

神聖的瓦解：現代性理論的顛覆

——評 Philip Rieff 對韋伯卡理斯瑪理論的批評

張浙航

北京大學社會學系

摘要 Philip Rieff 對於韋伯卡理斯瑪理論的批評是他反思如何構建具有現代性神學理論的核心線索，經由韋伯賦予卡理斯瑪的“革命”意味，Philip Rieff 得以看到現代社會是如何通過反神學教義的卡理斯瑪概念，步入到佛洛德意義上的治療術式現代社會。Philip Rieff 指出，這一詞彙從早期基督教發展到現代社會，其意涵已經發生了根本性的轉變。因此，如何理解以韋伯為代表的卡理斯瑪概念構建了治療術式的文化基礎，構成了 Philip Rieff 梳理卡理斯瑪概念流變的核心意圖。

Philip Rieff 是二十世紀著名的美國社會學家，1954 年取得芝加哥大學社會學系博士學位，研究領域集中在文化社會學與社會理論，關注以佛洛德為代表的現代社會思想發展。在他的名著 *Triumph of the Therapeutic* 一書中，Philip Rieff 以佛洛德治療術式的文化分析了現代社會的精神氣質。而他之後的著作 *Charisma: The Gift of Grace, and How It Has Been Taken Away from Us* 一書則延續 *Triumph of the Therapeutic* 的討論，將具有原始神學意味的卡理斯瑪概念和現代社會的治療術 (the therapeutic) 作為社會歷史發展的兩端，並以尼采、韋伯和佛洛德為例，反思他們的現代性理論對於神學的衝擊。

其中，Philip Rieff 對於韋伯卡理斯瑪理論的批評是他反思如何構建具有現代性神學理論的核心線索，經由韋伯賦予卡理斯



瑪的“革命”(revolutionary)¹ 意味, Philip Rieff 得以看到現代社會是如何通過反神學教義(anti-credal)的卡理斯瑪概念, 步入到佛洛德意義上的治療術式現代社會。卡理斯瑪(Charisma)也即“天賜恩寵”(Gnadengabe/the gift of grace)的概念來自早期基督教, 是韋伯在討論基督教倫理時, 從新教神學家索姆(Rudolph Sohm)的著作《教會法》(Kirchenrecht)那裡引用的概念。² Philip Rieff 指出, 這一詞彙從早期基督教發展到現代社會, 其意涵已經發生了根本性的轉變。因此, 如何理解以韋伯為代表的卡理斯瑪概念構建了治療術式的文化基礎, 構成了 Philip Rieff 梳理卡理斯瑪概念流變的核心意圖。

一 神學傳統的社會要求

Philip Rieff 指出現代社會的卡理斯瑪概念從韋伯開始已經帶有極強反神學傳統的氣質了, 在 Philip Rieff 看來, 缺乏教義(creed)無法產生真正的卡理斯瑪,³ 而隱含在教義背後的則是一系列複雜的神學要求。

Philip Rieff 強調對於上帝的崇信會使得人們與上帝達成契約(covenant),⁴ 而契約從形式上看則是教義塑造權威秩序的體現。如同以色列人面對的摩西十誡(Ten Commandments)作為一種契約, 規定了人們生活的界限,⁵ 將耶和華作為權威的教義傳播到人們的生活實踐裡。但是, Philip Rieff 所強調的契約並非盧梭意義上的現代社會契約。在與神締結的契約中, 人是完全去理性的狀態,⁶ 這種非理性化也是人能夠全身心尊崇上帝的心理基礎。這種契約在具體的規範形式上, 則是要求人們服從禁令(interdicts), 並將神希望人們達成的行為禁忌制度化(institutionalization)。⁷ 禁令作為 Philip Rieff 強調的核心概念,



其基礎在於將人從不斷滿足本能的狀態中抽離出來，從而形成自我克制（renunciation）。這種自我克制在 Philip Rieff 看來是所有宗教的基礎，只有在人們通過自我克制拒斥了本能的誘惑，才能夠從根本上擁有信仰宗教的資格。⁸ 而一旦宗教放棄了對本能滿足的抑制，那麼這種宗教也無疑將在現實的傳播中趨於扭曲。⁹ 因此，神聖社會的人性基礎恰恰在於抑制所有本能性的衝動，也只有保持這種自我克制的內在化傾向，人們才能夠始終堅持宗教信仰中的神聖意涵。

