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，似乎从不考虑阅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，用以限定的条件从句特别长，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

需要全本请访问 www.ertongbook.com

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摈弃。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、消灾去病、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不同的生活秩序之中,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.

需要全本请访问 www.ertongbook.com

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，在摈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：坦白警察局所确信的罪行，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.

只要我们诚实地以实事求是的态度来了解的事实越多，我们就越会明了它们之间的矛盾和冲突，越能理解现实世界以及生活各个领域自身的实质理性只能是以实证方法逐一加以把握，而不能用任何形而上学的系统来进行化约。

当然，现代知识分子可以借着各种“学说”来批判韦伯，但是这种批判究竟会是哪个重量级上的，我们不得而知。然而，如果你以为现实生活本身就具有先赋意义，你的悲哀只是在于生活没把这种意义赋于你，因而只是抱怨“公正的上帝不在了”；或者期待着哪位“先知”挟带“真理”重新面世；甚至以为自己就可能是为人类带来“福音”的预言家，那么，你完全可以拒绝韦伯。因为在韦伯看来，赋予生活以一种意义，这恰恰是你自己的责任。在你出生之前，既没生活，更没有先赋的意义。在这一点上，施洛赫特(W. Schluchter) 看得比较明白：

“曾经有人指责韦伯是虚无主义者、相对主义者或技术决定论者。只要我们假定这个世界有一个客观真实的意义存在，假定我们是能够认识这个意义的，那么所有那些指责就都能成立。然而韦伯的经验却是：上述这两种假定都已不复存在。韦伯在他对现状的诊断中对两种观点保持着距离——一种是认为我们终究会找到最后真理的信仰，另一种是认为我们可以制造出人类幸福的信仰。在今天，似乎逃避现世和适应现世的心态仍然在祛魅了的世界中循环不已，韦伯的这种诊断因此重新显示了它的重要性。他的诊断不仅指出了我们在现代生活中所以不痛快的原因，而且也让我们明白了，为什么我们对这种不痛快还是甘之如饴,而不愿轻言放弃。”①

① W. Schluchter, G. Roth, Max Weber's Vision of History, Berkeley, 1979, p. 58.

当然，韦伯并不是一个虚无主义者，他只是拒绝任何自命不凡的“真理代言人”；他也不是相对主义者，他只是不承认那些假冒先知者的“绝对正确”。韦伯强调的只是这样一个事实，即我们命中注定要生活在一个既无上帝又无先知的时代，我们必须诚实地面对这样一个时代命运。那么在这样一个人类历史前所未有的现代处境中，人应该如何再与生命中的终极价值相联，如何重新获得生命的意义呢？按照韦伯的意思，一个社会，即使它的宗教垄断已不复存在，它依然具有阐释意义的要求。但是绝不可能从有限的经验理性中推断“价值”，科学也不会启示生活的“意义”。现代人只有通过某种价值选择才能说明自己所作所为的最终意义，才能理解自己的事业。用陀思妥耶夫斯基的话说：“既然上帝不存在了，那么一切事情都可能发生。”人在伟大的价值领域中前无辩护，后无托辞。他孤独地被判决为自由。为此，他必须对自己的选择负责，必须勇于承担因此而产生的一切伦理悖论。“你选择了这一位神，你也就得罪了所有别的神。”也即别无他择！人一定要获得这样一种确定性，这就是“人格”。如果没有勇气澄清自己的终极立场，而是用软弱的相对化来减轻这种义务，这正是在回避知识分子的本分。

“命运”这个词在韦伯中后期著作中曾一再出现，它被用来指称一切人类理性不可及的结果，或者是指与理性预期相悖的结果。韦伯并不相信所谓“人类可以掌握或改变自己命运”一类的承诺，仅就这一点而言，你甚至可以说他是一个“宿命论者”。但是，韦伯却是一个抛开一切苟且幻想，勇于承担一己命运的“英雄”。尽管命运不可捉摸，但人总要在其中寻求“意义”的解释。创造或接受关于存在意义的解释，或者说，赋予自己的行动以意义，这是人类普遍的精神追求，尽管对种种意义和价值人们常有怀疑，但没有一种坚定的信仰就不会有追求，就不会有社会

