

韦伯的理性“进步”及其意义问题

王俊敏

提要:本文从理性“进步”及其意义问题切入韦伯的“理性化”的问题域,梳理了韦伯“进步”概念和理性“进步”概念的含义及其使用条件和范围,通过追问理性“进步”能否服务于与特定的文化价值观念相关联的人的生命的“意义”,讨论了理性“进步”的意义问题,尤其是科学“进步”及其意义问题,以期在特定的语境下加深对韦伯思想的理解,并为中国学界对有关“进步”问题的反思提供一点参考。

关键词:韦伯 “进步” 理性“进步” 生命意义

向来“启蒙”与“理性”连用,称“启蒙理性”。“启蒙理性”是由一些“新”观念构成的,其中最具有代表性的观念就是“进步”。所以,以往对启蒙理性的反思,往往也是对“进步”的反思。国人若非对西方思想史有所了解,虽也会说到“启蒙理性”,但对究竟何为“启蒙”,何谓“理性”,其实大多不甚了了,所以也不常去碰它。但对“进步”(或它的代名词“发展”、“现代化”)则不然,国人不但都耳熟能详,常用它来说事,而且大多长期坚信不疑。就拿韦伯的“理性化”思想来说,我们也许是受到美国“帕森斯化的韦伯形象”的影响,但实际上主要还是由于中国20世纪“现代化意识形态”(汪晖,2000:42-94)的支配,尽管也会注意到韦伯在这个问题上带有悲观色彩,但多年来在很大程度上就是按“理性的进步”来理解的。这虽然在西方后来更深入的韦伯研究中已被颠覆^①,苏国勋老师在20多年前也已于汉语学界提供了《理性化及

① 韦伯思想的研究中长期以来有两种相反的倾向:一种是以帕森斯及本迪克斯(Reinhard Bendix)为代表的美国社会学界,把韦伯的理性化看作现代化的乐观主义倾向,一种是以卢卡奇(Georg Lukács)及法兰克福学派为代表的欧洲知识界,把韦伯的理性化看作工具理性疯狂扩张的悲观主义倾向。“二战”以来,随着对韦伯思想研究的深入,这两种倾向遭到了日益广泛和严厉的批评,又形成了另外两种主导性的韦伯思想肖像:滕布鲁克(Friedrich Tenbruck)重构了韦伯的理性化命题,其核心是“世界的除魔”问题;亨尼斯(Wilhelm Hennis)以更广阔的视野,把韦伯放在德国哲学人类学和西方古典政治哲学两种传统的交汇处,其核心是“现代命运下人的发展”问题。参看李猛,2001:113-121。

其限制》(1988)这部开创性的系统的韦伯思想研究成果^①,可是中国学界对韦伯思想的“接受”大多仍难以摆脱上述模式,流传甚广且长盛不衰的“儒教伦理与东亚现代化”论题就是这一“接受”模式的典型表现。因而,本文从理性“进步”及其意义问题切入韦伯的“理性化”的问题域,以期在特定的语境下加深对韦伯思想的理解,并为中国学界对有关“进步”问题的反思提供一点参考。

这里所说的“意义”,首先是指与特定的文化价值观念相关联的人的生命的“意义”;同时是指理性“进步”在能够服务于这一意义的前提下所具有的“意义”。而这里所说的理性“进步”涉及对韦伯的方法论和“理性化”思想的整体理解,比较复杂,需在下文的阐释中逐一说明。

“启蒙运动是欧洲的一个历史事件,但是,‘什么是启蒙’这个问题,却独一无二地是一个地地道道的德国问题”(施密特 2005)。詹姆斯·施密特(James Schmidt)这样说的意思,是指早在 18 世纪末《柏林月刊》发起的关于“什么是启蒙”的讨论已提出了此后的批评者涉及到的几乎所有的要点。因此,当韦伯着手他的研究时,他对相关的问题如此熟悉也就十分自然了。但韦伯生活的时代又增加了新的学术背景,因而他面临着新的问题和任务。这个背景就是 19 世纪理性主义的危机。这包括 1789 年法国革命带来的启蒙运动理性的破灭,1848 年欧洲革命导致黑格尔的绝对理性的破灭,于是一些知识分子转而相信历史进化论,变成了社会观点上的自由主义者和哲学观点上的实证主义者,而不满意实证主义肤浅方法论的人,则转到了新康德主义立场。同时,理性主义的这种不断衰微更因现代非理性主义思潮的崛起而急剧深化。这些相互矛盾的思潮塑造着韦伯,既在韦伯身上达到了协调和融合,又使他的精神充满了紧张和冲突。“简言之,韦伯以其精神面貌把西欧理性主义危机人格化了”(苏国勋,1988:43-51)。在这种情况下,我们当然不会像帕森斯派的现代化论者那样,用“理性的‘进步’及其意义问题”乐观地图解韦伯丰富而复杂的思想,当然,我们也要防止对帕森斯化的韦伯思想的简单图解,但也不希望像法兰克福学派中的激进左派那样,用某种单一的视角悲观地化约韦伯的理性“进步”及其意义问题,而是力图在这种双重视角、甚或与此不同的多重视角的张力

