

“克里斯玛”在日本^{*}

——论一个外来文化范畴的翻译阐释运用

沃尔夫冈·施文特克
(Wolfgang Schwentker)

内容提要 “克里斯玛”在日本是一个被广泛使用的词汇,20世纪60年代开始流行,在解释时往往联系到马克斯·韦伯。那么,这一概念在日本的宗教、文化,特别是政治领域是如何运用的呢?根据韦伯的统治社会学,日本天皇统治的合法性,来自他们的神圣血统,就是“遗传克里斯玛”,至于日本裕仁天皇的战争责任,他与希特勒这样的独裁者有很大的不同,因为他缺乏个人魅力与独掌大权的绝对意志,但他拥有“职务克里斯玛”,这是“克里斯玛”统治的一种类型,政权创始人的后继者们都借此实现其统治的恒常化,因此其地位不会受到质疑,其行为不会受到挑战,麦克阿瑟在战后也是因为利用了这一点而保留了天皇制。

关键词 马克斯·韦伯 克里斯玛 天皇 战争责任

一、概念定义

日文辞典《广辞苑》自1955年发行第一版以来,已经成为日本权威的单卷本语言工具书。今天,几乎每个日本家庭都拥有一本。《广辞苑》第二版1969年问世,其中只有一处提到了马克斯·韦伯(以下简称“韦伯”),那就是针对“克里斯玛”(日文:カリスマ karisuma)的说明^①,用非常简练的语言介绍了这一概念的希腊语来源:“克里斯玛”被描述为一种天赋,其拥有者能够在宗教仪式上预言奇迹的发生,由此衍生出了与韦伯相关的“克里斯玛统治”,这类统治建立在领袖的特殊品质与追随者的信赖基础之上。2008年发行的第六版《广辞苑》对“克里斯玛”概念适用的三个领域

* 2014年7月2—4日,于韦伯诞辰150周年之际在德国埃尔福特大学马克斯·韦伯学院举行了主题为“对马克斯·韦伯的翻译与出版——经验、认识与困惑”的学术讨论会,笔者在此次会议上宣读了本文初稿,日本大阪大学竹中亨教授参加了会议并对本文进行了批评指点,笔者对此深表谢意。

① 详见词条“Karisma”, in: *Kojien*, Tôkyô 1969, 470.

进行了区分^①:第一个领域有宗教背景,指的是那些得到神灵拣选与恩宠的人所拥有的特殊能力。先知与战争英雄是此类超凡天赋的潜在拥有者。第二个领域延伸到了社会与政治层面,韦伯的统治社会学在这里派上了用场。与《广辞苑》的第一版说明相比,“克里斯玛”统治被解释为一种特殊形式的合法性统治,与传统型或是法理型的统治有所区别。针对“克里斯玛”的字面解释是这样的:“超于凡人的、超乎寻常的品质(有神赐的含义),可以在英雄、先知等人身上体现出来。韦伯所说的‘克里斯玛’统治就存在于领袖的‘克里斯玛’与追随者对此的信赖发生重叠之处。这里的领袖属于一种特殊的统治类型。”^②第三个领域指向“克里斯玛”在日本当今社会的大众化,描述了演员与艺术家面向大众的独特魅力,这些拥有“克里斯玛”的名人能够在身边聚拢起一众“粉丝”。这种现象我们或许可以用“人造克里斯玛”一词来概括。

由此可见,“克里斯玛”概念自20世纪60年代开始在日本流行,人们在解释这一概念时会联系到韦伯。不过进入20世纪90年代以来,“克里斯玛”的概念范畴扩展到流行文化与市场营销领域,这与韦伯描述的统治类型几乎已经没有任何共同点了。

以《广辞苑》的分类说明为基础,本文接下来会针对“克里斯玛”概念在日本的翻译、阐释与运用方式进行分析解释。笔者将首先关注日本的韦伯研究对“克里斯玛”概念的引入与诠释。^③但是,本文的核心并非“克里斯玛”的接受史,而是其适用性,即这一概念在今天的日本宗教、政治与文化领域如何得到运用。

二、翻译与阐释

韦伯在《以政治为职业》的演讲开头谈到了统治的三种合法性基础,并把其中的第二种称作:“源自个人超凡天赋(‘克里斯玛’)的权威,个人献身,还有对启示、英雄气概或者其他领袖气质的个人信赖——这就是‘克里斯玛’统治。先知、推举产生的战争首领、凭借民意认可当政的统治者、杰出的民众煽动家与政党领袖实行的就是‘克里斯玛’统治。”^④著名社会学家清水几太郎(1907—1988年)早在1939年就完成了该书的第一版翻译。^⑤他具备翻译此书的最好条件:毕业于东京一所德语高中,自1925年起在东京帝国大学攻读社会学。像很多同时代的人一样,他起初深受马克思主义的鼓舞,到了20世纪30年代则弃之而去,直到1945年他活跃在几个与政府关系密切的研究机构中,其中就有保守右倾的政权智库“昭和研究会”。在这一时期,他翻译了韦伯的《以政治为职业》,并把它与卡尔·施密特(Carl Schmitt)的《政治的概念》合为一卷出版。^⑥

上一段引用的有关“克里斯玛”统治的片段是如何翻译的呢?关键的一点是,“克里斯玛”在这

① 详见词条“Karisma”, in: *Kōjien*, 6. Aufl., Tōkyō 2008, 608。

② 详见词条“Karisma”, in: *Kōjien*, 6. Aufl., Tōkyō 2008, 608。

③ 因为这个问题直到2000年在日本研究领域都显得无足轻重,所以笔者过去在研究日本对韦伯的接受问题时没有对此进行过讨论。参见 Wolfgang Schwentker, *Max Weber in Japan. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte, 1905 – 1995*, Tübingen 1998 (现已在德文原著的修订基础上出版了日文译本: *Makkusu Wēbū no Nihon-Jūyōshi no kenkyū, 1905 – 1995*, 2. Aufl., Tōkyō 2013)。

④ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf (1917/1919)/Politik als Beruf (1919)*, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod (MWG I/17), Tübingen 1992, 160.

