向人世提出要求的预言，这些要求必然是伦理性质的，而且往往是积极禁欲性质的。后一种要求积极入世行动的预言，恰恰在这里找到了一块特别有利的土壤，可以理解，市民阶层越是在社会上起决定作用，越是从宗教与种姓的禁忌约束与分化中解脱出来，这块土壤就越有利。积极的禁欲：不是被神占有或者讨神欢心的内省的奉献，受那些有教养的知识分子阶层影响的宗教把这种奉献当作最大的幸福，而是：带有当神的“工具”的感情的、神所愿意的行动，在这里可以成为受偏爱的宗教仪态，与西方同样出名的神秘主义以及纵欲的或麻木的心醉神迷状态相比，这种仪态总是占有优势。这倒并不是说它仅限于这些阶层。在这里，绝对没有这样明确的社会决定性、转向贵族与农民的琐罗亚斯德教的预言与转向武士的伊斯兰教的预言也都同古犹太教、古基督教的预言、布道一样，具有这种积极的性质。相反，佛教、道教、新毕达哥拉斯派诺斯替教和苏非派的宣传则没有这种积极的性质。不过，我们将会看到，使命预言的某些特殊的结论却恰恰被移植到了“市民”土壤中。

使命预言使信徒们感到自己不是盛圣水的器皿，而是神的工具，所以同某种特定的神的设想有很深的亲和性，这种神是超自然的、人格化的、有喜怒哀乐、宽容慈悲、有要求、有惩戒的造物神，与示范预言的那种非人格化的，因为仅仅是冥想的现状而可以理解的最高本质正好相反——当然不可能没有例外，但这却是规律。前一种观念控制着伊朗、近东以及从这里延伸出去的东方的宗教信仰，后一种则控制着印度与中国的宗教信仰。

这些区别中丝毫没有原始的东西。相反，可以看出，它们只是在非常相似的原始泛神论的鬼怪观念与英雄主义的诸神观念得到很大程度的净化以后才出现的，当然，也是在前面提到的与被当作