

科学与指向价值的行动:韦伯 《科学作为天职》一百年

社会
2018·2
CJS
第38卷

田 耕

摘 要:本文基于韦伯《科学作为天职》的演讲,将 *Wissenschaft als Beruf* 的含义重新置于韦伯科学学说的思考脉络之中。本文认为,该演讲通过“为科学而科学”的“意义”问题指涉每个人如何承担自己的价值立场问题,此问题和韦伯科学学说中行动如何承担价值的主题密切相关。一方面,每个人的价值感受是价值行动的起点,不能通过任何伦理义务将之夷平。另一方面,这样的价值感受若不通过价值理性化,就既不会变成塑造价值的力量,也有碍于行动者明白和掌握为价值而行动的自由是什么。二者之间的紧张使韦伯反对任何有机体学说意义上的文明和共同体,转而从“求真”这一充满人为努力的途径来实现行动者对价值真正的“开明”。在这一途径中,诉诸于观念类型的行动者的“开明”是他将习俗和文明由异己的传统变成自己的根本价值立场的关键。但本文结尾表明,韦伯的这个立场将所有的传统都变成了异己的传统,因此留下了现代社会科学如何面对价值的共同体的根本问题。

关键词:价值行动 价值的理性化 开明 观念类型

Science and the Movements to Directional Values: The Centennial of Max Weber's *Wissenschaft als Beruf*

TIAN Geng

Abstract: The meaning of “Science as Vocation”, this paper argues, in Max Weber's lecture on *Wissenschaft als Beruf* (1917) goes beyond the conventional understanding of “science for its own sake”, and is about how actions that bear the ultimate values of the actors can be possible. In Weber's

*作者:田 耕 北京大学社会学系 (Author: TIAN Geng, Department of Sociology, Peking University) E-mail: gengtian@pku.edu.cn

在本文的写作过程中,作者尤为感谢北京大学李猛、渠敬东老师的批评和建议,三联书店冯金红老师的鼓励,以及香港大学王利平博士与作者的讨论,作者对诸位师友深表谢忱。文责自负。

Wissenschaftslehre, such actions can come only after the process of value rationalization which transfers our initial personal feelings of value to real belief in the validity of values. Without such a process, actors don't even know what they need to defend or strive for as consistent social beings. The process of value rationalization, however, for Weber is only driven by the willingness to truth, not any primordial attachment to any convention or cultural heritage that is assumed as self-evidently or naturally valid by other theorists. Thus, the value rationalization that Weber conceptualizes leaves one critical question for modern social theory to answer: how should we theoretically think about the human groups which are supposed to live their cultural values (i. e. the idea of *Gemeinschaftsschicksale*)?

Keywords: Value, Act, Value—Freedom, Unbefangenheit, Idea type

在《科学作为天职》¹这篇演讲一开始,韦伯通过简述美国和德国的大学制度,尤其是通过对比年轻学者在其中的处境,来说明学术工作的外在情形。他罗列了大学在当时面临的一系列耐人寻味的“矛盾”。²在陈述这些矛盾的声音里站着我们熟悉的韦伯,他以敏锐而沉重的口吻表达着身为精神贵族的学者对日益官僚化的大学和学术的不满。事实上,早在这篇演讲之前若干年,韦伯对大学官僚化的问题就进行过不止一次的批评和抗议。³对所有将精神作为志业去追求的人来说,韦伯估计的困难要比大学的官僚制倾向更大。在韦伯行将结束对科学的外部条件加以评论的时候,他最强烈地表达了这个时代给准备以科学为天职的人提出的沉重问题:您是否确信,年复一年地眼看着—

1. 本文所使用的《科学作为天职》(*Wissenschaft als Beruf*)的译本,为三联书店即将出版的新译本(李康译,李猛校),作者感谢三联书店授权作者使用。由于译本尚未正式出版,因此凡是本文中出自该作的引文将以《科学作为天职》所在的“韦伯著作历史批评全集”(Max Weber Gesamtausgabe, MWG)第一部分第十七分卷(以下文中夹注简称为:“Weber, 1992 · I/17; 页码”)中的对应页码为准。

2. “根据我们的传统,各大学理当兼顾研究和教学两方面的要求。至于说一个人是否同时兼具这两方面的能力,完全是碰运气。”(Weber, 1992 · I/17: 79)一个对自己的学术研究具有判断力的学者,如何又要同时将这个判断交给外在学术的“官僚制”去执行(Weber, 1992 · I/17: 79)。

3. 其中比较著名的例子是1909年韦伯在德意志大学教师协会(Verhandlungendes III Deutschen Hochschullehrertages)上大声疾呼“驱逐任何形式的官僚式的观点”(Ghosh, 2014: 190; Hübinger, 1987: 327)。

个又一个平庸之辈踩过自己的肩膀,自己还能够忍受,既不怨怼,也不沮丧(Weber,1992·I/17:80)。面对韦伯描述的难题,他眼中将要承担这些困难的下一代学者似乎已经有了答案:自然了,我为我的“天职”而活着(Natürlich, ich lebe nurmeinem“Beruf”)(Weber,1992·I/17:80)。

这样的回答在韦伯的时代想必不绝于耳。但对韦伯来说,怎样才可以说是“为天职而活”显然不容易回答。这篇演讲就是讲述韦伯理解的“为天职而活着”的意涵。能这样做的人,首先需要明白科学是在何种意义上成为一种志业的劳作(Berufsarbeit)。将科学视为“自己的”天职的人是不是准备好接受科学从来把握不了自己命运的现实?将科学作为一种“天职”和上述那些令人气馁的“现实”明白地分开,是不是就足以让我们面对最不利于“职业科学家”成长的世界?更为重要的是,理解将科学作为天职这件事情,对不从事这个行当,乃至不准备成为“职业”学者群体一员的人来说,又有什么意义呢?

一、悖谬的“科学作为天职”

在这个问题之下,韦伯开始在演讲中转入讨论科学、学者和大学的内在视角。科学对韦伯来说成为一种天职,首先因为它是一种专家式的劳动。韦伯认为,今日的科学的确是一个分工的时代,因为只有通过分工,才能使得学者进入到最为细节的劳动当中。科学是一种需要而且必将被超越的劳动,在它最本质的含义上,它是必将被取代的。学者必须意识到有无数的前人在同样的地方在做着类似的猜测(Konjektur),自己只不过是将永远继续下去的工作的一个环节。⁴这就意味着,在学者(即从事这项劳动的人)不得不停下来的时候,可能完全看不到有什么意义:我们竭尽全力的劳作,或者是前人劳动的继续,或者是未来我们意识不到的继续者的开始,而不是它自身的目的。

所谓的专家或工匠,指的是“全心全意为事业服务”(rein der Sache)的人(Weber,1992·I/17:84)。但这种劳动,理当饱含着面向事情的激情(sachliche Leidenschaft)。在这种劳动之中,劳动者放弃了

4. “科学的实情都是这样的:一个人只有在严格的专业化情况下,他才能亲身体会到,自己在科学领域里获得了某种真正完善的成就。”(Weber,1992·I/17:80)

将自己活着的生活变成艺术品的可能。因此，将科学作为天职，首先就是去承担一种表面上最没有个性的劳动。

上述两个方面对科学作为天职的定义其实是对科学这种劳动的限定：将科学作为天职意味着一种既不能将从从事此劳动的人，也不能把这种劳动本身作为目的的工作。众所周知，韦伯的这个演讲是巴伐利亚州自由学生团体(Freistudentische Bund, Landesverband Bayern)组织的“精神工作作为天职”系列中的一讲。在一战的结尾，面对将在未来以科学为天职的年青的德国学子，韦伯以此作为全文的基调未免奇怪：既然科学的劳动是无法作为自己目的而存在的，甚至，它将取消自己视为自己的目的，我们又如何实现“科学是为其本身”呢？

我们得以探讨科学的意义问题。因为——于这样的进步法则的事业，并不是自明地具有自身的意义和理性。对于一项实际上永无止境、也永远不可能有止境的事业，人们为什么为之献身呢？人们首先会回答，完全是出于实践的目的，或者说是出于广义的技术性目的；也就是说，是为了能够依据科学经验给我们提供的期待，调整自己实践行动的方向。不错。可是，这只能对实践行动者有意义。那么对于科学人来说，又该对他的职业抱有怎样的内在态度呢？——如果他确实想要寻求一种这样的态度的话。他会坚持说，自己之所以献身科学，是在“为科学而科学”，而不只是因为别人可以利用科学，取得商业成果或技术成果，可以吃得更好，穿得更好，照明更好，统治得更好。可是，他把自己完全纳入到这种永无止境地运转的专业化经营中，致力于取得注定将会过时的创造成果，那么在何种意义上，他相信这样做是有意义呢？⁵

要理解科学这种并不令人振奋的境地就需要重新理解包括科学在内的理性化过程。在韦伯看来，理性化是一个世界的除魔(Entzauberung der Welt)留给我们巨大的疑问和考验。在韦伯看来，托尔斯泰最完整地表达了这个问题：死亡之于一个文明化的人(Kulturmensch)，就如同科学劳作之于学者一样，只是必将消逝，但不

5. 施特劳斯(Strauss, 1953: 76)在他对韦伯科学学说的著名批评中认为，韦伯最深处对科学的绝望，求真的生活最根本的根基在于完全没有理智证据的信念上。

是一个有意义的终点,它并没有一个“成全”生命的能力。⁶

韦伯这篇演讲的不同寻常之处,就在于它首先是将“科学作为天职”作为一个“意义”的巨大问题来提出的。科学是在关于它的“意义”而不是它的“用处”的问题中才遭遇到托尔斯泰这样的疑问。而韦伯则更进一步指出,在托尔斯泰之后,我们不作为职业科学家,去理解将科学作为天职这样的行为和生活,对我们自己有什么意义?