⑤ 一些研究韦伯的日本学者推测,这一概念是伴随着对汉斯·凯尔森(Hans Kelsen)的国家法学说的接受而进入日本的。但这一推测得不到证实。凯尔森1922年的著作《社会学与法学的国家概念》在两年后就有了日文译本,该书详细阐释了韦伯对“国家”的见解,却并未在任何章节提到“克里斯玛”的概念。对于日本的韦伯研究,凯尔森著作的意义是否比迄今的推测更为重要,人们是有争议的,毕竟凯尔森的全部著作最晚至20世纪30年代后期都译成了日文并得到了广泛的讨论。

⑥ Shimizu Ikutarō (Hrsg. und übers.), *Wēbū/Shumitto, Seiji no honshitsu* (Weber/Schmitt, Das Wesen der Politik), Tōkyō 1939.

里还没有转换成“カリスマ (karisuma)”的片假名形式,而是从神的智慧这个意义出发翻译(并解释)成了汉字“神智”。把这段日文从字面上翻译成中文是这样的:“因为拥有超凡个人力量而掌握权力的人,或是有预言能力或是能做出英雄行为的人,凭借神智来实行统治;同时还有个人献身或是对领袖(或先知、靠民选当政的统治者、推举产生的战争首领、杰出的民众煽动家与政党领袖)特殊品质的个人信任。”^①这里采用的“神智”一词过分强调了领袖特殊品质的宗教维度,由此衍生出的译者阐释舍弃了“克里斯玛”的概念,仅仅指出了领袖的超凡个人天赋。

然而在这一时期,现在常用的“克里斯玛”概念已经出现在宗教社会学者森东吾(1909—2001年)发表于1937年的研究中。森东吾因为翻译罗伯特·金·默顿(Robert K. Merton)的著作在20世纪60年代声名鹊起。他30岁左右在《社会学年鉴》上发表了一篇名为《克里斯玛统治——论一个宗教社会学问题》的文章^②,其中首次使用了“克里斯玛”在今天的常规书写形式,即片假名カリスマ。森东吾介绍了韦伯的三种合法性统治类型,接着对“克里斯玛”统治进行了准确定义。他强调“克里斯玛”的“神圣性”或“宗教性”,指出这是神的恩赐,称一个拥有“克里斯玛”的人散发着“恩宠”的光芒。在他看来,很多人都可能拥有“克里斯玛”,除了先知,还有新法律秩序体系的创造者、历史早期的猎人和医者等。这些人通常被认为拥有魔力。^③在这个背景下,森东吾文章探讨的问题是,宗教领袖(与政治领袖相反)是不是必须拥有“克里斯玛”。他的答案是肯定的,并在这个基础上重点讨论了古代以色列的先知以及穆罕默德。

韦伯的著作《经济与社会》中有关统治社会学的部分内容直到1954年才有了日译本。^④其余部分由世良晃士郎(1917—1989年)在1970年翻译完成。^⑤值得注意的是,传统型与法理型这两种统治类型备受关注,并被置于现代日本的视角下进一步审视,而有关“克里斯玛”的课题却多年无人问津。直到2002年,文化杂志《大航海》以“克里斯玛”为主题发行了一期特刊。^⑥因为2001年发生在纽约的9·11恐怖袭击,该期杂志刊登了几篇探讨宗教原教旨主义中领袖角色的文章,对伊斯兰教给予了格外关注,并把“克里斯玛”誉为理解当今社会的关键词。日本当代最重要的公共知识分子之一姜尚中(1950—)抓住了这条线索,他为《现代思想》杂志有关韦伯的特刊撰文呼吁:鉴于恐怖主义给民主制度带来的危机,人们应当像韦伯那样把“克里斯玛”作为研究课题进行深入探讨。^⑦可以说,在2000年以前,除了上述个别案例之外,对“克里斯玛”的系统阐释在日本社会学与韦伯研究领域是无足轻重的。其中原因何在?“克里斯玛”这一概念有什么样的内涵?在大众传媒时代它又发生了怎样的变化?

三、适应日本的变种

日本社会学家中根千枝(1926—)在其著作《日本社会结构》中指出,人们站在西方文化角度所

① Shimizu Ikutarō (Hrsg. und übers.), Wēbā/Shumitto, *Seiji no honshitsu* (Weber/Schmitt, Das Wesen der Politik), Tōkyō 1939, 43.

② Mori Tōgo, „Karismatische shihaisha no ruikei-Shūkyō shakaigaku no ichi monda“ (Der Typus der charismatischen Herrschaft-Zu einem Problem der Religionssoziologie), in: *Shakaigaku* 5 (1937), 78—91.

③ Mori Tōgo, „Karismatische shihaisha no ruikei-Shūkyō shakaigaku no ichi monda“ (Der Typus der charismatischen Herrschaft-Zu einem Problem der Religionssoziologie), in: *Shakaigaku* 5 (1937), 80.

④ Makkusu Wēbā, *Kenryoku to shihai* (Macht und Herrschaft), übersetzt und hrsg. von Hamashima Akira, Tōkyō 1954.

⑤ Makkusu Wēbā, *Shihai no shō ruikei* (Typen der Herrschaft), übersetzt und hrsg. von Sera Terushirō, Tōkyō 1970.

⑥ *Daikōkai* 41 (2002).

