

学术与政治



[德] 马克斯·韦伯 著

冯克利 译



商务印书馆
The Commercial Press

学术与政治

[德] 马克斯·韦伯 著
冯克利 译

 商务印书馆
1897 The Commercial Press

2018年·北京

图书在版编目(CIP)数据

学术与政治/(德)马克斯·韦伯著;冯克利译. —北京:
商务印书馆,2018

ISBN 978-7-100-14320-2

I. ①学… II. ①马… ②冯… III. ①社会学—研究
IV. ①C91

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 141217 号

权利保留,侵权必究。

学术与政治

[德] 马克斯·韦伯 著

冯克利 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)
商务印书馆发行
北京通州皇家印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-14320-2

2018 年 12 月第 1 版 开本 850×1168 1/32

2018 年 12 月北京第 1 次印刷 印张 6 1/4

定价:35.00 元

Max Weber

POLITICS AS A VOCATION

SCIENCE AS A VOCATION

本书根据 *Max Weber's "Science as a Vocation"*,

Peter Lassman & Irving Velody, with Hermino Martins eds.,

Unwin Hyman Ltd., 1989 版, 以及 *Max Weber: Selections in Translation*,

W.G.Runciman ed., Cambridge University Press, 1978 年版译出

时代中的韦伯

——代译序

冯克利

“一个人得确信，即使这个世界在他看来愚陋不堪，根本不值得他为之献身，他仍能无悔无怨；尽管面对这样的局面，他仍能够说：‘等着瞧吧！’只有做到了这一步，才能说他听到了政治的‘召唤’。”

这段话，也就是韦伯在“以政治为业”的演说中用作收尾的文字。把译文的最后一字写下，对照这些年来国内聒噪一时的“后现代”思潮，不免想到，由“现代性”所引起的痛苦，实在不是像许多人所说的那样，是从五六十年代才开始的。像二元对立、理性的乖张、真理的普适性等等，也实在不是被德里达等人的“解构主义”摧垮的。韦伯在1919年向慕尼黑一批青年学子发表的两篇演说——“以学术为业”和“以政治为业”——再明确不过地显示，虽然作为一种理论形态的“后现代主义”在本世纪初尚未产生，它的问题其时却已毕露无遗了；这些问题，尽管还没有赋予当时的思想家们勇气去建立既往价值秩序的消解体系，却也已经给一些心智敏感的人带来极大的麻烦。

科林伍德尝言：“‘科学知识’无不含有历史的因素”。记得当

年读这两篇演说，几页看下来便深深入迷，想来主要是出于两个原因，其一自然是韦伯本人学识渊博的魅力，用他的姨表弟鲍姆嘉通（Otto Baumgarten）的话说，那是演说者“长期吟咏斟酌的思考，以爆炸性力量当场成篇”造成的效果（不过我们现在看到的，并不是演说的如实记录，而是经过韦伯本人据速记稿修改后发表的文字），相信每个对学术和社会有着双重关切的人，对此都会有所感受的。原因之二包含在科林伍德那句话里，说起来就复杂一些。韦伯这两次演说的时间，也正是七十多年前我们的现代化先驱们大力鼓噪科学与民主的时代。将韦伯及其同代学人当年的所思，同中国“五四”时代前后的思想主流作一比较，不免会令我们感到几分尴尬。若从严复译述《天演论》算起，到“五四”运动这段时间，可以说是中国吸收西方观念的“轴心时代”。当时非西方的知识受众面对欧洲的强势文化，即已几乎丧失了“说不”的能力，那么这种强势文化的思想质量如何，是否有利于“边缘地带”顺利进行社会和价值重组，应是个极要紧的问题。对照今日的“国际机遇”，我们大概不会漠视这个认识角度的重要性。从这个意义上看韦伯的演说，除了可让我们再次领略他的思想魅力外，另外一项可能的收益，便是对我们进入现代世界的历程，加深一份域外思想背景的了解——至少就韦伯提供的这个背景而言，我们实在不敢说，那是处在有利于“自由与繁荣”并生的状态。