在这篇演讲的前半部分,科学作为天职背后的理性化进程和托尔斯泰的问题同时出现了。而二者对传统上看待科学的方式来说有着深刻的紧张。这种紧张促使韦伯在传统科学的伟大时刻里面去考察托尔斯泰关于“意义”问题的真正内涵。从柏拉图的“洞穴”隐喻,到达芬奇以“技艺”解释的自然(Natur),到在物的细节中揭示上帝的新教科学家,再到尼采对“快乐的科学”的剖析。可见,在韦伯演讲中,其历史回顾似乎在历数理性化的历史,其中,涉及了科学可能给我们的意义有真理、自然、神意和快乐等等。对韦伯来说,以科学为天职的人今天要做的,就是将这些贯穿理性化历史的意义和托尔斯泰简单但难以回答的问题结合在一起。

如果我们仍然还能在科学中获得了人生的真理以及有关于自然和神意的认识,那么,韦伯时代以科学为天职的劳动者,将继续理性化的伟大时刻中所奠定的科学以及那些劳动者的工作,亦因此具备了当然的“意义”;如果韦伯时代的科学,已经远离了他在此历数的种种“意义”,那就意味着所有科学可以用来回答托尔斯泰问题的选项在这个时代成为被击碎的幻象,在此前提下,只有离开科学,我们才可能认识真的生命,认识我们的自然,找到幸福。在所有人生意义中我们试图寻找的,不仅不能在科学中找到,甚至必须反对科学才有可能。韦伯很明确地认为,强烈质疑现时代的科学能告诉我们任何有意义的生活之答案正是这个时代的年轻人面对的潮流(Weber,1992·I/17:91)。

传统上,我们认为韦伯是强烈地捍卫科学之价值的学者。但韦伯“捍卫”科学的前提来自于他在托尔斯泰那里读到了对科学更强的质疑。这是他区别于认为科学具有颠簸不破前提的“旧科学”的一个重要

6. “在托尔斯泰的作品中,可以发现他从原则上提出了这个问题。他以独有的方式想到了这一问题。他所有的思索都围绕这样一个问题:死亡到底是不是一种有意义的现象?他的回答是:对一个文明人来讲,死亡不具有任何意义。”(Weber,1992·I/17:87)

的面向(Ghosh, 2015; Ringer, 1961)。科学作为天职的根本困难,并不在于理性化的历史上所取得的那些“意义”在离我们而去,而是科学无法证明自己是一件有价值的事情。在韦伯看来,科学恰恰没有办法予以证明科学所造出的知识,或按照科学运行的这个世界是值得拥有的(Weber, 1992 · I/17: 95)。韦伯说得很明白,比起科学在认识世界问题上的信念来说,⁷关于科学之“价值”的信念是更为根本的信念(韦伯所谓的依据终极意义得到的信念),它无法证明,但是需要解释。⁸

到这篇演讲过半的时候,韦伯以“破”的方式阐明,科学没有自明的基础去承担自己的目的,因此,以科学为天职的人,也不应该“自然”地认为,科学就是有价值的或科学为人提供了最值得过的一种生活的结论。在这个“问题化”科学的基础上,以科学为天职,并不是那些完全不认同,或者未曾有过托尔斯泰式的质疑的人的事情。韦伯看得很清楚,以科学为天职是超出科学这项志业劳动本身的。以科学为天职并不是首先去关切学者(从事科学劳动的人)对科学的立场,而是去探索这样的“志业”可以给其他人,乃至深深怀疑科学对生活是有价值的人能带来什么。对韦伯来说,并不是“科学家”的特质和“科学”这项职业的义务,而是对科学置身其中的现实的真正理解和承担决定了将科学作为天职的意义。⁹

演讲的后半段,则是韦伯面对这个困难的问题,以“立”的方式来阐明:今天科学对有着完全不同价值前提乃至并不认为科学是值得知道的事情的人而言,是不是能为他们确立起有价值生活的基点。我们将在下文中看到,科学在韦伯那里之所以被认为能实现这种独特的奠基,源于它彻底的现实性,韦伯将之称为“理智的诚实”(die intellektuelle Rechtschaffenheit)(Weber, 1992 · I/17: 97)。理智诚实的首要之处,就是面对科学与学者在我们生命和时代最重要的问题上提供不了答案这个局限。科学作为志业的贡献,毋宁说是以最大的现实感来面对这个局限。

7. “所有的科学工作都预设,自己在逻辑和方法上采用的规则是有效的,这是我们在世界上取向的总体基础。”(Weber, 1992 · I/17: 93)

8. “科学工作的成果之所以是重要的,正是因为它们是‘值得我们知道’。显然,这就是我们所有问题的根源。因为像这样的一种预设,本身没有办法通过科学的手段来证明,而只能是依据它的终极意义来解释(*deuten*)”(Weber, 1992 · I/17: 93)。

9. “但这就已经不再只是关于人以科学为天职的问题,也就是说,不再只是关于科学作为一种天职,对那些献身者来讲意味着什么的问题,而是完全不同的问题:放在人的整个生活之中,什么是科学的天职?它的价值何在?”(Weber, 1992 · I/17: 88)

理智诚实的对立面,是各种讲坛布道者或伪先知进行的廉价的世界观教育。韦伯要着力打破的是科学可以为人建立价值立场的“假象”。科学作为天职,意味着诚实面对并且承担自己的根本立场,而承担根本立场的本质是彻底的现实感,也就是面对那些让自己“不舒服的”现实,一种在韦伯看来带有深刻伦理力量的美德(Weber,1992·I/17:98)。而大学要能真正对抗讲坛布道的人和行为,那只是因为他可以进行更为深刻和实在的价值的教育。这种理智的诚实也因此成为韦伯所处的现代大学培育人格的关键目标。

在和《科学作为天职》同年发表的论文《社会和经济科学中的“价值自由”的含义》(1917,以下简称《“价值自由”》)中,韦伯从价值承担的含义出发来看现时代的大学和大学教育。¹⁰韦伯在文章的开始就明白地表示,所谓排除价值判断是不可能的(韦伯,2013:482—484;WL:489—491)。¹¹对“老科学”下的学者来说,大学作为特定价值的维护并不是问题,在韦伯的眼中,正是这样的学者才恰恰不屑于跟风去做那种表面价值中立的“拟态”(Mimikry)(韦伯,2013:482—484,487;WL:495)。¹²这种骨子里面的高贵立场不是体现在拒绝排除价值,而是体现在要求自己“将自己的实践性的评价本身向学生们和他自己绝对地交代清楚”(absolut *deutlich* mache)(韦伯,2013:492;WL:498)。这种要求是韦伯认为令学者自重的诫命(Gebot)。

但韦伯并不相信遵从这样的“诫命”仍然能为现时代的大学教育赢得真正的尊严。一方面,大学事实上不可能实现对所有的价值,甚至是

10. 本文初作于1913年,系韦伯为1914年1月召开的关于“价值自由”的主题会议而作,很明显是韦伯对当时的方法争论(Methodstreif)的回应之一。1917年初,韦伯将原文进行了修改,于该年11月发表在《Logos》杂志(卷七,第一分卷)上。本文的修订版不仅和《科学作为天职》同年问世,而且在讨论的主题上关系密切。而施卢赫特(Schluchter,1996:16)也指出,本文的修改稿和韦伯同时写作的著名论文《中间反思》(Zwischenbetrachtung)中有关“价值领域”(Wertsphären)的讨论更是使用了类似的概念范畴。

11. 此处所引用的张旺山先生翻译的《韦伯方法论文集》(2013,台北:联经出版社)为本文以下讨论韦伯科学学说的主要参考,引文同时注明《科学学说论文集》(Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,第五版,1982,略作WL)中的页码,引文有改动将不再一一说明。在引用时,为和《科学作为天职》的译文凡例取得一致,韦伯原文中着重标出的文字,译文将以下划线标出,原文则以斜体标注。本文作者在引用时加以强调的文字,将以黑体标出。

12. 这是韦伯在《“价值自由”》开篇时以蒙森和特赖奇克为例子的含义,和这种面对事情的激情相对应的是缺乏激情的官僚和表面公允的党同伐异者。

对这个时代公认最重要的价值立场开放(韦伯,2013:489;WL:496)。¹³另一方面,韦伯更深刻的怀疑是:秉持科学的学者和大学,有什么手段去“证明”自己的选择是有价值的。如韦伯所说,法学家不能证明法的存在以及受到法的约束的文化是无条件有价值的,正如同医生并不能证明生命是一个在任何情况下都值得争取的存在一样(韦伯,2013:489;WL:496)。这一种怀疑完全延续了《科学作为天职》中的“托尔斯泰的问题”。基于这种怀疑,韦伯清楚地看到,价值自由,因此并不是上文所说的那种骨子里不屑于没有立场的高贵,而是因为明了了价值判断在科学中的意义而得到的自由。这种新的“价值自由”因此就不只是对实践科学的学者才有意义,而是对所有人获得理智清明提供了基本的手段。

对比《科学作为天职》,《价值自由》的文字更为系统地阐释了价值判断(Werturteil)对科学和大学教育为什么尤其重要。韦伯言简意赅地指出,对大学使命的判断有两类,一类认为大学今天仍然有塑造全面的人格以及培育整全的文化和伦理感念的使命。而与之相对的判断则是,当专家提供了专家的指导,当理智诚实成为大学唯一致力于培育的美德的时候,大学里面的教育才成就了它的价值。在韦伯看来,有价值的大学教育成立的前提之一是,作为专家的老师能够如专家那样去教育和研究。在这个意义上,以科学为志业首先意味着成为“专家”。无论我们积极地看待专家的含义(最积极的看法自然是,成人即是成为纯粹的专家[reinen Fachmenschen]),还是略为消极地看待专家(即防止我们生命的根本问题被专家去回答),理智诚实都成为最根本的道德。我们亦可以说,如果我们认为人生最重要的问题不能也不应该被理智所回答,那么理智诚实为制止理智做出这一僭越提供了根本的保证(韦伯,2013:484;WL:491)。这里韦伯对专家的两种看法,实际上对应了韦伯对“价值自由”的两种看法。如果说,价值自由首先意味着科学在一定限度内不受无法被排除的价值的影晌,那么,这种“价值的自由”对于所有人的价值的追求,又意味着什么?¹⁴

13. 比如韦伯写作时代的“国族的生命的问题”(Lebensfragen der Nation)。

14. 但是,价值自由在韦伯学说中的关键地位,是否是因为它决定性地表明科学是一种独一无二的“价值领域”呢?这是本文要回应的问题。无论如何,关于反对将韦伯价值自由的科学学说理论与各种实证主义直接挂钩的做法,可参见相关文献(Proctor, 1992:155-200;Turner and Factor, 1984:30-69,180-201)。

以专家作为有价值的大学教育的根本,承接了韦伯在《科学作为天职》的演讲中将“完全献身于‘事’”(die rückhaltlose Hingabe an eine “Sache”),也就是面对事情本身的激情作为人格基础的说法(韦伯,2013:487;WL:494)。德国和欧洲在韦伯看来不可能再回复歌德和洪堡式的对个性教养(Bildung)的路子。¹⁵人格(Personlichkeit)在韦伯的眼中不仅不是一个经典德意志时代(上文中的蒙森、特赖奇克的时代)的精神,甚至和四十年前的状况相比都发生了巨大的变化(Proctor,1992:65—85)。和传统学人及大学相比,对人格观念的执着尤其属于正在颠簸动荡的德意志中成年的一代人,它首先是人格应获得的权利(Recht der Persönlichkeit)。对每个人来说,它是一种和所经历的世界,和所从事的工作都需要先在地区分开的东西(韦伯,2013:486;WL:494)。韦伯对人格观念的重新理解,就是将之建立在上文说到的专家的性格之上,那种并不因为“和自己的个性不符”而拒绝去面对事情的热情之上。只有能够完成事情、能面对事实的人,才能完成大学教育中更复杂的事情,就是把自己的个性置于自己需要完成的使命之下。所有这些在韦伯看来,就是他所在的大学面对的最紧迫的教育的任务,这些任务的紧迫性,甚至是 he 同时代的所谓政治经济学历史学派的前辈学者都没有体会过的。科学在韦伯看来是最深的也是最根本的自我约束。在韦伯看来,这种约束自己的力量有多大,面对不堪的现实的热情就有多大。