需要全本请访问 www.ertongbook.com

历史。正如尼采所言，“人需要一个目标，人宁可追求虚无也不能无所追求。”因此，社会中每个人的生活世界就是一个单一的社会行动领域，它是由个人对永远不确定的未来进行选择的需要构成的。因为未来是不确定的，所以作为个人选择原则的价值就不可能有一致性。这些不同的价值相互冲突、不可调和，也无法纳入一个超越的形而上学体系之中。但选择是必须的，从这个意义上说，存在即选择。社会就是由这些相互抵触的价值所支配的无数单一行动相互作用而形成的。所以，任何人都无法预计我们行动的所有结果，也不可能预知所有影响我们行动的因素。因此，一旦我们作出了选择，我们就必须承担由此而来的一切后果。这是对选择负责，也是对信念负责。正是因为有了这种责任要求，即对行动的直接后果负责，所以，也就有了对行动的判断力的要求，即以既定的关于实在的知识为基础的有限预知。就像韦伯所说，政治家只有在可能预知其行动后果的情况下，才能为他的政治行动负责。因此，价值选择在韦伯这里并不是那种因对现实的困惑而牺牲理智、诿身宗教的逃避，而是以清醒的理智作为支撑的自我铸造。尽管理智不可能完全预知一切后果，但我已经做了作为一个“人”（而不是“神”）应该做的一切，并因此而承担了行动的一切后果。在这里，“责任伦理”与“信念伦理”是统一的。应该指出的是，当前在对韦伯的研究中人们总是倾向于夸大“责任伦理”与“信念伦理”的对立，强调以经验理性为基础的责任与以价值理性为基础的信念之间非此即彼的选择。但是人们似乎没有理会，韦伯指出这种对立，只是为了说明下面这样一个事实：即伦理上“善”的目的不可能使伦理上危险的手段和伴随结果“神圣化”。这也就是“神义论”终究无法解决的问题，因为它在本质上源于宗教伦理与世俗生活之间的对立，或者说，是源于“普遍有效的世界意义”与“单一的个体行动”之间的对立。然而，

在今天这个“既无上帝又无先知的时代”，“神圣领域”与世俗领域已经被有效分离了。以往作为“信念伦理”基础的那种“普遍有效的世界意义”只能由个体的价值选择来代替。当然，个体价值选择所提供的“意义”只具有个体的有效性，因而也就必须要由个体行动来“证明”。没有以经验理性为基础的“责任”也就没有任何个人“信念”可言；没有这种个人“信念”，任何伟大的现实成就都免不了会被万般皆空、尘世虚幻的命运所吞噬。从这个意义上说，经验理性作为责任伦理的基础，同时也是信念伦理的基础。然而，这并不是说个人信念或价值选择是由经验理性推论出来的，而是说，只有以经验理性为基础的“责任伦理”才能保证个人信念的“意义有效性”。责任伦理本身就属于个体行动的“意义”范畴，如果仅仅看到责任伦理对经验理性的依赖性，不理解它与个人信念之间的联系，那么，我们就根本没法理解人为什么样要对自己的行动负责。在这里，责任伦理恰恰意味着“为某项事业献身”。只要这种献身精神没有泯灭，任何一个按照责任伦理行动的人，都有可能走到这一步，即像马丁·路德那样面对火刑判决，依然像磐石般坚定：“我别无选择，这就是我的立场。”在《政治是一种天职》这一演讲中，韦伯指出：“在此，信念伦理与责任伦理不是截然对立的，而是互补的，即只有将两者结合在一起，才能成为一个真正的人——一个能够‘以政治为天职’的人。”[①]在这次演讲的最后，韦伯以他的立场为我们描绘了一个政治家的形象：

“当一个人，即便在他看来他愿为之奉献的这个世界已是愚蠢卑鄙之极，但他依然不会消沉；面对眼前这一切，他会说“就算

① H. H. Gerth, C. Wright Mills, From Max Weber: Essays in Sociology, New York, 1946, p. 127.

如此，又怎么样！”只有这样，他才算是一个以政治为‘天职’的人”[1]

[1] H. H. Gerth, C. Wright Mills, From Max Weber: Essays in Sociology New York, 1946, p. 128.

第一章
生平与“著述史”

一、学生时代

马克斯·韦伯，1864 年 4 月 21 日生于艾尔福特（Erfurt），那曾是汉撒的一个城镇。作为长子，他与父亲同名。他出生不久便全家迁往柏林。担任建工局长的父亲是市参议员，也是民族自由党人。这个党派的立场在俾斯麦一边，支持他的国内政策，尤其在文化斗争中给了他无保留的支持。所以，在柏林，韦伯的家成了当地学者、商人、艺术家和政治名流的沙龙。年轻的韦伯，自然不能不从小就接触大量极有教养而且品味高雅的谈话，而这里面无疑包括一些富于启发性的政治见解。不过韦伯似乎并不喜欢大都市的生活，后来他曾谈到都市生活中的许多异化的东西强烈地影响了孩子们之间的关系，以及作为儿子的他与父亲之间的关系，使得家里的孩子变得内向，易受影响和神经质。当然，这还有另一方面的原因。韦伯作为长子，出生后的身体状况一直令人担心，尤其令他母亲担心。四岁那年韦伯得了脑膜炎，留下了头痛和抽搐的后遗症。令人害怕的脑积水有变成白痴或死亡的危险，将近有六、七年的时间，母亲无微不至地照料着他，