作為原始卡理斯瑪意涵的象徵性代表，耶穌和摩西都是使得人們不斷趨於自我克制的卡理斯瑪形象。他們通過誠令和律法對塵世的信仰者提出要求，命令他們放棄世俗生活中趨於不斷滿足本能的一面。這些要求在具體的歷史形式中表現為契約，而如果進一步將之抽象化，把它看做是所有對於自我本能性約束的教義集合，那麼這種契約也就是 Philip Rieff 所強調的卡理斯瑪意義下的紀律要求（discipline of charisma）。¹⁰ 紀律（discipline）的神學傳統意味著它不能夠單獨作為一種客觀的、外在性的條文要求存在。按照 Philip Rieff 對於神學傳統的理解，真正的紀律同契約一樣，都應該是以對上帝的信仰為基礎，從而產生了內在性的約束，使得條文的規範轉化到自我的內在要求。反觀此一概念在現代社會中的意涵，不難看出相較於神學語境下的內在化要求，紀律在現代社會的衝擊下已經完全成爲一種外在化的客觀性內容。因此，Philip Rieff 進一步批評了這種概念的變形，他指出在現代社會中，紀律的制定完全是由褪去宗教意味的政治領袖所主導，他們作為企圖鞏固權力的機會主義者（opportunist），制定紀律的目的完全在於鞏固自身的權力地位，從而滿足個人私欲。¹¹ 而這種心理動機無疑構成了與神學傳統的巨大張力。

對於 Philip Rieff 來說，無論是紀律還是作為紀律之歷史表徵的契約概念，它們之所以能夠將上帝的要求通過內在化的方式產



生影響，其根本原因在於人們對於上帝的信仰（faith）。因此在神學傳統中，作為一切行為和情感基礎的上帝信仰使得禁令能夠內化到人們的自我克制中，並構成卡理斯瑪的內在支持。但是，Philip Rieff指出，純粹依賴信仰的神學傳統依舊無法作為最原初卡理斯瑪概念（也即早期基督教意義下的卡理斯瑪）的所有意義基礎。¹² 人們之所以能夠通過信仰上帝選擇自律的生活方式，其心理基礎還在於早期基督神學讓人們看到了自身的罪惡（guilt）。普遍性的紀律要求和契約締結使得人們清楚禁令所告誡的內容，同時人們對於遵守禁令的反面——打破這種桎梏所將面臨的懲罰也一樣清晰。而後者的行徑所面臨的結果，則是早期基督教神學時刻喚醒人們罪惡感（sense of guilt）的來源。¹³ 一旦人們無法做到自我克制，那麼上帝的拯救也就無從談起。

二 韋伯卡理斯瑪理論的神學基礎

Philip Rieff 對於罪惡感的強調相當程度上來自於基督教在後期發展中對信仰-罪惡（faith and guilt order）這一傳統神學秩序的修正，其中一個核心的轉捩點即在於耶穌卡理斯瑪形象（charisma of Jesus）的產生。¹⁴ Philip Rieff 看到通過耶穌形象的樹立，他代替人們受罪，因此傳統神學賦予人們的罪惡感就經由耶穌基督來背負。表面上看，耶穌的產生並沒有取消罪惡的存在，¹⁵ 但是這種神學的解釋意味著人們的罪惡不再構成他們宗教情感的基礎，而傳統神學中根植於人們內心深處的罪惡感也全然得到消解。至此，傳統的信仰-罪惡體系已經完全變成了以信仰為中心的神學體系，而這一結果也是馬丁·路德“唯信稱義”（Justification by faith alone）所憑依的一個理論基礎。路德曾經觀點鮮明地指出：“基督徒能夠擺脫所有的束縛，同時超越所有的束縛，不需要善功，僅僅憑藉信仰就能夠得公義、獲救贖。”¹⁶