问题是,是什么样的力量可以支持我们去进行这种相当矛盾的行为呢?韦伯在《科学作为天职》的演讲当中所讲述的对自我的纪律非常强烈地使我们想起《新教伦理与资本主义精神》中的入世禁欲主义(Innerweltliche Askese)。¹⁶专家将这种劳动本身作为极高的善,通过

15. 韦伯在此反对的是浪漫派的个性观念(Beiser,2003:88—100;Izenberg,1992:27—35)。需要注意的是,韦伯虽然不同意洪堡式的整个个性的观念,但他和洪堡都恰恰从歌德身上取得了最重要的灵感。韦伯完全改变了“守护神”这一源自歌德自传的著名譬喻的“自然”意涵,将它和最彻底的追寻和创造自己生活方式,包括自己的生活目标的力量(某种程度上,也就是专家代表的那种力量)联系在了一起。温特莱布很敏锐地看到了歌德自传包含的这一其同时代有极大差别的特点(Weintraub,1978)。

16. 社会学家默顿(2011)的名著《十七世纪英格兰的科学,技术与社会》其实从另一个角度试图证实英格兰的清教运动是推动欧洲近代科学成就的独一无二的力量。拉吉罗(Guido De Ruggiero)(2001)在他和韦伯几乎同时代的著名思想史作品中,干脆将这个论题变(转下页)

强烈的对自我的克服和超越来追求,韦伯的这种论述充满了读者难以忽视的“新教徒”色彩。能够将自我的个性服从于切事之劳作的的能力,很像是17世纪的新教徒身上延续下来的禁绝自己欲望的英雄气。新教徒不是在不可知的预定说中,而是将此世的劳动效果当做个体信仰的证明(Bewährung des Glaubens)中形成了入世禁欲主义(Weber, 2016:93、103)。在韦伯的作品中,《新教伦理与资本主义精神》里的加尔文宗信徒和清教徒或许是上述行动最鲜明的担纲者。韦伯笔下的对价值具有信念(Gesinnung)的行动者,像极了他在《新教伦理》当中在世界的边缘改变现代世界的早期新教徒,对他们来说,有效的信念(fides efficax)不是实现了的信念(Weber, 2016:96—97),¹⁷而是有能力体现在行动中的信念,即使体现在注定会失败的行动中。纯粹的信念,除了这种行动之外,并不属于这个世界(韦伯, 2013:508; WL: 513)。而纯粹的社会行动,意味着行动能够承担价值。

在入世禁欲主义中被塑造的新教徒,的确有力地佐证了韦伯在《科学作为天职》和《价值自由》中论及的日常的义务之说法。我们可能会忽视新教徒不是在属于自己的世界里,而往往是在对自己的价值理念充满重重分歧和阻力的世界之中开展这样的行动的。如果他们具有韦伯所说的改变世界的英雄气,那首先是因为他们知道这个世界并不属

(接上页)成清教伦理与“自由主义”精神的关系。上述研究在某种程度上与异常重视韦伯的比较历史和文化研究关心的问题有一致之处,但过于“执著”在韦伯笔下的新教伦理的发生学上面,也就是说这个独特历史处境对于后来“科学”的发展的作用。但在韦伯那里,孕育在新教精神中的自我纪律,悖谬之处是它反而没有天主教的许多现实的情境去作为纪律(也就是禁绝自己欲望)的前提,所以其行动才尤其需要一个更为强大的精神基础。在韦伯对比“教派”与“教会”在新旧大陆如何建立信徒之人格的文章中,系统支配自己生命的生活之道(Lebensführung)再次频繁地出现,这种生活之道,和成为“天主教恩宠机构”最为彻底的或者说唯一的对立就在于它不间断的证明自己(dauerndbewähren)(韦伯, 2007:219; Weber, 1920: 234)。《新教教派和资本主义精神》一文的最初版本为《北美的“教会”和“教派”:从基督教会和社会政治角度的简论》(‘Kirchen’ und ‘Sekten’ in Nordamerika: Eine kirchen- und sozialpolitische Skizz),发表在《基督教世界》(Die Christliche Welt, 1906年6月)。

17. 施密特(2004:53)认为新教以“不可见的内在性”为入世的禁欲苦行找到了一个更为稳定的心理结构。这个说法的前提是新教的“禁欲”丧失了天主教提供的许多现世的可见的基础,包括施密特所谓的代表制度的问题(Schmitt, 1996),因此它有更强大的动力将苦行变成精神性的劳动,一种在认知上的可见。然而韦伯诉诸新教伦理的这种独特的精神的劳动相当复杂,其最特殊的一点恰恰是要以意志的方式释放世界的“非理性”。笔者在下一小节将继续讨论这个问题。

于自己信仰的理念。对强烈的信念来说,这是最需要勇气的地方,而对承担价值来说,这是行动的起点。从这个起点开始,韦伯在《科学作为天职》和《“价值自由”》中不止一次提到但多少面目模糊的“日常的义务”最终成为价值理性化的一部分。

二、通感,理性化与价值理性化的内在紧张

在理智诚实的前提下,我们或者接受科学家之外的先知和煽动家,也就是在没有“斗争”的情况下接受价值判断(韦伯,2013:485—486;WL:492—493),或者接受价值就是“斗争”的后果。显然,韦伯留在社会理论史上的回答是反对前者而强调后者。我们注意到,这个回答首先针对的是选择了自己的“神”的人如何侍奉后者的问题。在他看来,诸神之争没有因为西方人相信的一神论而停止。¹⁸而所谓的诸神之争的前提,恰恰是将古代诸神褪去魔力的理性化。

韦伯非常清醒地看到,这场斗争最“残酷”的地方,不是选择向什么神去献祭,而是为了你的守护神的斗争将以非人格的形式,对每个人每日每时的行动提出了要求。在韦伯看来,所谓的价值的多神论对现代的人提出的最困难的事情正在于此:日常的行动中,而不是被变成体验对象和艺术品的“生活”,才是面对自己根本价值的战场(Weber, 1992·I/17: 101):

今天,这种宗教的状况已经成了“日常”。许多古老的神从坟墓里又爬了出来,不过,由于他们已经被除魔,所以化身为非人格性的力量。他们企图夺取支配我们生活的权力,并且重新开始了彼此之间的永恒斗争。这就是我们生活中的日常。对于现代人困难的是,对于年轻一代格外困难的是,怎样挺身面对这样的日常。

在《“价值自由”》中,上述引文涉及的宗教状况中的“日常性”意味着我们的“生命体验中最真切的东西”(gemeinte Konkretissimum des Lebens)(韦伯,2013:502;WL: 508)。而这样的真切恰恰意味着它的价值是不成问题的。正如韦伯异常敏锐地看到,这种“不成问题”的价值感受为真是唯一的,也就是说它是建立在对包括伦理在内的其他价

18. “只不过古代世界还没有从诸神与精灵的魔力中解脱出来”(Weber, 1992·I/17: 100)。

值尊严的不服从或者抗拒的基础上的。而在这个基础上建立的“价值”,不会承认价值之间具有合理的相互替代(Alternativen),而是恰如上帝与魔鬼之间“你死我活的斗争”(unüberbrückbar tödlichen Kampf)(韦伯,2013:502;WL: 507)。¹⁹

在韦伯的科学学说当中,我们通常不会放过他对现代人沉浸在价值感受之中的日常之入木三分的描写,但我们容易忽视韦伯在这个标志性的语句背后发现的矛盾:如果可以不为任何深远的文化意义所撼动的价值感受意味着我们只有在这样的斗争中才能真切面对自己的价值,它真的能提供给我们这样的行动能力吗?在这个以系统掌握自己,抑制自己的自然冲动为基础建立起来的生活之道(Lebensführung)中,在抑制自我的自然冲动方面越来越理性化,对它的压力的敏感和随之而来的反抗也将越来越多,而这种反抗比起英雄式的新教伦理,正如新教比起天主教的自我纪律一样,将会有更少现实的基础,而成为更为纯粹的精神冲动,它离韦伯在《新教伦理与资本主义精神》开篇所描述的“生活之道”,即一种将生活固定在一种文明的归宿中的道路就更为遥远。²⁰

在韦伯那里,“日常性”概念本身并不等同于价值,或者价值生成的

19. 在沃格林对韦伯和“德国人”的批评中,价值判断(Werturteil)正是因为没有了实质的理论关联(无论是在古典还是在基督教那里看见的文化存在),才必须以一种对待价值的态度的决绝态度出现,无论是视其为“责任”还是“守护神”,都意味着价值应不可置疑地被接受(unquestionable)(Voegelin, 1987:12-14)。这个论点相当绝对化了关于“价值”的新教命题。

20. 韦伯对“新教教派”的阐释提供了理解这一点的最直接的例子。在对习俗的管理(Sittenkontrolle)的角度上来比较教会和教派,作为信徒集聚的教派,其成员之间的关系在韦伯看来具有两个基本的道德维度,一方面,我们都应该是最能要求自己服从纪律的平信徒,因此信徒最终服从的伦理要求不来自于专门技术(神学)或圣职,而是一种信徒的资质(Qualität),而这种资质的本质,是教派成员具有的克里斯马(Charisma)。克伦威尔那里的“查核局”(triers)和“风纪局”(ejectors)能作为具备道德审查权威,在韦伯看来是因为教会的克里斯马特征(charismatische Charakter der Autorität)是作为教团成员本身的克里斯马特征(charismatische Charakter der Gemeindegliedschaft selbst)所赋予的(韦伯,2007:216;Weber,1920:231)。而另一方面,教派成员之间,又是兄弟之爱(Brudergeist),也就是将特定的行动和关系严格限制在教会兄弟之间。韦伯非常清楚地看到,用去除教派资格(Exkommunikation)作为控制成员的手段并不鲜见,中世纪的使用力度和影响比新教教派有过之而无不及,那么为什么这种为禁欲新教仅见的“证明”特别需要这种“兄弟”之爱呢?(韦伯,2007:218;Weber,1920:231)。这仍然是韦伯在有关新教的两篇文章中没有完全清晰回答的问题。

机制。恰恰相反,它本身也有相当的取消价值立场之力。这种献祭给复活的诸神的日常性,在韦伯那里也常常是让人放弃行动的可能性而成为最“浅显”的存在之力量(韦伯,2013:502;WL:508,):

