

心性伦理与宗教社会精神

——恩斯特·特洛尔奇的宗教社会学要义*

张巍卓

近年来，特洛尔奇研究在欧洲社会理论界复兴，为我们反思自身的文明历史和超越性价值提供了契机。本文旨在呈现特洛尔奇的宗教社会学思想整体图景，将他的思考置于世纪末的德意志帝国历史背景，在他看来，德国乃至欧洲的现代性危机源于基督教价值的瓦解；继而本文分别从现代个体的心性伦理和基督教社会的历史特质两个方面，探讨特洛尔奇对人性与社会的重新奠基以及他所创建的社会学的品格，以此展现其宗教社会学理论的精髓。

关键词：特洛尔奇 政治伦理 心性伦理 教会 教派

作者 张巍卓，社会学博士，中国人民大学社会与人口学院讲师。

一、导言

近 10 年来，欧洲社会理论的潮流正经历着一场重大转变。在主权债务危机、难民潮与恐怖主义的威胁下，越来越多的欧洲学者意识到：民主时代的主体间交往理论已无力回应日益棘手的难题，长期世俗化孕育出的文明虚无感和宗教仇恨迫切要求新的解决方案。在此背景下，德国宗教社会学家恩斯特·特洛尔奇（1865 - 1923）的思想遗产重新引起关注，除了“批判版全集”各卷在此期间陆续问世，由约阿斯（Hans Joas）、格拉夫（Friedrich Graf）领衔的学者团体倡导重返特洛尔奇关于信仰与现代性关系的问题意识，日益获得学界瞩目。

在这些学者看来，特洛尔奇将基督教的超验价值同欧洲历史变迁的思考融为一体，克服了韦伯的新教个体—行动视角所必然导致的“多神论”悲剧，为更广阔的共同体信仰文化的反思提供了契机^①：在特洛尔奇的“生存论历史主义”启发下，约阿斯致力于从当下世俗化危机意识着手，重新叙述欧洲人的神圣性（Sakralität）认同谱系^②；格拉夫则继承特洛尔奇关于基督教团

* 本文为国家哲学社会科学基金青年项目“德国古典社会学中的共同体思想研究”（21CSH004）的阶段性成果。

① Hans Joas, “Universalgeschichte der Religion als Ausgangspunkt der Soziologie: Zur Aktualität von Ernst Troeltsch”, in *European Journal of Sociology*, 2010, vol. 52 (3): 532 - 535.

② Hans Joas, *Faith as an Option*, tran. Alex Skinner, Stanford: Stanford University Press, 2014, pp. 126 - 137; 汉斯·约阿斯《人之神圣性》，高桦译，上海人民出版社，2017年，第130 - 182页。

体的历史研究传统，探讨当前教会的政治和社会功能^①，更进一步地，从特洛尔奇的世界宗教文明比较的视野出发，这些学者尝试把握现今世界宗教的扩散、遭遇和畸变的后果。

本文无意于详细罗列这些论述^②，而是要指明特洛尔奇研究复兴对于汉语学界的社会理论研究同样具有启迪意义，进而呈现他的整体理论体系。和欧洲的命运一样，中国逐渐卷入全球化的进程，必然遭遇各种信仰与意识形态的挑战。在越发复杂的价值对立或亨廷顿所概括的“文明冲突”的局面里，中国人如何理解自身文明的“超越性价值”？如何理解这一价值同历史视野中的个人心性、社会生命、政治伦理的关系？就此而言，特洛尔奇身处的十九世纪末的德国历史现场，仍然同我们今天的境遇息息相关，而他的思考亦为我们树立了典范。

1871年，德意志帝国建立，其势力从欧罗巴的中心辐射整个欧洲大地，无论国内的议会斗争还是地缘政治的紧张冲突都纠缠着至深的宗教矛盾。面对罗马天主教势力对南德与东德地区的渗透，同时身处西欧加尔文—商业文明、沙皇俄国的东正教文明、奥斯曼土耳其的伊斯兰文明的挤压之中，德意志帝国始终在盘旋挣扎、寻求路德教文明的生存壮大。不止如此，随着帝国在亚非的殖民扩张，以及考古和历史批判研究的展开，东方—西方的文明的整体视野史无前例地呈现出来，文明的冲突根本上又是宗教的冲突，世纪末的德国知识人明确地意识到：应当以全新的“西方文明之子”的姿态回应宗教同文明的关系问题。

特洛尔奇正是这一代学者中的佼佼者，也是第一位系统地、从欧洲基督教文明内部回应世纪末处境的思想者。他的“自由的基督教”（*freie Christentum*）就致力于调和古今东西、理性和信仰的张力，给人心以统一的、超越的价值，给德国的政治道路以尊严和明确的方向。在他看来，现代世界的种种分裂都是科学与经济生活发展的产物，经它们的侵入，曾经充当欧洲大一统价值的基督教裂解了。不过，基督教精神始终是人心无法挥之而去的超越价值，是现代欧洲知识人自我清明的源泉。说到底，它仍然决定着“人是什么”这一问题的答案。对此，特洛尔奇回溯西方基督教的历史，寻找整全人格的面貌，基督教历史中的人既是超越此时的绝对价值的担当者，也是具体历史处境中的个体；因而他坚持神学领域的历史主义革命，诉诸教义同社会的互动史，而非教义本身的历史。

历史的考察不止深入人性，也打开了神圣社会的大门。通过对基督教历史中的思想与社会团体的交互关系的研究、通过揭示诸基督教团体的社会学品质，特洛尔奇试图激活信仰的鲜活生命，找到合乎当下的共同生活的伦理启示，以神圣社会的伦理弥合个体、政治同信仰的分裂。

有鉴于此，本文首先考察特洛尔奇对德国政治伦理困境的论述。在他看来，现代政教分离的趋势，尤其俾斯麦现实主义的政治风格已然深入人心，这使得国家和社会逐渐沦为无灵魂的机器。作为具有现代眼光的思想家，特洛尔奇赞成政教在形式上的分离，所谓恺撒的归恺撒，耶稣的归耶稣，但他也深刻地认识到，政治生活作为伦理生活的组成部分，仍然在实质上需要伦理的基础，需要基督教充当教化的源泉。可以说，德国或欧洲的政治困境，根源于基督教价值的瓦解。继而本文将分别从现代个体的心性伦理（*Gesinnungsethik*）和基督教社会的历史特质两个方面，探讨特洛尔奇对人性与社会的重新奠基，以及他所创建的社会学的品格，以此展现其社会理论的精髓。

① Friedrich Wilhelm Graf, “Kirchen und Christen im demokratischen Verfassungsstaat”, in *Zeitschrift für Staats- und Europawissenschaften*, 2019, vol. 7 (3/4): 706–723.

② 出于各自的问题意识，欧洲学者解读特洛尔奇学说的角度并不一样，多少遮蔽了其理论体系的整体面貌。比如约阿斯延续早年的美国实用主义研究，偏重于对特洛尔奇的哲学心理学和方法论诠释，淡化了后者的国家学说和宗教社会史的维度。有鉴于此，本文尝试返回特洛尔奇的历史处境，勾勒出他的宗教社会学的整体图景。