韦伯生活的年代，从许多方面看，我们一定不会感到陌生。它的最为直观的特征，用一句今天的习语来概括，即“经济的腾飞”。1870年普法战争之后，德国在“铁血宰相”俾斯麦治下，奇迹般地迅速完成了工业化过程。韦伯从自己的童年开始，一直亲身经历

着德国的经济如何赶超英法，终于在两个世纪之交成为第二号世界经济强国（仅次于美国）的过程。这种以国家主义的方式振兴民族经济的政策，导致了一系列相互矛盾的“德国特色”，它一方面严厉压制社会主义运动，同时又走在欧洲各国的最前列，实行了一系列的社会保障制度。由于工商业的迅速发展，以“数目字化的管理”为特征的工具理性，成了社会生活的通则。在政治领域，俾斯麦奉行的是权威先于议会辩论的治国原则，使得德国的议会政治徒有其名，而高效率的官僚组织却迅速膨胀。在市民社会的层面，到处可见庸俗享乐主义的泛滥。用舍勒（Max Scheler）当年十分刻薄的话说，一方面是“官式文化群氓的支配范畴”，另一方面则是“市民趣味的、下意识的奴化形式”。在那时的许多思想家看来，信念的颓败或许还在其次，更为严重的是思想本身也丧失了自信，它已没有勇气去说明生活在这个世界上为什么还有意义了。浪漫派诗人格奥尔格（Stefan George, 1868—1933，他与韦伯二人，被当时许多人视为分属于“文人”和学者圈中具有“超凡魅力”的领袖人物，两人之间也维持过一段心理上十分矛盾的私人友情）的一段话，在我们读来，既是历史久远的人类怀旧情结的又一次发作，也可使我们联想到某些国人对“五六十年代”的怀念，那是追求“精神高尚”者，对于物欲膨胀现象的必然反映：“若把现代和历史作一比较，可从提供丰富、舒适安定的现代经济的社会关系加以考察。在听到人们把这些称为人类进步的同时，这种社会关系却牺牲了人类的精神价值，把所有的尊贵和美都牺牲了。人类的计算能力得到了相当的培养，有了很大的发展，但人类深刻的力量却被这种社会关系所吞噬了。”

包括舍勒、奥伊肯(Rudolf Eucken, 旧译“倭铿”)和特勒尔奇(Ernst Troeltsch)在内的不少人,都在试图填充这一“价值”真空状态。不过新景观的主要特色,却不是信仰重建的自信,而是对科学和“现代化”的价值怀疑(梁启超 1919 年游欧期间,便称到处都可听到“洋洋盈耳”的文明悲观论)。用韦伯的话说:“今天还有谁会相信,天文学、生物学、物理学或化学,能教给我们一些有关世界意义的知识呢?”韦伯的问题,反映着当时德国人精神生活的一个突出特征——启蒙运动以来欧洲精神文明的主旋律,至此已遭颠覆。那些“很健康的”理性主义、实验精神,利用和“征服”自然力的可能,人类现世的生活秩序(包括政治和社会秩序)的可完美性,还有随之而来对“进步”的信仰,即相信人类可以通过自身的努力,无止境地使他外在的生存环境和——这更为重要——人类本身变得更好,这一切都已开始动摇。随着不可避免的专业化和理智化的过程,主要作用于物质领域的进步,也将精神的世界分割得七零八落;生活领域的被分割,进而使普世性的价值系统分崩离析,信仰的忠诚被来自不同领域的原则所瓜分,统一的世界于是真正变成了“文明的碎片”。

韦伯演说的时代背景,大概如此。研究韦伯者,无一不深知这两篇演说的重要性。因为它们不但浓缩着韦伯学术思想的精华,也由于他作为当时一名“精神贵族”式的德国知识界领袖,对其身边的思潮做出了十分个性化的回应,而这是从韦伯其他学术著作中难得一见的。发生这一现象的原因之一,正如韦伯的好友、著名哲学家李凯尔特所说,是韦伯在生命的晚年发生了一个精神转向,他变成了一个“苦行者”,他开始阅读托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基,