就事实,从外在的假象而言,就像每一个人在生活中所经验到的一样,这些相对化与妥协不但有,而且还随处可见。在真实的人之几乎每一个个别的重要的“采取立场”中,都有种种价值领域(Wertsphären)相交且相互纠缠着。而在这个最固有的意义下的“日常”(Alltag)之让人变得肤浅的东西,恰恰就存在于:人们不仅没有,更重要的是,根本就不想要意识到这部分在心理上,部分在实用(pragmatisch)上受到制约的“种种死敌式的价值之间的混杂(Vermengung todfeindlicher Werte)”;他宁可逃避在“神”与“魔”之间做选择。

因此,科学作为天职的一个重要的力量,是在坚持对抗“日常性”中常常包含的逃离价值的倾向才能将“日常”的义务变成价值选择的场所。这些选择就是韦伯从柏拉图那里借用的“守护神”概念,它们决定了灵魂的命运。在这样的“找到自己守护神”的转变中,“科学作为天职”是这个转变在韦伯看来“朴实,简单”的关键。也就是说,日常在自然中的无意义和流变,是在知识的光照下成为一连串的有意义的选择。科学的工作最终是为能做出选择的灵魂贡献了形式。因此,韦伯科学学说中重要的德性,理智的清明,首先在韦伯那里仍然呈现了非常强的行动的色彩(韦伯,2013:502—503;WL:507—508):

知识之树所结出的会打破所有人的愉悦(Die aller menschliche Bequemlichkeit),但却无可回避的果实并非其他,就是这样一种见识:既然我们对这些价值的冲突不可能置若罔闻,那么我们就必须要明白,那一个个的重要的行动,更不要说是作为整体的人生,如果不应像一个自然事件(Naturereignis)一样消逝,而是应被我们有意识地引导(sondern bewußt geführt werden soll),那么它便意味着一连串的根本的决定(eine Kette letzter Entscheidungen),而通过这些决定,灵魂也像在柏拉图那里一样选择了自己的命运,也就是说,它的行动和存在的意义(den Sinn ihres Tuns und Seins heißt das)

那些似乎不成问题的价值感受力，那些鲜活的判断立场转化成毫无生气，也无力承担价值的灰岩也并不困难。正是意识到这种困难（或者说危险），韦伯关于价值的科学学说才在一个非常富有张力的关于价值的社会行动（soziales Handeln）中展开论说（Schluchter, 1996:44）。²¹一方面，价值可以作为经验科学研究的事实，首先因为它是在具体的价值判断情境中出现的，也就是和每个行动者对被行动影响的事物的好恶和喜怒关联在一起的“实践性的评价”（praktische Bewertungen）（韦伯，2013:481；WL:489）。²²如果不能成为导致价值评价（Wertungen）的行动，那么价值（Wert）无从谈起。但另一方面，如上文所见，这些活生生的，具有具体行动情境的价值评价完全可能带着很强的价值信念，但即使最纯粹的“意志”和“信念”仍然不足以使行动者对抗取消价值的倾向。²³而不能找到类似新教命题中重要的行动的“证成证据”（Rechtfertigung）（韦伯，2013:499；WL:505），那么，所谓“挺身面对”自己的日常的生活也是空谈。不能理性化的价值立场并不能从根本上区分价值和事实，那就意味着具有根本理念意义的伦理问题很难不变成技术讨论。²⁴

因此，韦伯对行动的社会学奠基的一个重要的工作，就是将彻底的社会行动置于价值理性化之上来展开。在这个奠基之上，行动个体的具体的价值判断，需要一个理性化的过程才能接近价值的立场，与之相

21. 事实上，韦伯的价值行动所包含的这两个面相，价值的多神论和价值的斗争，常常被认为是自相矛盾。即使是身为韦伯同事和朋友的特洛尔奇也觉得韦伯将“相对主义”和道德上的毫不妥协合二为一是一件不可思议的事情（Troeltsch, 2004）。

22. 韦伯在《价值自由》一文中讨论价值判断这个引起多方争论的术语，完全是为实践性上的判断：将种种“社会性的事实”当做是实践上“值得期待”或者“不值得期待”所进行的种种实践性的评价（praktisch wünschenswert oder unerwünscht）（韦伯，2013:492；WL:499）。用韦伯用来批驳形式伦理的著名的例子来说明，男女之情，“刚开始的时候是一个激情（Leidenschaft），现在则是一个价值”（WL:506）。在韦伯看来，这种价值判断的含义是，这种激情在没有成为价值之前，是一种在当事人那里毫无疑问地具有价值感受的东西。但至于这种感受伦理上的地位是什么，并不知道。很显然，韦伯并不认为处在激情阶段的男女知道自己在其中实现的价值是什么，但他坚决反对将这种没有实现的价值视为行动者将彼此看做工具。

23. 一个“伦理上非理性的世界”（ein ethisch irrationale Welt）（韦伯，2013:499；WL:505）。

24. 如果价值是能够被“可能之事的技艺”（die Kunst des Möglichen），或者对可能性的判断所替代的，那么这判断的对象就不是价值立场了（韦伯，2013:509；WL:514）。韦伯坚决反对科学可以貌似“客观”地权衡不同的价值判断，然后找到一个政治家似的令各种立场可以接受的“折衷价值”（staatsmännisches Kompromiß）（韦伯，2013:492；WL:499）。

应,韦伯科学学说的对象从价值变成了价值的行动学说。²⁵价值的行动学说的这两个部分的张力,是韦伯不同意从传统的伦理学说来看待问题,而要从科学学说上寻找突破的重要原因。将经验科学嫁接上伦理内涵,从而回避承担价值的行动如何可能(价值理性化的核心内容)这个不可或缺的中间步骤,在韦伯看来恰恰剥夺了伦理的尊严。对这种没有尊严的伦理化的批评贯穿了韦伯对国民经济历史学派的批评。²⁶在深受历史学派影响的韦伯眼中,正是这种历史主义将承担价值的行动变成了无法被理性化的“空隙”(hiatus irrationalis)。

罗雪(Wilhelm Roscher)著作中的历史主义是韦伯科学学说早期批评的重点。在韦伯看来,这种历史主义通向所谓“没有预设”的科学的道路是对价值的不开放。这典型地体现在它将各个文化民族(Kulturnationen)都被视为具有同样形式的生命周期的做法上。罗雪的“历史方法”是在非历史的法则中存在着:它把所有在“理性化”中要处理的非常基本的非理性都放回到韦伯非常不满的“有机体”统一性(die “organische” *Einheitlichkeit*)之上,通过预设的文化共同体来回避它必须说明的由个体行动者的意义走向“有机价值”的过程。这一点可以说是自曼德维尔(Mendeville)的“私人之恶,公众之善”(private vices, public benefits)以来的倒退(WL: 33)。因此,在罗雪那里形成了一个包括民族在内的有机体的矛盾:一方面,特定民族的价值形成并没有得到说明,另一方面,却又将此不可分割的有机整体看做是天意般的安排(*providentielle Fügung*) (WL: 33)。这在韦伯看来是将所谓的经验科学变成了宗教思维。而这种变化和罗雪以过度的浪漫主义的“共同体”观念冲淡了黑格尔那里的

25. 韦伯在《罗雪与克尼斯和历史的国民经济学的逻辑问题》这篇长文的第三部分,也是最后一篇(《克尼斯与非理性的问题》)中,已经论及了这个问题(该篇最初发表于《德意志帝国的立法,行政与国民经济年鉴》(*Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, 1906年)。整个论文的术语虽然深受李凯尔特的影响,但核心的内容却非常明确:如果用历史哲学的术语来说,一门科学如果旨在以“价值的实现”(die *Verwirklichung von Werten*)作为自己的对象,那么它一定会将那些自己所进行的“价值判断”的个体(die selbst “wertenden” Individuen)视为这个过程的“承担者”(die “Träger” jenes Prozesses behandelt werden)(WL: 116)。

26. 关于韦伯对“历史学派”的新老代表(前者代表是施莫勒,后者则是罗雪和克尼斯)之间的关系,可参见张旺山(2013: 22—35)在译著中的导言(另参见 Sumiya, 2001)。在更广泛的思想史意义上,韦伯和所谓政治经济学派的上一代学者的关系,通常是通过韦伯去研究威廉帝制末期的德国思想的人手点(Krüger, 1987; Tribe, 1995: 66—90)。

观念论大有关系。²⁷

韦伯亦认为，克尼斯(Knies)的“非理性”也相当程度地接受了罗雪式的人格有机体观念，也同样用始于浪漫派的“民族有灵”(Volksseele)说屏蔽了对文化共同体的价值形成的说明，从而也是用更无思辨的宗教思维取代了对价值形成的思考(WL:142—144)。因此，在韦伯看来，之所以出现直接将文化价值的内容提到伦理的高度，从而事实上消灭了伦理的尊严，是因为没有对价值进行批判研究的一个经验科学。只有在罗雪和克尼斯式的“老历史学派”基础上重新建立这样“对理想和判断进行科学上的批判”(韦伯,2013:174;WL:149)，才能重新恢复我们对价值与伦理关系的思考。科学对于价值行动的重要，是因为行动者是通过知识的果实才对自己的根本立场敞开的。这种敞开，被洛维特(Löwith,1982:56—57;61)概括为开明(Unbefangenheit)并将其作为韦伯名下社会科学的真正内涵。

因此，不经过价值关联而直接将经验科学的内容变成某种伦理，特别是基于某种文明有机体的伦理实质是漠视了具体而纷繁的价值判断。韦伯将之和宗教类比。在和《新教伦理与资本主义精神》同时写作的《社会科学的与社会政策的知识之“客观性”》(1904,以下简称《“客观性”》)这篇文章中，韦伯继续了他对罗雪代表的国民经济学“历史学派”中没有尊严的伦理化的批评。作为《社会科学与社会政策文库》(Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik)除旧布新的领导者之一，韦伯在文章的一开始就指明了文化领域的科学与真理之间的紧张，而这种紧张源于文化生活的科学基本上是从实践性的观点出发的。²⁸表面上，韦伯继承了历史主义原则出现后形成的看待“应然”(das Seinsollende)方式，也就

27. “罗雪与其说是与黑格尔相对立，不如说是一种倒退(Rückbil)。但黑格尔的形而上学沉思以及首重历史思考则在他那里无影无踪了。取代其卓越的形而上学体系的是一种相当原始而简单的宗教思维。但与此同时我们也发现了某些过程的恢复，我们也许可以称之为一种迈向科学研究的公正(Unbefangenheit)，或者说是迈向——就用时下那些颇令人反感的说法——‘没有预设’(Voraussetzungslosigkeit)的进步(Fortschritt)。如果说罗雪没能将其他始自黑格尔的道路完成，则主要的原因是他没能如黑格尔那样明白‘概念与被概念掌握的事情之间的关系’这个逻辑问题(logische Problem der Beziehungen zwischen Begriff und Begriffenem)所具有的方法论的启示”(WL:41—42)。