二、俾斯麦的政治遗产与“政治伦理”问题

和德意志帝国时代具有现实眼光的学者们一样，政治以及由此凸显的“现代精神”构成了特洛尔奇的头等问题，也是他把握现代政教关系的出发点。特洛尔奇这代学者面对的政治世界，完全铸上了“俾斯麦”的烙印，也不可能摆脱俾斯麦的幽灵。自从1848年普鲁士开启德意志的统一进程，作为帝国的实际缔造者，俾斯麦不仅亲手改变了德意志各邦国四分五裂的局面，造就了统一的国家，而且由他主导和推动的一系列政治决策，深刻地塑造了德国当前的国家形态。尽管1890年后俾斯麦被威廉二世解除了首相职务，但是他创造的德意志的政治观念和模式，已经深深地扎根在德国人的心里。特洛尔奇认识到，俾斯麦留给后世的“政治教育”或“政治意志”的遗产是最要命的东西^①，它真正决定着未来德国的命运。那么，俾斯麦留下的遗产是什么呢？一言以蔽之，即“现实主义”（Realismus）的政治原则，如今，它已牢固地统治着德国人的国家观与社会观^②。在特洛尔奇的同时代学者中，俾斯麦的现实主义政治原则一直是最热烈讨论的政治议题，相较保守派、自由派、社会主义者基于特定政治境遇或某一立场的判断^③，特洛尔奇具备更宏观的历史视野、更冷静的分析水准和长远的预见力。在他看来，目前的糟糕处境，背后有各种各样的原因，与其将罪过归结为俾斯麦的专制，不如通观当今人心浮动导致的价值失真。目前鄙陋的“现实主义”大行其道，不仅源于俾斯麦教导的权力政治（Machtspolitik）观念在人们头脑中失控，更来自肤浅的物质主义在整个政治社会的渗透和蔓延，使政治处境变得更复杂。如果权力政治仍然保留指向民族整体道德的可能，那么物质主义无疑向人们宣布：国家到底只是服务于个别经济利益的工具，从政治家到政党、社会组织、个人，都从政治谋求自己的饭碗。借用韦伯的话来说，这些人皆退化成靠政治为生的政客，而非为政治而奋斗的政治家^④。尤其1890年后，尼采的“主人道德”和达尔文的“生存竞争”思想被大众舆论传扬甚至歪曲，政治彻底沦为庸俗的经济副产品 and 僵化的教条。当前的现实主义和俾斯麦的现实主义之间的距离，不啻廉价的常识同艰难的斗争间的天壤之别。

在特洛尔奇对俾斯麦的辩护立场背后，实际上存在着一个明确的判断：要在政治和政治伦理之间做出区分。对他来说，用俾斯麦的现实主义还原政治本来的面目，既是充分尊重俾斯麦的历史地位之举，更是为澄清政治伦理做的准备工作。从作为物理事物的权力来理解政治的话，政治便只服务于民族生存的目的，如果民族一旦生存下来，政治就不再纯粹为生存而生存，它具有了伦理的意涵，要为观念和理想而奋斗^⑤。

通观欧洲几个世纪以来的政治变革及其话语，特洛尔奇归纳了四种一般的政治伦理类型：自由主义、民族主义、民主主义和保守主义^⑥。它们同样并存于当下德国政治场景里，在俾斯麦之后，各党派所诉诸的无非这几种政治意识形态，他们相互攻讦、意图致对方于死地。特洛尔奇对这四种政治伦理的剖析，面向的也是德国自身的语境。

①② Ernst Troeltsch, *Politische Ethik und Christentum*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1904, S. 5.

③ 以特赖奇克为代表的保守派狂热鼓吹俾斯麦的伟大，试图为此赋予道德的意涵；以民族自由党人为代表的自由派，因俾斯麦的抛弃，更多表现为无力的抵抗和怀疑；在长期被压制的处境下发展起来的左翼的社会主义民主党则要诉诸阶级斗争，改变目前的政治局面。作为中间派，以施莫勒为代表的讲坛社会主义倾向于支持国家干预经济，弗里德里希·瑙曼、奥托·鲍姆加登等人领导基督教的福音运动也同讲坛社会主义合流，致力于社会政策领域的改革。中间派脚踏实地的态度与科学的精神而为特洛尔奇、韦伯等人欣赏。

④ 马克斯·韦伯《学术与政治》，钱永祥等译，广西师范大学出版社，2008年。

⑤ Ernst Troeltsch, *Politische Ethik und Christentum*, S. 8.

⑥ Ibid., S. 9.

细致来说，自由主义的政治伦理发源于17世纪英国清教徒摆脱国家压迫、争取宗教自由的斗争，首先由洛克等自然法学家倡导最大限度地减少国家的活动，局限于维护秩序，以保持宗教宽容和文化的自由发展。启蒙时期，自由主义传到德意志，同路德教传统融合，孕育出独特的审美文化（ästhetische Kultur）。由于路德教的政教分离以及服从现世秩序的保守教义，直到今天，德国式的自由主义依旧意味着一种贵族化的精神取向，在瓦格纳圈子、格奥尔格圈子体现得淋漓尽致，故而特洛尔奇准确地指出：自由主义的伦理实质是同国家的漠不相关，根本算不得真正的政治伦理。

如果自由主义意味着最大程度地提升个体的精神水准，那么与此相对，民族主义则要将精神降到最低程度，完全让个体的心灵沉浸在由偶发的历史事件、地理环境、自然血缘和生存竞争等因素决定的“民族”观念当中。但是，我们不得不承认，民族主义除了民族生存的绝对要求和公民服从的绝对义务，其实什么都没讲出来。国家的精神是什么？它按照怎样的制度维系？公民具有怎样的权利？这些才是政治伦理真正要回答的内容，民族主义对此毋宁缄默或用空洞的激情话语煽动，故而它也算不上真正的政治伦理。

在特洛尔奇看来，只有民主主义和保守主义能够被称作真正的政治伦理^①，因为只有它们渗透到国家制度的内部结构之中，并且给出了明确的评价原则。民主主义可以说是自由主义政治化的方案，它首先意味着每个自由人“自下而上”地平等参与国家事务，国家则尽可能地让全部个体平等分享由国家调节的物质和精神利益，因而它导向了现代人民主权和议会制度；与此相反，保守主义类似于民族主义的政治化的方案，民族是历史的产物，而历史的进程总会带来民族内部的等级差异。保守主义捍卫着王权和贵族“自上而下”的统治，将它看作历史赋予的不可变更的天然原则，被统治者的服从是他们必然的天职，因此它倾向于君主制或贵族制国家。

如今吵吵嚷嚷的德国政坛，满眼都是“民主主义”和“保守主义”的政治旗帜。无论资产阶级民主派还是无产阶级民主派，都打着“民主”旗号，鼓吹阶级斗争；容克地主、天主教教会势力、城市反犹派则呼吁“贵族统治”。他们都在争夺俾斯麦留下的权柄，为自己的党派利益制造道德自信和引起道德同情的宣传手段。

同党派化的趋势截然相反，特洛尔奇将这两种原则称作真正的政治伦理，他要强调的是它们各自皆为整体的政治图景。民主乃是一种人权原则，它表明个体具有独立价值和无限的人格潜能，其理想是社会总体的安宁，因而超越了阶级斗争。保守主义则植根于人的天赋差异和命运的偶然，尊重历史给予的人生多样性，造就关怀、谦卑、虔诚、忠贞、节制的政治德性以及人与人之间无法分割的情感纽带。

不止于此，当我们进一步追溯这两种政治伦理的思想基础时，我们会发现：它们既曾统一于基督教的教义和伦理生活中，也在基督教里具有无限实现自身的潜力。这是特洛尔奇关于现代政治伦理之根源的最强有力的判断。我们应当认识到，作为欧洲一千五百年的一统价值的基督教，对国家生活施加着不可磨灭的影响，表现出包容了自由与虔诚的伦理品质的人格形态，继而塑造出宽和的政治格局。

首先，基督教自诞生起，耶稣的“道成肉身”事件见证了个体的位格自由，个体的上帝信仰、末世审判的意识确立了超越尘世的绝对的彼岸价值；与此同时，个体的原罪观、他的柔弱感、对于预定救赎的紧张，以及在尘世共同生活中被指引、过共同体生活的需要，又孕育出教会和教牧制度，从而奠定起“庇护一虔诚”的等级秩序，随后，通过中世纪的教会自然法体系，自然与政治的领域都被纳入神圣的轨道里。我们看到，如今党派性的意见大行其道，除了政治现实的左右，更因近代基督教伦理的裂解早已埋下了种子。

新教改革摧毁了大一统的基督教价值，此后，激进的现代个体主义一步步地拆解个体同神圣

^① Ernst Troeltsch, *Politische Ethik und Christentum*, SS. 12 - 13.