从社会学专家的身份，开始转而追求一些更具普遍性的东西。

韦伯首先提出的问题，来自托尔斯泰的沉思：在这个世界上，生命还有“终极意义”吗？他说，“一个文明人，置身于被各种知识、思想和问题不断丰富，进步永无止境的文明之中，只会感到‘活得累’，他不可能有‘尽享天年之感’。”因为“对于精神生活无休止生产出的一切，他只能捕捉到最细微的一点，而且都是些临时货色，并非终极产品”。既然人生已不可能达到一个完美的境界，“完美的死亡”便也成为不可能。“死”的无意义连带造成了“生”的无意义；人的生死皆被剥离了意义，文明也随之失去了价值。不过韦伯本人的科学训练使他不易接受这样的思想立场。他生命后期对人类精神生活，尤其是比较宗教学方面的研究告诉他，这个世界本来就是由不可化解的矛盾组成的：波德莱尔的《恶之花》教会了我们事物可以因不善、不神圣而不美，政治现实则昭示着在罪恶手段和美好目的之间无法调和的矛盾。我们也无法“科学地”断定法国人和德国人的价值观孰优孰劣。韦伯在洞察“价值统一性”的幻觉上看得甚至更为深远，他并不以为这种价值分裂只发生在近代，而是一个一直伴随着人类的历史命运，是一个“数千年来”从未间断的“除魅”过程：

希腊人时而向阿芙罗狄蒂献祭，时而又向阿波罗献祭，所有的人又都向其城邦的诸神献祭，今日的情况也如出一辙。……在这些神和它们之间的斗争中，起主宰作用的绝对不是“科学”，而是命运。

并且,在不知“天人合一”为何物的韦伯看来,这样的现象也并非欧洲文明所独有,而是世界性的。在印度,

从《薄伽梵歌》克里西那和阿周那的对话中即可发现,战争也被纳入生命领域的整体之中。“做你当做之事”,这就是说,做那些按武士种姓的法及其规则,有责任去做的事;做那些按战争的目的,客观上必须做的事。印度教相信,这样的行为非但不会危及宗教救赎,反而会增进这一救赎。印度武士在遇到英勇战死的时刻,他总是坚信有因陀罗的天堂存在,正像条顿武士对瓦尔哈拉的信念一样。印度的武士之鄙视涅槃,一如条顿人之讥笑回荡着天使歌声的基督教天堂。

这等于说,自古以来甚至宗教也无法免除价值分裂的命运,它为了应付这个充满矛盾的世界,就像近代科学的专业化一样,也只能进行专业化分工,“骑士可使人流血,庶民可求利”,而僧侣两者皆不可为——只有依靠这种伦理学上的专业化,才使伦理得以“通过让政治去遵行自己的条律,使自己在处理政治方面丝毫不受伤害,甚至可以使这门高贵的技艺得到极大的强化”。这些话很容易地使人想到,韦伯著名的“责任伦理”说,其实是蕴含在他对宗教观念的思考之中。

面对这样一个无论在物质上还是精神上都处于分裂的世界,既然它并非近代化偶犯的过失,因此韦伯不想在“拯救信仰”上做丝毫的努力,他以为这样的努力注定是徒劳的。相反,他要求年轻人本着“科学的诚实”,坦然接受了这个矛盾的价值世界。他认为,

任何没有勇气承认这一事实的人，都是自欺欺人的懦弱表现。基于这样的立场，最令他感到厌恶的，并不是统一价值世界的解体，而是在这个无意义的世界里，出现了一些假冒伪劣的精神偶像：“今天我们在每一个街角和每一份杂志里，都可以看到这种偶像崇拜。这些偶像就是‘个性’和‘个人体验’。……人们不惜困苦，竭力要‘有所体验’，因为这就是‘个性’应有的生活风格，如果没有成功，至少也要装成有这种天纵之才的样子。”我们考察当时德国文化界的风气，可知韦伯这里所指的是一些文人中流行的神秘主义思潮。在韦伯夫人所写的《韦伯传》中，便曾记录过一些这类场合。1917年韦伯参与了一次在劳恩斯坦堡的知识界聚会，会议组织者演出中世纪的神秘剧，便是为了唤起“共同的宗教体验”。在瑞士阿斯科那著名的“真理之山”（韦伯为治疗精神疾病，曾偕夫人来此地疗养），格罗斯（Otto Gross）的一群信徒经常举行狂躁的庆典仪式，在忘我、陶醉和兴奋之中追求一种“神秘的直觉”。对于这些现象，韦伯在《宗教社会学》的序言中表达了他的极度反感：“当前时髦的热点是在文人身上，而无视专业的社会科学家。或者说，专业的社会科学家往往受到贬低，同‘直观地把握世界的人’所做的工作相比，属于等而下之的职业。”

