

“超常性”的悖论：韦伯对西方文明内部卡里斯玛的研究

社会
2025·4
CJS
第45卷

潘梓旸

摘要：韦伯的“卡里斯玛”意味着高度个性化的“超常性”和需要得到他人承认的“效果”，这两者构成了卡里斯玛的内在张力。现代民主政治中的卡里斯玛在很大程度上表现为“煽动性”能力。“煽动性”的理论意涵是：卡里斯玛的“效果”替代了“超常性”。有别于从政治视角来诠释“煽动性”，本文力图从韦伯宗教文明比较的研究入手，探索什么样的伦理情境塑造的卡里斯玛能够使“效果”替代“超常性”。本文发现，新教加尔文宗和其他新教教派对卡里斯玛的塑造从根本上否定了其“效果”的意义，使卡里斯玛能够具有彻底的“超常性”，然而，这一卡里斯玛也为全面接受“效果”创造了条件。由此，卡里斯玛在现代政治中的力量不再是通过强调与他人的差异而是共性才得以实现，这为“煽动性”奠定了重要的思想基础。

关键词：卡里斯玛 支配 超常性 煽动性

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2025.04.007

The Paradox of Extraordinary: A Study of Charisma in Western Civilization in Max Weber's Writings

PAN Ziyang

Abstract: Weber's concept of "charisma" refers to a highly personalized "extraordinary" and the "effect" of needing to be recognized by others, and these two elements constitute the internal tension of charisma. Charisma in modern democratic politics is largely manifested as the demagogic ability. The theoretical implication of "demagogy" is that the "effect" of charisma replaces "extraordinary". The complexity lies in the fact that charisma in this sense must, at the level of real-world efficacy, transcend all structures of domination or authority—a task that

* 作者：潘梓旸 北京大学社会学系 (Author: PAN Ziyang, Department of Sociology, Peking University) E-mail: 835930889@qq.com

本文曾在2024年第十三届社会理论工作坊的“现代性与社会转型”分论坛宣讲，感谢评议人的批评和建议，也感谢《社会》匿名评审专家以及肖文明、渠敬东、陈涛三位老师的建设性意见。文责自负。

appears to demand a form of charisma endowed with absolute “extraordinary”. Different from interpreting “demagogy” from a political perspective, this article attempts to start from Weber’s comparative study of religions and explore what kind of ethical situation can shape the charisma and enable “effect” to replace “extraordinary”. The study found that whether in the case of sorcerers, prophets, or religious virtuosos, the bearers of charisma, no matter how they express their individualized “extraordinary”, inevitably confront the “effect” that simultaneously negates this very extraordinary. This inherent tension allows both to coexist, yet the resulting charisma becomes entwined with the establishment of “status distinctions” and “structures of domination”. Such cultural configurations cannot be reconciled with the “anti-domination” logic of “charismatic democratization”, nor with the consequent “demagogy” it engenders. The shaping of charisma by Protestant Calvinism and other Protestant sects absolutely denied the significance of charisma’s “effect”, making charisma completely “extraordinary”. This charisma, however, creates the condition for the full acceptance of “effect”. Therefore, the power of charisma in modern politics is no longer achieved by emphasizing differences with others but rather by emphasizing commonalities with others, which lays a key ideological foundation for “demagogy”.

Keywords: Charisma, domination, extraordinary, demagogy

一、引言：卡里斯玛的内在张力

卡里斯玛(Charisma)¹是韦伯著作中的核心概念之一。韦伯(2009a: 322; 2010: 1262)接续并拓展了卡尔·霍尔(Karl Holl)和鲁道夫·索姆(Rudolph Sohm)在宗教领域对卡里斯玛的探讨,将其拓展到更普遍的领域,尤其是支配领域,并由此提出了“卡里斯玛支配”(德语:charismatische Herrschaft)的概念。这个概念描述的“支配”结构建立的基础是某个个人的罕见神性、英雄品质或典范特性(韦伯,2009a: 322),能够在他人面前证明自己具有这种典范特性或品质的人会获得他人的服从。这一支配类型被韦伯所独厚,在其晚年完成的政论文中,他

1. 国内研究对“卡里斯玛”的翻译和讨论较为丰富,比较通行的翻译是“卡里斯玛”“超凡魅力”等。为统一用语,减少歧义,本文将所有引文中涉及的“Charisma”的翻译均统一改为“卡里斯玛”,特此说明。

设想了以“卡里斯玛支配”为基础的政治领袖,并希望其能在德国政治中发挥作用。韦伯去世后不久,德国法西斯势力兴起,因法西斯和随之而来的二战而流亡到美国的德国学者将韦伯奉为预言家,认为他在《以政治为业》中“呼唤”的领袖在20年后得以实现(Derman, 2012:204)。学界在这个基础上也展开了激烈争论:韦伯的“卡里斯玛支配”是否符合法西斯的制度逻辑?韦伯所期待的是否就是“希特勒式”的领袖?不少学者对上述问题持肯定态度,认为这个概念与“极权主义”有亲和性。“卡里斯玛支配”在德国的出现会将人民的自由和尊严、国家的秩序与希望带入深渊(Mommsen, 1974:91; Baehr, 2008:103; Radkau, 2009:402-403; Breuilly, 2011; Derman, 2012:85; Anter, 2014)。同时,也有不少学者试图从韦伯的“自由主义”政治立场、韦伯对民族主义的关切、“卡里斯玛支配”的“道德功能”、现代大众民主的现实需要等方面在不同程度和不同侧面为他辩护(Beetham, 1989:311-323; Breuer, 1998; Eliaeson, 1998; Lassman, 2000; 莱曼、罗特, 2001:3; 蒙森, 2016; Budac, 2020),试图撇清韦伯和“极权主义”的关系。

本文并不想参与这一争论和试图厘清韦伯和极权主义政治的关系,也无意在这个意义上对韦伯进行批判或为其辩护。本文认为,因为这一争论并不针对韦伯的“卡里斯玛”本身,争论双方可能潜在的共识是,无论韦伯在“理念”层次上如何期待卡里斯玛领袖,卡里斯玛仍然在其现实的“效果”中为极权主义留有空间。韦伯(2009b:178)期待政治领袖能够在官僚制全面来袭、国家和民族面临内忧外患时成为政治真正的担纲者,担负起政治的责任,超越一切现有制度框架和利益群体,从整体上给民族和国家带来切实的新希望,但他同时也指出,政治领袖依赖的是“煽动性”的能力:利用煽动手段赢得大众对他个人的信任或信仰并获得权力。尽管煽动能力在一定程度上也意味着对现有制度框架和利益群体的超越,但从“卡里斯玛”概念出发,领袖对一切现有政治环境的超越实质上对应着一种个人化的“超常性”,它并不必然意味着需要得到大众认可的“煽动性”;卡里斯玛表达了一种超越任何既有日常需求的“超常”需求,“超常性”是一种完全属己(高度个性化)的革命性力量(韦伯, 2010:1261、1263)。这意味着,卡里斯玛有悖于一切既有标准,而只以卡里斯玛人物的命令为标准,并决定卡里斯玛能够施加影响的限度;与之相比,“煽动性”尽管能够呈现出煽动者在“煽

动”能力上胜过“被煽动者”，但“煽动性”得以可能的原因是能得到“被煽动者”的承认。韦伯(2009a:351-352)晚年尤为重视从被支配者的层面来理解卡里斯玛：“惟一重要的是那些服从卡里斯玛权威的人、那些‘追随者’或‘信徒’实际上是如何看待这种人物的”，“关于卡里斯玛的效力，关键要取决于服从权威的人们是否承认”。暂且不论这一“承认”是否只是“形式”上的，韦伯(2010:1279)沿着“被支配者的承认”揭示了卡里斯玛“民主化”变革的可能性。尽管这种“民主化”变革与现代意义上的选举制度有较大距离，但通过这一过程，他试图表明：卡里斯玛人物所建立的“支配”可能并不只对应着一种支配关系——被支配者对支配者个人完全的服从，还可能会发展出完全颠倒的支配关系。这也意味着，卡里斯玛高度个性化的“超常性”并不是其唯一理论要素，甚至并不能决定其存在与否。

他自信是受命降临到人们中间的，但如果那些人不承认他，他的要求瞬间就会变得毫无价值，如果他们承认了他，只要他能“证明”自己，他就会成为主宰者。(韦伯,2010:1263)

由此，我们可以看到卡里斯玛内部存在张力：它的“超常性”意味着一种完全属己和冲破一切的革命性。同时，卡里斯玛人物必须能够在他人面前证明其“效果”并得到他人的“承认”，才能真正实现且维系自身，这一过程甚至会发展出有悖于“属己”的“高度个性化”的支配结构。²一方面，卡里斯玛人物通过自己的行动“从内部”对大众进行信仰上的革命，新的信仰来源于卡里斯玛人物的个人意志（韦伯,2010:1267）。正如施鲁赫特(Schluchter,1989:395)所指出的，卡里斯玛的“超常性”甚至意味着一种没有人能真正获得的超常品质，并且，只有在呈现“极端的他者”(radically other)的状态时，卡里斯玛才能真正诱发个人从内部进行信仰的革命。另外，“超常性”所对应的“神启”和“英雄品质”只有在人们相信这些现象是重要且宝贵的前提下才有意义，无论是卡里斯玛人物还是大众，都得有相同的心理基础（韦伯,2010:

2. “卡里斯玛人物的个性化表现”与“大众对某一超常性的需求”在韦伯的叙述中并没有明确的逻辑先后关系，但这两个方面都作为核心理论要素被韦伯统一在“卡里斯玛”这个概念中。本文之所以将卡里斯玛的“超常性”和它现实化中的“效果”之间的张力放在卡里斯玛内部，是因为卡里斯玛的力量与其说是来自完全个性化的“超常性”，不如说是来自卡里斯玛人物和大众同处的认同“超常性”的环境，只不过这一“超常性”是以个人的形式表现出来。

1267)。韦伯(2010:1265)非常明确地指出,这种卡里斯玛的“超常”特征不能被归因为某种神秘主义或者宗教,而应当就其现实“效果”本身来理解:

他仅仅凭借在实践中证明他的力量,以此获得并保持权威。如果他想成为一个先知,他就必须创造一些奇迹。如果他想成为一个战争头领,他就必须表现出一些英雄业绩。至关重要的是,他的神圣使命必须通过为忠实追随者们带来幸福进行自我证明,如果他们并没有活得更好,他显然就不是个神遣的主宰者。很清楚,这是真正的卡里斯玛所具有的极为重大的含义,它根本不同于今天那种“君权神授”的方便托词,后者又回到了“不可测知的”神意,“只有君主才能对神意负责”。真正的卡里斯玛统治者实际上恰恰相反,他要对被统治者负责,就是说,他要负责证明自己的确是神遣的主宰者。

由此,我们可以看出韦伯理解卡里斯玛的“世俗化”(secularization)立场,这一点是他的独创。一直到17世纪,“卡里斯玛”这个词都还只是在基督教文本中被使用,指的是使徒保罗意义上的“上帝赐予的恩赐(礼物)”。到了18世纪,即使对这个词的理解开始延伸到“天赋”,但也始终指的是上帝赐予的天赋(Potts, 2009: 108-109)。卡里斯玛并不指涉任何个人性的特征,而是一种宗教意义上的集体性的状态。给韦伯提供了关键思考前提的是19世纪末德国神学界的相关争论。韦伯(2010: 1262)指出,索姆的贡献在于,在与哈纳克的争论中厘清了这种支配结构(指“卡里斯玛支配”)的“社会学”性质,只不过他仅在基督教会一个个案中诠释了这一点。³索姆与哈纳克的争论主要围绕早期基督教的“正当继承者”展开(Adair-Toteff, 2015: 135-137)。⁴索姆接续了霍尔对“卡里斯玛”意义的讨论,并用“卡里斯玛”来反驳哈纳克关于“宗教共同体”的论点。哈纳克则认为,早期基督教的“教会法”(Canon Law)对教

3. 在索姆和哈纳克之前,霍尔(Holl, 1898: 163-165, 314)就指出了教会内部存在的“卡里斯玛”及其意义,他认为,那些拥有卡里斯玛资质的僧侣应该受到特别尊重,因为服从他们就等同于服从基督;一般的僧侣并不试图染指自身精神能力范围之外的事情,但具有卡里斯玛资质的僧侣能够批评他人,且能为他人指出正确的道路。

4. 此处关于索姆、哈纳克以及前文关于霍尔的引文参考了《马克斯·韦伯宗教社会学中的基础性概念》(*Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion*)一书(Adair-Toteff, 2015: 134-135, 138)。

会共同体的维系非常重要(Adair-Totef, 2015: 135)。索姆指出,哈纳克的观点会推论出:基督教的权力完全掌握在教皇手里,教皇是唯一真正的基督徒,因为教皇掌握着对教会法的解释权且拥有等级秩序中的权力,而这又被哈纳克错误地理解为是维系基督教共同体的核心,并将早期教会的形式与天主教的共同体形式对应起来,认为后者继承了前者。索姆(Sohm, 1912: 50-56)反驳了哈纳克这个观点,他认为天主教的“章程”(constitution)与早期基督教的“章程”并不是继承关系,而是对立关系;维系早期基督教的并不是哈纳克口中的教会法,而是“卡里斯玛”;基督教共同体由上帝赋予了“卡里斯玛”的“领袖”来领导。早期基督教共同体的宗教命令得以实行,并不是基于法律和义务,而是基于“爱”和“自由服从”,它是来自上帝的“精神”,它的力量在于上帝的“言”,而不是任何人类(法律)力量(Sohm, 1923: 27-29、54、66)。从索姆的讨论中,韦伯看到了卡里斯玛“效果”的独立作用,而且,这一效果是在现实世界中呈现出来的(维系宗教共同体),而不是仅仅意味着上帝的恩典。韦伯接续这一思路对“卡里斯玛”进行了世俗化的改造,将其理解为一种需要从现实的“效果”层次加以考察的概念。

韦伯对卡里斯玛的“世俗化”诠释路径使得卡里斯玛的“超常性”需要被放置在“个性化”的层次上而不是宗教性的恩典层次上,但促成这种“个性化”表达的原因并不来自纯粹某个人或偶然的力,而是某种共同的心理基础或认同。这也意味着,我们在理解韦伯所“独厚”的卡里斯玛以及卡里斯玛领袖时,除了从政治权力的争斗或政治现实的角度考虑之外,还应该考虑某种文化乃至文明语境所提供的思想背景。⁵领袖所具有的“超常性”和它必然伴随着的“煽动性”很可能同属

5. 在韦伯之后,从广义的文化角度诠释卡里斯玛大体上有两个进路,一是把卡里斯玛进行“义务化”的处理,比较典型的是帕森斯(T. Parsons)和希尔斯(E. Shils)。帕森斯在《社会行动的结构》中认为,韦伯的“正当性”其实是某种“秩序”在人们行动上的反映,这种“行动”意味着对某种规则(规范)的“承认”,并将这种规则视为某种“义务”。无论是传统型支配还是法理性支配,前提都是人们的这种“义务”行动。能够将“义务”植入人们行动中的力量就是卡里斯玛(帕森斯, 2012: 740-742)。卡里斯玛的展现离不开某种建构的“超自然力量”,这种力量能够勾起人们对“终极价值”的感受,这一感受使得人们内心拥有了“宗教式”的内心感知与尊崇(帕森斯, 2012: 743)。帕森斯(2012: 744)进一步认为,我们的这种对“超自然力量”的尊崇与支配我们行动的道德规则之间有一种契合。也就是说,当卡里斯玛的力量展现在我们面前时,我们被这种“宗教”的力量所折服,从而也就产生了对这种力量所表达的“命令诉求”的义务感。希尔斯(2019: 5-6)进(转下页)

于一个卡里斯玛的文化语境,也很可能是某种特定文化(文明)语境的不同侧面。尽管韦伯反对从“恩典”的层次而试图从“世俗化”层次来解释卡里斯玛,但这并不意味着我们要忽视卡里斯玛得以可能的文化背景。因此,我们需要从韦伯的宗教文明比较研究中来澄清卡里斯玛的张力,以更好地理解韦伯对当下政治领袖的期待所关联着的文化语境,以及这一期待背后的复杂态度。

二、“煽动性”的特殊意义

本文认为,对卡里斯玛的分析仍然要落在韦伯对现代政治的“民主制”和“领袖”的思考中。在《以政治为业》一书中,韦伯区分了几种不同的卡里斯玛人物。过去最重要的卡里斯玛人物是巫师和先知,然后就是战争头领、帮派首脑和佣兵队长,而最被韦伯重视的是西方文明特有的“煽动家”政治领袖。它的起初形态是西方城邦的土壤中成长起来的自由“煽动家”,之后的形态就是西方议会“党团领袖”(韦伯,2009b:250)。与西方“煽动家”政治领袖相关的政治形态是民主制。尽管有不少研究试图从韦伯的宗教文明比较层面进一步理解他的卡里斯玛与民主制的关系(Dow Jnr,1978;McCulloch,2005;Kalyvas,2008;Adair-Toteff,2015;Kim,2019;Weisz,2019;陈涛,2024),但要么只是对领袖形象和行动方式的简单类比,要么是将卡里斯玛的内在张力进行了区分,只探索卡里斯玛对集体性的文化符号政治的影响,抑或是把卡里斯玛的反权威特征与新教伦理的反权威特征结合起来而发展出不同于大众民主制的贵族式的民主制,整体上并未诠释“大众民主制”本身得以可能的文化背景(与被

(接上页)一步推进了帕森斯的观点,他在讨论社会的共识和整合力量时,认为社会存在一套“中心价值系统”,这一系统实现了个人对社会的“恋慕”,而这种恋慕的核心机制就是卡里斯玛。与仅仅存在于特定的人(精英)甚至特定场景的卡里斯玛不同,希尔斯认为,现代大众社会的卡里斯玛之所以能引起社会每个地方的每个成员的共识,恰恰是因为它具有弥散性。卡里斯玛作为社会的核心道德价值,不断由中心向外发散,更为广布于全社会,使得每个人都能时刻在自己的生活中辨认和共享这种“神圣性”,而人们需要这种可以安放他们自身的秩序和提供融贯、连续和正义的秩序(希尔斯,2019:106-107、116、283)。希尔斯对卡里斯玛的理解是淡薄而分散的,且具有更大的包容性。

二是把卡里斯玛从制度和权力层次的讨论拓展到象征结构(symbolic structure)层次,代表学者是史密斯(P. Smith)。史密斯(Smith,2000)认为,韦伯似乎只关注了卡里斯玛作为一种积极的社会理想而出现,而没有看到它本质上需要构建二元的符号——围绕积极的救赎叙事的是作为邪恶和消极的对抗对象。

支配者共在的文化环境和心理基础)。一种更完整地看待韦伯卡里斯玛的视角可能会同时把领袖的形象气质与依托“煽动性”的大众民主制放置在共同的文化情境之中。

在韦伯看来,“煽动性”有两种意义:一方面,它并不对应政治权力,而且也无法带来可靠有序的政治秩序,也不意味着对政治的真正负责,从这一点看,韦伯(2009b:178、265-266)强烈抨击了以街头煽动者为代表的无序的民主制状态;另一方面,韦伯(2009b:265)又揭示出“煽动性”具有西方文明的独特性:“从出现了民主制度以来,西方典型的政治领袖一直都是‘煽动家’”,这个传统甚至可以追溯到伯利克里。政治决策的决定一直都可能是少数精英与大众所选择的领袖博弈的结果。而“煽动性”在现代政治中的地位是更核心的,正如前文所提到的,现代政治无法绕过“煽动性”来获得政治的正当性,甚至“煽动性”会作为唯一提供正当性的手段(陈涛,2020)。韦伯(2009b:281)提到,依托“煽动性”由民众直选的领袖一旦控制了政党,便会使其追随者“失去了灵魂”,他们的精神会贫困化,由此对领袖采取盲从的态度,并成为领袖手中一个有用的机器。⁶在失去了对通过议会产生领袖的信任之后,韦伯在1919年发表了《帝国的总统》一文,极力支持民选作为领袖的诞生方式。尽管从形式上大众服从于领袖的命令,但韦伯(2009b:244、246)在这篇文章中强调了领袖是“群众自己选举的代言人”“人们为自己选择的”。究竟是大众选择了领袖,还是领袖引导了大众,韦伯的态度相当模糊。核心问题在于,“煽动性”与卡里斯玛的民主化变革相关,它的“反权威”特征实际上是通过弱化卡里斯玛支配结构来实现“正当性”的建立。与之形成鲜明对比的是,这种支配结构在巫师与先知、战争领袖这些传统的卡里斯玛人物的情形中非常典型。也就是说,现代政治中的“煽动性”对应的卡里斯玛有三个层次的特殊性:不同于现代官僚制或家产制,它是一种高度个性化、超常性、反经济秩序的卡里斯玛支配;不同于传统意义上的卡里斯玛支配,它甚至是一种反支配结构的卡里斯玛;现代意义上的“煽动性”也不同于古代的“煽动性”,它是现代政治唯一的正当性来

