

The Protestant Ethic and the Millenarianism: The Possibility of Modernity

Hongyu Wang

Department of Anthropology Major, School of Ethnology and Sociology, Minzu University of China, Beijing
Email: Jenniferkuikui@163.com

Received: Dec. 10th, 2015; accepted: Dec. 31st, 2015; published: Jan. 7th, 2016

Copyright © 2016 by author and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

Abstract

There are amounts of zigzag motion stages appearing as social chaos and confusions of mind in the long history. It is difficult for the determination of the specific time point, such as the discussion about the occurrence of modernity or modern revolution inevitably will neglect the role of pioneer. So today we mainly focus on discussing the motive forces of the modern revolutionary rather than the motor process, namely the path of the beginning of modernity. We compare the Reformation by the middle class discussed by Marx Weber with the Millenarian Movement, led by Thomas Muntzer and discussed by Mannheim on juxtaposition, expecting to get some interpretation about the pioneers of modern revolution, and at the same time trying to put the thinking directions into other political field [1] and verify its effectiveness.

Keywords

Modernity, Marx Weber, Protestant Ethic, Mannheim, Millenarianism

新教伦理与千禧年主义：现代性何以可能？

王宏宇

中央民族大学民族学与社会学学院，北京
Email: Jenniferkuikui@163.com

收稿日期：2015年12月10日；录用日期：2015年12月31日；发布日期：2016年1月7日

摘要

历史长河中总是会出现社会混乱、思想混乱的曲折运动阶段，对于其具体时间点的确定是困难的，如我们去讨论现代性、现代革命的发生，不免会对先驱者的作用有所忽视。因此今天我们着力于讨论现代革命的动力因而非起始过程，即对现代性开端的路径分析，将韦伯论述下中产阶级的宗教改革运动和曼海姆语境下闵采尔领导的千禧年革命并置讨论，期待对现代革命的担纲者有所解读，同时努力将其探讨路径拓展到其他“政治”[1]领域并验证有其效性。

关键词

现代性，韦伯，新教伦理，曼海姆，千禧年主义

1. 现代性的意蕴与维度

“现代”一词最早出现在公元五世纪，是要把已经皈依“基督教”的现代社会和仍然属于“异教”的罗马区别开来；而今现代性则是一种世俗化了的圣经信仰，即将彼岸的圣经信仰彻底此岸化，凭借纯粹人类的手段在尘世上建立天堂。

韦伯在《宗教社会学论集》中阐述了“世界史问题”，他认为现代性与西方理性主义彼此勾连，从理性化角度描述了西方文化的世俗化和现代社会的发展过程，并给予现代性以高度的概括。他在1919年发表的《以学术为业》的演讲中认为，现代性始于内在性与超越性的相互依赖，即内心的禁欲主义，它代表的是人类最大程度的自我控制，而且现代性意味着科学、技术的发展、文化活力的增强，以及现代官僚政治体系的建立，以及相应的个人从这些发展中获得力量，更多人的权利被认可。韦伯从新教伦理中推导出来的资本主义组织方式的理性化是现代性一个关键发轫点，他把“除魅”的过程说成是“合理的”，从而导致了宗教世界图景的瓦解，并由此形成了世俗文化。韦伯使用了“除魅”和“理性化”两个关联术语来表征现代性，认为现代性问题产生的根源在于宗教的消失和宗教的世俗化，这里的“除魅”就是以世俗的世界观取代逐渐消逝的宗教的宇宙世界观[2]。现代性的根本问题在于传统和现代的张力，科学进步和技术发展就是“除魅”的过程，在这个过程中社会日益呈现出实质理性与形式理性或者价值理性与工具理性的两难选择。

哈贝马斯在《现代性的概念》中指出“现代”一词是为了有意识的强调时间之间的断裂，用来表达一种时间意识[3]。哈贝马斯强调现代性是一项未完成的设计，这项设计的哲学内涵在接受法国新结构主义的过程中越来越深入到公众的意识当中[4]。他认为黑格尔是第一位清楚阐释现代概念的哲学家，他率先提出了现代性自我批判和自我确证的问题，创立了启蒙辩证法原则，以此解决现代性的自我确证问题。因而哈贝马斯更倾向于从“现代的时代意识及其自我确证的要求”的文化精神方面理解现代性，把现代性用来表达一种“新的时间意识”[5]。

