

西方著名社会学家思想研究丛书

FAMOUS WESTERN SOCIOLOGIST SERIES

马克斯·韦伯：

文明与精神

冯钢 著

丛书主编 冯钢

Max Weber

杭州大学出版社

MAX WEBER

马克斯·韦伯：

文明与精神

冯 钢 著

图书在版编目(CIP)数据

马克思·韦伯:文明与精神/冯钢著. —杭州:杭州大学出版社,1999.6

ISBN 7-81069-005-1

I. 马… II. 冯… III. 马克思·韦伯—社会学—思想—研究 IV. C91—06

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 29561 号

责任编辑:余健波

装帧设计:张磊

马克思·韦伯:文明与精神

冯钢著

*

杭州大学出版社出版发行

(杭州天目山路 34 号)

*

杭州大学出版社电脑排版部排版

浙江印刷集团公司印刷

850×1168 1/32 8.25 印张 198 千字

1999 年 6 月第 1 版 1999 年 6 月第 1 次印刷

印数:0001-3500

书号:ISBN 7-81069-005-1/C·001

定 价:13.60 元

总 序

学术的发展,并不是一个单纯的逻辑过程,并非像一般人们想象的那样是对一个客观实在循序渐进的发现,且不断往其中添加新的内容。学术发展,正如熊彼特所说,是我们与自己以及我们前人头脑中创造的东西进行无休止搏斗的过程,每一个进步都是在新思想和新需要的冲击下,受着新一代人的偏好与气质的支配。因此,任何对学术现状的把握实际上都是在把握为历史所规定的方法、问题和结果,只有对照其所产生的历史背景来考察才会有意义。换言之,任何时候的任何学术状况,都有隐含着它过去的历史背景,如果不了解这种隐含的历史,就不可能真实地表述这种学术状态。

因此,就思想或学术而言,了解其历史最有效的途径,应该说就是认识经典。当然这并不是说经典就构成了思想史或学术史的全部,而是说,经典以最浓缩的形式承载了历史上不同时代人类思想和智慧的积淀和结晶。具体落实到社会学这个领域,结识自这门学科正式诞生以来一个半世纪的历史中的那些新老大师们,体验他们对现实的感受方式,了解他们认识观察其所处社会的视角和方法,熟悉他们的观念和思想,对于今天的社会学学术事业的健康发展,对于今天的社会学者们认识研究其所置身的社会,应该说同样也是大有裨益的,甚至是不可或缺的一个环

节。而这,可以说,正是我们这套丛书的初衷所在。

如果说,社会学的基本宗旨是对人类社会及其运行规则或状况的认识、探索和反省,那么,经典文本(classic text)就是这些新老大师从其特定的立场、问题出发对其所处的特定社会进行认识、探索和反省的结果。因此,就会有这样一个问题:这种从特定的立场、问题出发的对特定社会所作的认识、探索、反省,是如何与我们今天的社会生活相关联的?换言之,那些基于特殊性的文本如何显示出它超越特殊性的意义?这里牵涉到对于文本的两种解读方式。P. Ricoeur 曾对言说话语和书写文本作过一个区分,他认为,言说(speech)是一个事件,而书写下来的不是言说(saying),而是所说(said),因此,通过书写,作者原本的旨意和文本的意义不再完全契合,文本的命运开始独立于作者的生涯,文本也独立于言说的直接指涉。由于文本和言说的这种区别,就产生了对文本的两种不同倾向的解读方式:一种是高度情境化(hypercontextualisation)的解读方式,另一种是去情境化(decontextualisation)的解读方式。前者力图从作者所处的(也即文本所由以产生的)具体社会情景和脉络中来理解把握文本,尽可能将文本还原为作者的言说,从而领会作者的本意;后者则与此相反,解读者倾向于从自身的问题关怀出发,超越文本所产生的具体的、特殊的社会情景和脉络,从中抽象出较具普遍性的、可以移置并洞亮其他社会情境的内在理路。我们认为,第一种解读方式可以驱除由于时间和空间的隔阂而笼罩于文本之上的尘埃迷雾,第二种解读方式则可以使产生于其他时空中的文本联系于当下的现实生活。