6. 与之相关的一个重要的学术议题就是韦伯笔下的议会与政党的关系,二者的关系涉及议会民主制和民选领袖之间的平衡与配合,也包括韦伯本人对议会态度的转型。由于本文关注的核心并不是韦伯的德国政治与民主制的关系,而是作为现代政治核心特征的“煽动性”与卡里斯玛的关系,为了使内容更为聚焦,本文对这一议题暂时搁置。

源。从卡里斯玛的内在张力看，“煽动性”本身并不等同于煽动者的卡里斯玛，与其说“煽动性”是目的，不如说它只是借以证明卡里斯玛的手段（韦伯，2010：1282）。“煽动性”本身并不是“超常性”，因为“煽动性”所对应的行动在本质上是一种“去个人化”的谋求大众认同的行动，它完全属于卡里斯玛的“效果”。但复杂的是，这个意义上的卡里斯玛又必须在现实效果层面去除一切支配或权威结构，而完成这一任务似乎需要一种绝对的“超常性”。这何以可能？从韦伯的理解看，卡里斯玛并不是纯粹某个人的行动结果，也不是完全由大众来决定的“反权威”结构，而是一种支配者和被支配者的文化共识。因此，我们必须从韦伯宗教文明比较的部分入手，来探索究竟是怎样的文化情境构成了这种西方独特卡里斯玛的思想资源。

三、巫师、先知与达人：宗教研究中卡里斯玛的内在张力⁷

韦伯宗教社会学的主题是：一种带有“超常性”的表现或终极价值解释的行动图式与宗教群体身份、宗教教义、宗教伦理等现实方面的关联。⁸“卡里斯玛”在此指代的正是这种“超常性”的力量：“一种不同于日常生活的、超自然的、精神性的非凡力量”，“一种非凡力量，诸如 mana、orenda 和 maga 等都可以包括在内”（韦伯，2009a：525），这些词都与“超自然力量”“魔力”“神力”“特殊的精神力量”有关。如果把韦伯支配研究脉络中的卡里斯玛的内在张力⁹视为个人与非个人之间的张力的话，那么，这一张力大体上仍然在个人与他人之间展开，韦伯宗教研究的脉络则在根本的逻辑预设中增加了“人与神”（不管“神”指的是什么）的关系。但从韦伯整体上“世俗化”的理解进路看，宗教研究并未使

7. 在韦伯对卡里斯玛人物的分类中，战争头领、帮派首脑和佣兵队长可能很难对应到某个特定的宗教文化背景，并作为典型的文化“担纲者”加以分析，因此，为了本文的论述更聚焦，此处对这一类型不再赘述和讨论，而是进一步讨论巫师、先知和宗教达人这种与宗教情境更明确直接相关的卡里斯玛形象。

8. 韦伯（2009a：524-525）并不试图探求宗教的本质，而是从这一角度发问：当把宗教视为一种特殊的社会行动类型时，这种行动的条件和结果为何？韦伯自己强调的是宗教的“现世取向”，并试图对这种行动进行可能的因果阐释。也就是说，问题不在于探索宗教所对应的信仰体系是否为真，而是去解释，以这种超越日常生活的信仰和超常力量作为前提，将会产生怎样的行动。

9. 这是完全属己的“超常性”与需要得到他人承认的“效果”之间的张力。

我们的理解更复杂。与之类似，“人与神”的关系可能支撑着“超常性”，也可能反过来支持“效果”。

有别于“煽动性”的政治领袖，在宗教社会学部分，韦伯系统考察了巫师和先知这两种和卡里斯玛直接相关的身份。首先，我们来看巫师及其相关的巫术性的卡里斯玛。在接触巫术之前，卡里斯玛的“超常性”意味着有别于日常生活的“狂迷”(ecstasy, 德语: ekstas)——“一种由于强烈的感情激动、痛苦或其他感觉所引起的超出理性和自我控制的状态”，而巫术会把卡里斯玛作为一种与占卜、通灵术、医疗、气象等相结合的有具体现实表现的力量(韦伯, 2009a: 525-526)。此外，巫术会对这种“狂迷”行动进行简单抽象: 将这一力量归因于某些“精灵”。精灵支配自然物、人造物、动物或人，让其具有卡里斯玛(韦伯, 2009a: 526)。无论是现实的实践还是对精灵的崇拜，巫术的行动都将瞬间、偶然的“狂迷”转化为现实性、制度性力量的过程，其主要行动者是巫师群体，而巫师也被赋予了“永久性的卡里斯玛”(韦伯, 2009a: 527): 他们会通过特殊手段将“狂迷”转化为一种社会形式的“狂欢”(orgy)，这种“狂欢”摆脱了纯个人的偶然行动所达到的心理状态，变成了基于巫师职业的“经营”——通过特定的技艺手段(如祈祷、献祭仪式等)来稳定地实现“狂迷”。“狂迷”手段被巫师垄断后变成了一种“秘不示人的学问”，因此，也只有巫师才能借助“狂迷”来为自己的职业实践赋予“力量”(韦伯, 2009a: 527)。巫师通过原始的医疗、迷醉等“超常手段”手段实现对人或物的改造，由此拥有了卡里斯玛资质。然而，巫师将这种“超常性”的力量限定在了“效果”层次——以实现“世俗”需求为目的。巫师与神(精灵)进行着商业式的交换——为神做出奉献，得到适当的世俗回报(韦伯, 2009a: 549)。通过制度性经营的手段控制“神”，并预示超出日常生活范围之外存在某个“超常结果”，在“灵验”的结果下，巫师的卡里斯玛也得到了证明。巫师通过控制神来实现世俗目的，“灵验”意味着巫师成功控制了“神”和其他人，建立了一种“支配结构”。巫师让卡里斯玛逐渐从一种纯粹个人性、偶然、超常的“狂迷”力量转变为一种包含巫师与信徒服从关系的并以世俗目的为取向的制度化形态，此处，“人和神”的关系所支撑的正是卡里斯玛的“效果”。

但是，巫师的行动并未解决卡里斯玛的内在张力，“超常性”会通过先知来表达。先知正是通过一种拒斥巫术及其相关支配的个性化的行

动,将卡里斯玛拉回“超常性”层次。作为“卡里斯玛的载体”,先知通过神启来表达卡里斯玛。先知的启示包含统一的世界观,它产生于一种自觉整合起来的有意义的人生态度,所有的一切都有某种系统化的内在意义(韦伯,2010:566)。巫师和先知在卡里斯玛上的对立在西方文明内部表现得非常明显,尤为典型地呈现在犹太先知和巫术的关系上。作为欧洲文明(基督教)的前身和基础,古犹太文明的展开对应的是一种从“巫术”或其他非理性救赎追求中脱离而出的“高度理性的现世内行动的宗教伦理”(韦伯,2007a:14)。古犹太文明与“卡里斯玛”相关的群体有以下几类:农民群体、拿细耳人、士师(Judges)、拿比(Nabi)、先见和先知。¹⁰其中,明确表现出拒斥“俗世效果”的是先知群体。尽管先知在行动中呈现出了类似于“巫术”的特征,但先知与巫师有根本性差别。作为“卡里斯玛的纯个人载体”(韦伯,2009a:566),只有先知才能听到“上帝的言”,当他们把“上帝的话语”告诉信众的时候,表现出来的恰恰是一种带有奇特症状(抓狂等)的“忘我”：“耶和華的手‘重重加在’他们身

10. 典型的农民群体、拿细耳人和拿比主要分布于北方。南方多沙漠,多为游牧民,而北方雨水条件好,种植业发达,因此,北方的农业及农民群体分布更为密集(韦伯,2007a:22)。在韦伯看来,北方农民群体的卡里斯玛是通过以地方性的功能神(“巴力神”)为核心的巫术崇拜来展现的。在古代农耕祭祀和巴力崇拜的基础上,农民群体借助酒精和性欲实现了一种“集体忘我”的“狂迷”状态(韦伯,2007a:253)。基于纵欲的“狂迷”使得卡里斯玛的证明有赖于肉体的感知和现实的能力,这是一种追求俗世效果的卡里斯玛。拿细耳人和拿比的卡里斯玛也追求类似的俗世效果:拿细耳人是战争忘我专家,拿比是巫术性的职业忘我者(韦伯,2007a:138)。前者依靠的是战士的“禁欲训练”——不剪发、不饮酒,甚至不性交,通过这种禁欲的方式来培养战场上的“纵欲”,拿细耳人在战场上能够表现出一种纵欲式的忘我状态,从而陷入杀戮的迷醉中,以增加战斗的能力禀赋(韦伯,2007a:138);拿比证明自身卡里斯玛的方式是巫术性的,他们的修业主要是为了获得巫术力量,然后再用这个力量看诊下药、祈雨施术以及战争得胜预言等(韦伯,2007a:140-142)。这种追求俗世效果的卡里斯玛也适用于韦伯笔下的士师群体。尽管士师群体的组成相对复杂,且边界较为模糊,但我们仍然能从所谓的典型士师(如参孙)身上发现这种卡里斯玛。士师是一个随机出现、个人性的卡里斯玛战争军事领袖,他的出现会以自己的“战争能力”来证明自身的卡里斯玛。先见和先知最为接近,是先知的早期形态,代表人物是撒母耳、巴兰、拿单和以利亚。先见的主要宗教行动仍是“预言”——通过“预言”的“灵验”来展现自身的卡里斯玛,先见的“预言”与拿比的“预言”类似,服务于现实俗世的目的(比如,找寻驴子的下落等)。与拿比不同,先见并不是通过迷醉的“狂迷”来占卜预言,而是通过自我的“孤寂”和“无感忘我”来寻找耶和華的“幻象”,并通过这种幻象进行预言(韦伯,2007a:151)。除了外在表现的差异外,先见的卡里斯玛行动本质上仍与巫术有较大关联。