⑦ Kan Sanjun, „Wēbā no kanōsei“ (Die Möglichkeiten, die in Weber liegen), in: *Gendai shisō* 11 (2007), 14—19.

认识的“克里斯玛”统治在具有特质的日本社会没有存在的可能性。“不管一个人多么富裕,有权威,才华横溢,富有人格魅力,如果他不能在感情上赢得追随者,并通过垂直关系把他们聚拢在身边,他就不可能成为领袖。因此,日本不可能产生‘克里斯玛’式的领袖;换句话说,领袖的‘克里斯玛’只能通过直接的个人关系发挥作用”。^①于是人们不禁要问,日本社会的结构性特质体现在哪里?

在日本,社会群体中的个人关系具有直接性和垂直性,二者构成了统治关系的决定性来源,并使得不属于同一群体的外人几乎没有可能实现自己的意图。在宗教团体、村庄、公司、政党或者大学内部,处处存在着宗派、党团或者联合会,它们所代表的利益总是位居群体之外的处于相似等级的人们之上,因此不可能有超越群体的共同利益。一个明显的例子就是,每个公司的工会都很强大,而工人运动却很薄弱。日本社会的这一垂直结构原则也影响到了领导者与追随者之间的关系。领袖只有跟同群体中的每个单独成员建立起感情联系,才能期望他们报以无条件的忠诚。如果缺少这种个人关系,对领袖超凡魅力的信赖就不会产生。难怪日本人很难在过去200年的政治领袖中指出一个凭借自身的“克里斯玛”赢得统治的人物。在强大的日本军国主义统治时期(1930—1945年),当时最高领袖的面孔却是模糊的,这与同一时期的欧洲极权或是后来的拉美独裁政权相比截然不同。那种把民众聚拢在身边加以鼓动的杰出煽动家作为一种类型在日本并不存在。

因此,日本人心中的领袖理想形象并不是当代政客,而是四十七武士的传奇首领大石内藏助(1659—1703年)。^②根据史实,众武士舍身追随他,只为他们的主人赤穗藩主浅野长矩复仇。1701年,浅野长矩因为在将军府邸受到礼仪官吉良上野助(1641—1703年)的侮辱,拔刀砍向对方,犯下了重罪,不得不在事发当天切腹自尽。浅野长矩的领地被没收,他的家臣失去了俸禄,从此成为浪人(即无主的流浪武士)。为了恢复主人的名誉,大石内藏助带领众家臣为复仇准备了近两年,他们清楚地知道这就是选择了死亡。最终他们杀死了吉良上野助,将其头颅带到主人墓前,然后听凭将军处置。1703年3月,他们集体切腹自尽,从此在日本被视为不折不扣的英雄。在日本人看来,四十七武士不惜舍身,无条件地忠于主人,集中体现了他们的英雄气概。在这里需要特别指出的是,他们尽忠的对象是主人而非幕府将军。

根据中根千枝的观点,“克里斯玛”在日本或者完全不存在,或者仅仅存在于领袖和追随者之间能够建立个人关系的情况下,这一统治类型无法用来分析日本的整体社会秩序,最多是以一种日本式的、经过变化的特殊形式在群体内存在着。但是韦伯却在自己的统治社会学研究中几次提到日本的情况,譬如在有关“克里斯玛的变形”部分^③,韦伯列举了平安时代(784—1192年)的佛教“僧兵”,来说明古代日本的“克里斯玛”式战争组织中存在着兵营与掠夺式共产制度。^④自10世纪以来,武装僧侣以类似欧洲军事修会的方式集结在一起,以一个主要寺院为中心,众多分散在各地的小寺院结成同盟。从这些寺院军事同盟的战利品中获益的不只是僧兵,还

① Nakane Chie, *Die Struktur der japanischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1985, 101.

② 参见 Wolfgang Schwentker, *Die Samurai*, 3. Aufl., München 2008, 9f., 92ff.

③ Max Weber, „[Umbildung des Charisma]“, in: Ders., *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, Teilbd. 4: *Herrschaft*, hrsg. von Edith Hanke in Zusammenarbeit mit Thomas Kroll (MWG I/22—4), Tübingen 2005, 486—535. 有关韦伯及其同时代人对“克里斯玛”概念的论述参见 Thomas Kroll, „Max Webers Idealtypus der charismatischen Herrschaft und die zeitgenössische Charisma-Debatte“, in: Edith Hanke/Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*, Tübingen 2001, 47—72.

④ MWG I/22—4, S. 486f.

有整个同盟。^① 韦伯接着又更为具体地探讨了日本皇室：神话般的神武天皇之后裔，在早期国家体系建立与社会分化过程中逐渐演变为“克里斯玛式的贵族”。在韦伯看来，日本是典型的“纯粹家族国家”。这样的国家对忠诚的答谢并非通过分封土地的方式来实现；“合法性基础”乃是“各个家族独立拥有的特殊‘克里斯玛’”。^② 韦伯在“国家与僧侣统治”的章节开头写道，像日本皇室这种情况要归因于“一位活着的神或神之子的真正‘克里斯玛’统治”。^③ 韦伯推测，如果在日本废黜天皇或者切断他的统治血脉，就会动摇所有统治力量的合法性，因此所有现存制度的受益者都极力避免这种切断血脉的情形发生。韦伯在有关“合法性统治的三种纯粹类型”一文中指出，这一状况长时期地提高了日本和中世纪欧洲的统治稳定性。此外，长子继承法也起了一定作用。^④ 由此可见，日本及其历史在韦伯的统治社会学研究中扮演着重要的角色。在他的全部著作中，除了他的宗教社会学研究《印度教与佛教》中关于亚洲教派与救世主虔诚的章节之外，关于“克里斯玛”统治的著述中涉及日本的内容是最多的。^⑤