当然,需要说明的是,从总的倾向上看,这套丛书的作者所采用的主要是第一种解读方式。原因其实也很简单,第一种解读方式是第二种解读方式的前提和基础;在不理解或误解作者原

旨的情况下即对文本进行普遍性的抽象或直接套用、移植文本中的术语、概念,如此郢书燕说的结果,往往会是张冠李戴、变桔为枳,从而发生怀特海所说的“错置具体感”的谬误。况且,就第二种解读方式而言,它往往受到解读者所关注的具体问题和所由出发的立场的影响。因此,作为这套丛书的作者,在认真完成第一种解读之后,大可让读者从他们自己的具体感出发进行第二种解读,这样,至少也可以使我们免除越俎代庖之嫌。

目 录

导 论 理性化与生活意义	(1)
第一章 生平与“著述史”	(15)
一、学生时代	(15)
二、阶级意识	(20)
三、唤醒新动力	(27)
四、拥抱时代重负	(32)
第二章 社会科学方法论	(38)
一、弗莱堡学派的影响	(38)
二、价值关联	(46)
三、因果关系	(53)
四、理想类型	(63)
五、理解与解释	(73)
第三章 宗教与宗教伦理	(83)
一、巫术与宗教	(84)
二、先知预言与神职人员	(101)
三、宗教伦理与社会阶层	(118)
四、神义论与经济伦理	(134)
第四章 统治、民主与民族主义	(150)
一、统治类型	(150)

二、科层制与领袖民主	(158)
三、韦伯的民族主义	(177)
第五章 文明与精神	(196)
一、古代文明与“卡里斯玛”	(196)
二、科层制与“官僚精神”	(213)
三、科学与信仰	(233)
后 记	(254)

导论

理性化与生活意义

马克斯·韦伯像似一个巨大的谜，他的思想不仅令他同时代的人百思不得其解，也同样使当今世界的众多学者感到难以把握。这中间固然有些韦伯自身方面的原因，譬如他的文字表达方面的特点，语句繁复冗长，表述晦涩，时而反复，时而离题，似乎从不考虑读者的思维习惯和接受能力，完全是他自己随文思泉涌挥笔而就。他还经常使用一些特别生僻的词汇，特别喜欢用引号和一些特殊符号，用以限定的从句特别长，所以即使是懂德语的人也不容易把握其本意。有些学者甚至认为，韦伯著作中的主题思想与相关论证之间的联系，经常是一种类似迈克尔·波兰尼(Michael Polanyi)所说的集中意识(focal awareness)与支援意识(subsidiary awareness)的关系，或者说，是一种心理整合意义上的意会认知(tacit knowing)。然而，类似这些问题对于理解韦伯思想而言似乎还不是关键性的困难，至少不是对其思想感到困惑的主要原因。真正的困难还是在于我们自己，我们当代人已经无法摆脱这个“祛魅”的世界及其对我们世界观的彻底改造，而这恰恰就是韦伯以他特有的那种对人类命运的关怀，为我们揭示的现代人的困惑原因之所在。