上,上帝的灵‘抓住’他们”(韦伯,2007a:365-366)。先知会把这个状态解释为一种“使命”,这种状态意味着先知将充当神的“工具”,向世人宣示耶和华的话语。¹¹因此,先知外表的“狂迷”表现与内心对“狂迷”的拒斥结合在一起,呈现的是一种“忘我的清醒”的复杂状态。在传达“上帝的言”时,犹太先知感受到了神的降临,自身被神“充满”,但并没有发展为一种肉体性的神力或迷醉般的精神失常,而是发展出了一种清醒的“确信”。先知十分清楚自己在说什么,也清楚自己每一个奇特行为所关联到的“终极意义”。这是一种“忘我过后又再度带有半忘我性质的狂热”,他们虽然表现为“忘我”,但在先知的语言描述中,他们始终宣称自己对耶和华的言语有“清明的认识”(韦伯,2007a:370、376)。先知最能体现自身卡里斯玛“超常性”的就是把这种“忘我”视为一种非主观意志、完全偶然、个性化的状态。首先,先知获得这种卡里斯玛时是被解释为“被迫”的:先知并不是如巫师般主动运用传统的迷醉手段以实现“狂迷”,而是在不自觉的情况下,“忘我”就降临到了身上。这种状态只与耶和华的意志和个人信仰有关,而与个人的主动性或私人动机无关(韦伯,2007a:371)。其次,先知的预言内容决定了他们并不期待在其他信众面前展现这一“卡里斯玛”。他们带来的往往是灾祸预言而非满足信众生活期待的占卜,这导致先知不像巫术那样受到信众的追捧,而常常表现为一种“对立”状态。除了先知预言本身的“灾祸特征”使他无法被信众吸引外,信众也常常被先知冷眼以对,因为任何悲惨的命运在先知的解释中都会在一定程度上被归因为信众对《律法书》的违背与亵渎。先知经常因为不被信众所了解而愤恨,他们从来没有像基督教的使徒一样称其听众为“兄弟”(韦伯,2007a:372),这些听众甚至被认为是自己的“敌人”,因为他们经常被魔鬼引诱做恶,犯下道德或伦理的罪,因此,先知“预言的灵”往往是在孤寂中降临到他们身上,先知的神圣状态是彻底由内而发的,他们宣示的神启往往针对的是信众违背律法的现象,并以灾祸或者耶和华的降罪作为预言恐吓信徒,预言本身也没有任何报酬(韦伯,2007a:373;2009a:567)。正是先知的存在提示我们,卡里斯玛能够在“人与神”的支撑下表现为一种完全属己的个性化的“超常性”力量。先知与巫师的张力也意味着卡里斯玛的内在张力,二者似

11. 就像韦伯(2007a:368)所描述的,“他们多半是宣说关于他们在忘我中的体验‘耶和华对我说’,神谕一般是这么开头……”。

乎始终没能互相替代，我们甚至在先知身上也能看到“巫术”的行动特征，而且先知也并未完全拒斥他人在现实中对自己的认同。

将这两种身份所表现的张力更集中呈现在一个身份之上的就是早期的基督教。宗教对巫术的替代意味着“神”不受巫术的“强迫”，不是能够通过巫师来进行控制的对象，而是人们不断进行宗教礼拜和恳求的对象（韦伯，2009a：550）。¹²“宗教”替代“巫术”的核心原因是“再生”（德语：Wiedergeburt）、“拯救”（德语：Erlösung）概念的出现以及对“苦难”（德语：Leiden）评价的变迁（韦伯，2004：467）。前两个概念让人们从借助巫术来实现“此世利益”转向了借助“禁欲”等手段来实现“彼岸”的回报（韦伯，2004：476）。而人们对“苦难”的理解也从一种“神无常的发怒”逐渐转向对自己“罪”的体认：自己的行为是有“罪”的，因此被置于“苦难”的境地。借助巫师媒介以讨好神，防止神发怒的“共同体仪式”行为逐渐转向了“个人的行为审视”（韦伯，2004：468-471）。在对“苦难”的追问中，人们对“苦难”来源的理解不断升华，巫术仪式逐渐转变成系统的“救赎宗教”（卡尔伯格，2020：50），这使得卡里斯玛被从“巫师”制度化的权力结构中解放出来，也从只有先知才能获得的某种特定身份中脱离出来，成为所有信徒都有可能获得的“资质”。但这并不意味着卡里斯玛就能表达一种个性化的“超常性”，它很可能是以“集体性”的方式来表达卡里斯玛的世俗效果，就像早期基督教对卡里斯玛的理解。早期基督教受到三个因素的影响：一是早期基督教的担纲者为下层的手工业者；二是早期基督教仍然与巫术关联密切：“它的发源地也有巫术，也相信魔鬼的存在”；三是早期基督教继承了犹太教的律法，并以自己的方式回应了律法学问（韦伯，2009a：771-772）。作为早期基督教典型代表的使徒保罗是“手艺人”，韦伯提到，基督教的载体或传播者就是“周游四方的手艺人”。手艺人属于社会中下层，与这一社会地位相吻合的早期基督教的伦理和救赎学说倾向于一种“反理智主义”（anti-intellectualist）：这一时期的基督教“既反对犹太教的仪式主义和律法主义，也反对理智主义贵族的救世神学”（韦伯，2009a：646），而典型的基督徒是那些“圣灵附体”的“精神穷人”，而非“学问人”。早期基督教因此同时拒斥了学院式的律法教育、人生和苦

12. 宗教和巫术之间的界限并不是绝对的，宗教有不少成分都具有巫术性。此处的区分只是在逻辑和学理层面，并不是对某个具体事实的描述。

难的宇宙原因或心理智慧、对世间生活条件的认识、对圣力奥义的认识、对灵魂在来世的认识,等等。此时,占据宗教教义核心的就是对救世主(耶稣)的卡里斯玛的崇拜(韦伯,2009a:771)。早期基督教福音的出现针对的是前文提及的“非知识分子”——“手艺人”及“乡下和小城镇里虔诚的小百姓”(韦伯,2009a:612、772)。这些群体需要的并不是严格的律法条文或者接受良好教育才能通晓的知识,而是一个能够把他们自己的职业、生活与教义律法结合起来的理解方式。因此,耶稣的角色既是通向上帝之路的中导,也是拥有不同寻常传教能力的传教者,还是拥有可以控制魔鬼的“卡里斯玛巫师”。耶稣被视为卡里斯玛的圣灵显形,他的卡里斯玛资质对于早期基督教而言具有极端重要性(韦伯,2009a:774-775)。

尽管此时卡里斯玛的灵验是由耶稣本人保证,后耶稣时代的基督教则是围绕耶稣的复活景象、耶稣的卡里斯玛构造了相关的“救世神学神话”(韦伯,2009a:774)。这尽管不是巫术所对应的世俗的“灵验”,但这种卡里斯玛并不具有彻底的“超常性”。早期基督教继承了一部分犹太先知的预言传统,因此将耶稣卡里斯玛的展现与“末世论”结合起来。信徒之所以认可这一卡里斯玛,是因为他们相信世界末日的审判神话以及彼时耶稣的再临即将在现世实现。因此,尽管早期基督教的卡里斯玛由于“基督教”的原因脱离了纯“世俗”意义上的利益诉求,但早期基督教把耶稣本人视为巫师,其卡里斯玛仍然遵循着基督教意义上的“灵验”,耶稣本人成为这个卡里斯玛的证明人。我们能从早期基督教的例子中可以同时看到卡里斯玛的“超常性”与它在与他人的关系中证明自己的“效果”之间潜在的张力。早期基督教的“巫术”特征使卡里斯玛无法朝着“超常性”多迈出一步,而是与“效果”混淆起来了。

既然宗教意义上的卡里斯玛被从巫师和先知那里解放出来,作为一种每个人都能得到的“资质”,是否能够改变卡里斯玛的张力呢?毕竟这一资质在系统的宗教苦难、救赎等教义诠释中变成了“救赎财”(韦伯,2004:475):越是能够尽可能多地获得这种资质的人,越能证明自身得救。由于得救资质千差万别,因此,拥有“卡里斯玛”的人往往被视为“宗教达人”(德语:religiöse Virtuose)(韦伯,2004:485-487)。从逻辑上看,“宗教达人”并不关注自己与他人的关系,此时的卡里斯玛是一种“个人性”的超常能力,这种“能力”不是巫术性的“灵验”,而是一种拥

有更具系统价值意义的“宗教救赎”能力。韦伯将这种在宗教救赎方式上只凭借纯粹个人性的超常资质和自己独自的力量谋求恩宠、获得救赎的情况总结为“个人卡里斯玛式”的救赎，“个人卡里斯玛”似乎支撑着卡里斯玛的“超常性”。然而，在具体的宗教实践过程里，卡里斯玛的拥有者“宗教达人”又可能逐渐发展出“达人宗教意识”：本该只针对自身救赎目的的卡里斯玛资质被视为一种体现“宗教身份”等级的标志（韦伯，2004：485-486），这种“等级”暗示着这一资质不仅会强调“我自己拥有”，还会强调“他人未能拥有”。这一区分“宗教达人”和其他信徒的做法会再次使卡里斯玛资质产生一种基于宗教达人的现世意义上的“身份性支配”——“宗教达人”要么直接被当作圣者来崇拜，要么至少其祝福与巫术力量也会成为俗人收买的对象，以作为提高俗世功名或宗教救赎的手段。在这个意义上的宗教仪式又变成了一种“巫术性的人类崇拜”（韦伯，2004：488）。

卡里斯玛所表现出来的个人性的“超常性”再次回到了需要向他人证明的效果层面。具有“达人宗教意识”的宗教达人为了得到世俗承认的身份标志，会通过远离大众“日常生活”的方式（“默祷”、“冥思”、神秘的判断标准等）来证明自己的“得救优势”（韦伯，2004：488-489）。宗教达人保持着与“日常生活”的距离，从而也保持着与“大众”或其他信徒之间的距离。距离意味着宗教达人和大众之间的边界，而边界又对应着一种明确的“支配—被支配”的权力结构。我们可以看到，无论是巫师和先知的张力、早期基督教内部的张力，还是以“个人卡里斯玛”为基础的宗教达人演变出“达人宗教意识”所呈现的张力，都意味着卡里斯玛仍然在“超常性”与“效果”之间存在张力，并且这一张力的两边可能都会得到“人与神”关系的加持。卡里斯玛拥有者无论怎么去表达一种个性化的“超常性”，可能都会伴随着否定这一超常性的“效果”。这种张力使得二者同时存在，而这一基础之上的卡里斯玛伴随着“身份区别”以及“支配结构”的建立，这些文化情境仍然无法在思想层次上关联到基于“卡里斯玛民主化变革”的“反支配”，以及随之而来的“煽动性”。