吉登斯在《现代性的后果》中指出，现代性就是社会生活或组织模式，大约十七世纪出现在欧洲，并且在后来的岁月里，程度不同地在世界范围内产生着影响。它首先意指在后封建的欧洲所建立而在20世纪日益成为具有世界历史性影响的行为制度与模式，包括工业主义、资本主义、民族-国家三个维度[6]。诚然，吉登斯分析现代性的关键点在于，现代性的出现并非随着某一既定的发展线索内部的自身演进，相反现代性在历史发展中有其特殊阶段，即非延续性或者说断裂是现代性的基本特征。吉登斯的现代性打破了所有类型学社会秩序的传统轨道，现代的社会制度在某些方面是独一无二的，其在形式上异

于所有类型的传统秩序。造成此种断裂性或现代性的动力机制在于现代性的极度推动力，其中包括时间和空间的分离、“脱域”机制的发展以及知识的反思运用。

福柯认为现代性实质上是一种控制和统治的形式，主体和知识等都是被它构造出来的产物，即它的构造物。他把现代性分为两个时期，即古典时期和现代时期。他认为在古典时期一种强有力的控制人类的方式就已开始形成并且到现代时期达到高峰。人并没有从一次次战争中逐渐进步，达到“己所不欲，勿施于人”的境地，最终只是法制取代了战争状态，人在规范系统的范围内使用它的暴力，最后从控制到控制。在他看来，现代性从神学中被释放出来成为一种强制力量，逐渐渗透到社会的各个角落，甚至规范着人们的日常生活。他关注个体在社会制度、实践和话语中如何被控制和被塑造成社会主体，他同时揭示了现代性不过是异于前现代社会的另一种传统制度的假面具罢了。

现代性的生成究竟是传统与现代之间的断裂抑或延续，是理性对非理性的压迫还是自由主义的窒息？可以肯定的是，现代性不仅仅只是一种时间性向度，而且更为重要的是它是一种极其复杂、充满内在矛盾的文明或文化过程，一种悖论式的实践价值取向，一种交织着内在紧张和冲突的存在结构。我们想要探究的就是在这种内在结构的转换过程中，究竟是何种力量在起作用，是何种力量接续或者打破了传统的秩序，领导并完成了现代革命。

2. 韦伯与曼海姆：现代性发端的两个命题

鉴于现代性的多重维度和复杂意涵，清晰的指出现代性何时开始、现代革命的标志已然成为非常困难的事情。诸多学者也曾致力于探究现代革命或现代精神的发端和起源，本文拟对马克思·韦伯和卡尔·曼海姆两位学者的著述进行讨论，以期对现代性发端的两条路径进行梳理。

韦伯使用了“除魅”和“理性化”两个关联术语来表征现代性的特征，认为现代性问题产生的根源在于宗教的消失和宗教的世俗化，这里的“除魅”就是以世俗的世界观取代逐渐消逝的宗教宇宙世界观。在《新教伦理与资本主义精神》中，韦伯以新教伦理作为切入点，详细探讨了16世纪宗教改革中所形成的基督新教加尔文宗伦理对人们社会行为乃至社会组织的影响，从发生学上说明以资本主义精神为体现的西方近代理性主义的独特性。

现代资本主义精神是指以天职为任务理性而有系统地追求预期利润的态度。作为一种思想方式，其核心是合理性和禁欲，即通过严密的计算和使用正当的方式达到预期的目的；作为一种生活方式，表现在经济行动中就是利用交换机会以和平方式(排除使用强力和不正当的手段)取得预期利润；[7]这种合理性的观念还表现在政治、法律、道德、艺术等社会生活的其他领域，形成一种带有普遍性的社会精神气质。韦伯从16、17世纪西欧的瑞士、荷兰、英国等经济最发达的地区都一一改信新教，而这些国家中新兴的“市民中产阶级”都愿意接受“清教”这一现象出发，通过对世界几种主要宗教尤其是天主教与基督新教加尔文宗的经济伦理考察，认为欧洲宗教改革后基督新教加尔文宗中的某些信仰与现代资本主义精神之间有一种“选择性的亲和力”，表面上弃绝世俗的非理性宗教信仰，促成了新教徒积极地向传统主义挑战，激发“资本主义精神”并驱使人们按照目的合理性进行社会行动，从而彻底地改变了世俗生活的面貌。