^① 据苏国勋老师讲,该书出版前因故被加了个“现代化的先知”的副题,而这根本不符合他的研究主旨,他本已想好了“理性化及其限制”这个题目,于是有了现在这个书名。

中来把握和体现韦伯的思想逻辑和人格特征,特别是“意义”问题在其中的核心地位,并以此来烘托我们自己的问题意识。

一、韦伯的方法论与“进步”概念的使用

对韦伯来说,“进步”(Progrès)是由“进步”概念来确定的,所以,首先不是要明确“进步”是什么,而是要界定“进步”概念是什么。

韦伯是在两个层面上来使用“进步”概念的:一个层面是科学对涉及技术的经验领域的研究,一个层面是科学工作本身。对于前者,由于任何涉及技术的经验研究都是有特定前提或目的的,所以要讲明是在何种前提和目的下存在着“技术性的进步”,但并不追问此种经验研究、此种“技术性的进步”的意义问题。因为具体的经验研究是在科学这个大前提下进行的,科学已被假定为是有意义的,因而具体的经验研究本身就有意义,它的意义是不言自明的。对于后者,虽然科学也只是告诉人们“是什么”,而不告诉人们“应当怎样”,但如果把科学工作也看作一种社会行动,把科学工作者也看作一类社会行动者,那么对于科学工作者来说,在他那里还是存在着科学本身及“科学进步”的意义问题。而这在当下是更为重要的问题。这里主要依据《社会科学方法论》一书,先说说韦伯在第一个层面上对“进步”概念的运用以及与此相关的问题,关于第二个层面的问题放到最后去讨论。

韦伯对“进步”概念的使用与他的社会科学研究方法论密不可分。韦伯方法论的基本原则,是严格区分价值关联(Wertbezogenheit)和价值中立(Wertfrei)、事实描述和价值判断(韦伯 2008:28-54、88-100、137-150)。韦伯认为,“进步”概念只在涉及技术的经验领域及不涉及价值评价(对于艺术还涉及审美评价)的领域适用。由于两者极易混淆,所以要注意加以区分。如果只涉及技术的经验领域,“进步”这一概念意味着同孤立的被观察的某些具体变化过程的“进展”(continuation)相一致,那么就可以完全非价值判断的方式运用这个概念。但在大多数场合下,情况并不如此简单,非价值判断的“进步”往往同价值判断存在着复杂的关系。韦伯举了几个领域的例子来说明这种关系所体现的最为复杂的情形。

(一) 情感及其表达上的“进步”概念的使用

韦伯认为,在有关我们内心行为的非理性的、直觉的和情绪的内容的范围内,可能的行为方式的量的增长和质的多样化,能够以价值无涉的方式被描述为心灵分化的进步。但是,价值概念也立刻包含其中了。“事实上当然存在着这种‘分化的进展’。但是,必须承认,它不像人们所认为的那样,是一直实际地存在着的。当代日益增长的对感情色彩的注意——它的出现,一方面是各个生活领域的日益增长的合理化和知识化的结果,另一方面是个人给他自己所有的(乃至最无足轻重的)生活行为所赋予的主观重要性日益增长的结果——非常容易导致分化增长的假象。这种注意既指示着也促进了分化的增长”(韦伯,2008:163)。因而,人们是否将正在演进的分化说成“进步”,是术语上便利与否的问题,并不能由任何经验学科来确定。无论谁想对演进本身的事实作出价值判断,并且寻求一种能据以做出价值判断的观点,都将遇到为这个过程所付出的代价问题。“无论如何,在主观体验的价值判断领域里,‘分化的进步’与‘价值’增加的一致首先只是就如下的意义来说的:日益被意识到的体验,或增长着的表达能力和交往能力的恢廓乃是一种理智化”(韦伯,2008:163)。