要想实现彻底地“反支配”的目的，提供这一伦理设定的情境在韦伯看来就必须要有两个前提条件：第一，被评价为最高价值的救赎财必须是不带冥思性的，那些与神合一、忘我、狂迷的体验已经被舍弃了，而真正的救赎财只有在日常现实世界中才能找到；第二，那些巫术性、秘

仪性的救赎手段也需要被拒斥,因为这些手段贬低了现世内行为的价值(韦伯,2004:488-489)。在这两个条件下,宗教达人不再通过某种能够“远离日常生活”的手段来得到身份标志,从而证明自己优先得救,而是将自己视为“神的工具”,通过在日常生活的“现世行为”中所展现出来的资质来向“神”证明自己(韦伯,2004:489)。只有彻底地否定“向他人证明”和“支配结构”的意义,我们才能看到这种理想的卡里斯玛资质,它能真正解决卡里斯玛的内在张力。韦伯(2004:489)指出,要是不考虑世界各地的小规模理性主义教团的话,那么就只有基督新教能提供这种资质。

四、新教与卡里斯玛的伦理化塑造

首先,我们需要从文本上进行说明。尽管韦伯的文本首次出现“卡里斯玛”一词是在《新教伦理与资本主义精神》一书,但这次的出现是“微不足道”的。和1920年《新教教派与资本主义精神》中更为明确和多次使用这一概念相比,韦伯早期在写作《新教伦理》时仅仅使用了两次(Ghosh, 2014: 307-308),甚至连1906年写作《北美的教会与教派》(《新教教派》的前身)时也没有明确提及“卡里斯玛”(陈涛,2024)。然而,根据戈什(Peter Ghosh)的判断,尽管没有出现“卡里斯玛”,但在《新教伦理》的文本中,韦伯也更为重视新教徒作为被拣选的精英个体——“恩典的贵族主义”(the aristocratism of grace)——的历史作用。在描述新教徒的个人恩典状态时,韦伯使用的英雄主义(heroism)、预言性的力量(prophetic power)、品质(qualification)等概念都是他1910年之后阐述卡里斯玛的核心要素(Ghosh, 2014: 310)。因此,并不能否定“新教”与卡里斯玛之间的关系,我们仍可以以卡里斯玛为线索来理解新教。加尔文宗通过一种“伦理化”的改造,将卡里斯玛资质塑造为一种持续的禁欲主义伦理,其最核心的特质就是关于“恩宠预定论”的特殊理解(即“上帝预选”之说,德语:Gnadenwahl)(韦伯,2007b:77)。结合“恩宠预定论”,加尔文宗从“人和神的关系”“人和自我的关系”“人和他人的关系”三个方面都发展出了一种“彻底性”,正是这种“彻底性”,实现了对“支配的两个环节”的拒斥。加尔文宗对“恩宠预定论”的理解内容大体如下:首先,人因为“堕落在有罪的状态中”,因此没办法凭借自身能力得到拯救;其次,根据神的旨意,为了彰显“神”的荣耀,神只选择了一部分人

和天使,他们是“被拣选”的,能够获得永生,而其他没有“被拣选”的人则需要接受“永死”。这些人之所以被拣选,并不是因为他们作为“被造者”做了什么“善行”,而是神对他们的拣选在创造世界之前就已经完成了,一旦被神“预定”能够得到永生(能摆脱永死而获救),这些“被造物”就被神有效地“召离出本性之罪和死的状态”,神使得他们意志更新,从而向善;那些被放弃的人,神不仅不会把恩典赐予他们(恩典一方面体现在“被拣选”,另一方面体现在进一步使他们向善),而且还会收回对他们已有的恩赐,使他们面对“自己的私欲”“世界的引诱”和“恶魔的势力”(韦伯,2007b:79-80)。

从“人和神的关系”看,加尔文宗在人的得救、神的拣选中最为核心的部分是:一部分人被神预定得救,另一部分人被神抛弃,而人对于“自己是否能得救”完全不能做任何事情,神早在创造世界前就已经预先决定了。这在某种程度上意味着将人的地位完全置于神之下,人既不能通过任何手段让神与他“神秘地合一”,也不能努力(如积累“善功”)让神改变对他的态度,更不能像巫术那样直接对神加以控制。加尔文宗展现的是“神”在最终极问题上“可怕的裁定”(拉丁语:decretum horribile),这种“裁定”并不是靠路德宗所谓的宗教戒律或“惩罚”来让人体验到,而是在教义中说明,人可以直接思索到(韦伯,2007b:82),这是人作为“被造物”的原初处境。加尔文宗在“人(被造物)”和“神”之间划定了一条无法跨越的“鸿沟”,即使是那些被“拣选”而获得永生的人,也不能与神离得更近,只是作为神展现自身荣耀的“手段”(韦伯,2007b:82)。神用早已确定的“恩宠选择”决定了个人的命运,神和人的关系呈现为一种彻底的“决定者”与“被决定者”的“隔绝关系”。

“人”和“神”关系的延伸是“人”与“他人”的关系。由于每个人得救与否是早已经确定的,因此,面向他人的“邻人爱”或者接受“灵魂司牧”这些善功就统统失去了意义,教会机构、牧师、圣礼乃至神自己都无法给予任何帮助,人就只能“孤独”地面对自己的“得救”。凡是被神拒绝施以“恩宠”的人,即使是得到再多尘世间的帮助也无济于事(韦伯,2007b:83)。与“邻人爱”相关的现世情感在此会被理解为一种“被造物神话的迷信”,同时,这种“孤寂感”又创造了一种悲观主义色彩的“个人主义”,由此带来的结果就是对情感的冷漠和对他人的友谊、帮助、情感的不信任,韦伯(2007b:86)提到,在巴克斯特、贝利等人的劝

告中都能发现这种对他人的“敌意”。“人与他人”在救赎层面“彻底无关”的关系极大地消解了依据“邻人爱”建立社会组织意义。在现世中,加尔文宗信徒的组织与联合只是借助了“邻人爱”的形式,“邻人爱”这最初专门针对宗教成员的伦理性目的转变为专门服务于自己“荣耀上帝”的手段(韦伯,2007b:89)。人与他人之间的任何关系都没有意义。

在这种“人一神”的“彻底隔绝”关系与人与他人的“彻底无关”前提下,人面对自身的得救拣选问题就会产生难以忍受的“焦虑”。在教义原则上,人将永远面对自身救赎彻底的“不确定性”,从而进入一种“彻底焦虑”的状态。¹³ 这些问题会不断在人的脑海中纠缠:“我是被拣选的吗?我如何确知我自己的被拣选?”(韦伯,2007b:90)尽管“得救与否”这个问题在一开始就有了答案,但由于神并没有告知谁会得救,这一结果对所有信徒而言就都具有“不确定性”,因此,这一无法变更的“预定论”并没有变成“宿命论”。为了给信徒找到救赎确证的可靠基础,加尔文宗提出“信仰必须借助客观的作用(有效的信仰、有效的召命)才能实现”。尽管善功不是实现“拯救”的手段,那些“被拣选”的人外在的状态却是通过自己的职业劳动实现“善功”的状态,通过“善功”来荣耀上帝。因此,从“外在表现”出发,加尔文宗找到了促使信徒“积极行动”的动机:通过自己的职业劳动,能够表现出一种“仿佛被拣选”的状态。这种外在表现的不断模仿以及客观上带来的“物质利益成功”会增加信徒对自己“被拣选”的心理状态的确定性,这一过程被韦伯(2007b:97)总结为“自助者,神助之”。也就是说,加尔文宗的“恩宠预定论”理解使得“得救问题”在原则上无法真正确定,但信徒内心的“确信得救”状态是可以通过创造而得到的(韦伯,2007b:98)。同时,这种“确信得救”状态并非一劳永逸,而是伴随着时刻存在的自我怀疑和得救焦虑(韦伯,2007b:98),因此,在“确信”与“不确信”的摇摆中促成了加尔文宗的特殊行动伦理:信徒个人必须对自己生活的所有方面进行系统的条理化安排,使得生活的每一处都能符合“被拣选”的状态,只有这样,才能获得真正的“救赎确信”。这不是天主教所谓的一时或俗世生活

13. 这种“彻底焦虑”的状态仅仅体现在宗教教义原则上,现实的宗教实践则发展出了许多证明自己得救的“标志”以减少这种焦虑状态或者缓解这种内心的苦闷(韦伯,2007b:92)。

中某个单独的“善功”，也不是路德宗、“虔敬派”（Pietism）等强调的“与神合一”的体验，而是一种整体性的人格塑造和对自身行动与生活方式的“讲求方法的掌控”（韦伯，2007b：100-101、105）。从这个意义上说，与伦理学说层次上对得救的肯定相比（无论是直接认为被拣选，还是通过现世的“标志”来证明自己的被拣选），一种认为自己得救的“伦理资质”最为重要。这种“资质”本身的复杂性在于，它既不能直接判断人的“得救”与否，也不是与人毫无关系，它在救赎层次上与人最相关，但也最无能为力。由此，我们来看韦伯（2009a：678）对“加尔文宗”所展现的这种“资质”的判断：

尘世作为神的造物，其中又体现着神的力量，尽管尘世是生物性的，但它提供了唯一的媒介，使一个人可以通过理性的道德行为证明自己那种独一无二的宗教卡里斯玛，由此可以变得始终确信自身的恩宠状态。

这段话揭示出，加尔文宗实现了卡里斯玛的“伦理化”，“变得始终确信”即是一种在现实中可以感受到且能培养的“伦理资质”，而不是基于伦理学说的“伦理判断”。“个人卡里斯玛”彻底地指向了自己，这是一种仅仅针对自己的“救赎伦理”。这一卡里斯玛在“人与神”和“人与他人”两种关系彻底性的加持下，实现了“自己对自己的支配”。首先，信徒最终只是为了成为“荣耀神的工具”，因此，哪怕是客观上得到了“此世”的回报，也不会对“救赎”有帮助；其次，“向他人证明”在信徒自己得救的问题上没有任何必要，证明成功或失败只与自己有关，谁也无法提供帮助；最后，信徒即使证明自己的“卡里斯玛”表面上带来了自己的“救赎优势”，但这种“优势”也不会造成他们与其他信徒之间的“不平等”，因为信徒根本无法确定这种“救赎优势”和“被拣选”的关系，“优势”只是自己内心的确信状态而已。因为这种确证始终伴随着“自我怀疑”，所以，在这个基础上，加尔文宗无法真正形成一种宗教达人式的等级身份，也无法发展出“达人宗教意识”。尽管只有一部分人被预选得救，这种不确定性却是普遍的。由此，宗教达人和其他信徒之间的“边界”根本就无法建立起来。

加尔文宗在伦理层次上否定现世效果的一切意义，从而提供了一种彻底的“超常性”。在这种彻底的伦理情境中，卡里斯玛现实化的效果并不与卡里斯玛相对立，而是根本不属于卡里斯玛的范畴。系统性地理

性化安排自己的工作,只能在信徒自己的心态上将其作为一种救赎财,这根本无法在伦理层次上得到确证。无法“证明”的卡里斯玛就无法支撑任何“效果”的意义,从而无法影响卡里斯玛的“超常性”。卡里斯玛在加尔文宗的“伦理化”过程中获得了最纯粹的“超常性”,那么,解决了张力问题的卡里斯玛会给现实带来怎样的影响?它又与“煽动性”有怎样的关系呢?