在有关新教伦理与近代西方理性资本主义精神之间亲和性的问题上，韦伯重点论述了加尔文宗的“预定论”和路德宗的职业伦理观。在“除魅”化的过程中，为了强调上帝的绝对超越性，新教剥夺了此世的神性，因此人们只能依靠对上帝的绝对信仰来摆脱这种空前的孤独感和极度焦虑感。信徒们无条件的相信自己得到了上帝的选照，而实现自己恩宠状态确信的有效途径就是克尽“天职”，用自己有效的工作来荣耀上帝。原来属于宗教信仰的神学设定形成了作为一种社会心理的职业观，最终变成了圣徒们改变世俗生活方式的入世禁欲主义的社会行动。资本主义的合理性运行机制以新教伦理为支撑，现代性的

核心是资本主义精神，其基本特征是人们主观心智上的“除魅”和人们现实行为方式与社会生活秩序的理性化[8]。

《意识形态与乌托邦》中，曼海姆指出乌托邦思想的第一种形式：再洗礼教派放纵的千禧年主义是现代历史的转折点，由托马斯·闵采尔领导的运动将被看成是朝着现代革命运动方向迈出的第一步，这里并没有涉及有阶级意识的无产阶级，同时必须随时准备承认闵采尔是一个从宗教动机出发的社会革命家[9]。闵采尔的千禧年思想在信徒们那里被发展成为具体社会阶层的积极运动，政治的灵魂化就在这样的历史转折关头出现，下层阶级逐渐意识到了他们在社会、政治中重要的推动作用，从此以后，社会中的受压迫阶级开始以一种比较明确的方式在整个社会进程的动态发展中起到了特定的作用。同时必须指出，这种极端的乌托邦思想形式并未成为那段时期以来历史中唯一决定因素，然而它在社会领域的存在甚至对各种对立的思想都产生了近乎连续的影响。这种乌托邦式的想象导致了一个相反的印象，革命者的千禧年乐观主义最终产生了保守主义者的放弃观点以及政治上的现实主义观点[10]。

闵采尔领导的千禧年运动充满着放纵的精力和狂热的情感爆发，世俗生活中的各种紧张关系都可能成为最激进、最爆炸的内容和形式，它符合农民、符合与大地最接近的那个阶层的精神骚动和身体亢奋。千禧年主义经验的唯一真实、也许是唯一直接的显著特征就是绝对现在。在当前的空间和世俗阶段，我们的占据是一种偶然，现在成为一种缺口，内向的东西得以爆发并掌握外部世界改变它。神秘主义者认为狂喜是一种心境，无法用空间和世俗的词语来构想，但千禧年主义者不仅追求狂喜并生活在狂喜当中，这种感性经验同直接现在一样，是与其身上的精神无法分离的。千禧年主义不同于千禧年主义思想，也不同于神秘主义的精神体验，它是一种要求变革现实的精神要求。千禧年主义是激发人们从事革命行为的精神力量，它扎根于人们心灵深处充满活力的和基本的层次之中，因而不同于仅仅立足于精神世界的千禧年主义思想。

千禧年主义者希望与直接的现在相结合，热切的希望就是他观点中的特点，对他来说，重要的是它(即将到来的新千年)就发生在当前，它是产生于世俗的存在，突然转向另外一种存在[11]。千禧年主义总是与革命相伴而行，它认为革命本身就是一种价值，不是为达成理性的既定目标不可避免的手段，而是现实世界中唯一具有创造性的原则，是它在现实世界中长期愿望的实现。

千禧年主义割断了与历史各个存在阶段之间的联系，精神作为一种力量是通过我们自身来达到满足和进行表达的。然而人道主义-自由主义具有积极接受文化、给人类事务以伦理色彩的特点，而精神则是处在另外的领域之中能够激励我们。自由-人道主义为中层资产阶级所利用，但千禧年主义往往藏在理性主义外表的背后，不断从历史和社会的角度对自由主义构成潜在的威胁。正如恩格斯所指出的，最先使宗教改革的精神和思想乱象变成比较简单、比较清晰的术语的是农民革命。千禧年主义的经验具有社会最底层的特征，它的基础是被压迫的农民、熟练工人、初期的流氓无产阶级、狂热而容易激动的传教士等人[12]。