这些满怀怨忿的话，透露着韦伯对一个失去的时代的怀恋，也是李凯尔特将他比作文艺复兴时代那些伟大自然科学家的缘由。如果说在韦伯的性格中，确实有几份宗教成分的话，那也多是以一种怀旧的方式表达出来的。他几乎是以羡慕的口气说，往昔一个自然法的信仰者，可以说“我藉解剖跳蚤，向你证明神的存在”，而在今天，“自然科学却总是倾向于从根底上窒息这样的信念，即相

信存在着世界的‘意义’这种东西。”与前述“数千年来的除魅过程”之说相对照，怀古情结竟使韦伯不自觉地在这里陷入了自相矛盾，不过他也说出一个后来由怀特海表述更为细致的洞见，即近代科学的发生，并不是对基督教传统的决裂，而是其理性主义的继续。中世纪的知识群体对神的理性抱有坚定的信念，这种理性“兼具耶和華本身的神力和希腊哲学家的理性。每一种细微的事物，都受着神祇的监督，并被置于一种秩序之中。研究自然的结果只能是证实对理性的信念。”在韦伯看来，这个信仰与理性统一的时代早已成为往事，信仰的世界既已遭到理性的“除魅”，一个以学术为志向的知识人，便绝对不可以再去充当新时代先知的丑角了。他应当做的，也是唯一能够做到的，仅仅是力求保持“头脑的清明”并努力传播这种清明。我们若想信奉神，只能无条件地将理智作为牺牲献上。我们若想献身于学术，就必须勇于直面“令人不快的事实”，任何伦理的虚饰，不但是对现实的歪曲，而且意味着逃避对行为后果的责任。

基于这样的人生观，韦伯才做出了著名的“责任伦理”和“信念伦理”的区分（应当看到，此两个概念隐含着康德“定言律令”和“假言律令”的区分）。在韦伯看来，这两者也有着水火不容的关系。“信念伦理”是不问后果的，它所能意识到的唯一“责任”，是“盯住信念之火，不要让它熄灭”。而在这个充满利益冲突的世界上，只有“责任伦理”才能以审时度势的态度，不但要求为自己的目标做出决定，而且敢于为行为的后果承担起责任。韦伯强调在行动的领域里责任伦理的优先性，其用意是明显的，他希望提醒人们警惕浪漫主义和理想主义中暗藏的陷阱。但他为了造成一种充满戏剧

性的紧张效果，却将“信念伦理”作为一种公共哲学来看待。这样的处理方式，使得它只能成为一种“无尊严的道德”。其实，像他所说的“以爱抗恶”和摩西十戒一类的道德要求，是没有制度化的价值的，“信念伦理”同政治行为的准则本应分属于不同的领域，属于自由主义视为私人信仰抉择的问题。淡化这两者之间的分野，其结果只能是一种只应属于“公共领域”的“斗争哲学”：“从生命本身的性质来理解，它所知道的只有诸神之间无穷尽的斗争。直截了当地说，这意味着对待生活的各种可能的终极态度，是互不相容的，因此他们之间的争斗，也是不会有结论的。所以必须在它们之间做出抉择。”而这样的抉择，会使得政治变成一种不可能获得理想支持的事业：“这个世界上没有哪种伦理能回避一个事实：在无数的情况下，获得‘善的’结果，是同一个人付出代价的决心联系在一起——他为此不得不采取道德上令人怀疑的或至少是有风险的手段，还要面对可能出现的，甚至是极可能出现的罪恶的副效应。”因此，以暴力为后盾的政治，同信念伦理之间的矛盾是难以克服的。因为这个世界上，并没有这样的道德，可以同时用来调节“性爱关系、商业关系、家庭关系和政治关系”，毕竟，“左右着我们生活的，是一些完全不同的善恶报应原则。”