(二) 艺术领域中“进步”概念的使用

对艺术可以进行审美评价,也可以进行经验分析。“把艺术作品的美学价值判断为有意义的实现,这种意义上的艺术进步是不存在的。因为凭借经验的研究方法不可能导致这样的价值判断,它完全不属于经验的研究的任务。相反,经验的艺术史只能运用技术的、理性的、因而明确的‘进步’概念……它完全局限于说明某一种艺术愿望为了一种给定的目的而运用的技术手段”(韦伯,2008:164)。就此,韦伯以哥特式建筑风格、西方音乐史和绘画为例展开了讨论。接着,他进一步指出:“某种特别‘先进’的技术的运用,对于艺术作品的美学价值没有哪怕一点儿揭示。那些甚至只有如此‘原始’技法的艺术作品在美学上面可以与另外一些运用合理技法创作的最完美的作品绝对地平分秋色,其前提是艺术家的愿望只限于这类‘原始’技术足以顶事的创作。新的技术手段的发展首先只是意味着分化的增长,并且仅仅提供了在强化价值意义上增加艺术‘财富’的可能性。事实上它经常产生‘削

弱’形式感的相反效果”(韦伯,2008:164)。因而,“真正‘完美的’艺术品是绝对无法超越,也绝对不会过时的。个人或许会以各种不同的方式评判其重要性,但任何人也不能说,一件从艺术角度看包含着真正‘完美性’的艺术品,会因另一件同样‘完美’的作品而相形见绌”(韦伯,1998:27)。

对艺术品除了用纯粹的审美评价方法和纯粹经验—因果的方法处理外,还可以用第三种方法,即价值—解释的方法。就价值—解释方法的逻辑结构来说,它是不同于经验方法的。但艺术史的经验研究必须建立在价值—解释研究的基础之上,无论谁来做这种研究,都必须对艺术品加以“理解”,如果没有这种能力,他的研究是难以想象的。而且这种研究与经验方法一样,也需要在价值评价面前止步。与“审美评价”不同,当艺术史家开始“价值评价”时,因果分析几乎总是由于让位于偏见而停止了,所以他在最重要的任务,即“理解”的任务上失败了。很显然,这一点对于一般的历史学家和各种专门史家都同样适用。

那么,除了审美评价以外,与价值—解释方法相联系,人们还可以在何种意义上谈论艺术史中所涉及的“进步”问题?韦伯认为,由于“进步”的概念来源于文化的价值关联,尽管并不是每种历史都必须使用这一概念,但就同一文化的价值关联而言,它适用于各种历史。

(三) 关于合理性行动的“进步”的评价

这里的问题是,在何种意义上可以判定合理性行动是进步的?我们都知道,韦伯曾把合理性行动分为价值合理性行动和手段—目标合理性行动两个方面。在这里,韦伯又把其中的手段—目标合理性行动分为主观上合理的行动和客观上合理的“正确”行动。主观上合理的行动只是意味主观的意图有计划地指向对于特定的目标来说是正确的手段,客观上合理的“正确”行动则指按照科学认识运用客观上正确的手段而从事的行动。显然,主观上合理的行动并不必然朝向客观上合理的“正确”行动,因而,进展中的行动的主观合理化,在客观上并不必然等同于理智或技术上“正确”行为方向上的“进步”。例如,巫术正像物理学那样已经被系统地合理化了,从形式上说,这种早期有意识的治疗确实具有同现代疗法中最重要的发展一样的很合理的结构,但不应把这种魔术式治疗看作是趋向于“正确”行为方向上的“进步”。

进而言之,“运用‘正确的’手段方面的每一项‘进步’,完全不可能通过主观合理意义上的进展而取得。主观方面不断合理化的行动导致客观上更‘合目的’的行动,这只是一具有较大可能性和有可预期的概率的情况……如果人们(无论何种)行动的任何一个方面在这个意义上指向比以前更‘正确’的技术方向,那么就存在着‘技术进步。”“在这种意义上,只要给定明确的目标,手段方面的‘技术’正确性和‘技术’进步的概念就可予以明确的规定。只有在某一具体形成物的明确规定了的状态被当作基点时,人们才能以几乎明确的方式特别地谈到特殊的、通常是上述‘技术’领域的‘进步’……因为各种个别的技术合理的原则彼此冲突,所以它们之间的平衡只能从具体利益的当下着眼点里求得,而绝不可能从一种‘客观’的立场中求得”(韦伯 2008:170)。