者的纽带，催生出革命政治的浪潮；而已经陷入僵化的天主教与路德派的国家教会，作为自由主义和革命潮流的对立力量，蜕变成单纯谋求自身权益的政治派别，用特洛尔奇的话来说，他们保守有余而贵族化不足。如何回归两种整全的政治伦理、如何统一两者，成为了特洛尔奇思索人性和社会、改革政治的起点。

三、“自由的基督教”(I)：历史视野中的个体教化

从区分政治权力和政治伦理，到溯及作为欧洲伦理生活之统一源泉的基督教，特洛尔奇看到，政治伦理所植根的伦理思想，存在着本身固有的辩证逻辑和动力，而非纯粹政治实践的结果。换言之，对待政教关系，特洛尔奇首先在形式上赞成二者分离，这表现为政治权力与政治伦理的分离，继而政治伦理与伦理本身的区分。如此情形不光源于德国目前的政治处境乃至整个近代政治的世俗化趋势，更源于近代思想运动的客观轨迹：中世纪晚期以来，首先在自然观和宇宙论的领域，近代自然科学对中世纪基督教的启示学说提出挑战，曾经一统天下的价值逐渐遭受质疑；继而在形而上学和人伦领域，科学的理性学说宣布基督教的价值退守到非理性的境地，信仰被悬置、理性与启示水火不容；最后在政治和社会领域，理性主义自然法学说无限地伸张个体的人格、财产与政治的权利。但同时，特洛尔奇的真正洞见在于：这个形式上的判断实质上又是伪判断，是我们接受或默认的一种现代的意识形态，却仍然未认识其中的奥秘。当然，对特洛尔奇这代德国人来说，遮蔽它的原因有多种，最直接的莫过于政治的实践，俾斯麦针对宗教势力的“文化斗争”完全出于帝国内部权力分配和地缘政治格局的考量^①，这一举措却对德国人的宗教和教会观念产生了不可估量的影响，它们统统变成政治权力的捕获物；进一步地追溯，随着世俗价值的兴起和科学思维、技术力量的高歌猛进，诸种政治伦理观皆为现代精神转变的产物——对此，我们仅仅看到了世俗价值分裂出来这一事实本身，并且把分裂当成了既成的价值标准。但特洛尔奇认识到：世俗价值的产生，完全是基督教内部的运动，是整全价值包容的部分而已^②。这一视角的变化，对我们理解现代性提供了全然不同的价值标准。

(一) 基督教的规范性：两种护教学及其批判

特洛尔奇指出，在此前长达一千五百年的岁月里，基督教神学不断在融合超自然的神圣启示、上帝与人之间的沟通、经过哲学改造的古代宗教遗产，以及亚里士多德、斯多亚派和新柏拉图主义科学的上帝概念^③。与此对应，基督教会也在不断地试图将耽于幻想的民间宗教与哲学性的教义学、将革命的个人主义与绝对的权威、将最脆弱的个体独立与几近社会主义与共产主义的社会理想、将世俗的文化伦理学与彼岸性的苦行、将有生命力的平信徒与僧侣统治结合起来，相互融合协调^④。

如果说基督教是在古代城邦崩溃后的大一统欧洲帝国版图里，艰难地统一古典与中世纪的全部价值，那么近代的思想究其本质而言，就是在不断地剥离、简化这个无限复杂的体系，从人同上帝之间绝对的位格关系，逐渐抽离出个体的纯粹人格。因此，在特洛尔奇看来，解决现代性问题的突破口，便是立足于现代人心和政治条件的前提下，重新理解、诠释作为欧洲传统大一统价值的基督教价值，弥合逻各斯和神话^⑤。对此，他提出了所谓“自由的基督教”的方案。“自由

① 奥托·俾斯麦《思考与回忆》，杨德友、同鸿印等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年。

②③ 恩斯特·特洛尔奇《基督教理论与现代》，朱雁冰等译，华夏出版社，2006年，第127页。

④ 同上，第96页。

⑤ 我们应当注意到，特洛尔奇生前的两大体系性的理论巨著，《基督教教会与团体的社会学》与《历史主义及其问题》，分别刻画的是基督教大一统价值形成、发育、衰落的历史以及统一价值陨落产生的相对主义的历史观的内容和困难。

基督教”的自由，不等同于现代自由主义（liberalism）；其诉诸基督教的方式，也非遵循政治神学。

特洛尔奇看到，无论当代的自由主义抑或政治神学，都是基督教统一价值崩溃以后的产物。现代自由主义的意识形态，首先致力于形而上学或自然神学层面的“世俗—神圣”二分，进一步地是社会和政治科学层面的“社会—国家”二分，自由主义叙事表面上的二元论，实质是彻底的一元论，它力求将一切还原为个体的需要或人格的权利^①；与此同时，反对自由主义的现代保守主义的兴起，根本上受到了宗教复苏的刺激^②，但是种种“政治神学”的选择（在特洛尔奇的时代，以鲍努斯为代表的“基督教日耳曼化”的意识日盛），实际上仍植根于世俗化以来的标准，并夹杂着种种非理性的狂热，它们无非试图以神话取代理性的形而上学、用教会权威取代自由联合的政治体制。

特洛尔奇谈到“自由的基督教”，指出它的两个特征：第一，它通过一种由传统共同精神蕴含的力量，自由地和以个体形式构成的内在性取代教会—权威联合^③，这一面对立于保守派的不自由，强调个体的位格独立、独自面对上帝的勇气，最终重新聚合于信仰的共同体；第二，它将古老的基督教基本理念，即人类的罪深深玷污了奇迹和拯救这样一种理念，变成靠上帝赢得更高的个体生命，由此解救和解放个体人格^④，这一面则对立于自由派的傲慢、虚妄和沉沦，突出个体向着上帝的永恒自我超越。由此，特洛尔奇对政教关系的探索，首先立足于人的“心性伦理”（Gesinnungsethik），立足于人何以为人的“教化”（Bildung）问题。对待教化，特洛尔奇同理想主义（Idealismus）时代的哲人态度有别，他是科学主义和历史—批判主义时代的产儿，是狄尔泰和里敕尔（A. Ritschl）的学生^⑤，要面向当下的伦理生活、激活基督教的人心和政治的意义，便不应当纯然从教义及其演变本身寻找，而是要将教义、尤其教义背后的基督教精神置于社会和政治的历史背景里解读，以总体历史观对待基督教的启示^⑥。

对特洛尔奇而言，“历史学”作为对立于传统“教义学”的方法，本身具有精神定向的意义：首先，作为正统教会勘定的意识形态，“教义学”是权威产物，然而启蒙以来，相对主义化了的历史意识、民主浪潮对传统教会权威、教阶制与坚贞不渝的信仰造成了摧毁性的打击，教义学的“非此即彼”（Entweder...oder）的绝对论调，被历史学的“既是/也是”（Sowohl...als）的包容论调取代，现代历史意识是基于材料批判和心理学类比而来的人类诸民族和文化圈的发展史意识，是结合了人类发展的连续的整体图景和一切个体的生成现象的意识^⑦。

今天的历史学在编织新的图景时，也不要忘记它同时是反思价值与规范的工具。面对今天的世界，基督教需要从教会话语抽离出来，回到它本来的精神面貌。无论对天主教的教义还是新教的教义，特洛尔奇都保持着反省、批评与调和的态度，宗教和政治本身并无客观的判断标准，只有通过历史的视域，才能从教义或宗教的伦理原则中辨认出特定的价值序列，认识到它们同我们当下行动的关联^⑧。要理解特洛尔奇的立场，我们就需要看到基督教观念的演变，看到他如何理解基督教施加于人心的“规范”（Normalität）。在特洛尔奇的叙述里，基督教迄今为止经历了四个时期：福音与早期基督教会时期；中世纪天主教时期；新教改革时期；18世纪以来的基督教

① 恩斯特·特洛尔奇《基督教理论与现代》，第275页。

② 同上，第92页。

③④ 同上，第273页。

⑤ Johannes Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

⑥ 恩斯特·特洛尔奇《基督教理论与现代》，第117页。

⑦ Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Berlin: Walter de Gruyter, 1998, S. 114.