这或许不仅是韦伯的矛盾，也是时代的精神使然。限于篇幅，我在这里无法详细展开叙述，但有一点我们不可不察：韦伯本人是处在一个古典自由主义趋于衰落的年代。曾以自由贸易为主导思想的古典政治经济学，已变成了主要为民族国家服务的“国民经济学”；在国际政治的领域，用施宾格勒的话说，生命所能做出的选择，只存在于胜利与毁灭之间，而不是在战争与和平之间（《西方的

没落》卷2第11章),精神分析学说也似乎为人类行为揭示出“非理性的”根源。在国内政治方面,政党政治不过是寡头统治的另一种形式[见韦伯那位大名鼎鼎的密友 R.米歇尔斯(R.Michels)的《政党社会学》,1911年],群众则变成了只能听命于“英雄”摆布的“群氓”[G.勒庞(G.Le Bon)的《群众心理学》,该书自1895年问世,至1921年共印行29版,其英译本易名为“Growd”,似乎更能反映该书立场:“乌合之众”],甚至工人阶级的“国际”也蜕化为民族主义的社会党。可以说,在当时居支配地位的思想,是尼采的新古典浪漫主义、柏格森的创化意志,是好勇斗狠的社会达尔文主义,以及令韦伯如此着迷的“权力政治”。他本人的科学头脑和实证主义精神,有很大一部分就是花在这方面的思考上。

德国史学家 F.梅内克(Friedrich Meinecke)称韦伯是“德国的马基雅维里”。他下这样的评语,自然是因为韦伯思想中有着太多实证政治学的成分。韦伯在他的演说中一再申述,科学最主要的功用,就是可以使人做到“头脑的清明”,这成了他对抗神秘主义和浪漫主义的最后防线,无论是他的一些令人着迷的概念,或是许多让人厌恶的语言,多是出自这种思想路线的指导。当谈及学者的操守时,他一再强调,一个教师所应当做的,不是去充当学生的精神领袖,不是立场鲜明的信仰灌输,而是尽力做到“知识上的诚实”,去“确定事实、确定逻辑关系和数字关系或文化价值的内在结构”,因为没有对手和不允许辩论的“讲台,不是先知和煽动家应待的地方”。而韦伯所确定的不少事实,看起来确实是绝不考虑“价值”的。譬如在他看来,八百年前教皇党没收贵族财产的举动,同布尔什维克及其苏维埃对资产阶级的侵夺并无不同——人类组成

派别,无非就是为了利益的经营。世界各地的政治领袖和政治团体,纵然因制度的不同而多少具有地域色彩的差别,但确实有一些“通则”在制约着他们的活动。行政的物质工具的归属,政客的收入来源和社会身份,动员下属的组织方式,韦伯对古往今来这些普适性从政要素的分析,确实是在极彻底地贯彻着“免除价值”的原则,对此他丝毫不想做任何意识形态的解释。因此,要想搞清美国大陆“高度民主”的真实面貌,并不能从华盛顿等立国先贤的理想中找到,而是要分析“党老大”、“塔曼尼厅”、“考科斯会”等这些政党经营的机器。这种民主的价值,绝不在于它接替了以往教会派发圣餐的职能,可以为我们提供一个解决生活意义问题的场所。对于美国的老百姓来说,这样的民主不过是可以向官员脸上吐唾沫,而不是像德国人那样,让官员向他们脸上吐唾沫。沿着这种“思想清明”的路线走下去,韦伯得出的见识往往令人不寒而栗:“我们提供给后人的,并不是人类的和平和幸福,而是为保持和塑造我们民族性格而进行的永恒斗争。……在历史面前,我们的后裔要我们负责的首先不是我们遗留给他们的经济组织的类型,而是我们为他们赢得并转交给他们的自由空间的范围。说到底,发展的过程也就是谋求权力的过程。”^①韦伯本人没有意识到,在写下这些话时,他在“价值中立”的道路上已走得太远:民族国家间的强权政治,已经成了政治生活的至高原则。