需要说明的是,韦伯在这里所说的“技术”是在它最广泛的意义上使用的,即作为一般意义上的客观上合理的行动在所有领域的表现,包括政治、社会、教育和宣传对人类的操作和支配。

(四) 关于经济“进步”的评价

韦伯在同样的意义上讨论了经济“进步”。首先要有一系列的假定,假定在给定资源的条件下,存在给定的需求,所有这些需求及其排列顺序已被接受,并且最后还存在着一种给定的经济秩序。尽管如此,韦伯还是提醒我们,关于这些需求满足的持续时间、必要性和彻底性的偏爱,可能常常是相互冲突的。“用于理论目的纯粹经济学的虚构不能成为关于现实情况的实际价值判断的基础……经济目的和社会结构条件已经给定,所余之事仅是在诸多经济手段中进行选择,这些手段惟有在确定性、速度、高产方面作用各有不同,而在其他对于人的利益来说可能重要的各个方面所起的作用则完全一致,这时并且只有在这时,价值判断才是毫无意义的。只有在这时,一种手段实际上无条件地被评价为‘技术上是正确的’,并且这种价值判断是无歧义的。在任何其他情形中,亦即在任何其他非纯粹技术的情况下,价值判断不再是毫无歧义的,而不再可能以纯粹经济方法规定的价值判断也就参与进来了”(韦伯 2008:172)。

那么,关于经济进步的最终评价的明确性,是否可以通过确定严格经济领域的技术评价的明确性而获得呢?当然不是。“一旦脱离了技术的标准,只有通过归结于终极公理才能得以解决的无限多样的可能

的价值判断便出现了……一切合理化莫不如此,像银行业务这样明显的纯技术领域也无例外”(韦伯 2008:172-173)。

在对上述几个领域的例子所使用的“进步”概念加以区别的基础上,韦伯做出了如下总结“我们学科中的合法的进步概念毫不例外地依附于‘技术的东西’……依附于适合明确给定的目的的‘手段’。它不可能上升到‘终极’价值判断的领域。”但是,即使在“进步”一词被限定的经验上无可置疑的适用性范围内,它的这种用法仍然是很不适当的(韦伯 2008:173)。因此,韦伯特别提醒那些相信能够运用“进步”概念来分析社会变革的人,要谨慎运用这一概念,因为有限的、甚至孤立的而非真正详尽的经验观察不能成为评价进步与否的必要的事实基础。

由此可见,以非价值判断的方式因而一般也不容易引起非议地使用“进步”概念,其限定条件非常苛刻,适用范围十分狭窄,一旦超出其限定条件和适用范围,就涉及到价值判断,因而就会变成一个意义十分相对的概念,就会引起混淆和争议。显而易见,韦伯没有也不可能把自己的思想置于进步论的行列;非但如此,为了避免误解,正像我们随后即将看到的那样,他总是一再明确强调自己的研究不是以进步论为预设前提的;而且,只要稍加留意就会发现,即使他在使用“进步”一词时,也几乎都是带引号的。我们正是在韦伯本人关于“进步”概念的界定的意义上,即根据给定明确目标的前提下手段方面的“技术正确性”,来理解韦伯关于理性的“进步”及其意义问题的。这时,符合这一限定条件的“理性化”才可称之为理性的“进步”,而只有在理性“进步”为人的整体生命的“意义”服务时,促进理性的“进步”才具有真正的意义。^①

二、理性“进步”的绝对性和相对性

(一) 理性进步,还是理性进化?