Philip Rieff 強調信仰-罪惡雙重結構的社會學意義在於，信仰意味著人們對於特定文化下的禁令要求有著服從（obedience）的態度，而罪惡感則是人們對於打破禁令之後的態度體現。¹⁷ 一旦後者喪失，那麼人們只單純依靠前者是不會意識到當他們的行為打破了宗教契約和紀律，他們會面臨何種絕望的處境。但是，當基督教會提出耶穌將代替人們承受苦難，那麼不斷打破宗教禁令的危險後果就只成爲了一種宗教傳說，而不構成任何實際的約束力。只要人們反復強調自身的信仰，那麼人與神的關係就始終穩固。Philip Rieff 敏銳地看到，基督教從早期救世主式卡里斯瑪（prophetic charisma）¹⁸ 到耶穌式的卡里斯瑪的轉化，使得人們完全將對上帝的服從作爲一切宗教情感的基礎，但是這種服從反對了基本的人性道德和價值倫理，¹⁹ 它完全成爲了一種行動的形式，和早期救世主式卡里斯瑪所要求的人性之覺醒——在罪惡的感受下進行自我約束的狀態形成了鮮明對比。在這種情況下，人們對於上帝的信仰也很可能由於罪惡感的缺失，變成對於上帝獎賞（reward）的渴求，²⁰ 而對於上帝的服從也完全變成了一種不再具有人性意義的行動狀態。

Philip Rieff 看到基督教卡里斯瑪所產生的實質性轉變，構成了現代卡里斯瑪理論的思想資源，而對這種轉變的強烈批評，實則指向了以韋伯爲代表的現代卡里斯瑪理論體系。他明確指出，基督教發展出來的耶穌式卡里斯瑪是韋伯卡里斯瑪的深層理論來源。²¹ 從更加文本性的論述來看，韋伯在構建卡里斯瑪的理論中所受到的最直接的影響來自於新教神學家索姆。而後者的思路則在極大程度上來自路德。

路德對於羅馬天主教的批評在於其高度組織化的教會體系，以及天主教教會對於卡里斯瑪的全面壟斷，在這種壟斷下，人們只有通過教會才能夠真正認識上帝。哈納克（Harnack）指出是路德第一次將“信仰之不可見的教會”（invisible church of faith）



從羅馬教會法中剝離開來，也恰是路德的這一思路影響了索姆對於上帝之國和政治世界的劃分。²² 和路德一樣，索姆也對於羅馬天主教的制度性勝利進行反思，但是索姆並不認為高度組織化的天主教會完全割裂於早期基督教教會。²³ 他看到是原始基督教中的精神使得理性-法制化的組織產生，從而影響了天主教。²⁴ 針對於哈奇（Hatch）將教會的起源看做是社團生活（commonplace club life）的匯總這一簡單論斷，²⁵ 索姆引入了“卡理斯瑪組織”（charismatic organization）這一改編自保羅的概念。²⁶ 他強調卡理斯瑪的組織是一個教導型團體，由於早期基督教社區是通過個體來傳教，所以人們的行為主要是受到宗教教義下的道德要求影響，而非政治命令的影響。而說教者的身份則表明他們所具有的天賦（gift），天賦上的差異加強了內部的等級秩序，使得這些說教者成為卡理斯瑪組織內部具有召喚（call）的精神領袖（spirit man）。²⁷ 在索姆的理論中，卡理斯瑪組織和法理型組織的一致性即在於這種最高權威的體現，而二者也都旨在規定某種行為規範，只是對於宗教導師來說，教義要遠高於法律本身。²⁸ Philip Rieff 看到早期希臘化基督教所具有的知性和道德化色彩，使得人們能夠通過樸素的信仰實現對於傳教者崇拜，進而形成卡理斯瑪組織，²⁹ 而這一點也是韋伯沿承索姆論述的關鍵所在。但是，韋伯並沒有接續索姆的論述強調這種卡理斯瑪權威來源同天主教組織化教會的內在關聯，反而是將後者看做是卡理斯瑪權威產生的動力所在。因此，對於韋伯來說，卡理斯瑪型支配的基礎即在於群眾情感上對於卡理斯瑪組織中最高等級精神領袖的皈依。³⁰

同時，對於韋伯來說，卡理斯瑪的意涵得到進一步地擴展，他將索姆強調卡理斯瑪組織中的宗教崇拜式情感擴展到所有領域，因此，卡理斯瑪的產生也遠非限於宗教層面。在韋伯的論述裡，這種卡理斯瑪的精神已然同其他理想類型一樣，構成了支配社會的基礎之一。³¹ 因此，Philip Rieff 敏銳地指出韋伯的繼承僅在