3. 关于两种现代性发端路径的延伸思考

韦伯论述下的现代性以资本主义精神为核心，构筑在新教伦理的道德观之上，圣徒们在“宗教冲动力”的驱使下不停的奔波工作来确信获得上帝的宠爱，圣徒的生活完全是为了一个超验的结局，即获得拯救，也正因此他在现世的生活是完全理性化的，完全受增添上帝荣耀这个目的所支配。中层资产阶级在这次浩大的宗教改革运动中充当了最坚定的鼓吹者和支持者，尤其表现在对加尔文宗和路德宗的改信上面。曼海姆的现代性开端则集中于对以闵采尔革命为代表的千禧年主义的论述上，千禧年主义在“政治灵魂化”这一特殊的历史转折时期，成功地完成了在各种政治力量的精神化过程。千禧年体验是社会最下阶层的特征，构成其基础的是被压迫的农民雇工、刚出现的流氓无产者、盲目虔诚的牧师等所特有

的精神结构[13]。同时千禧年主义对绝对现在和直接现在的过度崇拜，如“千禧年不能等待”完全抛弃了历史的诸过程和时间观，是一种暴力的、危险的、膨胀的放纵和非理性。

韦伯和曼海姆论述下的这两种现代性的发端路径在思想史的表现层次上看是以新教伦理和千禧年主义为概括的，如若从其领导力量或担纲者的角度分析，则避免不了对路德和闵采尔进行一番剖析。中世纪的德国处于封建经济统治时期，但发达的资本主义工商业已经蠢蠢欲动，路德率先开启了对天主教会的攻击，为争取德国的独立奔走呼号。路德的反天主教会斗争激发了民族意识，点燃了欧洲资产阶级反对封建制度第一次大决战的熊熊烈火。闵采尔作为一名农民阶级的宗教神学家，提倡建立“基督教同盟”，团结可团结的人，他的理想是要建立一种没有私有财产、没有阶级差别和没有人剥削压迫人的社会，即接近共产主义的社会。闵采尔同路德相比，更为激进的反对诸侯的政治统治。闵采尔认为反对教皇就是否认赦罪、涤罪、超度和其它弊端，但是仅仅意味着改革了一半，路德是一个弊脚的改革家，他给软弱的肉体以安慰，信仰。恩格斯指出，农民战争最坚强的核心、由矿工和织工组成的“再洗礼派”，他们本身的需要和愿望是由闵采尔替他们明确下来，并形成他们的新教义的。这些人并不是通过自身的社会关系而是作为闵采尔的信徒，通过一种不自觉地信仰，团结在闵采尔周围，在其影响的地方，城市平民集团卷入整个风暴。路德作为宗教改革家，通过对新教伦理的传播完成现代性和合理性的构建，也就是“除魅”的过程。然而闵采尔作为一个卡里斯玛特质的领导人物，在千禧年运动中使底层民众通过“接触”获得“巫术”的力量。

仅仅就宗教改革运动和以农民革命为代表的千禧年运动为例，二者均发生在西欧的中世纪时期，在传统与现代的断裂之间完成过渡任务。分别以新教伦理和千禧年主义为各自的精神力量，宗教改革运动在对“圣经”的新解读、新阐释之下形成了新教伦理与现代资本主义精神的亲和性；闵采尔领导的农民革命则以暴力革命的形势，彻底打破社会的传统秩序以建立一种平等的新秩序，与中产阶级为主要力量的宗教改革运动不同，闵采尔的农民革命植根于底层群众，它倾向于从“现在”打开缺口，“内部”挖掘力量，而宗教改革运动作为济世化的活动则更加倾向于从世俗社会中获得力量。宗教改革运动与启蒙紧密相关，通过精神化的、智识上的启迪开启现代性的大门，推动“祛魅”的过程，而闵采尔的千禧年运动则以“直接现在”的狂热和“绝对现在”的冷漠形成了浪漫主义的特点，对历史的忽略与无视间接启发了其后的自由主义和保守主义。