韦伯在为其宗教社会学文集所写的总序中,开篇就明确提出了他

^① 我们的这一理解与施路赫特(Wolfgang Schlüter)的观点似乎不谋而合。参见施路赫特 2004:109、115。

毕生关切的根本问题“身为近代欧洲文化之子,在研究世界史时,应当提出如下的问题:即在——且仅在——西方世界,曾出现(至少我们认为)具有普遍意义及价值之发展方向的某些文化现象,这到底该归诸怎样的因果关系呢?”(韦伯 2004:448)“某些文化现象”就是韦伯接下来历数的西方的科学、艺术(主要是音乐和建筑)、现代“国家”(包括合理制定的宪法和法律,以及据此办事的专门官吏所负责的行政),尤其是最具影响力的近代资本主义:“具有普遍意义及价值之发展方向”就是指这些文化现象走上了“西方独具之合理化(Rationalisierung)的轨道”。然后他问“为何资本主义营利心在中国或印度就不曾发生同样的效用?何以在这些国家,一般而言其科学、艺术、政治以及经济的发展皆未能走进西方独具之合理化的轨道?”韦伯的回答是:“实际上,在上述的一切例子中,问题的核心是西方文化独见的、特殊形态的‘理性主义’(Rationalismus)本质”(韦伯 2004:459-460)。

就中国的情况而言,韦伯在《中国的宗教》中特别谈到了清代中国“最出人意料的现象”:“人口与物质生活虽有高度的成长,但中国人的精神生活却仍然保持完全静止的状态;经济领域里虽存在极有利的条件,但就是不见有任何朝向现代资本主义发展的端倪”“一般而言,在技术、经济、行政等各个领域里,都未见到有欧洲人所谓的‘进步’的迹象”(韦伯 2004:102-103)。对此该作何解释呢?简单地讲,最具解释力的因素,就是韦伯所谓的中国人面对世界的“心态”(Gesinnung)所固有的法则——理性主义与传统主义(Traditionalismus)的结合(韦伯 2004:207-243,309-334)。也就是说,中国文化的理性主义由于未能与传统主义决裂而远不够彻底,因而也不像西方文化的理性主义那样“具有普遍意义及价值”。

据此,韦伯容易被人视为骨子里带有“线性历史进步论”和“西方文化优越论”的倾向。而韦伯的这一“倾向”恰恰又被帕森斯派的现代化理论所正面肯定和吸收,使韦伯的“理性化”思想成为现代化理论的例证或图示。那么,深受“线性历史进步论”和现代化理论影响并对现代化建设基本持支持态度的中国学者,到底应该如何看待韦伯,并通过韦伯来反观自己呢?

首先,我们需要弄清楚,“理性(化)”对韦伯究竟意味着什么?韦伯在《中间考察》中说“理性(Rationalität)就其逻辑上或目的论上的‘首尾一贯性’而言,不管是采取知性—理论立场的理性,或采取实

践—伦理立场的理性,无论古往今来都一直强烈支配着人类——尽管这股支配力在面对其他历史力量时显得多么的有限与不稳定”(韦伯,2004:507)。显然,韦伯十分重视理性的作用,当然这不是在价值判断意义上的。但韦伯对理性的重视有更深层的原因。根据苏国勋老师的研究,韦伯深受黑格尔的影响,他把理性看作是一切现实事物的“内在规律和本质”,理性是包罗万象的、普遍的,因而“合乎理性的东西”就成为理解和考察“现实的东西”的关键。合理性就是社会演进过程中的内在规律和本质,由于其内在必然性和普遍性而成为现实性(譬如在西欧)。于是韦伯就把宗教改革以降的西欧社会生活的整个现实全部理性化了,赋予了西欧整个社会过程以一种有秩序的运动,符合理性、合目的性的色彩(苏国勋,1988:225-226)。

但这是否能推出韦伯相信“线性历史进步论”,进而相信“理性进步”,进而持“西方文化优越论”的结论呢?问题也许并不如此简单。这首先在韦伯关于“理性(化)”和“理性主义”含义的多重性和相对性上体现出来。

那么,韦伯所说的“理性主义”究属何意呢?因为诸多截然不同的东西皆可借由这一术语来加以表达。韦伯在明确他的研究主题并给出初步的答案后,马上对“理性主义”一词作了极富辩证性的解释。“例如有神秘冥想之‘合理化’,换言之,一种从其他生活领域的观点看来特别‘非理性’的行为方式也有其‘理性’,正如经济、技术、科学工作、教育、战争、法律与行政的‘合理化’一样。再者,所有这些领域皆可从许多不同的终极观点与目的上予以‘合理化’;从此一观点视之为‘合理’者,从彼观点看来却可能‘不合理’。因此,极为不同的合理化曾存在于所有文明的各个不同的生活领域中。想从文化史的观点来区别其特征,该提出的基本问题是:哪个生活领域是合理化了的?朝向哪一个方向?”(韦伯,2004:460)可见,韦伯所说的“理性主义”并没有一个单一的维度和确定的含义,而是处处被相对化的,是“理性”还是“非理性”,是“合理”还是“不合理”,端赖于其依据何种终极价值或目的。与其追求一个惟一的答案,毋宁说其“理性主义”包含着各种极为不同的合理化之间的内在张力。