於將索姆的新教原則，推廣到涵蓋面更為廣泛的科學（science）問題上來，並取消了新教教徒在反思路德理論時所保持的對於基督教的信仰。或者說，對於韋伯而言，他所致力於分析的經驗科學本身就是宗教信仰的對立面，而這種對立也表現了現代社會理論反神學傳統的重要面向。

三 神聖的瓦解：現代性理論的顛覆

在反思 Philip Rieff 對於韋伯卡理斯瑪理論的批判性態度之前，我們首先要明確的是韋伯對於卡理斯瑪的論述集中體現在了兩個分支領域——支配社會學和宗教社會學。而在這兩部分的論述中，韋伯對卡理斯瑪的界定有著相當明顯的差異。在《政治作爲一種志業》的演講中，韋伯的論述集中體現了他的卡理斯瑪理論所具有的張力，他指出卡理斯瑪作爲權威來自超凡恩典的支配者，既有作爲先知的宗教形象，也有作爲統治者的政治形象。³²

Philip Rieff 用純粹的卡理斯瑪（genuine charisma）和政治化的卡理斯瑪（politicized charisma）來概括韋伯在這兩個領域的卡理斯瑪概念。純粹的卡理斯瑪不具有現實的行動意義，所以不遵循任何政治規則。對這一種卡理斯瑪的論述集中體現在韋伯討論宗教起源的過程中，韋伯強調採取巫術行徑的人能夠分辨尋常和異能，而這種能力則是卡理斯瑪的體現。此種宗教的卡理斯瑪主要分爲兩種，一種是客體或人因爲自然的稟賦（natural endowment）而固有的資質，另一種則是透過某些不尋常的手段而在人或物身上人爲地（artificially）產生出來的結果。³³ 這兩種卡理斯瑪的基礎在 Philip Rieff 看來並非神學傳統的禁令（interdicts），而是巫術意義上的禁忌（taboo）概念。³⁴ 而後者只是對於危險情境的應對狀態，已經完全不具有神學的內在要求。³⁵ 另一方面，韋伯對於在



進化論 (evolutionism) 意義上超越巫術的“宗教倫理” (religious ethic) 的強調, 也使得從宗教中產生的卡理斯瑪概念更加模糊和混亂, 以至於完全脫離了傳統神學的卡理斯瑪意涵。因為現代理論的宗教倫理既包含了禁忌的意涵, 同時也將寬恕 (remissive) 的含義涵納其中,³⁶ 使得行爲的界限得到擴展, 打破了神學的禁令要求。在這種情況下, 祛除了內化意涵的禁忌概念與修改了傳統神學要求的宗教倫理, 便催生了反神學教義的卡理斯瑪。而正是韋伯卡理斯瑪理論的這層意涵, 使得宗教的卡理斯瑪成爲擴展到各個領域的基礎, 使得本應該是社會中少數人所擁有的“天賦恩賜”開始趨於普遍化,³⁷ 並完全失去了恩賜的其原始含義。

反觀韋伯卡理斯瑪概念在政治領域的論述可以看到, 其間不僅沒有任何上帝信仰, 而且也完全打破了宗教的自我克制要求, 甚至這種卡理斯瑪的權威已經完全通過革命的形式打破了所有社會生活的外在要求, 破壞了現代社會的道德格局。³⁸ 在韋伯對於支配關係的界定中, 他指出卡理斯瑪支配“特別非理性”,³⁹ 在其所宣示的領域中, 這種支配旨在根本性地棄絕之前的支配關係。具體來看, 韋伯認爲“純粹的卡理斯瑪與經濟考慮尤其無關”,⁴⁰ 它輕視傳統型支配中日常的經濟運作以及由持續性經濟活動中取得固定收入的行爲。與之相反, 卡理斯瑪型支配所依賴的是追隨者自願的奉獻 (包括賄賂), 甚至於毫無規律和制度的掠奪性行爲。⁴¹ 韋伯在政治領域對卡理斯瑪概念的討論造成了對現代社會“道德秩序”的破壞, 雖然在 Philip Rieff 的論述中, 丟失了神學傳統的現代社會不再具有真正意義上的道德觀念, 但是持續打破現代社會道德所代表的行爲規範和內在要求的做法, 依舊強烈地表現出韋伯放棄了由新教所賦予的信仰體系, 從而造成越界 (transgression) 行爲的持續產生。⁴² 縱使路德的通俗化改經給予每個人以塑造自我權威的機會, 施賴爾馬赫 (Schleiermacher) 進一步通過心理化的推廣加強個人性的權