表面上看来，围绕“克里斯玛”统治在日本的可能性，中根千枝与韦伯的观点似乎大相径庭。这两种看法当真不能兼容吗？要想找到答案，正确的做法莫过于更为准确地观察神话之外的那个允许“克里斯玛”统治产生的历史周期或者社会局势。本文以此为目标，在《广辞苑》的分类说明基础之上，借助若干例证，分三步来探寻“克里斯玛”在宗教、历史政治、传统艺术和流行文化领域留下的印迹。

（一）宗教

谈到日本的宗教、社会与个人关系，就要提到一个使外国人感到十分困惑的情况，那就是日本人通常同时属于两类宗教团体。如果不是这样，就很难解释如下事实：根据日本文化部门的年度调查，信教人口数量（2010年为1.996亿）是人口总量（2010年为1.28亿）的1.7倍。2010年的受访者中有8470万人信奉佛教，1.02亿人信奉神道教，仅有270万人信奉基督教，另有大约1000万人属于其他宗教团体。^⑥ 其中，最后一部分人值得仔细观察，因为他们是所谓的“新宗教”或者“新宗教运动”（佛教或神道教的教派分裂产物）的成员。^⑦ 例如奥姆真理教在1995年制造了东京地铁毒气袭击事件，登上了国际各大媒体头条。不过需要强调的是，日本的大部分“新宗教”都没有暴力倾向。创立“新宗教”的第一波浪潮兴起于明治维新前后，领导者多为拥有“克里斯玛”光环的女性。那一时期诞生的教团有天理教（1838年）和大本教（1898年）等。第二波浪潮掀起于二战之后，仅在20世纪50年代，全国范围内就产生了大约600家新教团，其中有些几年后就解散了；另一

^① 参见 Kinugawa Satoshi, *Sōhei: Inori to bōryoku no chikara* (Mönchskrieger: Gebete und die Kraft der Gewalt), Tōkyō 2010; Mikael S. Adolphson, *The Gates of Power: Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*, Honolulu 2000, 62f. 米凯尔·阿道夫森（Mikael S. Adolphson）指出，“僧兵”的概念是18世纪早期的产物，与他们共同生活在平安时代晚期的人们使用的说法其实是“恶僧”。他们究竟在多大程度上可以算作一个特殊群体是有争议的。他们有可能只是寻常的佛教下级僧侣，为了达成目的，仅仅在特殊情况下出于必要而拿起武器。阿道夫森对“僧兵”神话的解构详见 *The Teeth and Claws of the Buddha. Monastic Warriors and Sōhei in Japanese History*, Honolulu 2007。

^② MWG I/22 - 4, 520.

^③ MWG I/22 - 4, 597.

^④ MWG I/22 - 4, 741.

^⑤ Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus*, 1916 - 1920, hrsg. von Helwig Schmidt-Glinzter in Zusammenarbeit mit Karl-Heinz Golzio (MWG I/20), Tübingen 1996, 432 - 449.

^⑥ Statistics Bureau Ministry of Internal Affairs and Communication Japan (Hrsg.), *Japan Statistical Yearbook 2014*, www. stat. go. jp (7. 11. 2014).

^⑦ 参见 Birgit Staemmler/Ulrich Dehn (Hrsg.), *Establishing the Revolutionary: An Introduction to New Religions in Japan*, Münster 2011。

些却能够守住创始人留下的遗产,拥有固定的组织章程,例如富有影响力的创价学会,与公明党有着密切的关系。^① 学术界对这些“新宗教”的评价存在争议:有的认为这是对生活状况复杂化的反应,有的认为这是现代化进程中对包括传统宗教在内的全部生活领域进行理性化尝试引起的反作用。几乎所有的“新宗教”都有一个共同点,其创始人被认为拥有超能力,特别是他(她)们能够预言一个没有痛苦的未来世界。这些宗教创始人的“克里斯玛”源自何处呢?

为了回答这个问题,笔者选取了日本新宗教史中的一个个案——天照皇大神宫教(日文别名“踊^ス教”,意为“起舞的宗教”)及其创始人北村サヨ(1900—1967年)的生平故事。^② 这名女性1900年出生在一个农民家庭,小小年纪就必须从事艰苦劳动。这是所有女性宗教创始人都有的典型社会特征。她的个人状况在婚后进一步恶化,不仅遭到婆婆的暴力对待,在1942年还被指责引发了一场火灾,导致部分家产被毁。在一名巫师的指引下,她开始了自我修炼与内心净化的过程,具体方法有晚间冷水浴等。据说在两年后,她听到了自己内心的声音,并在1945年二战结束几个月前经历了某种形式的顿悟,在那个时刻,天照大神之魂与她的身体合二为一。自此她感受到了征召,认为自己肩负着让世界更美好、人类得以完善(真人間になれ)的使命。她在家中布道,呼吁放弃财富,不要顺从权威机关。她的信徒今天有大约50万人,他们在公众场所跳一种“无我之舞”(無我の舞)以示无我状态。根据日本宗教学者的研究,北村サヨ的信奉者在20世纪50年代增长特别迅速,原因就在于她超常的魅力。她用古老的概念“生き神”(活着的神)来称呼自己,在这个背景下具有核心意义。这一地位使得她在信徒眼中闪耀着独特的光辉。北村サヨ在1967年去世,继承人本应是她出生于1950年的孙女,然而后者表示至今未得到“神的召唤”,以至于信众在集会时不得不像从前一样使用北村サヨ的录音。