韦伯从诗人席勒的诗里借用了“祛魅”这个概念，意思是把

虚幻的魔力从这个世界和一切事物中驱逐出去(disenchantment of the world)。这个过程起始于古代希伯莱的先知预言,随后与希腊的学术思想相结合,最后在基督教新教的救赎信念中达到顶峰,即新教徒把一切用魔法手段来获取拯救的做法都视为罪恶和迷信而加以摒弃。资本主义精神或现代理性主义是这个过程的现实结果。然而,这个“世界祛魅”过程却发源于人类对“世界意义”的寻觅,这个过程的每一种发展都预示着对人类生存意义的某种信念的确认。或者换句话说,“世界祛魅”过程的意向或动机,是人类为在这个充满矛盾和冲突的不幸世界中追求意义归宿以免遭受更多不安和焦虑的煎熬。但是,作为这个过程的结果,现代理性主义及其发展——“科学世界观”,却不再相信任何不可计算的力量,并将信仰和价值置于自己的对立面,不断予以消解。因而,现代社会的问题就在于,一方面是理性主义和科学观念日益向社会生活各个领域的迅速渗透,使得每一个领域越来越在自身合理化过程中获得相对自主性,从而使它们之间的矛盾和冲突日益尖锐,日益紧张;另一方面,现代理性主义和科学观念本身又无法为这个“祛魅”了的世界提供任何关于生活“意义”和“价值”的解释。因而,造成了现代人焦虑不安的困境,陷入一种无归宿的漂泊感,无意义的反常感和无价值的冷漠感之中。米尔斯(Wright Mills)这样归纳我们这个时代的特征:

“假如人们既不意识到他们有什么可珍重的价值,又不感到有什么威胁,这将意味着什么呢?这就是对生活的冷漠之感——它如果针对了人们所有的价值,就成了麻木状态。此外,假如人们并不意识到他们有什么可珍重的价值,但却仍有受威胁之感,这将意味着什么呢?这就是不安状态或曰忧虑状态——如果它足够普遍,就成了极度不适的状态。

我们的时代是一个不安和冷漠的时代,对这种不安和冷漠

尚不能运用理性和情感来作系统的描述。”^①

这就是韦伯思想中一个关键性的主题,“理性化的反论”(the paradox of rationalization)。

韦伯思想始终是在追问:在人类社会理性化过程中“意义”是如何失落的?是在什么情况下失落的?对于这个问题,用今天比较时髦的理论来解释,就是所谓“道德共识”或“公共知识”(common knowledge)的失落,即分工和专业化造成了知识的分裂,从而使作为社会基础的道德共识被瓦解了,产生了所谓的“现代性危机”。但在韦伯看来这根本不是什么“知识分裂”的问题(这种假设预示着可以通过“理性批判”或“沟通理性”等某种理性手段来重建“公共知识”),而是关于“知识”本性的问题。知识是如何与“意义”相联系的?何种知识在何种情况下是如何处理“意义”问题的?以往人类知识在解决“意义”问题上究竟达到了什么程度?因此,这个问题的关键首先是要搞清楚人类是在什么情况下追求什么样的“知识”,或者用韦伯自己的话说,这是关于以往人类如何预设“世界图象”(image of the world)的问题。^②韦伯在宗教伦理问题上所做的一切工作,都是以一种客

① 赖特·米尔斯,《社会学想象力》,载《社会学与社会组织》,浙江人民出版社,1986年,第13页。

② 刘小枫认为“韦伯并不关心信仰式知识结构,只是按照经验理性来界定知识,除此之外的都不能算是知识。”(《现代性社会理论绪论》,上海三联书店,1998年,第239页及以下。)这种说法显然过于武断。韦伯在宗教社会学理论中,特别是在“印度的宗教”、“儒教与道教”以及《经济与社会》的“宗教社会学”一章中着重讨论了东方社会那种“关于世界观的典型的知识追求”,并指出,亚洲的这种知识,是一种主宰本人或世界的神奇工具,它超越了科学;如果认为知识就是西方那种主宰他人或自然的经验科学知识,那就大错特错了。同理,韦伯也没有把经验理性知识视为和世界观置于同一层面的知识,相反,他一再强调科学是有预设前提的(《科学是一种天职》),有限人类理智所能从事的对无限现实的所有分析都是建立在一种不言而喻的假定的基础上的(《社会科学方法论》),正因为如此,所以韦伯坚信经验理性知识不可能解决世界观之争。