⑧ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1919.

运动时期。^①其中，从中世纪的天主教时期和新教改革之后产生出两种成熟的基督教伦理，与之对应地，它们提供了两种论证基督教之绝对价值的方案，可以分别表述为“正统的一超自然的护教学”与“演化论的护教学”。^②对于特洛尔奇来说，它们不仅意味着基督教历史里的护教学说，而且构成了当下神学家理解基督教价值的来源。

“正统的一超自然的护教学”脱胎于中世纪经院哲学，这一逻辑的基础即在上帝和人之间拉开绝对的距离。在正统派看来，对上帝的知识来自上帝之爱的降临以及上帝的创造，从而区别了善的光亮和罪的黑暗；相反，人是虚弱无力的、充满谬误的存在者。因此，上帝馈赠的自然奇迹以及作为其结果的、人的“出离”心理学，确保了基督教信仰的绝对性。不过，特洛尔奇看到，无论从现在的科学认识原则（Prinzip）^③，还是历史观来判断，正统派的逻辑都是成问题的。从科学原则来说，正统派并没有发现什么创造性的宗教认识，他们不过用一种高级的类比形式，用“出离”或迷狂的心理状态类比一个更高的、无法知晓的世界，这个所谓的“超自然的启示”说白了并非上帝的作品，而是人的作品^④；从历史观来说，现代历史学意识对正统护教学产生了消解作用，我们已经不可能诉诸非历史的内在“惊奇”（Wunder）来证明那个超自然的上帝，换言之，基督教早期历史、基督教思想的生成、基督教同其它宗教的关系都有待通过历史说明^⑤。

16世纪以来的新教改革运动将矛头指向了天主教会，不少学者从中看到近代精神的诞生，比如韦伯立足于新教改革的“天职观”指明现代资本主义精神的起源。对此，特洛尔奇抱持截然相对的立场，在他看来，早期新教教义呼吁返回《圣经》、严苛地贯彻使徒时代和罗马时代教会的禁欲精神，更激烈地要求统一的宗教权威，这并非同中世纪天主教精神的断裂，而是延续甚至彻底的推进，新教的护教学思路本质上仍植根于正统的护教学。特洛尔奇对新教的历史定位，意味着基督教价值自身具有长久持存的力量，尽管历史条件发生了剧烈的变迁，但这个力量正是他真心呵护的东西。真正对基督教的正统规范产生革命作用的是启蒙理性，因此，传统神学需要转型，回应自然科学的怀疑主义和历史学的相对主义的挑战。在特洛尔奇看来，康德之后德国唯心论的两座高峰——施莱尔马赫与黑格尔以历史的、批判的方式考察基督教，将启蒙的精神同信仰意识充分融合，提供了全新的“演化论的护教学”^⑥。其中，施莱尔马赫更多从现代个体境况与实证心性的角度确立这一方案，他用所谓信仰学说（Glaubenslehre）取代了传统的、客观的教义学，强调以直观、情感、象征的方式建立我们的宗教表象同绝对神圣者的关系，信仰的本质变成了历史的心理学，宗教不被看作既成的启示信条，而是心灵的基本情绪，主宰着上帝、世界和人的关联^⑦；黑格尔更多地从历史哲学的角度，让基督教的理念以概念的必然运动的方式，在历史的进程里自我实现，由此将个体升华为普遍者。不止如此，无论施莱尔马赫还是黑格尔都已经超脱出欧洲视野，开始以世界的眼光、诸历史宗教演变的意识理解基督教的精神实质，对他们而言，基督教并非一种特定的宗教类型，而是存在于历史之中的诸宗教发育、演进而成就的最高真理^⑧。

① Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1919.

② Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, SS. 124 – 127.

③ 特洛尔奇在使用“原则”这个概念的时候，专指由现代历史心理学奠定的思考范围“对隐蔽于个别心理现象和事实背后的基本冲动的把握，这些现象和事实被看作只能靠直觉和预言认识、但却易于感知的精神事变之统一性而产生的基本力量。”参见恩斯特·特洛尔奇《基督教理论与现代》，第171页。

④ Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, S. 125.

⑤ Ibid., S. 117.

⑥ Ibid., S. 118.

⑦ 施莱尔马赫《论宗教》，邓安庆译，人民出版社，2011年。

⑧ 黑格尔《宗教哲学讲演录》，燕宏远、张国良译，人民出版社，2015年，第3页。

（二）心性伦理：教化与历史

在特洛尔奇看来，“演化论护教学”是现代第一次认识到逻各斯与神话合一的需要、尝试调和人性、历史和信仰的思潮。相较过去正统的护教学，它不仅明确立足于现代的人心和社会条件，而且突破不可知的超自然领域，沉浸到信仰的内容，像一种“地理学图谱”那样展示尘世的历史如何攀登神圣的高峰^①，在他们之后，随着历史一批判的神学研究兴起，神学家在面对《圣经》文本和历史材料的时候，意识到在历史解释与理解基督徒心性、基督教史内在的普遍价值达成和解，特洛尔奇称他的那个时代的神学为“折衷神学”（Vermittlungstheologie），理由即在此^②。同时，1870年以来的政治世界，已然同宗教战争、东西方文明冲突完全渗透到一起，特洛尔奇越来越清醒地认识到：德国当下的政治处境已经变成了欧洲整体的困境，更是世界的困境^③。因此追问基督教的统一价值，已不光限定在欧洲文明内部，更是由世界文明冲突提出的任务。那么，在上述双重条件下，如何重塑欧洲人的“心性伦理”呢？

特洛尔奇对基督教规范性的思考，自觉地继承了施莱尔马赫与黑格尔的思想衣钵。而继承又和检讨紧紧相连^④。简单来说，他的批评直指演化论对个体性和普遍性之关系的形而上学预设，以及由此支配的历史目的论。姑且不论概念外化的各个阶段是否对应具体的历史现象，演化论的护教学逻辑存在着一个悖论：在历史终结前，我们不可能谈论宗教的绝对性本身，不能谈论基督教各个发展阶段与诸异教的真理，也不可能摆脱神秘的思维幻术来谈论超自然的理念内容；在绝对这一概念的目的论支配下，现实历史遭受着教条的强暴^⑤。

在此基础上，特洛尔奇开辟了怎样的新格局呢？和他们一样，特洛尔奇牢牢地将教化的起点置于历史个体这里，并且从心理学和认识论去推进性地寻求更明确的答案^⑥：个性既不是自然科学式的因果作用的结果，也不是唯心主义者眼中的无尽大海翻涌起的点点浪花，而是自己的感观和判断的全体。^⑦无论自然科学归纳的规律，抑或唯心主义者所谓的先天范畴或概念，本质上都意味着对一个关于绝对者的表象的占有；相反，特洛尔奇深受狄尔泰的体验学说的影响，强调当下直接的生存境况、时间历程里的鲜活体验以及深刻的自我体悟^⑧。不过比狄尔泰更进一步，特洛尔奇赋予了体验超越性的内容，眼中的体验者是由历史条件限定的个体，而那个被体验者即永恒的超越者。超越者就像一颗遥远的启明星指引着个体，个体将自己投入到无限逼近它的时间进程里，去接近、去尝试触摸，去感同身受地体会。对此，特洛尔奇写下这样一段文字：

虔信者需要确信自己走在正道上，跟随着正确的星辰。如果在他面前出现了各种不同的通向上帝的路，那么，他将走自己的情感和良知指引给自己的正道，并在这条道路上努力践行他自己所理解的宗教，或者按照这种对宗教的理解来培育自己。但他并不需要宣称，只有他才拥有真理，别的人都没有；他也没有必要宣称，他拥有完满的、一劳永逸的真理。对于

① Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, S. 127.

② Ibid., S. 131.

③ Adams, James, "Introduction", in *The Absolutness of Christianity and the History of Religion*, Virginia: John Knox Press, 1971, p. 17.

④ Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, S. 119.

⑤ Ibid., SS. 141 - 143.