把他当作一位体弱多病的小王子。或许上帝也被伟大的母爱所感动，韦伯的病有了好转，异常的神经质和胆小逐渐减少了……。大约半个世纪以后，韦伯在给母亲的生日致信中曾回忆这段往事："那时，我总把你当成西斯廷圣母，我极不恭敬地把自己当作你怀抱中的小耶稣，而把弟妹们当作天使。"①

韦伯兄弟姐妹较多。他是老大，弟弟阿尔弗雷德比韦伯小四岁，在他之前韦伯还有一个妹妹安娜，出生两个月就死了。第二个弟弟卡尔生于 1870 年。两年后，妹妹海伦娜（与母亲同名）出生了，但不幸四岁时死于白喉。那一年是 1877 年，也正是另一个弟弟阿图尔出生，他前面还有个姐姐克拉拉生于 1875 年。最小的妹妹莉莉生于 1880 年。韦伯非常疼爱两个妹妹，但和三个弟弟的相处就比较紧张，尤其是与阿尔弗雷德的关系，原因是韦伯始终有一种居高临下的长子意识。

韦伯先在德伯林私立学校就读，1872 年起在夏洛特堡的奥古斯塔皇后文科高中读书。他自幼酷爱阅读，并有超常的理解能力。他自己说自己智力发育早，尽管其他方面都很晚熟。十二岁时就读了马基雅弗利的《君主论》以及路德的一些作品，十三岁时对叔本华、斯宾诺莎、康德等哲学家发生兴趣，也喜欢歌德的作品。到了十五岁时，他的阅读兴趣主要在历史作家的作品上，尤其是荷马、西罗多德、菲尔吉尔、利维乌斯、西塞罗、萨鲁斯特的作品。他一边阅读这些作品，一边通过写作来整理历史素材，写了皇帝与教皇的关系、康斯坦丁皇帝时代以及一些通俗民族史的文章。也许是因为身体原因，阅读似乎成了他唯一的消遣。他曾说，"如果真有一天闲下来了……我知道我该干什么，我会用非常的方法来背诵封·法恩比勒先生的关税税则。""除了读

① 汉斯·诺贝特·菲根，《马克斯·韦伯》，三联书店，1988 年版，第 12 页。

书，我还能干什么呢？我真是彻底读书的，也就是做我爱做的事，读书时顺便做许多语录摘录。”他似乎并不喜欢诗，他曾把自己与比他小四岁的弟弟阿尔弗雷德作过比较，说自己跟弟弟正好相反，“我不陶醉，我不作诗。”然而，在他被迫阅读的作品中，他摘录了与他当时年纪极不相称的诗句：

“死亡朦胧地站在你身后，
有如月亮那黑暗的半面
站在它那扩大的光亮后面。”

我们很难设想这个时期韦伯的内心世界具有哪些独特性。但他显然要比通常十四、五岁的孩子更为成熟。他竭力抑制自己的情感，像似关闭闸门，极少表露。1879 年 1月 19 日,他在给读大学的表哥弗里茨·鲍姆加滕的信中写道：“我很少向别人诉说我的感情，这大概出自我的天性。我这样做需要克制……但是，感情并不因此而有丝毫减少……把这些告诉别人，我会痛苦……这是一个我至今用最大意志都没能纠正的毛病。”① 当母亲为了韦伯的坚信礼而设法了解他的宗教情感和思想时，这位虔诚的基督教信徒发现自己对儿子竟然已经非常陌生了。她不知道儿子对基督教思想的主要问题是怎么考虑的，有什么感受。但她认为韦伯受到了“整个时代的某种发人深省的影响”，她想跟儿子谈谈，想知道一点他的兴趣范围，她说，感到自己必须好好学习，以便熟悉孩子的内心世界。实际上，这时的韦伯尽管没有像母亲那样执着于宗教，但是，后来充分体现于韦伯学术思想中的加尔文教的虔诚因素，即“得救信念”及其与生活现实的联系，

① 汉斯·诺贝特·菲根，《马克斯·韦伯》，三联书店，1988 年版，第 23页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com