天照皇大神宫教是典型的日本“新宗教”,以“克里斯玛”式的教主为中心构成崇拜团体,其实没有任何新意。在中世纪的日本,也有佛教新教派的创始人在信众面前展示治愈能力与彼岸天堂极乐世界的远景。游方僧一遍(1239—1289年)就是一个很好的例子。一遍在人生的最后16年里先是独自云游,然后又带领经过宣誓的追随者走遍日本。他在起舞时口念阿弥陀佛,并向围观者免费散发纸条与护身符,许诺他们可以在天堂得到救赎。^③ 一遍对不同阶层的广大民众具有相当可观的影响力,特别是在九州、四国还有镰仓。他的教义称作“时宗”(终生不间断地口念阿弥陀佛),在普通民众与佛门僧侣中都有信奉者。一遍本人过着苦行僧的生活,排斥一切世俗之物,因此受到人们的敬仰。“时宗”有两个重要标志:一是必须在起舞时口念阿弥陀佛,二是成员必须终生云游四方。旅途中他们只能携带12件物品(衣服、碗筷、钵等),其他一切财产都要舍弃。一般情况下,“新宗教”在创始人死后信徒往往迅速减少甚至解散。但是一遍的弟子他阿(1237—1319年)将留下的成员整合为一个教派,后来得到了将军与宫廷的稳定资助。一遍本人完全没有创建新教派的想法,他嘱咐信众说,自己的教义只适用于他生前。与此正相反,作为教派主流的“云游派”的历史延续了大约400年,其影响甚至深入到了农民阶层。今天的研究认为,这是创始人的“克里斯玛”

^① 参见 Sybille Höhe, *Religion, Staat und Politik in Japan. Geschichte und zeitgeschichtliche Bedeutung der Sōka Gakkai, Kōmeitō und Neuer Kōmeitō*, München 2011。

^② 笔者参考了 Klaus-Peter Köpping 的研究,“Charisma, Nativismus und Millenium in Japans Neuen Religionen. Das Beispiel der ‚lebenden Göttin‘ beider ‚Tanzenden Religion‘ Odoru Shūkyō”, in: Wolfgang Sommer (Hrsg.), *Zeitenwende-Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie*, Stuttgart 1997, 243—271。

^③ 参见 Sôda Keiko, *Ippen-Sono shisô to shôgai* (Ippen: Sein Leben und Denken), Tôkyô 2013, 75ff.; Christoph Kleine, *Der Buddhismus in Japan. Geschichte, Lehre, Praxis*, Tübingen 2011, 307ff.; Franziska Ehmke (Hrsg.), *Die Wanderungen des Mönchs Ippen. Bilder aus dem mittelalterlichen Japan*, Köln 1992.

成功实现恒常化的最佳例证。^① 一遍的弟子和继承人之所以成功建立起了寺院体系,只能是因为他们对一遍的弃世教义进行了再诠释,使得这一信仰有了更为现实的,甚至于世俗的经济导向。除了与佛祖融为一体以及在“净土”获得救赎,一遍的继承人还许诺信徒,可以保护他们免受现世的伤害,为了获得此类指点,信徒要支付酬金。从此,“时宗”的领导者不再是乞讨的游方僧,他们居住在自己的寺院里,通过差遣僧侣外出云游来保持一遍教义的生命力。这个佛教教派由此避免了那些厌世苦行僧的命运:它没有像韦伯所指出的那样,由于后者拒绝经济理性而无法维持生存。

(二)国家与政治

韦伯于“遍览亚洲文化”之后,在《印度教与佛教》末尾回顾了他的最重要结论,并针对“克里斯玛”在亚洲的问题这样指出:“除了巫术(普遍而言)与氏族暴力的连续性之外,‘克里斯玛’(就其最古老的意涵即一种纯粹巫术性的威力)是亚洲社会秩序的典型特征。”^②对于日本,这一描述特别适用于前国家共同体的形成时期(约为公元600年前)。完成于3世纪的中国史书《魏志》为研究日本早期历史提供了可靠资料。该书记载了“倭国”的一些小型统治单元,我们可以恰当地称之为部落或氏族统治。^③ 这些氏族的首领凭借巫术来彰显其特殊地位。他们在领地的边界与众神(部分显现为有威胁的自然现象)沟通。出自720年左右的《常陆国风土记》为这种人与神的联系提供了一个生动的事例:箭括氏族的首领麻多智要开垦新稻田,众神为了反对他以蛇的样子出现,却被麻多智用暴力驱逐了。随后麻多智向蛇形的众神提出了交换条件:“这根杆子后面的土地归你们,但是杆子这边的土地要开垦为稻田。我会作为祭司向你们致敬,祭拜你们直到永远。但是你们若要加害我们,我们就会动怒。”^④这个小故事因为好几个原因富有启发性。众神被刻画为土地的真正拥有者,人们必须通过暴力或谈判从他们那里强行夺取土地,事后要通过祭拜或代祷来安抚他们,因为至少在这段描述中,众神是危险的。氏族首领(在这里是麻多智)是人与神之间的媒介,他为此设立了一个神圣的处所(在这里是一个棚子)来“侍奉神灵”。他的灵媒角色确保了他的氏族领导地位。“侍奉神灵”与实行建立在巫术基础上的“克里斯玛”统治是同时发生的,因此就可以对此地居民提出纳税的要求。另外,氏族统治资格还可以通过与一位或若干位神祇的亲属关系直接获得。“氏神”这一概念将这种关联性表现得一清二楚。这是一把双刃剑:一方面,这种关联强化了一个氏族的权力地位,另一方面却也把氏族的权力与一位本地神祇的血统捆绑在一起,使之受到了局限。

韦伯的“克里斯玛”概念还适用于另一系列复杂的问题,即日本皇室的统治。据传神武天皇在公元前600年左右统一了日本并将其置于他的强力统治之下。如今没有任何一个严肃的史学家会认为神武天皇是一个历史人物。虽然如此,自1967年以来,神话中的帝国建立日又被作为日本的

^① 参见 S. A. Thornton, *Charisma and Community Formation in Medieval Japan: The Case of the Yagyō-ha (1300 – 1700)*, Ithaca, NY 1999.