观、冷静的分析,来展示历史上人类追求生命意义的各种途径及其局限,并由此进入对现代理性主义本质的审视。他对犹太教、印度教、佛教、儒教、道教等的研究,与他对基督教新教伦理的研究作为一个整体,都是在探究各种宗教预设不同“世界图象”的社会历史条件,以及对各种预设之需求的方式、结果和效应,即对人们的社会行动和生活方式产生的不同影响。“世界图象”源于救赎理念,但它是知识分子(贵族的、城市中产阶级的或无产阶级的)将各种关于摆脱贫贱、消灭去病、甚至逃离苦难和死亡等的救赎观念系统化、理性化的结果。它最终是要回答:这个世界作为一个整体如何是、可能是、以及应该是一个有意义的“秩序”(cosmos)。然而,这必然包含着非理性的预设,任何重要的、讲求理性的、井井有条的生活方式,无不带有非理性预设的特征,而且纯粹被当作“固有的”东西来接受,并融入这种生活方式之中。因为不可能有首尾一贯的理性主义来担当此任。

当然,现代人对于宗教价值预设的那种思维方式早已十分陌生,尤其是曾在这种宗教合理化进程中起过重大影响作用的知识阶层,正如韦伯所说,他们过去的那种作用“在今天宗教的发展中已是无足轻重,无论现代知识分子是否在各种其它感受之外还有作为‘经历’享受‘宗教’状态的需要,即用保证是纯真古老的饰品来点缀他们内心时髦的陈设。”^①因为“祛魅世界”中的现代知识分子似乎只能用理智的眼光来审视“世界图象”,因而也就把宗教诉诸于非理性。即使宗教的神圣价值能够成为文化遗产的一部分,现代知识分子也只是欣赏它相对于世俗的高贵一面,而不再理会它作为文化价值的预设前提的一面。韦伯把

^① H. H. Gerth, C. Wright Mills, From Max Weber: Essays in Sociology, New York, 1946, p. 280.

这种由理性和经验培育起来的现代知识分子称为“理性的文化贵族”或“没有兄弟感的贵族”，他们关心的只是如何按照人类自身的伦理特质完善自我。这种过份强调内在自我完善的文化人，是不会在意这个世界存在的不完美、不幸、痛苦、不公正以及人们那种惘然挣扎的。换言之，如果说没有一种对人类命运的终极关怀，那么，所谓“意义”问题根本就是毫无意义的。而反过来，那种认为能够用经验科学知识来解释“意义”的现代唯理主义，实际上只是想用科学来代表他的实际立场，这是自欺欺人。韦伯特别憎恨这种唯理主义，并把它看成是“最坏的魔鬼”，但今天的年轻人却大多沉溺其中。他告诫人们，要和这个魔鬼较量，就不能临阵脱逃。^①

在韦伯看来，这个世界是罪恶的，但这个世界的“恶魔”是社会学的，而不是神学的。即便是宗教伦理，也是以不同的方式接受了这样一个事实：我们处在各自遵循不同规律的生活秩序之中，社会生活的每一个领域都有其自身的“实质理性”（substantive rationality），因此宗教也不得不进行“伦理专业化”。没有哪一个领域不想把自己的实质要求插入伦理，用韦伯的话说，这就如同一个男人把自己的爱情从一个女人转到另一个女人身上时，都想要使自己的这个行为“正当化”、“合法化”，而让那个女人来承担不幸的命运。没有哪一种伦理同时既适用于性爱关系、商业关系又适用于家庭关系、公职关系；也没有哪一种伦理能对妻子、贩菜婆、儿子、竞争对手、朋友、被告都一视同仁。^②一切罪恶都源于坚持自身实质理性的各领域间的相互

① H. H. Gerth, C. Wright Mills, From Max Weber, Essays in Sociology, New York, 1946, p. 152.

② ibid. pp. 117—119.