五、美国新教教派与“超常性”的悖论

新教加尔文宗的卡里斯玛资质尽管表现出了完全个人化的极端“超常性”,但它同时也意味着最难以忍受的极端“达人性”——即便是所谓的“达人”都没有办法接受,更不要说普通信徒了。¹⁴因此,新教教义会在现实的实践中延伸出两个发展线索:一个线索是对新教教义(或者与之相关的禁欲主义伦理)本身进行改造,使其在一定程度上与“世俗”妥协,这种妥协使得加尔文宗“极端”的教义变得更为“缓和”(韦伯,2007b:134),代表是“虔敬派”和卫理公会(Methodism);另一个线索是与“教派”进行结合,典型的通过教派方式承载禁欲主义伦理的是“再洗礼派”(Anabaptist)。尽管与加尔文宗的关系相对较远,但“再洗礼派”依据类似“教派”¹⁵的组织提出了“禁欲”思想。“再洗礼派”认为,只有一部分具有“资格”的人才会被承认是“再洗礼派”的真正信徒,它是一个“个别再生者信徒的共同体”——只有个别人才能在成年的时候获得真正的洗礼,进而获得真正的救赎。“再洗礼派”试图创建一个类似于早期基督教“圣灵宗教思想复兴”的救赎观念体系,强调这些加入教派的成员必须“亲身被神所唤醒,而且能够获得召命”,只有这些人才有资格“再生”,而只有再生者才是“基督的弟兄”(韦伯,2007b:136-137)。因此,“再洗礼派”的“救赎论”完全拒斥了现世的一切被造物,并认为现世的被造物“有损专一敬畏神的意念”(韦伯,2007b:137)。在这种完全回避现世的预设下,“再洗礼派”发展出了严格意义上的“遁世禁欲主义”。与“虔敬派”和卫理公会不同,“再洗礼派”获得“被神唤醒”的条件并不是一种热烈的激情,而是一种静默的思量,因为“神只在被造物静

14. “即使要将我下地狱,也不能强令我尊敬这样一个神”,这是弥尔顿对于此一教义有名的评语(韦伯,2007b:80)。

15. 与其说它是个教会的分支,不如说它已经成为了一个“教派”(韦伯,2007b:135)。

默时发话”(韦伯,2007b:141)。“再洗礼派”强调信徒需要冷静地估量自己的“良心”,而这种严格禁欲主义伦理的维系得益于“再洗礼派”是一个教派,教派内部的“道德警察”有监督成员的功能(韦伯,2007b:145)。“再洗礼派”从一开始就建立了独有的“特殊能力”——亲身被神所唤醒且获得召命的能力。这一能力甚至决定了是否能进入“再洗礼派”,因此,这个教派完全是由宗教达人组成的团体,具有鲜明的“达人宗教意识”。卡里斯玛资质并不是只针对个人的伦理化道德准则,而是进入这一派别并获得身份的“准入门槛”。“再洗礼派”的贡献是将加尔文宗的卡里斯玛资质放在了特定的具有进入条件的组织当中,组织内部的其他成员通过“监督”的方式维系着组织内部的禁欲主义伦理。现实组织通过监督的方式使得加尔文宗过于依赖“达人性”的个人努力的状态得到缓解,变成一种大众可接触甚至可接受的伦理实践。然而,由于“再洗礼派”的进入条件是“被神唤醒”,凡是能够进入教派的成员已然是被拣选的状态,这种状态难免会弱化新教“伦理化”的实践。当缺乏“拣选”的心理焦虑时,什么动力才能继续维系这种“伦理化”的实践呢?此外,教派组织本身的建立也是一种“去个人化”的“卡里斯玛支配”的建立,看起来仍会再次回到具有内在张力的卡里斯玛构造。

美国的新教教派通过宗教实践,将新教卡里斯玛资质的“达人性”与大众的日常生活以一种独特的方式融合在一起。¹⁶首先,我们需要认识到,“个人卡里斯玛”和“制度性恩宠”之间的张力是新教教派的整体背景(陈涛,2024),与之相关的教派与教会的冲突在新教内部已持续了数百年(韦伯,2007b:207)。韦伯提到,早在1523—1524年,苏黎世的“再洗礼派”就已经有了“信者的教会”(believers' church),它强调只有“真正”的基督徒才能加入教会。继而,“圣餐”的“参与资格”成为教派和教会争论的核心。作为强调“个人卡里斯玛”的“教派”认为,“圣餐”的参与者应该有所选择,而非所有人皆可。这里的关键是,“圣餐”不是一种个人行动,而是基于社会组织的活动,因此,对“圣餐”的讨论实际

16. 必须要指出的是,符合此处论述的是美国新教教派的“先贤”——基于16—17世纪清教传统的新教教派及其行动担纲者。新教教派正是在融合了清教的伦理要求与“教派”形式之后形成的。韦伯(2007b:217)本人前往美国所看到的新教教派当下的面貌只是一种已经风流云散之后的延伸枝丫、遗绪和残余。我们也将“理想类型”的意义上认识那些禁欲教派与集会里的关系状态。

上关涉的问题是：社会组织与个人得救的关系是怎样的？我们发现，强调“圣餐”只能由少数“有资格者”参与的教派群体，借助“圣餐”仪式发展出了严格的内部规范：

非但唯有适格者得以领受圣餐，而是他们必须领受圣餐，所以当信徒对于自己的适格性有所怀疑，进而回避领受圣餐时，也无法去除他的罪；另一方面，教团对神负有连带责任，将不适格者特别是为神所弃者排除在外以保圣餐式的洁净，也因此教团尤其有责任要责成适格的亦即处于恩宠状态的教士来分发圣餐。（韦伯，2007b：209-210）

在世俗组织（教派）的组织和监督下，一种面对日常生活的俗人道德实践被逐步建立起来，这一点在卫理公会和“再洗礼派”中都能看到。在卫理公会的发展过程中，具有卡里斯玛资质的圣徒凭借自己的“圣灵感召”，公然反对官职俸禄牧师，而强调一种俗人布道的自由，同时，一种类似原始基督教的兄弟爱被重新带回，这演变为彼此的急难救助、对债务清偿的组织监督等道德实践。在“再洗礼派”中也能发现类似的实践活动。韦伯（2007b：217）看到，这些美国新教教派的先驱尽管重新回到了卡里斯玛的内在张力之中，但这种对卡里斯玛张力的处理提供了一种现实的道德实践以及共同体凝聚力，这种凝聚力在韦伯看来可以作为清教徒殖民新英格兰地区的动机之一。

但韦伯并未止步于此。这种看似强大有生命力和凝聚力的现实教派图景为什么仍在近代风流云散了呢？隐藏在俗世道德实践背后的危机是什么？韦伯通过观察美国的新教教派进一步说明，在整个发展过程中起决定性作用的是“平信徒”（德语：Laien）。俗世道德实践是卡里斯玛的“效果”层次，这一层次由纪律加以维系。“组织”以严格的纪律约束个人的行动。“禁欲教派”的纪律事实上要比其他任何教会的纪律（如修道院纪律）都严格得多（韦伯，2007b：213）。在拒斥了以教会这种“中介”机构来获得救赎后，“教派”反而提供了更严格的纪律规范，这种更为严苛的纪律和组织边界在新教教派内部并未滑向“再洗礼派式”的支配结构。韦伯指出，问题并不在于纪律的严苛程度，而在于纪律的负责人是谁。与把纪律交在官员手里或者借着威权来实现纪律这种更接近“支配”的方式相比，新教教派的纪律负责人则是平信徒自己。“平信徒”身份的第一个重要意义是，他们作为纪律的唯一担纲者，也是行动

的唯一担纲者，是自己得救的唯一面对者，当然也是卡里斯玛的唯一承担者，这意味着，没有任何精神和现实组织上的“权威”能够充当信徒与神之间的中介（韦伯，2007b：213），这是新教加尔文宗教义的延伸，由此塑造的平信徒的行动就倾向于自身的“圣职化”：他们通过自己对戒律的维持和自治实现了“恩宠的卡里斯玛”。

而平信徒对纪律的维系如果只限定在加尔文式的“个人”形式中，那么清教教派组织的意义又是什么？这是“平信徒”这个身份的另一重要意义。除了在行动原则上继承新教的“彻底性”外，平信徒将自身的社会要素与这种“彻底性”进行了融合，由此，平信徒的卡里斯玛就变成了一种“俗人意义”上的卡里斯玛：平信徒作为一般意义上的普通信徒，尤为重视社会层面的“自尊自重”，如同他的“彼岸至福”，平信徒在此世的整体的社会存在全系于他在教派内的“自我证明”——证明自己“被拣选”（韦伯，2007b：219）。当然，这并不意味着一种对“俗世效果”的妥协，平信徒并不认为“此世的生活”和“得救”同样重要。无论在现世中是否生活在一个组织里，最重要的不是通过手段来确证自己是否得救，而是能否培养自身的得救“资质”。“社会组织”存在的意义毋宁说是平信徒必须面对的“考验”，而不是平信徒可以借助的得救“中介”。与他人生活在一起作为真实的生活前提并未被平信徒回避，而是在新的意义上被纳入信仰体系。平信徒除了需要在超越现世的意义上向“神”证明自己的得救之外，也同时需要在真实的生活和社会组织中向他人证明自己的得救（韦伯，2007b：220）。但“向他人证明”并非用来替代“向上帝证明”，而是把他人的存在也视为一种诱导自己偏离“被拣选资质”的可能性，“向他人证明”不会支撑一种世俗的“支配结构”，因为越是在他人面前进行证明，只能越避免自己“未被拣选”，但“拣选”本身始终无法确定，因此，这种“个人”形式的拯救途径就越能在个人的心中扎根。“他人”在现实中是友爱的兄弟，而在教义层次上对得救毫无帮助，“向他人证明”只是“向自己证明”或“向神证明”的延伸。用韦伯（2007b：220）的话来说，“向神的证明”与“向他人证明”同等重要，这两种证明的重要性源于同一个前提：“人必须更听从于神甚于人”。在此基础上，平信徒尽管组建了一种“反权威”的“内部平等而团结”的组织，但这种内部的团结和平等始终是次要的，“教派化”能够在现实层面继续维系“新教卡里斯玛”的“超常性”，同时又不会增加信徒