⑥ Ernst Troeltsch, "Meine Bücher", in *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrg. Dr. Raymund Schmidt, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1921, SS. 161 - 173.

⑦ 特洛尔奇对个体的心理学和认识论的研究，受19世纪末的新康德主义和精神科学思潮的影响。现代人文科学经历了从机械论到唯心主义，再到经验与诠释心理学的转变。就像他的老师狄尔泰那样，特洛尔奇自始至终都寻求心理学的理解基础，而它植根于基督教的一般发展史。

⑧ 狄尔泰 《精神科学中历史世界的建构》，安延明译，中国人民大学出版社，2010年，第24-25页。

他来说，他有最深和最好的东西，就足够了，由此不再寻求最高的东西，因为这种东西不存在，他自己也不能虚构出来。他将会是一个基督徒，因为他在基督教中感受到最强有力、也最单纯的最高世界的启示。他在基督教信仰中认识到的不是绝对的宗教，而是规范的宗教，对于他自己而言迄今规范的宗教。^①

在这段文字背后，特洛尔奇想要说明，历史个体是在历史的既定力量及其关系中产生出来的个体，他们皆为伦理文化融会而成的复合体（Komplex）。一方面，历史现象是个体教化全体的再现，另一方面，永恒的、不变的价值在历史的彼岸，虔诚的信仰者要做的事情，就是在两者之间建立创造性的联系。这并非康德使用的先天范畴，以此得出确定不移的知识，而要采用“类比”（analoges apriori）的方法^②。这意味着，我们扎根于特定的文化圈子、紧紧地贴着自己的文化，在此基础上统观、比较历史上的诸伟大文明类型，最终是为了反诸己身，真正感悟自己所在文化的价值。

无须否认，自从古典世界崩溃之后，世界诸文明就由有限的几个伟大文明宗教支配，它们之所以能被比较，又因为它们面向的是人相似的生命问题。如今我们既然摒弃了中世纪的正统护教学和演化论护教学，就必然要承认，各个宗教绝非因果性的阶段关系，而是彼此并峙（Nebeneinander）的关系，它们相互斗争，而其价值必然交由生存斗争中的个体去体验、去决断。因此，每一个体、每一历史阶段皆为诸价值不断斗争、综合的总点（Sammelpunkt），是历史哲学的中心。和韦伯一样，特洛尔奇将历史上的创造性人格视作伦理的“担当者”，而他从宗教的维度把握个体的伦理亦是有特殊意义的，他笔下的虔诚者永远“在听着内心的呼唤，从内心深处现实地感受问题，带着伦理的真诚去寻求问题的解决。”^③当面对价值冲突这一事实本身，我们何以宣称：基督教具有超出其他宗教的优越地位呢？历史学不可避免地要体现一种精神生活的态度^④。对此，尽管特洛尔奇否认演化论护教学的形而上学推论方法，但他保留了其中的精神内核，以此检视世界宗教的历史：首先，从自然宗教向多神教、从多神论向一神论的转变意味着历史的进步，因为绝对统一的精神产生了；其次，越同个体的生命感有直接关系、越具灵魂深度的宗教是更高的宗教，救赎宗教（基督教与印度的婆罗门教和佛教）就高于律法宗教（犹太教与伊斯兰教）；最后，从实践指向的伦理生活来看，印度宗教趋向寂静主义和弃世主义，只有基督教在肯定彼岸的真实超越的世界的同时，献身于此世^⑤。这个发现基督教价值的过程源于历史比较，如今，我们在多大程度上能扩展、深化生命的价值，仍取决于在多大程度上回到历史，理解基督教在人类历史进程中的意义。

总而言之，特洛尔奇强调神话和逻各斯在历史个体这里再度合而为一，神话就是去体验那个更高的神圣者的伦理生活，逻各斯则意味着不断逼近那个最高的目标。与其说这种结合源于个体的主动掌控，不如说是被给予的事实，用特洛尔奇的话来说，这是“被有效性把握”（Ergriffenwerden）的状态^⑥，他承认个体在被给予的信仰和伦理生活里做决断的必然性。

四、“自由的基督教”（II）：基督教社会类型及其品格

在探索现代个体心性的培育同时，特洛尔奇试图在基督教义同政治伦理之间搭建更紧密的现

① Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, SS. 202 – 203.

②③ Ibid., S. 171.

④ 恩斯特·特洛尔奇《基督教理论与现代》，第111页。

⑤ Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, SS. 193 – 195.

⑥ 恩斯特·特洛尔奇《基督教理论与现代》，第147页。

实桥梁，这个桥梁就是社会（Gesellschaft）或宗教共同体^①。我们看到，基督教义经由“虔诚者”的生活和斗争，孕育出活生生的个体心性伦理，而在他们共处的共同生活世界里，心性伦理则有待进一步地升华为社会和政治伦理。对应个体心性的类比研究范式，特洛尔奇对基督教社会伦理的研究，亦诉诸历史学的比较模式。于是，类似黑格尔《精神现象学》的写作节奏，在虔诚者的面前，历史上的诸基督教会形态及其伦理品格依次演历出来。

1910年，第一届德国社会学学会召开，在会上，作为社会学家的特洛尔奇做了题为“斯多葛—基督教自然法与现代世俗自然法”的主题报告，提纲挈领地表达了他对“社会学”这门新兴学科的定位。^②社会学自孔德创始，就号称要摆脱神学和形而上学的桎梏，成为实证的科学，自十九世纪中叶以来，社会学在德国的接受史，经历了从“神学的批判”向“政治的批判”的过渡^③，最终通过同政治切割，划出所谓以经济活动为主轴的“社会”领域。特洛尔奇批评的正是社会学的这种世俗化趋势，在他看来，这一做法终将消解价值，而且抹杀了德国社会本来的结构和民情面貌。因此，社会学这门学科在探求所谓“社会学的自然法”的同时，要去理解所谓“理想的自然法”。“斯多葛—基督教自然法”即理想自然法的总称。

我们知道，斯多葛是罗马晚期的一场哲学运动，随着罗马对古代城邦的毁灭，过去彼此分立的城邦法律与风俗瓦解了，解放出独立的个体和在其上依靠法权统治的罗马帝国，在如此的前提下，斯多葛派从对统治整个世界的理性法则（logos）的观察中，推导出普世的道德自然法，它的精神产儿即基督教的社会伦理。^④对特洛尔奇来说，斯多葛不止具有某一特定历史阶段的思想史意义，更是基督教的“社会性”得以展开的基础^⑤。基督教的兴起，一方面旨在此岸和彼岸之间拉出绝对的价值鸿沟；另一方面又要在此世确立指引会众的精神“磐石”，完全面向彼岸的宗教教义不能直接提出社会的伦理，而经过斯多葛这一思想中介，教会为它的教徒树立起人道主义的伦理要求。在漫长的欧洲历史里，这一自然法的结构不断变化的同时，保留了它的精神实质。因此，特洛尔奇从斯多葛定义社会学的自然法，包含了两方面的洞见：第一，世俗的自然法和理想自然法的二元论框架，始终是欧洲社会自我维持与自我超越的根据；第二，通过诉诸社会维度，我们摆脱了个体心性堕入主观性的危险，同时，从教义与历史共同交织的情形，我们看到基督教社会的各种组织形态，它们为我们展现了具体的历史经验典范，更是在历史里调和了“民主主义”和“保守主义”的政治伦理。就此而言，特洛尔奇梳理基督教社会的历史，是为了呈现它的多重伦理形态，基督教历史经历了从中世纪的大教会体制向宗教改革以来的教派体制转变的历程，而他从中提取出教会（Kirche）和教派（Sekte）这两种主要的社会类型，它们各自都有通达整体伦理生活的方式。特洛尔奇正是要在历史叙述与类型比较的意义上激活现代社会的价值。

（一）教会类型：有机论与家长制的融合

在特洛尔奇看来，基督教观念最重要、最核心的社会学类型即教会，它的本质在于一切拯救

① 恩斯特·特洛尔奇《基督教理论与现代》，第285—288页。

② Ernst Troeltsch, “Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht”, in *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr. 1911, SS. 166—192.