28. “在什么意义上我们可以说，在种种‘文化生活的科学’(Wissenschaften vom Kulturleben)领域里面毕竟是有‘客观有效的真理’(objektiv gültige Wahrheiten)的?”(韦伯,2013:172—173;WL:147—148)

是“应然”既不应该和不变的“自然”，也不应该和必将发生的未来结合。然而，韦伯认为，这样一来的伦理——也就是关于应然的学问——丧失了形式规定，恰恰丧失掉了“伦理律令”所应该具有的尊严(die spezifische Dignität der ethischen Imperative)，变成了没有经过理性化的文化价值，一种被演化论和相对论支配的价值理论(韦伯，2013:173;WL:148)。

尽管如此，我们注意到，韦伯对克尼斯发展出的历史主义的批评与对施莫勒(Gustav Schmoller)的批评形成了更强的一致，在破掉历史学派之历史主义的基础上为新的价值学说垫定了基础，这个奠基是通过对习俗之自明性的解说来实现的。在对老历史学派的批评上，韦伯的潜在的问题是，如果我们不接受不经过个体可承担的价值行动的文化共同体，如果伦理是和活生生的价值有联系的，那么是不是意味任何明确而一致的价值立场本身就是一种具有明证性(Evidenz)的伦理？在实践中贯彻其价值观的人，即鲜活地贯彻着自己价值允诺的行动者，是否在伦理上都具有同样的尊严？这是韦伯思考“历史学派”的另一位代表人物施莫勒学说的入手点。²⁹

和施莫勒一致的是，韦伯并不认为行动者的价值判断有着极其分散的主观特性，比如我们完全可能在判断某人是不是流氓的时候取得比“残碑”之文字的释读大得多的一致意见(韦伯，2013:495;WL:501)。但是，与施莫勒相反的是，韦伯认为价值的经验科学恰恰要在看到这些习俗上的一致意见(konventionelle Einmütigkeit)的时候，拒绝将之视为经验上的真，也就是将“习俗上的自明之物”变成问题(daß ihr das konventionell Selbstverständliche zum Problem wird)(韦伯，2013:495;WL:502)。这种自明给予的道德尊严不能成为一个伦理要求。

对习俗的问题化在韦伯那里意味着对习俗的理解本质上是对异己经验的通感(einfühlbaren)(WL:116)，也就是一个个体对成为价值判断对象的文化、时代和艺术平等地予以的同情之理解。这种理解会唤起行动者心中对上述对象的整体感(Totalitätsgefühle)(WL:119)，但这样的“整体感”只是被唤起价值感受的人对这些具体对象的感通之心，韦伯很清楚，这样的感通之心，无法历史化，因为它既不能进入到

29. 韦伯(2013:495;WL:501)特别强调了收入《国家科学手册》(Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 第三版, 第八册)的施莫勒关于国民经济学的文章。

(对历史事件的)因果归因(kausalen Zurechnung)(WL:122),也不能回到历史中创造这些对象的人的感受和心态(WL:123)。³⁰但恰恰是在解除了这种“整体感”的历史性之后,韦伯关注的问题是这种通感对于价值关联性的解释(werbetziehende Interpretation)。也就是说,当人们不将这种感受力当做是有效的历史事实来接受的时候,它和我们的关联就在于“‘我们’要找出在其中可能‘实现了’的‘价值’”。³¹恰恰是实现我们的价值感受力,将其从通感变成实在的价值的起点。而提出这个问题的前提,正在于这个被唤起的,但并不属于我们内在生命的通感,其实乃是“自我为目的”(Selbtzweck)。它是要找出在这些唤起价值感受的“整体感”的对象之中,究竟实现了什么样的价值。只有清楚这种实现是什么,类似“新教伦理”这样的类型化的概念才会从一个朦胧的同情之理解的对象,变成一个给特定的价值赋予形式的存在。不难看出,这样的一个“理解”的路径和罗雪和克尼斯那里吸收浪漫派的人格与共同体观念有很大的不同。某种程度上,它解除了习俗和传统贴近个体的那种自然基础,转而将其变成了个体行动者“发现”价值的过程。这种“发现”的陌生化力量和再造价值的力量是成正比的。

至此,我们简略讨论了韦伯在其科学学说写作早期的一项核心的工作,即批评受浪漫派概念影响过重的历史主义。这部分的批判工作和韦伯对早期德国社会学中的浪漫派风格的影响密切相关。³²在韦伯看来,这种历史主义没能包含观念论,尤其是黑格尔关于理性和行动最重要的成就,因此特别不能将面向价值开放的理性行动置于个人身上。韦伯尤其不认为有机体理论——无论是文明还是国家——中有形成承担价值之行动的可能。但在这部分批判中被作为伪伦理学说的文明和传统的问题,仍然停留在韦伯对价值的思考之中。对价值的“通感”在某种程度上可以说是一个转折点。那么,在“立”的方面,韦伯如何重构以这样的方式面对价值但又绝不使其仅仅停留于价值感受的行动力呢?对韦伯来说,真正的社会行动发生的空间,就是处在信仰和自然之

30. 这两点也是韦伯在和历史学者迈耶论辩中所写作的文章《“文化科学的逻辑”中的一些批判性问题》开始部分论述的内容。

31. 此处韦伯的原文是 der “Werte” welche “wir” in jenen Objekten “verwirklicht” finden können)(WL:122)。

32. 关于这一点,参见 Liebersohnberson(1988: 27—35)。

间的,有着无穷人造物的价值的世界,其中科学如何研究价值,如何使得我们现代人保持洛维特所说的对价值的开明,是韦伯科学学说面临的真正挑战。接下来,本文将通过《“客观性”》和《“价值自由”》这两篇作品的解释来理解韦伯的思路。

三、观念类型与价值关联的重建

面对上述挑战,韦伯科学学说的重要尝试之一,就是阐明科学的工作如何连接前文所说的价值行动的两个具有张力的方面,即价值的判断和价值的理性化,从而说明科学如何为价值的行动奠定新的基础。在《“价值自由”》和《“客观性”》两篇文章中,韦伯都给出了此工作最重要的一些步骤。

在《“客观性”》的文章中,知识是从活生生的生命实在(Wirklichkeit des Lebens)出发,在法则与概念这些假设性的知识手段的协助下³³,对生命实在以有意义的方式进行理解。而这种理解将具备历史(为什么会如此发生)的维度,并且也将为理解新的生命实在准备方向(韦伯,2013:199-200;WL:174-175):

如果我们想要对这个个体性的集合(individuelle Gruppierung)“在因果上加以说明”,则我们总是必须追溯到其他的,完全同样具有个体性的集合上,我们将由这些集合出发——当然会利用那些(假设性的!)“法则”,即概念——来对这些集合加以解释。而确立这些“法则”和“因素”无论如何只是一连串使我们得以获得我们所追求的知识的工作中的第一步工作。对上述“因素”在历史上如何聚合成此个体,以及这样的聚合的方式导致的具体的,富有意义的“共同作用”(Zusammenwirken)的分析,对具有规定性的陈述(ordnende Darstellung),特别是能让这种“富有意义”之特质(Bedeutsamkeit)为什么会产生和如何产生变得可以理解(Verständlichmachung)的工作,则是第二步工作的课题……对这些聚合之种种个体性的,对现在而言富有意义的个体特

33. 韦伯称之为概念的决疑术(Kasustik von Begriffen),指的是穷尽性地去掌握抽象概念层面上的因果关联(韦伯,2013:199;WL:174)。

征,就其形成过程尽可能地去追溯,以及由从前的,同样也是个体性的种种组合对这些聚合进行历史性的说明,则是第三个课题。最后,对可能的种种未来组合进行评估,则是一种可以想到的第四项课题。

在《“价值自由”》中,韦伯将这个工作分为四步。这工作的出发点是具体的,相互对立的意见,通过对意见背后的价值公理的阐明,进而说明这一价值公理所能实现和不能实现的经验性的限制,为思考价值公理本身或者对其作出改变提供方向(韦伯,2013:505—506;WL: 510—511)。

- a) 找出那些互相对立的意见所依据之最终的,在内在上“相一致”的价值公理(Wertaxiome)……(这个过程)不会产生任何事实知识(Tatsachenerkenntnis),这一过程类似逻辑那样“产生效力”(gilt)。
- b) 使行动者看到(其所持的)“评价性的立场”将在该价值公理下演绎出的种种后果。如果人们以,并且只以这些价值公理作为对种种事实性的事态进行实践性评价之基础的话。这种演绎就论证而言固然是纯意义上的,但相反地,它却也必须结合种种经验上的确定,以便对那些可能会被实践性地评价的经验性的事态(empirischen Sachverhalte),提供尽可能穷尽的决疑术(Kasuistik)。
- c) 确定……“评价性立场”由于1)受限于某些特定的,不可避免的手段的约束性;2)某些特定的,并非直接想要的副结果的不可避免性,而产生的事实的后果。……因此之故,他那在目的、手段与副结果之间所进行的价值决定,对他本身也就变成了一个新问题,并且丧失了对其他人的强制力(zwingender Gewalt),
- d) 某些新的价值公理以及可以由此导出的种种公设受到了拥护,而它们是某一实践性的公社的拥护者当初没有注意到的。

对比这两篇写作时间相隔十年的文章,两文共同之处是,具体的实在和具体的价值判断都需要通过知识工作才变得可以理解。这个知识的起点,无论是价值的公理,还是“概念的决疑术”本身没有经验性在其

中。但经验性的事态要通过对知识触发的理性化才能通向意义和背后的价值立场。而行动者明白其对经验的实在所以感兴趣(也就是在具体价值上被触动),也就需要面对这样的兴趣的由来。只是这个由来包含了令他自己未必情愿面对的“现实”(手段、副结果和新的价值)。而在这个意义上理解最初只是触动自己的现实,则意味着行动者对看似具有强制性的经验,或者看似具有必然性的事实,所获得的自由(上述c部分的工作)。两个文本都肯定了通过“知识”而获得的这种自由,而其实质就是通过目标—手段,以及目标—后果之间的两个因果关系去思考目标。

而两文不同的是,在较早写作的《“客观性”》中,韦伯的核心工作仍然是历史个性的构成和发生。“理解”的工作虽然摇摆在经验和规范之间,但重心还是在前者。而在《“价值自由”》的文章里,韦伯则认为,一旦“价值判断”的立场在知识构造出的自由中变成了问题,一定是理性地导向根本价值立场变化的前奏。其科学学说的中心,从历史个体的“意义”如何被理解,变成了这种“理解”如何导致价值观的改变。