威，⁴³ 但是對於這些新教徒而言，個人權威的建立完全不等同於以越界行為打破現有的宗教信仰格局。⁴⁴ 而韋伯的這一政治化卡理斯瑪概念的革命性結果無疑意味著他在新教理論的基礎上更進一步顛覆了信仰所賦予人們的基本善惡觀念。⁴⁵ 強烈體現出在神學秩序的瓦解中，罪惡感的消失所造成的政治後果。正如施特勞斯對於韋伯的批判——善惡並不構成韋伯對於倫理區分的關鍵所在。韋伯甚至明言：“世界上的任何倫理，都不能回避一個事實：‘善’的目的，往往必須借助於在道德上成問題的或至少是道德上可虞之冒險的手段，冒著產生罪惡的副效果的可能性甚至於幾率，才能達成。”⁴⁶

因此，當我們回溯韋伯在宗教社會學開篇中對於兩種卡理斯瑪的論述，可以看到韋伯賦予原始卡理斯瑪的天賦建立在巫術的基礎之上，這一基礎使得卡理斯瑪所具有的天賦只是平常意義（ordinariness）下的高低之分，而非真正意義上的“超凡異能”（extraordinary）。⁴⁷ 即使韋伯在第二種宗教卡理斯瑪的類型中，暗示了譬如禁欲這樣的禁令式行為，但是這種要求在第一種宗教卡理斯瑪的錯誤之上，只能是說明推進韋伯卡理斯瑪在政治領域的說辭而已。但是，恰恰是這種看似純粹的卡理斯瑪，構成了政治性卡理斯瑪不斷趨於革命的基礎，政治性卡理斯瑪越界行為的產生從根本上亦來自於宗教式卡理斯瑪。韋伯在對宗教式卡理斯瑪實現支配的分析中指出，卡理斯瑪支配下的宗教共同體之所以能夠形成，其心理基礎在於狂迷忘我（orgy）的社會形態，⁴⁸ 而這種形態打破了人們的常規生活，使得人們忘卻了所有禁令式的生活，從而完全服膺於卡理斯瑪的支配。因此，在卡理斯瑪支配作為一種正當性基礎的分析中，韋伯指出卡理斯瑪的承認恰恰在於人們對擁有卡理斯瑪特質的人有完全的效忠和獻身，在這個支配關係中，人們的情感基礎是狂熱、絕望或希望，⁴⁹ 而這些情感都是宗教狂迷的體現。



可以看到，在 Philip Rieff 以“純粹的卡理斯瑪”指涉韋伯筆下宗教式的卡理斯瑪的時候，這種去政治化的“純粹”僅在於卡理斯瑪在初始階段的創造性，以及這種卡理斯瑪遠離政治實踐活動的“宗教氣質”。然而，無論是宗教式的卡理斯瑪還是政治領域的卡理斯瑪，二者打破固有傳統的創造行動都表現了卡理斯瑪所具有的不穩定性，因此，韋伯指出卡理斯瑪的支配只能夠存在於初始階段，它無法維持穩定，終究會被傳統化（traditionalization）或法制化（legalization）。⁵⁰ 而這種傳統化或法制化的趨向則是卡理斯瑪的例行化（routinization）過程。但是，在韋伯的論述中，卡理斯瑪的例行化以及諸種演變的卡理斯瑪形象，都旨在維持自身的權力和社會階層。這種卡理斯瑪不僅同宗教精神無關，還喪失了基本的精神動力。而被支配者在這種喪失狂迷情感的情況，之所以還能夠繼續維持卡理斯瑪的統治，原因則在於傳統化或法制化過程塑造的理性化（rationalized）經濟生活，以至於韋伯不加掩飾地指出，卡理斯瑪的支配要想通過例行化維持穩定，核心要義就在於能夠維持追隨者的精神力量和物質利益。⁵¹ 因此，Philip Rieff 指出，韋伯關於卡理斯瑪例行化的論述最能揭示出卡理斯瑪同權力和利益之間的緊密關聯，⁵² 而卡理斯瑪的例行化則是對於權力的保障。以此反觀韋伯對於卡理斯瑪人格性的強調不難發現，對於這一人格的崇拜似乎就是卡理斯瑪的權力策略，而由卡理斯瑪的人格式吸引走向例行化的過程，也就是韋伯將清教的激情（pathos）轉化到政治意涵的過程。聯繫上文關於索姆的論述可以看到，清教對天主教教會的批評，給韋伯帶來了革命性卡理斯瑪的內在動力。而這種革命性動力也貫穿在韋伯的宗教社會學和支配社會學這兩個關鍵領域中。Philip Rieff 看到韋伯理論中的卡理斯瑪來自於索姆的卡理斯瑪組織，在這裡只有崇拜才能夠成為間接樹立權威的基礎，而索姆筆下的早期基督教堂（primitive church）作為反駁天主教教會的理想形象，則