③ 卡尔·马克思《黑格尔法哲学批判》，中央编译局译，人民出版社，1960年。

④ 斯多葛派区分出了“绝对的自然法”和“相对的自然法”，前者是他们想象出的人类原初黄金时代的理想；后者则是为顾及实际情况的、尽可能确保理想的手段。斯多葛在“绝对自然法”与“相对自然法”之间做的区分，决定了中世纪天主教的大全秩序建构。

⑤ Ernst Troeltsch, “Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht”, in *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr. 1911, SS. 168—169.

都与个人的成就和完美无关，仅以上帝赐予整个宗教共同体的恩典为基础^①。中世纪天主教的普世教会是教会这一社会类型的典范，它的成型经历了五个世纪的统一过程。在逐渐调和与国家与教会的现实张力、教会的温和入世品质与修道院的激进弃世品质之冲突的基础上，托马斯·阿奎那的神学为教会文化的统一奠定了坚实的基础，最终呈现出有机体和家长制相结合的教会社会学品格。

1. 托马斯·阿奎那与教会文化的统一

公元5世纪到10世纪，天主教会的成型经历了漫长的融合进程，待到13世纪，教会文化才真正实现统一，而这又基于托马斯·阿奎那建立的体系化的神学伦理观。在特洛尔奇看来，阿奎那的伦理学致力于调和与自然与恩典的道德理论、调和自然律与上帝的律法、调和人类自由意志的道德力量与神恩的超自然力量^②。这一调和是通过以下两个环节逐步推进的：

第一，确定教会本身的普遍的、内在的、永恒的灵性法则，同世俗的理性法则截然区分开来，从而给终极价值以绝对的目的，将世俗的教化权力纳入教会体制之内，给教会等级制以绝对的合法性。从柏拉图、斯多葛到早期教会暧昧的“绝对自然法”和“相对自然法”的差异，如今被转化为明确的“恩典”（Gnade）与“自然”（Natur）的鸿沟，阿奎那强调前者以教会为担当者，教会中人必然通过教会的圣礼接受上帝的超自然之爱，以此同上帝神秘交通并扩展到同胞之爱，等待未来上天的报偿；而后者仅意味着人通过理性活动达到“自然的善”，不过，以自然之爱爱上帝和爱人类，最终只能得到自然的报赏，而非上帝的馈赠^③。

同神学领域所做的恩典与自然的切割相应，历史哲学领域见证了从“世界历史”向“救赎历史”的转化^④。《圣经》经阿奎那之手，演绎出各个历史阶段，而支配它运动的，是“自然”与“恩典”的绝对差异。其中，《旧约》十诫被视作自然法发展的纲领，从家庭的伦理规则逐步扩展到社会的各种普遍关系，《新约》则是上帝儿女们结合到一起的普遍的“爱的国度”的图景，现在历史的动力不再是特殊的犹太国家与普世帝国、律法与神恩的张力，而是以理性法则为根据的“自然”同基督教的作为生活目的的圣礼奇迹之间的对立^⑤。

第二，神学与历史哲学的双重变革带来了全新的“发展观”（Entwicklungsgedank），前者关乎自然或自然法如何上升到恩典层次；后者则关乎天主教社会与国家的自我定位。对此，阿奎那采纳了亚里士多德的发展观，不过用上帝的恩典对亚里士多德的“理性”做了终极替换，在他看来，处在堕落状态中人和自然社会并不完全败坏，理性依然存在，仍然有力量接受神恩的馈赠，而人的上升要从政治的公民道德标准开始，经历静观默想的、理论的道德标准阶段，最终进到得见上帝的阶段里去。在严密的教阶制度里，即使最低的平信徒也可能达到“至善”的境地^⑥。

特洛尔奇不失敏锐看到，一旦将发展的观念运用于教阶制度的序列，绝对的恩典，那么超自然的绝对性本身也会蜕变为相对性^⑦。然而正是这个矛盾，让特洛尔奇抓住了阿奎那发展观的实质：阿奎那的发展观恰恰不是现代的演化论、不是个体自我意识的不断实现，而是“一种纯粹建筑学式的（architektonisch）、各个目的阶段有序整合的体系”^⑧。教阶里的每个成分并非直接关系到最高的原则，而始终要依靠中介、依靠整体，进一步地，在自然与恩典之张力展开的历史

① 恩斯特·特洛尔奇《基督教理论与现代》，第74页。

② Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, S. 252.

③⑤ Ibid., SS. 252 - 262.

④ 卡尔·洛维特《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，商务印书馆，2016年。

⑥ Ibid., SS. 263 - 272.

⑦ Ibid., SS. 272 - 276.

⑧ Ibid., S. 277.

里，社会必须维持它内在的差异和多样性，同时由教会整体始终提供向上的力量。因此，社会伦理最终依据整体同各个部分的关系而定，由此形成了独特的有机“社会”的面貌。

2. 普世教会的社会学品质

中世纪普世教会的社会学品质，根本上由阿奎那的伦理学奠定。人类在争取最终的救赎目标或到达这一最后目标的中间目标时，相互间存在着共通关系、组成了社会，然而人因出身、分工、禀赋以至上帝的不可为人忖度的旨意，命运千差万别，履行不同的役务与职司。其中，作为直接同上帝恩典发生关系的教养机构——基督教会同样存在着天然的等级秩序，因此，社会乃是有机体，并且遵循着家长制的模式^①。在特洛尔奇看来，原始时代以来的欧洲的社会关系的模型即家中的丈夫支配妻子、儿女和仆役，到了中古时代，尤其受日耳曼家传统影响，家长制的势力日盛。中世纪的天主教一方面延续了世俗的家长制权力模式，另一方面则在阿奎那奠定的恩典伦理学的基础上，用爱和友善的教理加以润饰，让家长制趋于温和与精神化。在阿奎那的想象里，基督教就是一个大家庭，尽管人有差等，但特权根本上担负了教化隶属者的责任，庇护—敬爱的关系排除了私欲，家属之间的德行促使人类关系达到伦理上的圣洁。更准确地说，家长制和有机的原则，分别表现人类上升的两个阶段：家长制的必要乃人类的堕落结果和摆脱堕落的抗争，它是“争战的教会”的特色，而在“得胜的教会”中，自由的有机体的原则又将高于一切了^②。特洛尔奇并不否认，有机体的原则同家长制的原则是对立的，前者带有革命和民主的色彩，它同时包含了两个方面的要求。第一是个人主义，即每个教会成员都分有灵性的得救权利，因而它趋向于社会主义；第二是要求教会成员的团结与共通，因而它又趋向于共产主义，它保护的不仅是个人的权利，而且承认并保护个人的创造精神，它以理性的自然法和启示宗教为根据，跟现代理性论者的民主个人主义千差万别。相反，家长制则是保守的，它意味着接受历史的既定事实，发挥稳定传统的作用。然而，恰恰看似矛盾的有机论和家长制的结合，让天主教的伦理表现出谐和的社会学品格。天主教首先的诉求不在于进步和改革，而在于保持健全的机构，天主教会并不将历史条件看作侥幸、偶然的产物，而是神意的必然后果。只有当基督教的良知受到损伤、信心的实践受到阻碍的时候，教会人员才会提出反抗。就此而言，天主教的最大优势就是它存在着神性的中心权威，起到统领与协调的作用。

(二) 教派类型：激进与保守的调和

在教会之外，“教派”是另一种基督教社会学的类型。有别于教会视救赎为既定的和已实现的、从而把控恩典的唯一途径，教派则毫不妥协地要求真正地克服罪、追求救赎的明证，因而它更倾向于由坚定的基督徒组成的团契^③。16世纪以来，教会的败坏和政教冲突催生出新教改革的浪潮，欧洲大地诞生了一批新的地区宗教，同近代民族国家的构建进程形成一体两面的关系。

这些地区宗教或教派强调同天主教会斩断联系，回到保罗时代的团契形态和原始基督教精神。但是在特洛尔奇看来，近代的教派运动本质上仍然是基督教生命的自我延续，从延续而非断裂来定义宗教改革是他的有力创见：在普世教会遭遇危机的时刻，教派呼吁反诸《圣经》的教诲和信仰者的纯净本心，最终不过为了重新构建普世信仰。

在新教改革兴起的诸教派中，最重要的莫过于路德教和加尔文教，路德派在欧陆率先反抗天主教会，以经过《圣经》洗涤的个体信仰，寻求同新兴民族国家教会的结合；加尔文教则是对路德教进一步的发展，在西欧地区，它向更激进的“战斗的教会”的方向发展，不过始终在个人主义和普世秩序之间探求平衡之道。在特洛尔奇笔下，从路德到加尔文，教派精神经历了不断

① Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, S. 286.