4. 结论

“我们这个时代，因为它所独有的理性和理智化，最主要的是因为世界已被“除魅”，它的命运便是，那些终极的、最高贵的价值，已从公共生活中消声匿迹，它们或者循入神秘生活的超验领域，或者走进了个人之间直接的私人交往的友爱之中。”[14]韦伯对于现代性的悲剧描述还有“专家没有灵魂，纵欲者没有心肝；这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度”，这些是否是韦伯着意探讨的现代性合理化背后的“不合理性”，是其忧郁的心智所展望的现代性的“铁笼”中的景象。韦伯对于现代性所构筑的“铁笼”是“祛魅”过程的产物，是理性的中产阶级绝望与希望并存的混合体，是理性的无限膨胀对非理性的无线挤压所造成的困兽之斗。

曼海姆的论述中，再洗礼教派放纵的千禧年主义作为现代革命开端的乌托邦思想，是以唤起神秘、狂热、冷漠力量为特征，突破当下时间的缺口，获得与超自然的直接接触，闵采尔卡里斯玛的“巫术”力量在每一个人的心中得以感受、升腾。在曼海姆构筑的现代性图景中，理性在非理性的底板上逐渐扩散，然而原初冲动力量的非理性是无法永远被占据和超越的。

韦伯和曼海姆论述的现代性发端的两条路径发生于西欧的中世纪，一条是中产阶级为主导的、以新教伦理为核心的阶层制的宗教改革运动，一条是以闵采尔这样卡里斯玛性质的核心人物为领导，积聚大

量底层群众，狂热、危险，致力于打破一切传统秩序的千禧年革命。那么在其他社会的转折时期，或者说在近代化的中国，这样的分析路径是否依然具有效力？太平天国起义能否与闵采尔革命并举，其意义在何种程度上能够带入到接下来中国近代化革命和运动中值得思考。

参考文献 (References)

- [1] [德]卡尔·曼海姆, 著. 意识形态与乌托邦[M]. 李步楼, 等, 译. 北京: 商务印书馆, 2014: 255.
- [2] 张琳. 现代性的信仰困境与信仰塑造[D]: [博士学位论文]. 上海: 复旦大学, 2012.
- [3] 汪民安. 现代性基本读本(上) [M]. 北京: 河南大学出版社, 2005: 120.
- [4] [德]尤尔根·哈贝马斯, 著. 现代性的哲学话语[M]. 曹卫东, 译. 上海: 上海人民出版社, 2004: 前言.
- [5] [德]尤尔根·哈贝马斯, 著. 现代性的哲学话语[M]. 曹卫东, 译. 上海: 上海人民出版社, 2004: 5.
- [6] [英]安东尼·吉登斯, 著. 现代性与自我认同[M]. 赵旭东, 等, 译. 北京: 三联出版社, 1998: 14.
- [7] 苏国勋. 理性化及其限制——韦伯思想引论[M]. 上海: 上海人民出版社, 1988: 122.
- [8] [德]马克斯·韦伯, 著. 新教伦理与资本主义精神[M]. 康乐, 译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005: 82.
- [9] [德]卡尔·曼海姆, 著. 意识形态与乌托邦[M]. 李步楼, 等, 译. 北京: 商务印书馆, 2014: 254.
- [10] [德]卡尔·曼海姆, 著. 意识形态与乌托邦[M]. 李步楼, 等, 译. 北京: 商务印书馆, 2014: 256.
- [11] [德]卡尔·曼海姆, 著. 意识形态与乌托邦[M]. 李步楼, 等, 译. 北京: 商务印书馆, 2014: 260.
- [12] [德]卡尔·曼海姆, 著. 意识形态与乌托邦[M]. 李步楼, 等, 译. 北京: 商务印书馆, 2014: 271.
- [13] [德]卡尔·曼海姆, 著. 意识形态与乌托邦[M]. 李步楼, 等, 译. 北京: 商务印书馆, 2014: 268.
- [14] [德]马克斯·韦伯, 著. 学术与政治[M]. 钱永祥, 译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2010: 45.