轉化為韋伯筆下的巫術力量，通過不斷的再生創造，樹立新的傳統。⁵³ 也正是這種來自於清教的傳統，賦予韋伯卡理斯瑪形象以打破禁令和反對權威的越界者（transgressor）形象，從而顛覆了古典的神學傳統，並衝擊著現代社會秩序的穩定。不過，我們也不能因此認為韋伯就是一個完全放棄“信仰”的理論家，因為韋伯最終通過卡理斯瑪所實現的例行化，恰恰讓我們意識到在韋伯打破清教上帝信仰之後，所要建立的是對權力的“信仰”，也正是對於權力的追求，使得卡理斯瑪得以不斷再生並保持活力。

四 結語

Philip Rieff 對於卡理斯瑪的批評旨在鋪陳作為一種文化的治療術（the therapeutics）為何在現代社會得以可能？Philip Rieff 看到，韋伯的卡理斯瑪概念之所以能夠成為現代卡理斯瑪的核心要義，其文化基礎在於現代社會顛覆了傳統神學的禁令式要求之外，引入了另外一種越界行為——對人類行為的無限度寬恕（remission）。⁵⁴ 在此基礎上，宗教層面的卡理斯瑪概念為韋伯提供了擴展卡理斯瑪意涵的論述起點，而在政治領域，發軔於宗教層面的卡理斯瑪在打破神學秩序的基礎上，全然轉向對於權力的追求，徹底破壞傳統的善惡觀念。在這種現代性的背景下產生，以韋伯的論述為代表的卡理斯瑪概念衝擊著現代的社會秩序。但是，卡理斯瑪的不穩定性無法使得它作為維繫現代社會的文化基礎。因此，Philip Rieff 敏銳地指出卡理斯瑪只能夠為現代社會步入某種規範狀態作以鋪墊，⁵⁵ 在卡理斯瑪的革命性衝擊之後，社會秩序的新狀態應在於佛洛德式的治療術式文化，因此治療術也構成了 Philip Rieff 筆下延續卡理斯瑪的第四種理想類型。⁵⁶ 治療術式的社會文化完全斷絕了神學傳統對於人內在性的關注，從而



走向徹底的肉身化（body）狀態——我們的外在反映的不再是我們的精神世界。⁵⁷ 而這種治療術式的社會文化，也在打破了神學傳統的現代卡理斯瑪的努力下，得以釋放所有的神學禁令，並將一切越界行爲作爲可以被普遍接受的社會行動。也正是治療術式文化夷平了所有價值的神聖性，所以，作爲一種偉大形象（great man）的卡理斯瑪難以再從這種社會文化中產生。⁵⁸

Philip Rieff 對於韋伯卡理斯瑪概念的批評最終指向的是反思現代社會治療術式文化發生的社會基礎，他的意圖還是在於重建傳統神學中人們對於神聖恐懼（holy terror）的尊重，⁵⁹ 因此，偉大的卡理斯瑪所承擔的義務不應當是打破禁令，而應該是將新的禁令引入到生活中，從而傳播人們對於神聖的畏懼，並在現代社會的生活中復蘇傳統神學的精神氣象。由此，值得我們反思的是，當我們談論現代性的社會理論，面對神學的瓦解，我們的態度應當走向尼采式的上帝已死，還是拾回傳統神學時代的深沉肅穆，抑或者說，我們是否可以在這兩條道路中間走向另一個彼岸？