如果说科学学说处理的价值具有(实践的)价值判断和价值理性化两个基本面向。那么两文的根基都落在了价值关联(Wertbeziehung),即“将实在物关联到价值上”(Beziehung von Realitäten)这个基本命题上(韦伯,2013:506;WL:511)。在《“客观性”》中,韦伯将自己的科学研究的立场视为经验研究者(Stoffhuber)和观念研究者(Sinnhuber)之间。³⁴在《价值自由》一文中,韦伯则认为科学通过两个基本路径促使行动者对自己的价值立场敞开,即价值的经验性学问(*empirische Disziplin*)和价值的哲学性学问(*Philosophische Disziplin*) (韦伯,2013:503;WL:508)。表面上,《价值自由》对于这两个面向的推进非常明显,但如果进一步对比韦伯在两文中的论证,我们可以发现二者的概念和论证手法有相当的交叉,较早写作的《“客观性”》事实上奠定了韦伯科学学说处理价值关联的基础。本文余下的部分将对此加以讨论。

1. 对价值的经验分析

我们首先来看韦伯有关研究价值的经验科学。具体的价值判断遭遇到的最重要的经验事实是实现价值的手段和后果与价值本身的分

34. 这是韦伯借用小说家魏谢(Friedrich Theodor Vischer)的说法(韦伯,2013:241;WL:214)。

离。也就是说，价值实现的后果与促使它实现的手段，都可能完全不在价值存在的价值域中。因此我们对价值的确认，不能让其手段和后果变得正当(韦伯, 2013: 496; WL: 502)。在《“价值自由”》中，经验科学必须将价值判断视为前提(a priori)，讨论的是促使价值实现的手段，及其可能导致的后果。如果我们在韦伯的意义上“经验性”地看待价值判断，研究价值判断首先悬置了价值判断的正当性，而从实现我们的先定目标最不可或缺的手段，以及最可能出现的后果来权衡我们是否愿意承担这样的目标。对价值的理解，首先是手段与目标，以及目标与后果这两重因果性的分析。不过韦伯提醒我们，价值的技术性批判虽然探究的是手段，但这一批判恰恰是围绕着目的的选择，而不是手段的选择而发生变化的(韦伯, 2013: 494; WL: 501)。

在《“客观性”》一文中，这一分析被韦伯视为技术性的批判(technische Kritik)(韦伯, 2013: 175; WL: 150)。它指的是在目标、手段和后果之间的权衡中考虑价值。首先，研究价值要回到人的行动当中去，而这种行动的第一个范畴，就是目—手段。在目的给定的前提下，价值作为我们实践中想要的东西，源于它作为手段的合理性。而这个合理性为何，是科学的第一个评价的对象。不过，韦伯强调，从手段出发，我们才可以对被给定的(aufgegeben)目标本身进行经验性的评价。正如上文所说，围绕着“手段”的经验在韦伯那里是对“目标”的改变的第一重动力。

科学对价值研究的第一步，实际上是彻底指向“现在”的经验性。这样的判断带着非常强的“非发生”的特点：对行动的经验判断其实不是从它产生的历史时刻，而是从它指向未来的倾向来进行的。换言之，上述围绕手段而产生的改变“目标”是在韦伯所谓技术性批判的含义上改变价值的第一步。这也就意味着我们只有在“现在”，而不可能在别的历史时刻产生基本的价值感受。这个价值的感受是和“技术批判”意义上的行动绑定在一起，也就是与“当下”的合理性并存的。

与这一技术性批判相对应的行动者形象，是一个具有责任感且有反省意识(Selbstbesinnung)的人。而其带着责任感去反省的对象之一，就是价值冲突。因为技术性的批判可以预见到，一个目标的实现会伤害到别的价值(韦伯, 2013: 175; WL: 150)。因此，行动和不行动，本身就带有对某些价值的支持，与此同时，也就是对某些价值的反对。这

是在最直接的行动的逻辑上的价值之内涵。我们通常所说的,行动者在相互冲突的价值中自行选择立场,很大程度上皆是在对价值的技术性批判中实现的。

秉承目的一手段思考的技艺之学(Kunstlehren)的前提并不是取消价值,而是价值被给定,或者说取消托尔斯泰式的问题(韦伯,2013:211;WL:186)。在此前提下,技术性的进展其实和理论发展的扩展高度相关甚至相一致,因为此前提下的个例都将或难或易地成为法则下的个案,成为理论扩展的例子。但韦伯那里生产价值的最重要的基础,历史个体(historisches Individuum),则不会出现。

2. 对价值的理解

在《“价值自由”》中,韦伯很明确地认为,被作为预设(Voraussetzung)的实践性目的,或者说“事先确立的目的”(a priori feststehenden Zweck)并非等同于经验事实上的价值。因为能被预设的目的,常常简单到不需要为之讨论什么实现的手段了。相反,经验中的价值,不仅可能并不为行使判断的人所清楚地知道,也会因为对手段的摸索而发生变化,表面相同的目标,完全可能“出于极不相同的根本理由(verschiedenen letzten Gründen)而被意愿着”(韦伯,2013:494;WL:500)。一言以蔽之,无论活生生的判断性立场多么明确或者“自然”,它既不是科学要把握的价值,也不是真正的价值行动要承担的价值。韦伯相信,价值不会停留在科学的技术性批判那里真正原因就是(被期待)行动的人的理性不会将价值停止在先目标之上。价值不能被先定地知晓,与其说是科学的价值学说的动因,不如说是人的行动的动力。科学理解价值承担,需要我们建立对价值判断的理解(Verstehen),而这种方式是从“期待”和“不期待”之类的明确但无法照见自己的评价立场出发的。

在《“客观性”》一文中,对价值的理解首先意味着对前述“技术性”批判中的“目标”本身的意义进行认识(Kennntnis der Bedeutung des Gewollten selbst),这是对目的本身的理解(韦伯,2013:175;WL:150)。在这个理解中,精神性地理解(das geistige Verständnis)作为价值判断的奠基的种种观念乃是关键。换言之,就是去理解我们用来塑造价值观的理想。在韦伯看来,我们预设的目标或者价值观,需要在这些作为最终的公理(letzten Axiome)的理念之前被自省(韦伯,2013:176;

WL:151),从而让行动者认识到,具体的判断之下,我们最终是用什么来安排我们好恶,以及为实现这些好恶的行动。以最高的价值立场来反省自己的价值判断,是行动者将之视为客观上有价值的前提(韦伯,2013:177;WL:152)。而将价值判断与这些最高的价值联系起来,在韦伯看来是“人格”(Persönlichkeit)形成的基础。只有能将人格和具体的价值联系起来,人格才具有改变行动的力量,这种力量韦伯称之为人格的“尊严”(Würde)(韦伯,2013:177;WL:152)。具有人格的尊严也就意味着在对抗人生的种种艰难之中维系和发展其价值观。正因为人格中最内在的元素(jene innersten Elemente der Persönlichkeit)是和将价值判断回溯到根本价值的反省联系在一起的,韦伯用人格来描述在辩证批判下的行动者的形象,也就是相信价值,为了价值而坚决行动的人。

但在韦伯看来,即使比技术性批判更深的,更能逼近根本价值立场的追问揭示了具体判断背后一个根本的立场,但仍然是就“意义”而言的(Sinn und Bedeutung)(韦伯,2013:177;WL:152)。这种意义实际上是一个文化的理想(Kulturideale),而并不是价值立场的正当性(Geltung)。因此在这种更为深刻的“自省”面前,个人的良知仍然是自由的。而更悖谬的是,正是“科学”使得人们在“知道”了这些公理的同时也获得了这个“自由”的。即因为具体判断背后的价值的“公理”只能是通过知识(Erkenntnis)获得的,我们才可能获得选择信奉或者不信奉此立场的自由。知识之果实也就意味着,这个被科学揭示出来的道理,并不具有强制发起行动之律令的力量。这二者的不可分,是韦伯那里科学学说重要的挑战。既然科学能够揭示出比具体的价值判断处境更根本的“公理”,那么,为什么科学在事关一个人应当做什么的问题上还是提供不了根本的保证呢?

3. 价值的观念类型

韦伯对此的回答是现代社会科学流传最广的结论:一门经验科学无法教任何人“应该如何”(was er soll),而只能教人“他可以怎样”(was er kann),以及——在某些情况下——“他想要什么”(was er will)(韦伯,2013:176;WL:151)。“可以怎样”和“想要什么”,分别对应于上述“技术性批判”和“辩证性批判”建立起来的目的一手段关系以及文化价值。韦伯的这一说法所讲的“应该如何”,指的是伦理律令与

文化价值上的应然的区别,也就是说,伦理律令是无法推导出每个人生活的文化内容(Kulturinhalte)的应然的(韦伯,2013:179;WL:154)。因为这种区分,韦伯怀疑将文化科学的“意义”赋予种种伦理意义上的“尊严”——也就是无条件的正当性(Geltung)的做法,认为后者实际上是将科学变成了教派的教义学。³⁵

文化意义的这种“非伦理”性,和每个人具有的这种良知的自由是一体两面的事情。知识在根本上不能完全决定正当性,这意味着只有行动才能创造意义。在背负文化价值的行动的争斗之中,而不是价值和非价值的争斗中,文化理想才能最终实现。“那些最强烈感动我们的最高的理想,永远都是在和其他理想的争斗中实现的,而这些理想对他人而言,就和我们的理想对我们而言那样,是同样神圣的。”(韦伯,2013:180;WL:154)在韦伯看来,文化价值恰恰因为不具备伦理律令的合理性,才构成了驱动行动的重要知识动力(Erkenntnistrieb)(韦伯,2013:207;WL:181)。这个动力不会着落于对文明的先验判断上(transzendente Voraussetzung),也就是特定文化是不是有价值的判断,而是着落于有着价值信念的行动者身上,也就是韦伯所说的“文化的人”(Kulturmenschen)。文化价值的力量,乃至神圣性,体现在为它而争斗的人身上,而不是文明比较的结果上(韦伯,2013:206;WL:180-181)。

我们是“文化人(Kulturmenschen)”,这意味着我们将带着有意识地对世界采取立场(Stellung)并赋予世界一个意义的能力和意愿。不管这个意义是什么,它都会让我们在自己的生活中以之为基础,对人的共同生活(menschlichen Zusammenseins)的某些现象加以判断(eurteilen),并对这些我们作为有意义(bedeutsam)的现象采取(肯定或者否定)的立场。不管这些立场是什么,这些现象对我们而言都是具有

35. 这种价值的经验科学不能决定的正当性(Geltung),在社会与政治生活中有着种种在韦伯看来很诱人的假象:大部分社会政策难道不是从那些理所当然的目的出发的吗?它们岂不是具有当然的正当性吗?而且,这种被视为理所当然的正当性同时意味着对冲突背后的规范意义视而不见,因为在针对理所当然的价值进行的分歧和纷争,很大程度上被视为技术性分歧,或者是利益——特别是阶级利益——导致的冲突(韦伯,2013:178-179;WL:153)。韦伯强调的是,个体的世界观主张和阶级利益之间的选择性亲和力(Wahlverwandschaft)。