站在我们今天的立场,在这些问题上责怪韦伯,应是很容易的事情。但如上所言,对“科学”(从建立价值的意义上说)和“民主”

^① 阿隆:《社会学主要思潮》,上海译文出版社,1988,第697页。

(由平庸大众、企业化政党和官僚化构成)感到失望的不唯韦伯一人所独有,而是他那个时代的特色。从这里也令我想到了另外一个更加意味深长的问题,中国开始标举“德、赛二先生”的“新文化运动”,正是发生在韦伯发表这两篇演说的时候。韦伯的演说发表后,曾在德国引发了一场论战(我选译了李凯尔特等重要学者的四篇论战文章附于书后,可参阅)。而就在四年之后,中国也发生了由张君勱和丁文江引发的“科玄之战”,这场论战的发生,被许多参与者不约而同地归咎为国人因欧战而对西方文明的失望。但仅仅一个尼采就可清楚地告诉我们,西欧的精神危机并不自一战始。在这一点上张君勱倒是十分清楚:“此一问题(‘科学能支配人生乎?’),自19世纪之末,欧美人始有怀疑之者,今尚为一种新学说。”因为有了这一“新学说”,才使张君勱鼓起勇气要对科学“说不”。但有一点是我们不该忽视的,中国人在学会“现代性思维”(是否也可以说,这是我们“后现代思维”的最早雏形呢?)上同西方这种时序上的衔接或可提醒我们,“新文化运动”之困境重重,不单是我们的文化人心焦气躁和民族救亡的压力使然,作为中国之“开放”背景的西欧文化当时的走向,无疑也应是其中的一个因素。对于这个问题,舍勒在1914年以一个德国思想家对观念变迁特有的敏感,讲过一段充满讥讽的话,或许是最具说服力的:

巴尔干半岛诸国、土耳其、埃及、伊朗,特别是中国和日本等国中的某些阶层,今天正竭尽全力去掌握欧洲实证主义的科学方法,去掌握相应的工厂化生产方式和经商方式,因资本主义机制的普遍化看来是近在咫尺了。……西欧作为信使把资本主义“精神”作

为自己最后的光束带给这些国家，而这一精神之根，就是说，在西欧的中心本身，这一“精神”正在慢慢衰亡。……只有南美国家的“有教养之士”，以及一些罗马尼亚人、保加利亚人、塞尔维亚人和日本人还相信，现代科学的进步将为他们解答形而上学问题，解答本土宗教所回答的那些问题。这些“有教养之士”相信我们欧洲的群众目前还相信的东西，相信我们先辈中受过教育的人大约一个世纪之前所相信的东西。只有澳洲土人还相信这类事物的时代已为期不远了。^②

是这种绝望的时代气氛，这个“愚陋不堪的世界”，使韦伯从价值中立更进一步，深深陷入了“权力政治”的智力运作，也使当时的中国人最终归附了民族主义和斗争哲学。写这篇序文时，恰好收到《读书》1997年的第5期，韩毓海先生在“一九一五：复辟时期的文化界”一文中讲到，中国的“立宪思想是在当时世界范围内国家主义思潮的背景下提出来的，‘权威主义’是当时的‘改良派’在世界背景下回应中国现实的一种言说方式”。对于这种境况，我们可以很容易地找到一些例子。譬如《厚黑学》一书的诞生，我们便不可视为偶然。再譬如梁启超在他的一篇短文《俾士麦与格兰斯顿》（1899）中早就无意间（可称为“强国梦的无意识”）采用“价值中立”的立场，将这两位除了威名远扬之外，任何方面都大有出入的欧洲政客捆在一起言说，以为“专持一主义”、“行专断之政策”的俾斯麦，同厉行开明治国的格兰斯顿皆是富国强兵的“至诚之士”。康

^② 《资本主义的未来》，三联书店，1997，第80—82页。