注釋

- 1 Philip Rieff, *Charisma: The Gift of Grace and How It Has Been Taken away from Us* (New York: Pantheon Books, 2007), 102.
- 2 但是，韋伯強調雖然索姆（Rudolph Sohm）本人並沒有明確提出“卡理斯瑪”（charisma）這一詞匯，但是他在《教會法》（Kirchenrecht）一書中澄清了這個概念的本質。韋伯，《經濟與歷史·支配的類型》，康樂等譯（桂林：廣西師範大學出版社，2010），299。
- 3 Philip Rieff, *Charisma: The Gift of Grace and How It Has Been Taken away from Us* (New York: Pantheon Books, 2007), 4.
- 4 *Ibid.*, 24.



- 5 Ibid, 22.
- 6 Philip Rieff 這裏所強調的非理性化針對的是現代社會的理性狀態，這種理性在他看來是機械性的、外在的，不是由內在（inwardness）所觸發的行為要求。因此，在這個意義上，他強調神學傳統的契約是和盧梭等人強調的理性化的社會契約有著根本的內在差異。
- 7 Ibid, 25.
- 8 Ibid, 100.
- 9 其中一個顯明的例證就是韋伯看到新教倫理的發展在現代社會的理性化進程中，已經全然放棄了宗教的原始意涵，人們對於宗教的信仰已經往往不再是因為教義本身，而完全由於利益等諸多現實因素的誘惑，走向了教義的反面。這一點在韋伯關於《新教教派與資本主義精神》的論述中有更加鮮明地體現。
- 10 Ibid, 28.
- 11 Ibid, 29, 101.
- 12 Ibid, 62.
- 13 Ibid, 25.
- 14 Ibid, 72.
- 15 事實上，可以看到在後期基督教的發展中，基督教會所強調的對於惡魔的摧毀這一目標中，惡魔這一形象的強調也暗示著它作為罪惡的承載者，把本應該由人類所承擔的罪惡感進行了又一次的轉移，從而撇清了自我的罪過。Ibid, 56.
- 16 Martin Luther, *A Treatise on Christian Liberty: Works of Martin Luther with Introductions and Notes, Vol.2*, trans. W. A. Lambert (Philadelphia, 1915), 325.
- 17 Philip Rieff, *Charisma: The Gift of Grace and How It Has Been Taken away from Us* (New York: Pantheon Books, 2007), 60.
- 18 Ibid, 62.
- 19 Ibid, 70.
- 20 Ibid, 71.
- 21 Ibid, 72.
- 22 Ibid, 114.
- 23 Ibid, 110.
- 24 Ibid, 73.
- 25 Peter Haley, "Rudolph Sohm on Charisma," *The Journal of Religion* 60 (2) (1980), 194.
- 26 Ibid, 192.
- 27 Ibid, 193.



- 28 Ibid, 195.
- 29 但是，Philip Rieff 也犀利地指出索姆的分析沒有從實質上解決人們是如何從信仰型教會過渡到接受法理型教會所指定的法律規範。一方面，卡理斯瑪的組織雖然形成了宗教團體，但是這一團體本身不是信仰的對象，因此路德所強調作為信仰的教會依舊不夠自明；另一方面，索姆也沒有解決法理型教會如何代表上帝賜予人們天賦的問題。因此，在 Philip Rieff 看來，索姆對於路德的推進僅在於發展了路德對教會作為一種宗教權威的批判。Philip Rieff, *Charisma: The Gift of Grace and How It Has Been Taken away from Us* (New York: Pantheon Books, 2007), 114.
- 30 Ibid, 74.
- 31 韋伯，《經濟與歷史·支配的類型》，康樂等譯（桂林：廣西師範大學出版社，2010），297。
- 32 Weber, “Politics as a Vocation,” in *Max Weber: Essays in Sociology* (Oxford: Oxford University Press), 79.
- 33 韋伯，《宗教社會學·宗教與世界》，康樂、簡惠美譯（桂林：廣西師範大學出版社，2011），4。
- 34 Philip Rieff, *Charisma: The Gift of Grace and How It Has Been Taken away from Us* (New York: Pantheon Books, 2007), 7.
- 35 這一部分的論述似乎和韋伯後來所強調的“祛魅”概念相矛盾。但實際上，在 Philip Rieff 的論述中這種帶有巫術意涵的“禁忌”概念，實際上先是構成了韋伯論述宗教起源過程中卡理斯瑪產生的源泉，但同時也在韋伯之後發展卡理斯瑪概念的過程中實現了超越，即通過所謂的“宗教倫理”發展出卡理斯瑪所具有的（在卡理斯瑪組織中的）理性意涵，並發展到政治領域。Ibid, 9.
- 36 Philip Rieff, *Charisma: The Gift of Grace and How It Has Been Taken away from Us* (New York: Pantheon Books, 2007), 11.
- 37 Ibid, 168.
- 38 需要指出的是 Philip Rieff 在本書中所強調的道德只有在傳統神學的秩序下才得以存在（同上，第208頁），而此處對於道德的論述指的是在既定的社會條件下所呈現的人類社會的普遍精神秩序，而韋伯賦予卡理斯瑪的革命意涵無疑構成了打破這一秩序的持續動力。而這種不斷地破壞則意味著這一所謂的道德秩序無法真正存在，並發生持續的規範作用。
- 39 韋伯，《經濟與歷史·支配的類型》，康樂、簡惠美譯（桂林：廣西師範大學出版社，2004），358。