文化意义(Kulturbedeutung)的,而对这些现象的科学的兴趣,也完全建立在这些意义上。

因此,韦伯将他致力于寻求的科学视为“对经验实在所做的思想上的安排”(denkende Ordnung der empirischen Wirklichkeit)(韦伯,2013:175;182;WL:150;156)。这种安排既然要去推动科学,在他看来科学“应该是一个让人追求的真理”(韦伯,2013:182;WL:156)。他包含了两个义务:认识事实上的真(Wahrheit)与实现自己的理想(Idea)(韦伯,2013:181;WL:155)。恰恰是对这两个义务的区分而不是混淆在韦伯看来是他所致力于的社会科学应该有的性格。韦伯想象中被这一新杂志凝聚在一起的同行,也是那些活生生地对这个杂志的性格有感受力的人。在这种性格中,特定的实践问题和他们的理想发生矛盾和冲撞的时候,也是他们将研究兴趣投入到这些问题的时候(韦伯,2013:184—185;WL:159)。韦伯期待,汇聚到这份新杂志周围的人,具备这样性格的学者是“思想着的研究者”(derdenkende Forscher),也是“充满意念的人”(derwollende Mensch)。尽管韦伯对这样的性格在当时的德国的前景没有足够的乐观,他仍然相信他们能够从服从理想和服从事实的两个义务之间,找到最大的合力(韦伯,2013:183;WL:157)。³⁶

必须向读者(以及——我们再度要说——尤其对我们自己)交代清楚:是否以及在哪儿“思想的研究者”停下来了,而“充满意念的人”则开始说话了;在哪儿论证是诉诸知性的,在哪儿论证是诉诸感觉的。“对事实之科学性的说明”与“评论性的论理”(wertendes Raisonement)之经常的混淆,迄今为止,在我们这门专业的研究工作中固然流行最广,但也是危害最剧的独特性之一。前面的论述所针对的,乃是这种混淆,而不是反对“挺身坚持自己的理想”(etwa gegen das Eintreten für die eigenen Ideale)。“没有信念”(Gesinnungslosigkeit)与“科学上的客观性”,并无任何内在的亲合性。

但是,这种驱动学者进行科学之研究的价值观,在韦伯看来,虽然是文化科学的自然,但绝对应该和“人格说”区分开来。在本文中,韦伯

36. 张旺山(2013)将 Gesinnungslosigkeit 译为“无心志性”,此处作“没有信念”。

对此“人格学说”的内涵没有太多的思考,相当程度上认可了“人格因素”(das“Persönliche”)和研究的价值选择之间是一回事(韦伯,2013:207;WL:182)。因此,科学的客观性在这篇文章中是思想的规范,是对所有“想要”求真的人都同样有效的东西。比起十余年后成文的《“价值自由”》和《科学作为天职》,韦伯的这篇文章更像是只为那些科学的“志业者”而写的,而没有去讨论科学作为天职本身的含义。对写作这篇文章的韦伯来说,只要“志业者”的思想没有僵化,他们就能拥有永不枯竭的“思想关联”(Gedankenzusammenhänge)(韦伯,2013:210;WL:184),这些思想的关联才是使客观性成为一种创造能力的始源。

那么,韦伯所要建立的这种科学,这种能最大程度地区分服从事实与服从理想,从而将科学与“无信念”以及虚假伦理区分开来的事业,对从事科学的人,意味着什么样的行动的意义呢?

在整篇文章中,韦伯的核心论证是“客观性”来自于社会实在的性格,也就是历史个体的生成,而不是法则。没有对历史个体的研究,也就无法实现上述有意义的科学研究。这样的客观性并不是将实在的(Wirklichen)化约到普遍的(Generellen)。韦伯特别强调了归因的问题(Zurechnungsfrage),其实质是具体的因果关联,是找出对我们特别具有价值关联和历史过程中的具体要素之间的源流关系。³⁷相比于这个目的,对“缘起”的法则的认识(Kennntnis von Gesetzen der Verusachung)是认识的手段(韦伯,2013:204;WL:178)。简言之,这个客观性最终是要寻求对社会性的实在物的知识(Erkenntnis des sozial Wirklichen),而不是对法则性的认识。但韦伯也并不认为材料自己可以给学者天然的观点,因为学者深深依赖他无意识的价值观点来探讨材料,“由某种绝对的无限性中找出很小的一个组成部分”(韦伯,2013:207;WL:182)。这种抽象—理论方法(die“abstrkt”theoretische Methode)代表着韦伯所谓的文化科学中的自然主义(Naturalismus)。这种自然主义的核心是抽象—理论的方法与经验—历史的研究(empirische-historische Forschung)之间的僵硬对立(韦伯,2013:213;

37. 韦伯针对历史学家迈耶(Eduard Meyer)的科学学说论文中,即强调了这一点,他批评迈耶直接将法则实体化为历史个体(韦伯,2013:259—260;WL:230)。

WL:187)。

韦伯的观念类型的方法(Idealtypus)中的观念,指的是作为历史现象的观念(Ideenhistorischer Erscheinungen),也就是从大堆混乱而分离的现象中挑选出来的个别现象,整合成一个本身具有一致性的思想图像,这个图像是一个乌托邦(韦伯,“客观性”:217;WL:191)³⁸而这样的图像,就是揭示某种社会实在的“观念性”的努力(韦伯,2013:218;WL:192)。韦伯的问题是,我们对诸如“资本主义式样的文化”的事物提出不同的观念努力,而每一个被提出的观念都会认为自己是一个正当的陈述。

韦伯将观念类型用在了他自己最重要的一些研究之中。作为纯粹的观念—逻辑建构,观念类型试图捕捉实在所包含的价值内涵,那些不能被给定,但却对研究者具有独一无二之文化意义的内涵。观念类型通过将作为研究对象的个体与这种价值内涵关联起来,建立了认识价值的独特的门径。韦伯将这种门径视为发生性的(genetische)(韦伯,2013:220;WL:194)。例如,有关教派精神如何改变了现代文化的机制,在韦伯看来,将此改变的机制作为定义“教派”的依据。是因为这个定义里面表述的是对研究者来说导致教派之形成的最典型的条件,韦伯在后文针对“交换”的例子里面称这种定义为观念构造类型的条件的判断(Urteil über die“typischen”Bedingungen),也就是说“发生性的性格”(genetischen Charakter)和观念类型的成立是同步的。而能够形成这个条件的判断,研究者才能表达出经验实在触发研究者的文化价值关切的机制。观念类型本身不是价值观,而是通过观念类型去观察实在的过程。观念类型的内容并不是价值观,而是价值观在具体实在中被触发的过程,是文化的意义和经验独特的关联。在韦伯看来,这个概念也是维系观念和实在之间界限的最好方式。

和韦伯全文的论述逻辑一样,观念类型对科学研究最重要的贡献在于厘清这一界限。而没有对这一界限的澄清,韦伯认为纯粹的经验

38. 这也是韦伯首次使用这个说法。韦伯在后文指出,此处的“观念”一词,具有“理想”和“理念型”两个非常不同的含义,而且这两个含义还具有张力,因为“理想”具有想脱离这个理想型,即脱离实在的约束力来表白自己的倾向(韦伯,“客观性”:226—227;WL:199—200),张旺山(2013)在译文中很准确地呈现了这一点。韦伯在本文中恰恰要强调的是二者在学术中的“合”,即通过理念型,将经验实在关联到“理想”的过程。在韦伯看来,科学是独一无二实现这个关联的地方,但这需要学者有一种责任感般的自我控制,笔者后文会谈到这一点。基于此,本文没有遵从更为通用的“理想类型”的译法,而是使用了“观念类型”。

研究(比如历史研究)实际上是一直在使用某些类似观念建构而不自知。³⁹但没有观念类型去标记观念和实在的界限,更大的问题是将观念当成直接在现象背后作用的“实在的”历史力量。这个倾向和将具体的因果关系当成法则一样,都是对生活在实在的价值关系的行动者的异化,其实是理论者自身觉得自己掌握了永恒智慧的幻觉。支配时代和人的伟大观念的力量,会有非常不同的发生形态,也会散乱地在历史上的不同行动者身上发生。观念类型当然是“人为”的观念命题,但因此是我们得以重返创造历史的那些力量和人的路径(在韦伯那里也许是唯一的路径)(韦伯,2013:224;WL:197)。上文中韦伯所说的“意义必须创造”的含义,正体现在这里。⁴⁰

四、结语

韦伯在《科学作为天职》和《“价值自由”》中借用老穆勒的话所描述的只是作为行动起点的“多神论”(Polytheismus)。它也正是韦伯在《科学作为天职》中所谓的要“依据‘终极的意义’(letzten Sinn)来解释”,但无法被科学证明(beweisen)的起点(Weber,1992·I/17:93)。然而如何实现“依据终极的意义来解释”,则是这样的起点本身无法提供的。正因为和每个人最真切的感觉联系在一起的那些判断给我们的价值感最为直接,所以对所有立场的不开放或“中立”才是韦伯价值学说看来最不可接受的虚假伦理。但这个最初“不成问题”的价值感受,只是完成了对“没有价值”——现代人最不能承担的后果——的初次抵制,它并没有力量去继续斗争,因为“真切感”自身并没有继续“求真”的能力。而丧失了这一能力,似乎处于价值形成核心的生活,在韦伯那里一定将成为泯灭价值生成的第一重铁幕。《科学作为天职》以此论述开篇,《新教伦理和资本主义精神》也以此论述结尾。如果我们要知道我

39. 韦伯用歌德《浮士德》(第一部序)的诗句“每个人都看见他心中想到的东西”(Ein jeder sieht, was er im Herzen trägt)来表达这一点,也就是说,“说生活的语言”(Sprachedes Lebens)恰恰依赖于陈述者在何种程度上意识到自己是从什么角度才获得对相关事实的意义(韦伯,2013:236;WL:209)。

40. “观念类型作为经验存在的历史性的阐述(historische Darstellung des empirisch Vorhandenen),价值总是相对,而且是在问题化中的。但其作为测量和比较实在的概念性的工具(begriffliche Mittel zur Vergleichung und Messung der Wirklichkeit),其对启发研究和激发系统性的论证都具备极高的价值。”(韦伯,2013:225—226;WL:198—199)。