冲突和矛盾。宗教“神义论”的困难就在于：何以解释一种被说成万能而又慈悲的力量却会造成这样一个充满无辜的苦难、不受惩罚的不义以及无法补救的愚昧的非理性的世界？要么这种力量不是万能的或不是慈悲的，要么就是完全不同的补偿与报应原则支配着人生，这些原则我们只能形而上学地解释，或者永远无法解释。韦伯在其宗教社会学研究中对各种神义论进行了分析，他认为，由于人类自身的局限性，所以不可能建立一个完全的、令人乐观的形而上学体系。甚至试图解释这种罪恶这本身就是一种邪恶的自我欺骗，因为这种解释也只能是一种理性化，只要它坚持理性，那么它必定认为神的力量和神的正义仍然是不完善的。从这个意义上说，没有哪一种宗教神义论能够真正说明罪恶问题。然而，宗教的理性化却可能使人类获得一种“消极的智慧”，即让人明白了：我们人类对所有不可及事物的反映都存在着缺陷。这既是一种智慧，更是一种诚实。因此，宗教理性化的极端点就落在了基督教新教对神义论问题的“解决”上，即承认上帝的绝对性，承认人类没有任何能力提出有关上帝意图及其依据的解释，因此不能根据世俗的善恶标准来要求上帝，更不可能以任何魔法来改变上帝预定的人类命运。坚信上帝的诚实子民只能以其对上帝的真诚向世间的邪恶挑战并经受考验。这种对命运的逆来顺受和对痛苦毫无怨言的承受，从以色列人的“贱民”伦理直到基督教的“登山宝训”，最后终于使“受苦受难”成为整个世界灵魂救赎的一个重要途径。诚然，从宗教神义论本身来看，根本问题依然没能解决，相反，就像生活的其他领域一样，宗教的这种彻底理性化加剧了它与整个社会生活其他领域之间的尖锐冲突和紧张关系。新教作为一种入世的禁欲主义，它把整个世俗生活视为“一堆罪恶”，个人只有在俗世秩序中与这种罪恶无休止地作斗争，在可鄙的造物中坚持自己的信仰并经

受考验,才能确信且保证自己的恩宠状态。这种信仰的现实结果恰恰就是:绝不承认任何传统具有“神圣性”,把从伦理上理性地征服世界、控制世界,视为自己绝无止境的“天职”。结果又是一个“反论”,即拒绝造物诱惑的禁欲主义者在其合理化生活方式中,通过理性地征服世界,恰恰获得了它所拒绝的财富。并且,在摒弃所有魔法获救手段的同时,也把自己竭力“荣耀”的上帝抛弃了。所以说,即使是宗教,也没能平息生活领域中实际存在的价值争端。宗教的这种彻底理性化不仅没有解决道德纷争,相反,却使得世俗间的冲突更加剧烈了。如果说,新教是以人类理性无法理解的上帝意志来“解释”人世间的一切罪恶,那么,在“上帝死了”以后,这种对俗世罪恶的解释权似乎又返还给了人类。

今天,政治、经济、文化、艺术等社会生活各领域中一切与意义和价值相关的“实质理性”都逐渐地被“形式理性”所消解,人们只问如何以最有效的手段来达到可计算的行为目标,而不再顾及任何意义或价值问题。结果,一方面是现代人对生存意义的麻木和漠然,另一方面是科层官僚组织对个人自由的扼杀。于是,“理性化的反论”便无遮无掩地直接展示在我们面前。正如“囚犯悖论”中两个独立囚犯各自依据自己的理性策略,最终导致他们之间的一种非理性结局一样,社会行动的结果往往是对