对此,我们可以把韦伯关于社会行动类型的思想与“理性化”思想联系起来进一步理解。我们知道,韦伯把社会行动分为四种纯粹类型:(1)目的理性式(zweckrational);(2)价值理性式(wetrational);(3)情感

式(affektuell);(4)传统式(traditional)。^①前两者属于合理性行动,后两者属于非理性行动。但这种分法是非常相对的。传统式行动“由于和习惯的联系在不同程度与意义下可以被有意识地加以维持”,而接近于价值理性式行动;当情感式行动乃是有意识地使情绪得以纾解而成为一种升华时,它便朝着目的理性式行动、朝着价值理性式行动或两者兼有的方向移动;如果涉及“对于彼此竞争或相冲突的目的与结果间做抉择”,目的理性式行动就可以是带有价值理性的指向的,这时行为只有其手段部分属于目的理性的范畴。就两种合理性行动来说,目的理性式和价值理性式的指向之间存在着各式各样的关系,其中,从目的理性的观点而言,价值理性始终是非理性的,而从价值理性的观点而言,目的理性式行动也往往是非理性的(韦伯 2005:33-34)。这一对合理性行动的矛盾运动,对于“理性化”的发生和实现来说显得尤为重要。

按照韦伯的界说,社会学所着重研究的是那些实际上的规律性可被观察到的行动,即“行动过程会在一种典型地相似的主观意义引导之下重复地发生”的行动。社会行动取向的规律性,或者由于顺从“习俗”而发生,此即属于传统式行动;或者是“受利害状况所制约”而形成,此即属于目的理性式行动。就理性自身的性质而言,目的理性式行动是理性化程度最高的,是理性行动的原型。因为纯粹理性的特点就在于“意识里和内心的无拘无束”,社会行动过程中体现的明显规律性,既不取决于任何有效的规范,也非基于风俗,而是完全取决于行动者“尽量配合他们主观的正常估算下的利益,并将行动倾向于这种主观的想法和知识……当他们愈严格地依目的理性来行动,则会愈同样地对既定情境做出反应,因此便出现了行动和态度上的一致性、规律性与持续性”(韦伯 2005:40)。从行动的理性化的意义上来说,对目的理性式行动这种规律性行动的实现和扩张构成最大障碍的,就是另一种规律性行动——以风俗习惯为作用机制的传统式行动。就此而言,“行动的‘理性化’过程中,一个最重要的元素便是把内在未经思索地

① 顾忠华在《社会学的基本概念》汉译本第32页注释中对目的理性式与价值理性式作了颇为得当的区辨,并进而说明:韦伯在他的分析过程中有逐渐转移这两个概念含义的倾向,“价值理性”于是用来泛指一套终极目标的价值体系,而不论其绝对性究竟如何;“目的理性”则指称一切有关选择目的与手段的考虑,即使某种目的(如获取金钱)又会是其他目的的手段。参见韦伯 2005:32:译注。

接受流传下来的风俗习惯,替换成深思熟虑地有计划地适应利害状况”(韦伯 2005:40)。①

但韦伯进一步指出:“此一替换过程当然不足以穷尽行动‘理性化’概念的所有含义。因为除此之外,理性化可以有着不同方向的变化:它可以积极地朝向有意识的‘价值理性化’,消极地却也可以朝着牺牲风俗习惯、牺牲情感式行动甚至最后不利于价值理性式行动,而只是为了成全一种弃绝任何价值信念的纯粹目的理性式行动的方向前进”(韦伯 2005:40-41)。我们知道,韦伯所研究的西方理性化,正是最终替换了传统式行动,并消极地朝着“一种弃绝任何价值信念的纯粹目的理性式行动的方向前进”的。这显然不是韦伯愿意看到的。