- 40 韋伯，《經濟與歷史·支配的類型》，康樂、簡惠美譯（桂林：廣西師範大學出版社，2004），359。
- 41 實際上，韋伯非常清楚地看到了這種破壞性的力量，他直接指出“在經濟層面上，卡理斯瑪的革命性效果經常是巨大的，以至於在起初階段，它經常是‘破壞性’的，因為它意味著新的、‘無前提性’的取向模式。”韋伯，《經濟與歷史·支配的類型》，康樂、簡惠美譯（桂林：廣西師範大學出版社，2004），379。
- 42 Philip Rieff非常重視transgression這個概念，他反駁了Lévy Bruhl等學者的說法，強調越界行為所針對的不是任何“理性的”（rational）的要求。（Philip Rieff, *Charisma: The Gift of Grace and How It Has Been Taken away from Us* (New York: Pantheon Books, 2007), 159) 相反，Philip Rieff指出越界行為所針對的應該是所有神學意義上的禁令（interdicts），因此，真正的越界行為應該是人們因為無視禁令而產生的同禁令要求相違背的行為。因此，Philip Rieff對於“越界的”（transgressive）概念的強調也是相對於“禁止性的”（interdictory）而言的。
- 43 Philip Rieff, *Charisma: The Gift of Grace and How It Has Been Taken away from Us* (New York: Pantheon Books, 2007), 108.
- 44 個人權威的加強在根本意義上對於整個信仰體系的完全破壞，還是集中體現在了韋伯對於生命等級秩序的強調上，而尼采對於基督教的全面反駁，也恰恰暗示了他對於無論是信仰還是罪惡感本身就充滿了毫不加掩飾的唾棄。
- 45 似乎從這個意義上，我們可以極強地看到韋伯的論述同尼采在《善惡的彼岸》的分析中所具有的共通性。Philip Rieff也在書中多次指明，韋伯的卡理斯瑪理論在相當程度上構成了和尼采拒斥宗教信仰上的對話。
- 46 韋伯，《學術與政治》，錢永祥、林振賢譯（桂林：廣西師範大學出版社，2004），262。
- 47 同上，166-168。
- 48 韋伯，《學術與政治》，康樂、簡惠美譯（桂林：廣西師範大學出版社，2011），6。
- 49 韋伯，《經濟與歷史·支配的類型》，康樂等譯（桂林：廣西師範大學出版社，2010），347。
- 50 同上，354。
- 51 同上。
- 52 Philip Rieff, *Charisma: The Gift of Grace and How It Has Been Taken away from Us* (New York: Pantheon Books, 2007), 118.



- 53 韋伯也因此恰恰指出卡理斯瑪作為一種支配性權威，體現了極為反權威（anti-authoritarian）的一面。韋伯，《經濟與歷史·支配的類型》，康樂等譯（桂林：廣西師範大學出版社，2010），393。
- 54 Philip Rieff, *Charisma: The Gift of Grace and How It Has Been Taken away from Us* (New York: Pantheon Books, 2007), 196.
- 55 Ibid, 5.
- 56 Ibid, 243.
- 57 Ibid, 4.
- 58 Ibid, 215.
- 59 Ibid, 6.