在“效果”上的期待。

加尔文宗对卡里斯玛资质进行了“伦理化”的塑造,使这种资质在逻辑上彻底拒斥了“支配”。而新教教派中的平信徒不仅继承了以“自己对自己的证明”作为培养救赎资质的前提,也将社会组织或共同体(教派)的存在纳入这个体系。承载个人现实生活的“社会”是不可逃避的存在前提,平信徒在这个共同体圈子内部不断证明自己的“被拣选资质”,从而获得了社会性的“自尊自重”。“自尊自重”并不是最终证明自己“被拣选”的标志,而是成功避免意识到自己“未被拣选”的标志。不同于一些学者将韦伯新教教派的叙述视为一种加尔文宗的延伸(Ghosh, 2014: 355),或者仅仅将新教教派与资本主义精神或组织关联起来而忽略了“教派”对加尔文的“新教伦理”的意义(Berger, 1971; Cornwell, 2007),本文认为,正是新教教派的存在,卡里斯玛才具有了完整意义上的“伦理化”塑造。平信徒成为既有“达人性”又兼有“日常生活”的担纲者。“教派化”的路径,尤其是美国新教教派以及平信徒群体的宗教实践,继续把新教加尔文宗的具有极端“超常性”的卡里斯玛现实化了。平信徒以一种矛盾的方式处理了卡里斯玛的“效果”——通过将效果无意义化而接纳一切卡里斯玛的效果。“超常性”在新教及新教教派所支撑的伦理情境中与其说是完全“属己”的,不如说是完全“属神”的。我们甚至可以说,如果仅从“效果”层次来评价新教卡里斯玛的“超常性”,这种“超常性”就是完全抽象的,或者仅存在于理念层次。反之亦然,当彻底的超常性被视为一种值得追求的意义和文化目的时,现实层次的一切实践、道德、关系等也会被无意义化和抽象化。

韦伯(2007b: 220)通过对美国的观察,得出的结论是:虔诚地带着救赎焦虑与热忱的新教徒已然被带着个人的动机和利己之心的美国中产阶级市民所替代,教派的身份在当下只是获利的凭证,而不再是针对自身的道德戒律。在救赎道路中以“考验者”形象出现的他人与组织,被替代为证明的对象。一切由“先贤”开创的“超常性”的卡里斯玛重新与“世俗”的效果建立了关联。尽管美国并未像欧洲那样经历漫长的宗教发展历程,也没有形成如欧洲“政教合一”一样的社会结构,但宗教在美国民间获得了持久且巨大的影响力和生命力,这种生命力的本质是,美国的宗教也会和欧洲一样走向“世俗化”。

非新教情境的卡里斯玛在表现其“超常性”的行动时,所强调的是

“异于”或“远离”一般俗众日常生活的表现，从而能够形成卡里斯玛人物和其他信众之间的“边界”，能够在现实中区分彼此，形成宗教达人和身份等级，这意味着，“超常性”力量的发挥离不开“效果”层次作为它的对立面，和一种作为少数的“超常”与作为多数的“世俗”对立但共存的现实构造。这种卡里斯玛越是强调自身的“超常性”，就越是需要在现世中证明自己是与绝大多数“不同”的“少数”。而新教及新教教派对卡里斯玛的“伦理化”改造，在理论上彻底否定了“世俗”。卡里斯玛对现实的力量恰恰来源于它在根本上无法向他人成功证明自己是“少数”。这意味着会出现如下两种情况：第一，所有的“世俗”都与“救赎”无关，我们在最彻底的前提下否定了它，因此我们能得到具有最纯粹“超常性”的卡里斯玛；第二，所有的世俗效果都有自证为“超常性”的可能，因为没有人能真正确定“超常性”力量的边界在何处，因此，没有什么能证明“超常性”，同时也意味着没有什么不能证明“超常性”。我们从韦伯对美国的“先贤”与“当下”的比较分析中能够看到，最彻底地拥有“超常性”的卡里斯玛反而为全面接纳世俗层面的效果提供了前提。作为自己支配自己的俗众，既可以在现世的日常生活中担负最沉重的“拒斥现世”的道德义务，也可以反过来，将这种“拒斥”展现为一种最世俗化的利己主义的表演，从而过一种最彻底的世俗的“个人主义”的生活。祛魅时代到来后，“彻底的超常性”就会轻易转化为“彻底的世俗性”，因为二者只能在逻辑上而不能在现实的实践或超越性的领域中区分彼此。“向他人证明”可以最轻易地从被迫面对的“考验”变成主动迎上去的“表演”，从而顺理成章地让个人自己替代上帝。卡里斯玛的“超常性”在这个地方呈现出了自身的悖论：如果“超常性”是卡里斯玛所带来革命性力量的原因，那么越是强烈的“超常性”，就越会带来革命性的效果。一旦我们彻底否定了卡里斯玛“效果”的意义，从而创造了一种彻底的“超常性”，反而会为全面接受“效果”创造了条件。

正是新教意义上的卡里斯玛，才为我们思考现代大众民主的“煽动性”提供了可能的文化情境。作为卡里斯玛的“效果”，“煽动性”之所以能够完全替代“超常性”成为卡里斯玛的核心，原因并不是“超常性”本身的衰退，而恰恰是因为被推到了极致。对“卡里斯玛支配”结构本身的反抗会带来一种新的文化环境和心理基础：卡里斯玛会变成无数个个体自身的行动准则，而这种行动准则意味着自己对自己的支配，也意味

着谁都能成为卡里斯玛人物。由此,卡里斯玛人物的“煽动性”并不以与大众的“不同”为基础,而是以与大众的“相同”为基础。现代卡里斯玛的成功并不依赖于建立在“超常性”之上的切实的天赋能力,而是依赖于“效果”层次上和大众的心理基础和期待完全一致的外在形象的表现。越能够与大众的期待一致,就越能够得到支配的权力,也就越能够发挥超越一切既有非人格化秩序和日常需求的革命性力量。尽管在对美国的考察中,韦伯(2007b:202、220)仍然将美国的新教教派所引导的民主制视为一种建立在强大凝聚力、严格排他性的教派团体之上的堆砌,而不是个人不成形状的沙堆,但他同时也提到了新教伦理及新教教派提供了“近代个人主义”最重要的历史基础——能够挣脱家父长制的威权,擅自解释“人必须更听从于神甚于人”这个命题。新教伦理及新教教派对卡里斯玛的塑造在伦理和文化共识层面为大众民主制扫清了一切权威和传统的障碍。当然,韦伯并未直接将美国的大众民主制视为一种以“煽动家”为核心的无序的民主制,但不可否认的是,在零星地提到美国的政治状况时,韦伯(2010:1282)暗示了这种可能性:他举了1912年罗斯福选举的例子,试图说明当以“巡回演讲”为核心的现代民主制竞选活动成为政治核心的时候,最核心的不是辩论的内容,而是如何通过“雄辩术”来影响大众的情绪,而情绪化的大众诉求多少都具有卡里斯玛的特征,这种特征会将领袖视为卡里斯玛英雄,从而压制政党组织的世俗权力。¹⁷

17. 与之相关的一个经验例证是杰里米·扬(Young, 2017)对美国“卡里斯玛时代”(the age of charisma)的研究,他通过详细梳理1870—1940年美国卡里斯玛的展现后发现,在将近70年的世纪更迭中,美国的卡里斯玛力量逐渐兴起,他将卡里斯玛的兴起与美国的社会变革结合起来,创造了一种“美国化”的“卡里斯玛”:最初,卡里斯玛人物往往是被权力核心所排挤和抛弃的人物,他们无法在企业、政治团体和宗教教派等组织内部获得认同,但随着美国工业资本主义的发展,以及贯通全国的铁路等交通设施的发达建设,再加上全民式宗教的兴起,美国各种地方性的组织开始流行一种对卡里斯玛人物的认同和追捧。普通民众在家庭、社会和国家共同体中所受到的压力以及相关运动组织的努力,使民众与激励他们的“卡里斯玛演说家”主动接触。选择加入一个有卡里斯玛人物的社会运动是经过深思熟虑的选择,这对每个追随者而言都是一次强有力的转变经历。这会改变他们的身份,赋予他们的生活新的意义和目的。这些演讲者使用宗教或神圣的语言,按照运动的理想为自己塑造新的身份,说服其他人加入这项事业,并致力于促进运动的政治或宗教平台。卡里斯玛为美国人提供了一种将他们模糊的内心渴望转化为外部宗教、社会和政治行动的方式。