我们还可以把韦伯的形式理性与实质理性两种理性类型与“理性化”联系起来考察。韦伯一般在社会行动层面上使用目的理性和价值理性,在经济行为和经济、法等社会秩序层面使用形式理性(formale Rationalität)与实质理性(materiale Rationalität)(韦伯,1997上:106-107,1997下:138)。正像在目的理性和价值理性之间的紧张和冲突所蕴含的“合理性的非理性”悖论一样,从“形式理性”角度看存在着“实质非理性”,而从“实质理性”角度来看则存在着“形式非理性”。在此,我们仅以韦伯所分析的经济生活中的货币计算为例来说明这一矛盾现象。比如,纯粹从技术上看,货币是最完善的经济计算手段,即经济行为取向的形式上最合理的手段。然而,“货币计算形式上的合理性本身丝毫不说明事物的实质分配的方式……形式上的合理性只有与收入分配方式相结合,才能说明物质供应的方式,这在任何情况下都是适用的”(韦伯,1997上:129)。再如,“资本计算在形式上合理的最高程度,只有使劳动者屈从于企业家的统治的时候才是可能的,这是经济制度的另一种特殊实质上的不合理性”(韦伯,1997上:161)。因此,“形式上的和实质上的(不管以什么样的价值准则为取向的)合理性,在任何情况下,原则上都是分道扬镳的,尽管有无数的情况下,它们在经验

① 关于纯粹意义的理性行动,韦伯在另一个地方的解释也许更为清楚。他说“我们恰恰把最高度的经验的‘自由感’与这样一类行动联系起来,它们是由我们有意识合理地,亦即在没有肉体上和精神上的‘压力’、没有狂热的‘激情’和清楚的判断‘偶然’失误的情况下实现的,在这类行动中,我们凭借我们的知识亦即经验规则的标准,使用最适宜的手段追求清楚意识到的‘目的’”(韦伯 2008:73)。质言之,纯粹的理性行动就是自由的理性行动。

上同时出现”(韦伯,1997上:129)。

苏国勋老师把韦伯的形式合理性和实质合理性区分的实际意义概括为两个方面。首先,“形式合理性概念强调西方社会秩序的合理性是‘独特的和专有的’:它把社会秩序的理性化即具有最大程度的可计算性视为‘目的’”。其次,这种区分“主要是为考察和分析现代社会秩序的特殊紧张冲突关系,特别是来自资本主义经济中强调功能、效益的形式合理性与从平均主义和博爱价值观上看是实质非理性之间的紧张冲突关系服务的”。而这一点是更为重要的。因此,对韦伯来说,合理性概念就具有了二元性,合理性的二元性以及伴随而来的人的两难处境贯穿在经济、法律、政治各个社会生活领域,统摄了整个社会生活。由此,现代西方世界到处充斥着“形式的合理性和实质的非理性”,实际上就是“理性化导致了非理性的生活方式”(苏国勋,1988:229-230)。固然可以说,西方文化的理性化恰恰因形式合理性与实质合理性的紧张冲突而获得动力,并不断走向“进步”,但这种理性的“进步”最终有何意义?这恰恰是令韦伯长期感到困扰和痛苦的难题,同时也是他深表忧虑和失望的根由。

通过对上面一系列概念的含义及其关系的梳理,我们可以说,就一个相当长的时段来讲,韦伯的理性化思想在一定程度上是与历史进化论相一致的,而历史进化论并不必然导向历史进步论。也就是说,在特定的情势下,理性是遵循着自身的逻辑,在一定时期朝着一定的方向,按一定的趋势演化的;演化到一定程度,其方向和趋势就可能发生变化。其中尽管人的(有意义的)理性行动起着非同寻常的作用,但这绝不意味着理性的这种演化是完全目的论的,也不具有完全的确定性,因而也是非线性的。由于理性进化的这一性质,这一概念不像理性进步那样带有价值判断色彩。所以,与他对“进步”概念的严格限定相一致,韦伯意义上的理性“进步”并非真的是理性进步,其实是理性进化。作为理性进化意义上的理性“进步”可以是绝对的,而在“进步”概念的规定性上,则理性“进步”必须相对化,如何相对化则取决于它与人的生命意义问题的具体关系状况。这时,理性“进步”虽有其自身的重要价值,但更重要的是它对与文化的价值观念相关联人的生命意义意味着什么。理性本身不能规制和确定人的生命意义,但理性化的程度和方向却对人的生命意义有着至关重要的影响。根据韦伯的研究,“反者道之动”,西方理性化最终走向了它的反面,它所带来的最严重