② Ibid., S. 304.

③ 恩斯特·特洛尔奇《基督教理论与现代》，第75页。

推进、成熟的过程，如果路德教最终更贴近传统教会的方案，而加尔文教则在动态的斗争过程中，努力安顿现代个体与普世性的张力，从这个意义上讲，加尔文教是现代性催逼的处境中抱持基督教统一价值的最后的执着者。

1. 路德的国家教会作为教派运动的过渡——对普世教会的改造与替代

尽管新教改革首要地意味着基督教的自我更新，但它仍处在历史情境里，同政治、社会、经济的变革紧密相连。在此，特洛尔奇尤其强调了15世纪以来日耳曼城市发展，国家脱离拉丁族控制，要求信仰、经济与政治独立的历史趋势。在他看来，新教改革总体上代表了新兴的城市市民阶级的需要，作为新兴个体的市民不仅有意识地谋取财富和政治权利，而且强调个人的宗教经验与行动的自由^①。

相比外部历史处境本身，特洛尔奇更关心它对基督教学说产生的影响。我们已经指出，普世教会的伦理学根据即：（1）恩典的超自然性或教会属性以及（2）从自然向恩典升华的“发展观”。这种伦理一旦堕入恶劣境地，轻则退化成僵硬的律法主义，重则放任教会的腐败。作为教会伦理的坚定反对者，路德开创的新教伦理首先就要铲除恩典的教会属性，通过回溯基督教精神的本原——《圣经》，正像特洛尔奇指出的，路德认为“恩典不再是通过教会圣礼给予的神秘而奇异的实体（Substanz），而是一种借信仰、心灵、知识和信任而得来的神圣精神，在福音和基督的爱和精神里面，恩典乃是上帝那赎罪和爱人的旨意。”^②换言之，恩典是每个人自己心灵的体悟，最重要的问题不是像神学家那样去研究和证明教义，更不是像平信徒那样被动地接受教义，而是他如何亲身地感到恩典的降临，确信上帝已经在他的心里创造了信仰，实行了上帝预定的得救神迹，首要的莫过于温顺地信靠上帝。信仰本身是路德伦理最高的奥秘之论和根本观念。既然救赎的秘密返回每一个体，只以《圣经》和基督的话语指引自己的道路，而不以外在的教阶制度作为媒介，那么教会伦理所谓“从自然到恩典的发展”就丧失了本来的意义，恩典并不是自然终结后的一个全新的阶段——它本来就是自然世界中的魔力（Zauber），它既在世界之中超越世界的精神，又不逃避这个世界，将恩典的伦理局限于教会的人为技术，实际上误解且局限了那应支配全部人生的基督教伦理^③。在特洛尔奇的解释里，路德只相信一个自然，人的堕落意味着自然被撤销，而当他再度救赎，自然就恢复了。世俗的政治和社会伦理，不再仅仅具有相对的伦理价值、被列在教会的超自然目的之下；相反，上帝就处在世界之中，临在于国家的法律和社会生活之内，规定着基督徒的情感与行动。这样一来，特洛尔奇笔下的路德便提出了一个根本的问题：在世俗与恩典同归于一的自然基础上，人如何实现自我的神圣化？如今，当上帝的恩典成为世界本身，过去作为基督教有机体基础的职业分工便具有了全新的社会学意涵，个体从事的工作、所隶属的群体都是上帝的直接命令，职业即“神召”（vocation）^④。

我们看到，面对世界既定的等级制压力和越来越动荡的危机，路德选择回归《圣经》教诲的原罪这一绝对的人性论前提，呼吁基督徒以谦卑和顺从精神同世界和解。的确，正像特洛尔奇看到的，一旦透过个体与世界的交互关系来看待信仰的心灵，路德便越来越厌恶神秘、宗教狂热这些主观的启示，越来越重视客观的圣礼、圣餐、忏悔，倾向于普世权威的指引，或者干脆希望恢复由基督建立，由其赋以牧职、道和圣礼的唯一的使徒教会^⑤。但切不可因此认为路德退回到他厌恶的天主教会，或者用“保守主义”或“传统模式”这些简单的说法来指称他。

① Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, SS. 431 - 434.

② Ibid., S. 437.

③ Ibid., SS. 440 - 441.

④ Ibid., S. 444.

⑤ Ibid., S. 446.

在特洛尔奇看来自始自终，路德都相信，牢牢支配着教会的圣礼和仪轨的必须是《圣经》的道，对基督话语的遵循和心灵的净化先于一切外部的法则和制度，圣礼不是不重要，只是在天主教的相对主义教条里退化成了空洞的形式。因此要建立纯粹的基督教群体，最迫切地从建立地区教会开始，特洛尔奇指出尤其随着路德面对教会议会制改革无果、中欧愈演愈烈的新教改革斗争，他越来越相信普世教会的构建必交托于不可知的未来审判的时刻。目前人的罪性单靠属灵之法又是无用的，故而要去调动日益兴起的日耳曼国家力量，在信徒和公民身份陷入紧张的时代谋求它们的协调之道。从这个意义上讲，路德是普世教会模式的终结者，更是现代教派运动的开启者。

2. 加尔文派——现代伦理生活的成熟

自从路德打掉中世纪政教阶序，个体独自面对纷繁又险恶的世界，他便不得不遭遇主观精神同客观教会、信仰与政治的冲突命运。在特洛尔奇看来，这一命运在继起的加尔文派这里得以纾解。随着路德教在中欧地区的传播，加尔文派立足于西欧，并把势力逐步扩展到欧洲大陆。除了满足西欧诸国政治发展的需要，加尔文派本身具有不同于路德教的积极特性——强大的教派组织力与行动执行力、密切的国际联系网络、充足的扩张手段，而最重要的莫过于它将宗教理想完美地渗透、进而支配西方各国的政治和经济运动。用特洛尔奇的话来说，加尔文派是“基督教组织中唯一能和现代的民主主义与资本主义之发展相配合的组织。”^① 加尔文神学思想源于路德，前者不仅坚持后者的称义（Rechtfertigungslehre）和成圣（Heiligungslehre）的基础教义，以系统化的方式把它们表达出来，而且认同称义和成圣的工作必须借着教会完成。但是，相比加尔文对路德派原则的沿袭，他们之间的差异更具决定性的意义，特洛尔奇在此抓住的要害在于：从统一的宗教伦理出发，加尔文教如何将路德教的消极生活转变成积极的生活？对此，特洛尔奇首先从神学角度考察加尔文对上帝的观念（或者说信仰者与上帝的关系）的修正；继而从伦理的角度考察新的上帝观念对于宗教伦理的意义；最终从社会学的角度考察这一伦理观产生的社会义务（soziale Aufgaben）的结果^②。加尔文奠定全新神学原则即著名的“预定论”（Prädestinationsgedanken）。当然，追溯基督教思想史，预定论并非加尔文原创，从保罗到路德，预定论始终是核心的教义，不过各自强调的要害并不一样。作为早期教会的奠基者，保罗为了借此说明上帝决定召唤和救赎的不平等才有了教会的等级秩序的合法性^③。经历了漫长的中世纪普世教会阶段，路德为了否定教会人为强加的圣礼，故而诉诸预定论保证新教信仰的纯洁，不至杂糅任何人类的意见。与此同时，他为信仰者保留了服从上帝、在爱上帝的静默里接受恩典的通路^④。但这样一来，特洛尔奇敏锐地认识到路德的因信称义不免陷入神义论（Theodizee）的困境：如果上帝的恩典意志是普遍的，那么它如何是公义（Gerechtigkeit），拯救又如何依赖于被造物对它的接受？^⑤可以说，这个问题在神学层面上扼住了路德的伦理学与社会学的命门。

加尔文克服路德的方式，就是在承认路德的拯救基于上帝恩典的基础上，褪去上帝的善和信仰者的爱之间的关联，完全用绝对的意志和至上的旨意来把握上帝的观念^⑥。这一上帝观的中心是威严。在此，我们可以看到《旧约》的上帝影子，但特洛尔奇强调这一上帝观是加尔文自己心智的产物，因为它的核心不是律法和特殊民族的纪律，而是个体全新的生存感以及上帝显现给他的创造性的意旨：

① Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, SS. 606 – 607.