^② MWG I/20, 533. 韦伯认为,后来所有宗教与巫术权力的威望在日本都衰弱了,因此多为世袭的“克里斯玛”承载者就不能像过去那样无节制地运用暴力了。斯特凡·布劳耶尔(Stefan Breuer)在韦伯的基础上指出,“克里斯玛”在一切统治建立的初始阶段都扮演着一种无可匹敌的特殊角色。参见 Stefan Breuer, *Der archaische Staat. Zur Soziologie charismatischer Herrschaft*, Berlin 1990, 13.

^③ 参见 *Sources of Japanese Tradition*, Vol. 1: From Earliest Times to 1600, hrsg. von Theodore de Bary/Donald Keene/George Tanabe/Paul Varley, 2. Aufl., New York 2001, 6 – 8.

^④ Akimoto Kichirō (Hrsg.), *Fudoki*, Tōkyō 1958, 54f. (= Nihon koten bungaku taikei, Bd. 2.). 亦可参考 John Breen/Mark Teeuwen, *A New History of Shintō*, Chichester 2010, 25. 以及 Mark C. Funke, „Hitachi no Kuni Fudoki“, in: *Monumenta Nipponica* 49, 1 (1994), 1 – 29, hier 16f.

国庆节定在 2 月 11 日,但史学研究的关注焦点其实是 7 世纪的国家建立。围绕建立在战争与政治“克里斯玛”基础上的君主政体发展,韦伯在谈到“克里斯玛主义”时写道:“君主政体的发展为‘克里斯玛’式的制度合法性提供了一个特别重要的历史案例。国王都首先是战争首领。王国是在‘克里斯玛’式的英雄主义中成长起来的。”^①根据当今的日本史研究,韦伯描述的这一合法化过程首先适用于 672 年在日本中部发生的“壬申之乱”。这一战争的双方分别是天智大王(626—672 年)的胞弟与儿子。凭借非凡的个人魅力与杰出的战略素养,胞弟大海人皇子(631—686 年)赢得了众多追随者,在强大的兵力支持下,他消灭了对手及其军队。大海人皇子在 673 年被推举为大王,最终以天武天皇之名载入史册。日本史学家琼·皮戈特(Joan Piggott)在她关于飞鸟时代与奈良时代的重要著作中指出,他的成功应当归功于“在战场上赢得的‘克里斯玛’”。^②

天武天皇的统治岁月表明,他不仅仅是个有策略的军事领袖,还深谙治国之道。他在飞鸟兴建了庄严的府邸,下令编纂了第一部帝国编年史(旨在巩固家族的统治合法性并证明其出身源自众神),首创性地起草了刑法与行政法,还立下了将继承人限定在核心家族的新规则。所有这些措施都标志着一个日本君主政权的崭新面貌。在这一背景下,统治者的名称也由“大王”改成了“天皇”^③,无论继承人是男是女都沿用这一称号。天武天皇于 686 年去世,经过一段较长的空位期之后,他的遗孀继承了皇位,史称持统天皇(645—703 年)。在飞鸟时代的政治史上,天武天皇与持统天皇有着突出的地位,原因之一就在于他们宣布自己的统治源于他们的神圣出身。“天命”在中国是权力的合法性来源,在传到日本后产生了一个重大区别:在中国历史上总是不断发生朝代更替,而日本则着重于天皇的神圣出身及其核心家族统治的不间断性。这是国家开创者的“军事克里斯玛”能够作为遗产传于后世的前提条件。日本由此完成了从大王的统治(基于韦伯所言之“军事克里斯玛”)到天皇神圣统治的过渡。作为这一政治宗教合法化过程的一部分,在同一时期的 700 年前后,国家的名称“日本”开始得到贯彻。^④

天皇仅出自一个家族,直到近代早期偶尔会由遗孀或女儿充当,自 1868 年来只能由儿子继承。这一机制数百年来都是比较稳定的,就连将军掌握实权的时代亦是如此。将军权势再大,也从来没有从根本上质疑过天皇“独有的合法性”。韦伯也是在这个意义上指出,日本是“纯粹家族国家”的典型。天皇仿佛是被当作“遗产”来对待的事实在日本促成了“克里斯玛的实体化”。这种“克里斯玛”并非源自职务,而是纯粹源自血统;对它的信赖又衍生出了韦伯所说的“对长子特殊魅力的进一步信赖”。正因为如此,在天武天皇之后的 100 年间,一个保障天皇家族存续的特殊继承序列逐渐形成。

尽管韦伯在其统治社会学研究中多次提到日本早期的家族国家,但值得注意的是,日本的历史科学与历史思想界(与日本的社会学与宗教学相反)少有关于“克里斯玛”问题的讨论。一个可能的原因是,现代日本所有挑战执政当局的抵抗运动(例如 1918 年的“米骚动”与 1960 年前后的反对延长日美安保条约运动)都没有推出政治领袖。运动的主角是民众的一部分,但他们从来就不能在组织上真正地领导运动,充其量只能称作“代言人”。然而军事领域的情况有所不同:例如在明治维新之后不久爆发的内战期间,有“末代武士”之称的军事将领西乡隆盛(1828—1877 年)为了阻止社会改革的进程与武士阶层被废的命运跟政府军发生过激战。如何在历史研究领域运用韦

① MWG I/22—4, 469f.

② Joan R. Piggott, *The Emergence of Japanese Kingship*, Stanford, Cal. 1997, 217.