人们合理意向的否定。^①如果说人类社会的基础是人与人之间的合作,那么,这些悖论却迫使我们承认:纯粹的理性人之间无法进行合作。^②

需要指出的是,如今人们仍然寄希望于理性地解决“理性化的反论”,总以为人类理性有可能突破“理性有限”。然而,无论是哈贝马斯的“交往理性”,还是博弈理论家的“无限回归推理”,似乎都没明白,既然是“理性有限”,那么一切理性的“弥补”措施就只能是徒劳无益的。所以,如果说“囚犯悖论”中双方有可能达到“合作”结果,那么,前提条件只能是一种非理性的信念:“哪怕他背叛我,我也决不背叛他”,或者说;“我别无选择。”然而,在今天社会中,这种信念及其基础,即所谓“意义”和“价值”却都在消失之中,即使在韦伯当年寄于希望的“个人之间直接交往的手足之情中”也未必能够持续保持这种价值。所以,韦伯并不相信“人类进步”之类的说教,也不认为罪恶只是通往未来幸福过程中的某种暂时状态。对于未来,他没有提供任何确定的答案,也从未给予任何乌托邦式的承诺。他的这种悲观主义不是没有道理的。因为在今天这个“没有上帝的时代”,人类已经丧失了去承受“罪

① “囚犯悖论”:两个嫌疑犯被分别拘于两个牢房。检察官确知他们犯有特定的罪行,但没有充分证据在审判时定罪。他对每个罪犯说,你们每个人都有两种选择:坦白警察所确信的罪行,或者不坦白。如果他们两人都不坦白,那么检察官就宣布他将以捏造的极小罪行如小偷或非法持有武器控告他们,他们两人将只受到轻微的惩罚;如果他们两人都坦白罪行,就会被起诉,但检察官将建议不予以最严重的判决;但是,如果一人坦白,另一人不坦白,那么坦白者就受到宽大处理,而不坦白者则将处以重罚。按照监禁年限,策略问题如下:

甲犯/乙犯	不坦白	坦白
不坦白	各 1 年	甲犯 10 年;乙犯 3 个月
坦白	甲犯 3 个月;乙犯 10 年	各 8 年

甲乙两犯各自的理性选择,最终必然导致“不合作”的结果,即“两人各判 8 年”。

② Richmond Campbell, *Paradoxes of Rationality and Cooperation*, Vancouver, 1985, p. 3.

恶”的信念，而祛魅了的现实世界的各种矛盾和冲突却是有增无减。

然而，严重的问题还不是信仰失落本身，而是一些自命“先知”的人借着“进步”和“人类幸福”的名头，恣意强化社会生活某个领域的价值，以承诺“消除罪恶”，从而造成人类更大的灾难。例如，卡尔·波普尔也看到，历史上“以一种观念、一种学说、一种理论、一种宗教为名的大屠杀——这都是我们的所为、我们的发明；知识分子的发明。”^①但波普尔认为这是由于知识分子之间缺乏“宽容”，因而也就缺乏“理性批评”，结果导致了“独断主义”。所以，波普尔认为，科学家的任务是寻找错误、避免错误，只有允许相互间的“宽容”和“理性批评”才能达到这个目的，为此他承诺了一个永远不可能达到却可能不断接近的“客观真理”。韦伯并不像波普尔那样寄希望于知识分子的“宽容”，更不相信通过“理性批评”就能接近“客观真理”。韦伯认为，真正诚实的知识分子都会在这里达到“科学的极限”，即知道这样或那样的“实际立场”，按照其本身的意义，只能是从这种或那种“终极世界观的基本立场”推导出来的；决定各种世界观之间“诸神大战”结果的不是科学，而是命运。韦伯一再告诫世人，由于基督教伦理伟大的道德热情，我们的双眼已经被这个自以为是唯一的取向蒙蔽了千年之久，今天，我们的文化注定要更清楚地重新认识这些世界观之间的“诸神大战”。^②韦伯认为，这才是科学的任务，即对事实进行实证研究，以一种价值中立的态度，按照事实的内在理路来了解事实本身，而不是以某种世界观来歪曲事实。然而，

① 波普尔，《通过知识获得解放》，中国美术学院出版社，1997年，第220页。

② H. H. Gerth, C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, 1946, p. 149.