② Ibid., SS. 614 – 615.

③ Ibid., S. 63.

④⑥ Ibid., S. 615.

⑤ Ibid., S. 617.

在加尔文看来，要点不在于被造物那以自我为中心的个人拯救，和上帝爱的旨意的普遍存在，最重要的是上帝的荣耀，这荣耀从被拣选者的圣洁活动，和堕落者的无益愤怒者中一同表明出来。上帝在他的福音里面把他的恩典赐给众人，但在同一福音中，又宣布他那拣选和弃绝的双重旨意。这是一个真理的两面，理性必须顺服它，用不着做任何使其和谐的尝试。^①

这一上帝观的结果是个体的实践伦理。既然上帝的旨意而非善的表象决定信徒的生活态度，那么称义的意思就不再意味着“以感谢的心享受无为宁静的快乐”，而是行动的激励；上帝挑选出选民，为的是让他们做自己意旨的工具和战士，称义的明证就不再取决于感觉的内在深度，而在能力与行动力。又因为加尔文派将预定论贯彻到极端，所以把路德的思想反刍的根子也切断了。路德派相信失掉恩典是可能的，因此他们要培养信仰者的良好情绪，时刻确保恩典的地位，不免遭受崩溃、反动之苦；相反，加尔文派不相信个人有丧失恩典的可能，因此毫无丧失的恐惧，不会沉迷于个人的灵性生活，而能集中意志，把自己交托给上帝^②。路德那里的主观精神与客观教义的紧张，通过加尔文的“意旨—行动”的动态统一，完全纾解了。从宗教伦理到社会学的品质亦是如此。面对普世教会瓦解后的政教分离趋势，路德教信奉的是“信徒皆为祭司”原则，他们只要靠新生的民族国家或地方王公来传布教义，就引以为满足。但加尔文教的行为原则不满足于此，它关心的是选民能否持续不断地作为上帝的工具，维护拣选的伦理责任，使之不竭地生效；除此之外，根据《圣经》的教训，建立严格的教牧制度和教会组织，保证教派的精神纯洁和对于信徒行动的绝对引导、控制，按照上帝的旨意去建造政治和社会^③。正是从这个意义上讲，加尔文派在基督教精神的延续里实现了现代个体自由与虔诚的统一。

五、余论

18世纪以来，欧洲进入新的历史阶段，由于近代启蒙思想的独立发展、世俗政治权力和经济利益的渗透、支配，各国国教统治的生活统一体（*Lebenseinheit*）瓦解，基督教理想逐渐丧失掉它的整体力量。在近代市民—资本主义社会与官僚制—军事国家的双重力量的夹击下，教会与国家的关系疏远甚至断裂了，社会理论（*Sozialtheorie*）不再关注古代、圣经与神学，而蜕变为一种独立的、唯物的科学^④。由此，我们不难理解神隐之后的当代知识—政治人的偏狭，“自由”“民主”“虔敬”这些共同发源于欧洲基督教统一根系的价值观，如今成了空洞的政治口号和诸阶级牟取利益的工具。反观基督教的社会思想史，从早期教会融汇激进的个体与古典等级制，到中世纪普世教会结合有机体与家长制，到路德教结合个体和国教，再到加尔文教的动态的实践生活，我们在各个历史阶段都能看到自由与虔敬精神的和谐、民主主义与保守主义的政治伦理的协调。经历了几个世纪的蔑视信仰的分裂命运，未来的德国甚至欧洲能否重获新生？在特洛尔奇看来，它根本上取决于能否培育现代个体的心性、塑造社会的伦理，而这又是作为一门总体科学的社会学的题中之义。

首先，个体的心性伦理植根于历史感和鲜活的生存体验，只有从历史精神和比较的视野出发，个体才不盲信、不会陷入宗教狂热乃至仇恨的泥潭；进一步地，他才能从鲜活的生存体验领会文明内在的统一的、超越的精神，在历史的变动不居中感同身受地体悟文明的永恒生命，进而

① Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, S. 616.

② Ibid., SS. 622 – 624.

③ Ibid., SS. 626 – 627.

④ Ibid., S. 965.

将之倾注于自我的人格教育历程，审时度势地付诸实践。

其次，现代政治伦理系于社会伦理，作为基督教文明诞下的孩子，欧洲社会理所应当需要基督教养育道德与民情。为此，特洛尔奇诉诸基督教社会史的考察，正是希望指明，基督教欧洲的大一统精神依然具有生命，随着时代的变迁，教会和教派在不同的历史阶段以及每一阶段的不同领域里，发挥着涵育和教化人心、包容自由和秩序的社会价值的作用，甚至发挥了调和民主主义和保守主义的政治伦理的效果。在越演愈烈的冲突时代，特洛尔奇呼吁欧洲教会和教派的复兴，以重塑神圣社会和政治，正是切中时弊之举。

最后，作为德国古典社会学的重要代表，特洛尔奇奠定的社会学致力于总体文明研究。正像他自己概括的那样，其社会学问题意识介于马克思和他的挚友韦伯之间。一方面，他同情地理解马克思，赞成更高的精神文化需要经济基础、需要复杂多样的社会现实作为前提^①；而另一方面，论及经济基础与上层建筑的关系时，他和韦伯一样批评僵化的决定论，所谓经济基础，更多意味着一种条件，如果不依靠外在于经济事实的宗教的、社会的、政治等领域的事实，我们根本无法理解经济基础本身，经济基础也不可能自发地产生伦理价值；更有甚者，如果上层建筑不能恰当地守住经济基础的限度，那么它最终也会被建立经济基础的本能毁灭。因而特洛尔奇倡导社会学包含着“世俗的自然法”和“理想自然法”双重法则。

同时，过渡到伦理价值的领域后，特洛尔奇并没有走入韦伯价值多神论的境地，对韦伯这位“浸透着虚无主义气质的战士”来说，价值的实现落在个体的行动上。他自主地选择、追随某一价值理想，投身事业，通过实践塑造出某种伦理人格和生活之道，而移情的理解、科学的因果解释和基于“理想类型”的比较视野，都构成了行动者建立同经验的价值关联的手段。由此一来，政治伦理的判断就内嵌于政治行动本身。但这样，我们就面临丧失伦理统一标准的危险，特洛尔奇有意识地消解韦伯的激进性，以此扼住传统的缰绳。在他看来，伦理指向的是整体的意涵，它之所以可能，一定曾经或当下扎根在民族或欧洲的共同信念当中，是联系个体的牢固纽带。故而同样作为新教出身的学者，特洛尔奇却走上了和韦伯相反的道路，他致力于将新教拉回天主教的整体视野，强调古典与现代的延续性、教会与教派精神的实质同一性。

在如今世界文明冲突的时刻，如何从比较的视野出发，创造性地激活我们自身的文明遗产，而不陷入俗套和偏执，无疑是摆在每一位学人面前的要紧问题。反观特洛尔奇的宗教社会学，无疑能给我们提供诸多启迪。

(责任编辑: 袁朝晖)

^① Ernst Troeltsch, “Meine Bücher”, in Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hrg. Dr. Raymund Schmidt, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1921, S. 168.