③ 参见 Herman Ooms, *Imperial Politics and Symbolics in Ancient Japan: The Tenmu Dynasty, 650—800*, Honolulu 2009, 133。

④ 参见 Amino Yoshihiko, *Zoku-Nihon no rekishi o yominaosu* (Fortsetzung—Die japanische Geschichte neu gelesen), Tōkyō 1996, 78ff.

伯的统治社会学,特别是“克里斯玛”的概念?军事史为此提供了一个罕见的范例,其中“军事克里斯玛”的概念扮演着极为重要的角色。韦伯就此评价道:“在长期的战争状态下,拥有‘克里斯玛’的军事将领总是层出不穷。他们的‘克里斯玛’不是稳定存在的,有的历经了考验,有的也取决于需求。”^①16 世纪的杰出军事领袖织田信长(1534—1582 年)正是在这样的历史条件下登上了政治舞台。那时日本的军阀混战已经持续了上百年。桐野作人(1954—)在其传记作品《织田信长》^②中系统运用了韦伯的“克里斯玛”概念。他指出,织田信长之所以拥有“克里斯玛”不单是因为他的个性,还因为他的 700 名战士对他的战略才能深信不疑。织田信长在他们的帮助下统治了日本中部大部分地区,“战国时代”(1477—1573 年)由此走向了终结。

现在让我们在时间上跳跃一大步,在有限的范围内探讨一下裕仁天皇在 1945 年前后扮演的角色。裕仁是“克里斯玛”式的领袖吗?日本内外围绕这个问题争论已久,因为它显然牵扯到谁应对二战的爆发、推进与终结负领导责任的问题。有一点无可争议,那就是裕仁天皇绝对无法与希特勒或墨索里尼这样的独裁者相提并论,因为他缺乏个人魅力与独掌大权的绝对意志。强大的陆海军集团往往不把他们的真实意图清楚地告诉他。历史研究倾向于把他视为一名虚弱的君主。只有在 1945 年 8 月,根据一则战后早期的神话,是裕仁天皇无视全体军事集团的反对,宣布了战争的结束。^③据说他当时不仅是念及原子弹对人民造成了史无前例的伤害,也是为了皇室的整体命运着想,为他自己的考虑较少。

如果人们要用韦伯的“克里斯玛”概念来理解和分析裕仁在政治制度中的作用,就必须把握两个局限性因素。天皇生前拥有韦伯所说的“遗传克里斯玛”是毫无疑问的,无论是在 1945 年前还是 1945 年后,他都处在一条没有间断过的皇室统治脉络之中,70 年前的战败也不能改变这一点。在此基础上,他还拥有“职务克里斯玛”,这是“克里斯玛”统治的一种类型,早期帝国、政党或宗教创始人的继承者们都借此实现统治的恒常化,在这一过程中他们的突出地位不会受到根本质疑。战后日本的新主人麦克阿瑟将军及其行政机关出于中长期战略考虑,为了稳定日本局势利用了天皇。他们想要利用的并不是直到 1945 年都围绕着天皇本人的那个光环,而是他的权威,即天皇的“职务克里斯玛”。他们采取了四个步骤向全世界表明了这一战略:1945 年 9 月 27 日麦克阿瑟与天皇会面的著名照片清楚无误地显示了二人当中谁是胜者谁是败者。短短数月之后的 1946 年 1 月 1 日,天皇被迫发表声明(又名《人间宣言》),称自己不具备现世神格。从此裕仁(几乎)同别人一样也是一个人了,无论如何他都不再是近乎于神的人。在 1946—1954 年,他通过“天皇巡行”走遍全国以彰显其新角色,日本民众看到了一个身着西装,稳重含蓄,行动略有不便的人,这使得天皇在大众心目中的形象更加平易近人。日本共产党因此认为,“天皇巡行”是美国占领机关与日本保守势力精心策划的宣传伎俩。1947 年颁布的新宪法最终规定,天皇不是君主,而是国家和日本国民的象征;天皇的政治权力也受到了宪法的限制。人们完全可以认为,裕仁与其子现任天皇明仁保留了他们源自遗传与职务的“克里斯玛”。现行的民主“天皇制”并不需要具有超凡魅力的领袖或者民众煽动家。

(三) 传统艺术和流行文化

传统艺术和新时期流行的流行文化是“克里斯玛”概念适用于日本社会的第三个领域。我们先谈

① Max Weber, „Charismatismus“, in: MWG I/22 – 4, 471.

② Kirino Sakujin, *Oda Nobunaga. Sengoku saikyô no gunji karisuma* (Oda Nobunaga. Das stärkste militärische Charisma in der „Periode der kämpfenden Länder“), Tôkyô 2011.

③ 参见 Yoshikuni Igarashi, *Bodies of Memory: Narratives of War in Postwar Japanese Culture, 1945 – 1970*. Princeton University Press 2000, S. 25 ff.