们想要的价值是什么，那么我们将付诸的行动必须正视并克服“多神论”这个起点，价值的行动必须找到一个不同于多神论的新的基础。

在韦伯著名的批评者那里，多数都认为韦伯找到的新基础本就是一个充满悖论的个性学说。其核心的悖论在于，这个最能成就理性化生活的方式，也是最彻底的释放非理性的路。卢卡奇的“资本主义精神的二律背反说”(Die Antinomien des bürgerlichen Denkens)将韦伯那里新教式的价值行动与这种深深包含在“日常义务”中的精神危机联系在一起。入世禁欲主义之下种种针对理性化的世界的努力和工作，无论是价值还是责任，都只是纯粹精神性的劳作，反过来只会加深这个世界的无意义。但作为“整体性”的理性主义，这种精神劳动消除了理性世界“不能把握”的彼岸和“不配理性化的”经验的存在与理性世界之间的边界。但后果是“非理性”获得了此前“局部”的理性体系那里完全没有的整体意义(卢卡奇,1996:181-185)。也因为如此，种种系统化安排生活的道路在卢卡奇看来一定是释放“非理性”而不是消灭它们。但是非理性被释放的道路和早于韦伯的德国社会学传统并不一样，后者的释放仍然有很强的浪漫派风格，认为是没有精神的工具支配了有精神的心灵。但在韦伯这里，释放非理性是理性化的后果，而不是前提。因此个性本身和它创造的生活(一种卢卡奇自认为能把握世界的劳动)才是非理性一次次出现的唯一通道(卢卡奇,1988:532-543)。⁴¹韦伯那里的个性充满的决断力被卢卡奇称之为决疑术(Kasuistik)(卢卡奇,1996:548)，它的出现在卢卡奇看来就表明非理性构成了韦伯勾陈的“世界除魔”的背景：《科学的天职》中陈述的那些失去了魔力而变成我们生活中抽象价值的支配力量，就是因为我们自己的着魔才会如此。

上文曾涉及洛维特以“开明”来回答韦伯面临的这个问题。如此自由的个性之所以能承担价值行动，乃是因为他获得了尤其强烈的对价值开放的能力。这种将异己的价值，不管这个价值来自于同一文明(习俗)的另一个人，还是来自于陌生的文明，化为自己人格一部分的能力，而不是价值本身给了这种特殊的承担价值行动的能力。在对历史学派的批评中，我们可以清晰地看到，承担机制的行动并没有承载在一个文

41. 在该书中卢卡奇(1988:556)非常敏锐地将这种非理性的释放归结为韦伯第一个成就即从“新康德主义的形式理性到非理性的存在哲学的转变”。

化的共同体身上,也不应该以文明的传统来发动它的理性化。在韦伯的科学学说里面,对习俗(Konventionen)的规范意义(normative dignität)的不承认和最深入地理解习俗的观念(包括理解习俗所以产生的条件及它对习俗下的种种生活的影响)同时成为韦伯理解价值的组成部分,前者恰恰是后者的前提。因而这种理解不是“宽恕”,而是理解不同价值判断发生冲突以及最终不可和解的理由。⁴²这种理由不会增加任何价值和解的可能,它们并不构成一个新的价值立场,更不是一个可能具有伦理意义的律令(韦伯,2013:496;WL:501—502)。它是一个经验意义上的“真”的知识(Wahrheitserkenntnis),这样的知识源自于行动者鲜活的,并且也常常是相互排斥的评断性的立场,但却未必归于身属冲突文明的人去看待冲突。韦伯笔下科学对价值的理解只应该通向这样的知识。我们通过“科学”这种彻底的“吞食知识”的行为才能从“价值之阐释”开始找到我们愿意承担的价值。价值的自由在韦伯那里基本上是以“知识”来实现的,这就意味着我们诸种求善的前提是求真,我们认识到它,也同时获得了不选择它的自由。

韦伯看得很清楚,观念类型对我们来说最真实的一面,在于它是通过每个人的价值观被触动来重返经验,重返历史的。实在触及了每个人同情的那种价值观,永远是每个人赋予自己的行动和所生活的世界以意义的动力。但在科学中,这种“将经验实在关联到价值”的理论性的行为,一定会突破这种关联,不再是一种观念类型的概念建构(ideal-typische Begriffsbildung)(韦伯,2013:226;WL:199),不是对自身的构造,而是一种在经验实在之中寻找证据。韦伯非常犀利地指出,恰恰是被相对主义洗礼的现代史学家(der moderne relativistisch eingeschulte Historiker)对他研究的时代“一方面想以这个时代‘自我理解’的方式来谈论它,另一方面又‘想要(对之)下判断’”(韦伯,2013:226;WL:199)。观念类型当中的这种张力一旦消失,学者典型的问题是“一方面不能放手去判断,另一方面又极力想摆脱下判断要负的责任”(韦伯,2013:227;WL:200)。

韦伯似乎相信,理想不一定要通过将纯粹的人为概念构造踩在脚下才能发挥它改变时代,改变人的心灵和情感的实践作用。恰恰相反,

42. 韦伯的原话是说,“理解一切”并不意味着“宽恕一切”(Denn weder bedeutet “alles verstehen” auch “alles verzeihen”)(韦伯,2013:497;WL:503)。

科学在变得成熟的时候，是通过对观念类型的克服（*Ueberwindung des Idealtypus*），来转变我们看待永恒的事变之流的眼光（韦伯，2013：233；WL：206）。科学在这个意义上是常新的，因为它消解自己建立的观念类型的动力永在，而它通过思想而对事实加以安排的欲望常新。借助浮士德的咏叹，在滚滚向前的文化之流里面，韦伯相信像兰克那样在已知晓的事实（*bekannter Tatsachen*）和已提出的观点（*bekannter Gesichtspunkte*）建立关联的技艺，是驱使我们能追随那指出意义与方向的星辰的最可依赖的创造力。在本文讨论的价值行动的范围之内，韦伯的确如施特劳斯看到的那样，将历史的传统指向了“现在”的行动（Strauss, 1953: 39）。但对韦伯来说，历史的传统并没有自然守护它的价值共同体，如果没有指向“现在”的行动，我们并不知道我们守护的是不是传统本身。⁴³

参考文献 (References)

- 拉吉罗. 2001. 欧洲自由主义史[M]. 杨军, 译. 长春: 吉林人民出版社.
- 李猛. 2010. 理性化及其传统: 对韦伯的中国观察[J]. 社会学研究(5): 1-30.
- 卢卡奇. 1966. 历史与阶级意识[M]. 杜章智、任立、燕宏远, 译. 北京: 商务印书馆.
- 卢卡奇. 1988. 理性的毁灭[M]. 王玖兴, 等, 译. 济南: 山东人民出版社.
- 默顿, 罗伯特·金. 2011. 十七世纪英格兰的科学, 技术与社会[M]. 范岱年, 等, 译. 北京: 商务印书馆.
- 施密特. 2004. 政治的概念[M]. 刘宗坤, 等, 译. 上海人民出版社.
- 韦伯, 2007. 新教教派与资本主义精神[G]//新教伦理与资本主义精神. 康乐、简惠美, 译. 南宁: 广西师范大学出版社.
- 韦伯. 2013. 韦伯方法论文集[M]. 张旺山, 译. 台北: 联经出版社.
- 韦伯. 科学作为天职[M]. 李康, 译. 李猛, 校. 北京: 生活·读书·新知三联书店(即出).
- Beiser, Frederick. 2003. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German*

43. 李猛(2010)作出了非常准确的陈述。韦伯当然反对任何历史主义建立起来的文化民族(Kunstnationen)的概念。但这只是表明, 在完整论述政治家和政治国家建立对强力的行使之前, 韦伯觉得并无可以讨论文化民族的基础。这一点, 可见于韦伯对一战中德国国家的两个使命(Kulturstaat 和 Machstaat)之间的关系的考察, 施卢赫特对此的见解很准确(Schluchter, 1996: 25-30)。传统是不是能形成理性化承担价值的行动的动力, 的确是贯穿韦伯诸多学说的重要的思路。那么, 韦伯的思路里面是不是包含着某种黑格尔式的轨迹, 在他近乎固执地坚持个体对价值理性化的承担的时候, 也特别需要在一切浪漫派共同体之上重建属于一个新的价值共同体的生活, 去尝试在最深刻地克服我们只是在虚假的价值平等之上看待我们生活中的其他人, 这是需要专文论述的问题。

- Romanticism. Cambridge: Harvard University Press
- Ghosh, Peter. 2014. "Beyond Methodology: Max Weber's Concept of *Wissenschaft*." *Sociologia Internationalis*. Vol. 52(2).
- Ghosh, Peter. 2015. "Max Weber and the literati." In *Max Weber in Context: Essays in the History of German Ideas. c. 1970—1930*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Hübinger, Gandolf. 1987. "Gustav Stressmann and Max Weber: Politics and Scholarship." In *Max Weber and His Contemporaries*, edited by Wolfgang Mommsen and Jürgen Osterhammel. Allen and Unwin.
- Izenberg, Gerald. 1992. *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution and the Origin of Modern Selfhood, 1787—1902*. Princeton: Princeton University Press.
- Krüger, Dieter. 1987. "Max Weber and the 'Younger' Generation in the Verein für Sozialpolitik." In *Max Weber and His Contemporaries*, edited by Wolfgang Mommsen and Jürgen Osterhammel. Allen and Unwin.
- Liebersohnerson, Harry. 1988. *Fate and Utopia in German Sociology, 1870—1923*. Cambridge: MIT Press.
- Löwith, Karl. 1982. *Max Weber and Karl Marx*. Translated by Hans Fantel, edited with an introduction by Tom Bottomore and William Outhwaite. London: George Allen & Unwin.
- Proctor, Robert. 1992. *Value-Free Science? Purity and Power in Modern Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press
- Ringer, Fritz. 1969. *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890—1933*. Hanover: Wesleyan University Press.
- Schluchter, Wolfgang. 1996. *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Berkeley: University of California Press.
- Schmitt, Carl. 1996. *Roman Catholicism and Political Form*. Translated by G. L. Ulman. Westport: Greenwood Press.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tribe, Keith. 1995. *Strategies of Economic Order: German Economic Discourse, 1750—1950*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Troeltsch, Ernest. 2004. "Ernest Troeltsch's Evaluation of Max and Alfred Weber: Translation of a Letter by Ernest Troeltsch to Heinrich Dietzel." translated by Friedrich Wilhelm Graf, *Max Weber Studies*. Vol. 4(1):101—108.
- Turner, Stephen and Regis Factor. 1984. *Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics and Politics*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Voegelin, Eric. 1987. *The New Science of Politics: an Introduction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, Max. 1920. "Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus." *Gesammelte Aufsätze Religionssoziologie*. Vol. 1 Hrsg von Marianne Weber Tübingen; J. C. B. Mohr.
- Weber, Max. 1982. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 5. Aufl., Hrsg. Von Johannes Winckelmann. Tübingen; J. C. B. Mohr.

- Weber, Max. 1992. "Wissenschaft als Beruf." *Max Weber Gesamtausgabe* I/17. Hrsg. von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber, Max. 2016. *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. Hrsg. von Klaus Lichtblau and Johannes Weiß. Springer.
- Weintraub, Karl. 1978. *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography*. Chicago: University of Chicago Press.

责任编辑：路英浩