六、结论与讨论

本文在将卡里斯玛放置在其自身张力的基础上对其进行考察后发现,卡里斯玛完全属己的高度个性化的“超常性”与需要在他人面前证明和获得他人认可的“效果”之间存在不可调和的张力。从韦伯“世俗化”的卡里斯玛视角出发,我们发现,尽管卡里斯玛的革命性的力量来源于它超越一切既有日常秩序的“超常性”,但这种超常性并不能决定卡里斯玛的存在与否。卡里斯玛的存在有赖于卡里斯玛人物能够得到他人的承认,而这意味着卡里斯玛的“超常性”需要卡里斯玛人物和他人所共同承认和接受的文化环境和心理基础。从韦伯的宗教文明比较研究中的卡里斯玛入手,我们发现,与其他“卡里斯玛支配”相关的宗教文明情境仍然呈现出“超常性”与“效果”之间的张力关系和二者同时存在的张力结构。对于以“煽动性”为核心的大众民主制而言,其背后的卡里斯玛不同于以往的“卡里斯玛支配”,它意味着“效果”完全替代了“超常性”,但前提又意味着否定一切既有支配结构的某种绝对的“超常性”。只有新教及新教教派所塑造的卡里斯玛否定了“效果”层次的意义,打破了卡里斯玛的内在张力,实现了彻底的“超常性”,这种能够支撑起彻底的“超常性”的卡里斯玛也为全面否定“超常性”提供了可能,由此,我们就对表现“煽动性”的卡里斯玛进行了溯源。当然,本文并不会因此说明现代大众民主制的“煽动性”来源于新教教派,而是试图证明,源于新教和新教教派的伦理化了的卡里斯玛,在特征上与“煽动性”具有选择性亲和。或者,这种卡里斯玛所关联的文化背景和心理基础为现代大众民主制的到来奠定了基础。除了从政党的发展、与官僚制的博弈或抗衡、德国政治的现实需要层次上把握大众民主制之外,我们也能从韦伯的视角来挖掘一种看待“煽动性”的思想基础。从某种意义上说,现代的卡里斯玛是“反卡里斯玛”的,而不仅仅是“反权威”的。“反权威”的态度可能会延伸到一种贵族式的良心自由(陈涛,2024)，“反卡里斯玛”则意味着抹去一切卡里斯玛人物和他人的界限。现代大众领袖之所以能成为卡里斯玛人物,是因为所有人都能成为卡里斯玛人物,而且,这个领袖越与所有人接近,就越有可能成功。

前文提到,韦伯对卡里斯玛的期待也并不是在“煽动性”的意义上,他明确否定了仅有煽动的民主制。如果从“超常性”入手来重新检

视韦伯的卡里斯玛，我们能够发现韦伯对待卡里斯玛态度的复杂性。韦伯一方面期待“超常性”力量的来临，能够给每个人支配自己生活方式的自由和尊严，并给德国政治带来新的希望，另一方面又只能通过现实“效果”层面的证明才能达到这个目的。后者往往能带来对“超常性”的否定。因此，韦伯通过提出三种领袖应该具有的品质的方式试图补充能够与“煽动性”抗衡的“超常性”。与展现煽动能力相比，更被韦伯青睐的是切事的“激情”（德语：Leidenschaft）、“眼光”（德语：Augenmaß）和“责任心”（德语：Verantwortungsgefühl）这几种伦理品质。领袖能够在复杂浮躁的政治环境中保持内心的沉着冷静，于事于人都能保持距离，能够不过分迷恋权力，不会培养自己的“虚荣心”，不会陷入“权力欲”（韦伯，2009b：283）。他习惯于保持一切意义上的“距离感”，从而能有别于那些单靠“激情”支撑他们献身政治精神的“政治票友”，这样才能真正带来“不脱离实际”的政治事业，成为能够为国家做出真正有效决策和贡献的成熟的政治家（韦伯，2009b：282-283）。同时，政治家需要把“激情”完全限制在“切事”的框架内，他们必须在政治环境中真正意识到自己行动的条件、目的和可能带来的影响，并综合这些来对政治进行理性的判断和安排。只有这样，才算是真正意识到了对自己行动后果的“责任”，也才是一个不仅有信念，而且有“头脑”的真正的政治家领袖。

但是，具体要怎样才能将这种领袖培养或选择出来，韦伯自己也不清楚。实际上，我们借此能看到韦伯试图带回“超常性”时的麻烦所在。真正摆在韦伯面前的问题是，当只能借助效果来判断自身卡里斯玛的前提下，我们如何才能不被效果本身引诱，而永远向超常性回归呢？至少在韦伯所展开的关于卡里斯玛的叙述中，我们看到了作为承载者的“人”的难处。这种对待卡里斯玛的复杂态度在某种程度上是符合新教叙事的。在新教伦理的框架下，“被拣选”作为终极目的永远无法被真正证实，而人的世俗行动作为“被拣选”的人的伦理特征，在教义解释中只是“被拣选”的结果。处在现实生活中的人只能通过一种从自身出发的伦理态度逼近这一伦理结果，由此，他们必然会面临从“效果”层次来通达“超常性”这一判断的心理考验。卡里斯玛在这一刻是充分西方文明化的，它关联着韦伯意义上的理念与效果之间的张力。从狂迷到一种伦理化的理智行动，这些或多或少都是一种“超常性”的个性化的卡里斯

玛表现,然而,它似乎始终伴随着“效果”层次的威胁和转入“世俗化”的倾向。当这种张力发展到当下时,宗教的祛魅使得所有的超常与理念都不再具有绝对甚至令人信服的解释力,只剩下日常与效果的卡里斯玛很可能不再只是某种民族政治框架内的政治理想的表达,而已然是一种留有西方文明底色的深刻的绝望。

参考文献(References)

- 陈涛.2020.法治国、警察国家与领袖民主制:西欧现代国家构建的三条线索[J].社会(6):31-70.
- 陈涛.2024.“我们最后的英雄主义”:韦伯论新教伦理与现代民主政治[J].世界宗教研究(7):86-101.
- 卡尔博格,斯蒂芬.2020.韦伯的比较历史社会学今探[M].张翼飞、殷亚迪,译.上海:上海人民出版社.
- 莱曼,哈特穆特·京特·罗特,编.2001.韦伯的新教伦理[M]. 阎克文,译.沈阳:辽宁教育出版社.
- 蒙森,沃尔夫冈 J.2016.马克斯·韦伯与德国政治:1890—1920[M].阎克文,译.北京:中信出版社.
- 帕森斯,塔尔科特.2012.社会行动的结构[M].张明德、夏遇南、彭刚,译.南京:译林出版社.
- 韦伯,马克斯.2004.中国的宗教;宗教与世界[M].康乐、简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 韦伯,马克斯.2007a.古犹太教[M].康乐、简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 韦伯,马克斯.2007b.新教伦理与资本主义精神[M].康乐、简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 韦伯,马克斯.2009a.经济与社会(第一卷)[M].阎克文,译.上海:上海人民出版社.
- 韦伯,马克斯.2009b.韦伯政治著作选[M].彼得·拉斯曼、罗纳德·斯佩尔斯,编.阎克文,译.北京:东方出版社.
- 韦伯,马克斯.2010.经济与社会(第二卷)[M].阎克文,译.上海:上海人民出版社.
- 希尔斯,爱德华.2019.中心与边缘:宏观社会学文集[M].甘会斌、余昕,译.南京:译林出版社.
- Adair-Totoff, Christopher. 2015. *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion*. London: Palgrave Macmillan.
- Anter, Andreas. 2014. *Max Weber's Theory of the Modern State: Origins, Structure and Significance*, translated by Keith Tribe. London: Palgrave Macmillan.
- Baehr, William Peter. 2008. *Caesarism, Charisma and Fate: Historical Sources and Modern Resonances in the Work of Max Weber*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- Beetham, David. 1989. "Max Weber and the Liberal Political Tradition." *European Journal of Sociology* 30(2): 311-323.
- Berger, Stephen D. 1971. "The Sects and the Breakthrough into the Modern World: On the Centrality of the Sects in Weber's Protestant Ethic Thesis." *The Sociological Quarterly* 12(4): 486-499.
- Breuer, Stefan. 1998. "The Concept of Democracy in Weber's Political Sociology." In *Max Weber, Democracy and Modernization*, edited by Ralph Schroeder. London: Palgrave

- Macmillan : 1-13.
- Breuilly, John. 2011. "Max Weber, Charisma and Nationalist Leadership." *Nations and Nationalism* 17(3) : 477-499.
- Budac, Cristiana. 2020. "Charisma: A Reassessment of Max Weber's Sociology." *Revista Universitara de Sociologie* 16(2) : 259-265.
- Cornwell, Benjamin. 2007. "The Protestant Sect Credit Machine: Social Capital and the Rise of Capitalism." *Journal of Classical Sociology* 7(3) : 267-290.
- Derman, Joshua. 2012. *Max Weber in Politics and Social Thought: From Charisma to Canonization*. New York: Cambridge University Press.
- Dow Jnr, Thomas E. 1978. "An Analysis of Weber's Work on Charisma." *British Journal of Sociology* 29(1) : 83-93.
- Eliason, Sven. 1998. "Max Weber and Plebiscitary Democracy." In *Max Weber, Democracy and Modernization*, edited by Ralph Schroeder. London: Palgrave Macmillan : 47-60.
- Ghosh, Peter. 2014. *Max Weber and The Protestant Ethic: Twin Histories*. Oxford: Oxford University Press.
- Holl, Karl. 1898. *Enthusiasmus und Bussgewalt Beim Griechischen Mönchtum*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Kalyvas, Andreas. 2008. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press.
- Kim, Ho Sung. 2019. "Democracy, Partisanship, and Civil Society." In *The Oxford Handbook of Max Weber*, edited by Edith Hanke, Lawrence Scaff, and Sam Whimster. Oxford: Oxford University Press : 167-184.
- Lassman, Peter. 2000. "The Rule of Man over Man: Politics, Power, and Legitimation." In *The Cambridge Companion to Weber*, edited by Stephen Turner. Cambridge: Cambridge University Press: 81-98.
- McCulloch, Andrew. 2005. "Jesus Christ and Max Weber: Two Problems of Charisma." *Max Weber Studies* 5(1) : 7-34.
- Mommsen, Wolfgang J. 1974. *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*. Oxford: Basil Blackwell.
- Potts, John. 2009. *A History of Charisma*. New York: Palgrave Macmillan.
- Radkau, Joachim. 2009. *Max Weber: A Biography*, translated by Camiller Patrick. Cambridge: Policy Press.
- Schluchter, Wolfgang. 1989. *Rationalism, Religion and Domination: A Weberian Perspective*, translated by Neil Solomon. Berkeley and Los Angeles : University of California Press.
- Smith, Philip. 2000. "Culture and Charisma: Outline of a Theory." *Acta Sociologica* 43(2) : 101-111.
- Sohm, Rudolf. 1912. *Wesen und Ursprung des Katholizismus*. Leipzig und Berlin: B.G. Teubner.
- Sohm, Rudolf. 1923. *Kirchenrecht*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Weisz, Eduardo. 2019. "The Study on Ancient Israel and Its Relevance for Contemporary Politics." In *The Oxford Handbook of Max Weber*, edited by Edith Hanke, Lawrence Scaff, and Sam Whimster. Oxford: Oxford University Press: 429-441.
- Young, Jeremy C. 2017. *The Age of Charisma: Leaders, Followers, and Emotions in American Society, 1870-1940*. Cambridge: Cambridge University Press.

责任编辑:张 军