谈传统艺术。社会学家川岛武宜(1909—1992年)是战后日本第二次现代化的重要捍卫者。他在研究作为意识形态的日本家族制度时考察了日本艺术界(如能剧、花道、茶道等)的社会关系,对各艺术流派普遍实行的“家元”制度进行了描述。^①“家元”是一个艺术流派的掌门人,他(女性只有从属地位)位居整个等级秩序之首,负责监管该艺术流派的内容、仪式与经济运作,传授弟子并颁发执照。“家元”是一门艺术及其具体实践的最高权威。他之所以拥有这样的地位是因为他与该流派创始人有血缘关系。以茶道为例,与完成日本统一的战国大名丰臣秀吉(1537—1598年)同时代的茶道宗师千利休(1522—1591年)去世后,以他为源头产生了三大流派:武者小路千家、表千家和里千家。里千家如今已传承到第16代,“家元”是出生于1956年的坐忘斋宗室。“家元”的权威首先建立在该流派的艺术精髓之上,就茶道而言乃是基于“道”“学”“实”。

这一切与“克里斯玛”有什么关系呢?川岛武宜认为,一位天才艺术家必须展示出他的超凡技艺并获得众人对其专业权威的认可,方能在日本确立自己的艺术流派。只有一门艺术的创始人才拥有这种源自技艺的“克里斯玛”,从而赢得追随者来传承他的艺术。作为后继人的所有“家元”只是借用了创始人的“克里斯玛权威”,他们凭借出身获得合法性,因此川岛亦把这种现象解释为一种“遗传克里斯玛”关系。这一类似家族的世袭社会结构可以绵延几个世纪,是在传统的统治关系框架下的“克里斯玛”遗存的一个例证。在超出艺术界的整个社会层面,“家元”制度至今都具有一种结构性的榜样作用,通过强化“内”与“外”的对立为克里斯玛式的人物出现起到了很明显的限制作用。^②

我们再来谈谈新时期的流行文化,在这个截然不同的领域,“克里斯玛”概念被毫无顾忌地改造利用了。人们可以借助现代传媒社会的各种手段导演策划出“克里斯玛”。^③理查德·塞纳特(Richard Sennett)早在1977年就指出了“世俗化的‘克里斯玛’在现代社会中的平凡化作用”。^④具体到日本,笔者举两个例子:第一个是出自20世纪90年代末的系列漫画《克里斯玛》^⑤,它影射了1995年制造东京地铁毒气袭击事件的奥姆真理教。漫画主人公是一个宗教团体的领导人,他对门徒许诺,可以满足他们的一切愿望。他通过做家教招募了众多成员,直到被一名忧心的母亲识破。该漫画系列仍然与宗教有关,并且是以领导人与追随者的架构为中心,不过主人公的“克里斯玛”最终被证明是虚弱和不稳定的。第二个例子是宝塚剧场,它与传统的歌舞伎完全相反,由年轻女性出演全部角色。该剧场在日本构成了一处“崇拜场所”,每年都会吸引数千名访问者(多为女性)前来。2014年宝塚剧场为庆祝其百周年历史举行了主题为“美之克里斯玛”的系列表演。这个主题显示,“克里斯玛”的概念如今已经是这样普及,以至于其大部分来自韦伯的概念特征都已丢失了。如果使用日本的网上搜索引擎来查找“克里斯玛”一词,截至2014年11月可以搜出500万条以上信息。鉴于这种泛滥使用,“克里斯玛”概念在日本未来的学术研究领域是否仍然可用,着实令人怀疑。

^① Takeyoshi Kawashima, *Die japanische Gesellschaft. Familismus als Organisationsprinzip*, München 1985. 特别参考第八章 Das Iemoto-System als ein Typ der Herrschaft, ebd., 185ff.

^② 有关这些复杂问题的思想史观点可参考 Karube Tadashi et. al. (Hrsg.), *Iwanami kōza Nihon no shisō*, Bd. 3: *Soto to uchi. Taigaikan to jikōzō no keisei* (Iwanami Serie: Denken in Japan: Außen und innen. Die Herausbildung von Außenwahrnehmung und Selbstbildnissen), Tōkyō 2014.

^③ 参见 Stefan Breuer, „Bürokratie und Charisma heute“, in: Ders., *Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers*, Darmstadt 1994, 195f.

^④ 参见 Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannie der Intimität*, Frankfurt a. M. 1983, 323.

^⑤ *Shindō Fuyuki* (Text)/*Nishizaki Yasumasa* (Zeichnung), *Karisma* (Charisma), 4 Bde., Tōkyō 2013.

结 论

综上所述,我们可以得出哪些结论呢?在20世纪30年代,“克里斯玛”概念伴随着韦伯的宗教社会学被引进日本。随后的20年里,它只是一个专业术语,直到20世纪60年代才渗透到日常用语中来。日本人依据韦伯对这一概念进行诠释,将“克里斯玛”的意涵划分为宗教、政治与文化三个领域,并着重强调了宗教的方面。在日本历史上,“克里斯玛”概念的适用程度有限。大众传媒时代的日本几乎不存在政治煽动家。“克里斯玛”式的领袖人物只能在与追随者建立个人关系的情况下发挥影响力,也就是说他能够辐射到的社会群体规模很有限。这样的例子在日本的军事和宗教领域有很多。如果在“克里斯玛”的承载者与他的“战士”或“门徒”之间没有直接的感情联系,“克里斯玛统治”就不能在日本以独立的组织合法性形式存在。根据中根千枝的研究,我们充其量可以观察到一种垂直结构的“小群体克里斯玛”(即适应日本的特殊变种)。如果说政治领袖的“克里斯玛”气质,很多日本人会联想到前首相小泉纯一郎(1942—),他算是一个例外。在短短几年内(2001—2006年),他成功挑战了本党的内部机制以及由政治、官僚与经济构成的“铁三角”,在正确的时间点直接面向广大选民,也获得了他们的信任,通过国有企业私有化政策使日本走出了经济谷底。在小泉纯一郎卸任之际,《新苏黎世报》称赞他为“富有创造力的毁灭者”。^①在他的任期结束后,小泉的魅力迅速消退,因为他已经没有了施展的舞台,他在福岛核危机后提出的“零核电”愿景无论是在党内还是在日本社会都没有得到响应。

[作者沃尔夫冈·施文特克,日本大阪大学人间科学研究科教授;译者陈琛,奥地利维也纳大学汉学系硕士研究生]

(责任编辑:高士华)

^① *Neue Zürcher Zeitung* vom 16. September 2006.