的后果 就是人的整体生命意义的迷失。此一问题容后细说。因此,说韦伯有根深蒂固的“西方文化优越感”的确令人匪夷所思。

而在韦伯所限定的“进步”概念的含义上来进一步阐释理性的“进步”就像上一节已经初步说明的那样,则理性的“进步”只适用于目的理性化/形式理性化,而不适用于价值理性化/实质理性化;如果行动是理性的,理性的“进步”只适用于目的理性行动,而不适用于价值理性行动;而且,更准确地说,只适用于目的理性行动中的客观的手段—目标理性行动,而不适用于主观的手段—目标理性行动。因为前者可以是价值无涉的,而后者总是面临着价值评判,甚至价值理性化/实质理性化本来就属于价值评判领域。但即使是作出这样的区分,理性“进步”概念的使用也仍然是十分可疑的。因为两种理性化并非真的是相互独立的“两种”理性化,实则是“一种”理性化的“两个方面”;两种理性行动也并非真的是相互独立的“两种”理性行动,实则是“一种”理性行动的“两个方面”。理性化和理性行动是在其“两个方面”的紧张关系中展开的,同时其“两个方面”的区分又是十分相对的,往往是你中有我,我中有你。因此,一旦稍有不慎跨出目的理性化/形式理性化和客观的手段—目标理性行动的界限,牵扯到价值理性化/实质理性化和主观的手段—目标理性行动,要做出前者是否“进步”的判断,则必然歧义迭出,难有结果。即使完全撇开——事实上不可能完全撇开——价值理性化/实质理性化和主观的手段—目标理性行动,孤立地考察目的理性化/形式理性化和客观的手段—目标理性行动是否发生了“进步”,也只能是暂时性的,因为后者的价值虽然相对自主,但最终是与前者相关联的。至于二者各以自身的自主性和标准来衡量对方,则只能是南辕北辙,得出“合理性的非理性”悖论。当然可以说,“合理性的非理性”是理性化自身的逻辑,而这其实也就等于完全取消了理性“进步”概念的适用性。

(二)是同一理性化过程程度上的差异,还是不同理性化过程方向上的不同?

让我们继续来看韦伯的西方理性化研究计划。如上所述,他研究西方理性化的重点在于“这到底该归诸怎样的因果关系”。韦伯首先承认经济因素的根本性作用,但同时强调观念因素不可或缺。“因为,经济理性主义的起源,不仅有赖于合理的技术与法律,亦且(一般而言)取决于人们所采取某种实用理性的生活态度的能力和性向。一旦

此种实用理性的生活态度为精神上的障碍所阻挠,则经济上合理的生活样式亦将遭遇严重的内在困境。在过去,在世界任何地区,构成人类生活态度最重要因素之一者,乃巫术与宗教的力量,以及奠基于对这些力量之信仰而来的伦理义务的观念”(韦伯,2004:460)。于是有了韦伯建立在世界诸大宗教伦理比较基础上的宗教社会学,他的宗教社会学论文就是来讨论这些神秘力量以及宗教力量的。

在《比较宗教学导论——世界诸宗教之经济伦理》中,韦伯再次对“理性主义”的诸多含义进行了解说。他认为,根据某种宗教意识最主要担纲阶层的性格,理性主义主要分为两种:一种是以知识人为主要担纲者的较为理论性的理性主义,其特点是“以越来越精确的抽象概念为手段,越来越能理论性地支配现实”;一种是以工商阶级为主要担纲者的较为实践性的理性主义,其特点是“以越来越精确地计算合适的手段为基础,有条理地达成一特定既有的现实目的”。但若从生活样式的理性化来看,其形态则变化多端(韦伯,2004:476、492)。韦伯还对比了儒教理性主义与边沁及其他所有西方的实际理性主义,并认为意指一种“计划性安排”的各种方法也是理性的,包括静修苦行之法、巫术性禁欲之法、最彻底形式的冥想之法或后期佛教所施用的祈祷机械(即转轮藏)。而这些不同理性主义形式又有共同的特征,即“一般而言,一切有系统地、毫不含糊地指向无可移易之救赎目标的实践伦理,都是‘理性的’;其之所以是‘理性的’,部分在于皆含形式的方法性,部分在于皆区分出‘妥当的’规范与经验性的既有之理”(韦伯,2004:493)。

其中,韦伯把世界诸宗教之经济伦理的研究放在了突出地位,因为在西方文化各领域中,作为合理劳动组织形式的资本主义对现代人的命运最具影响力。所以,在韦伯从世界诸宗教伦理之比较的角度对西方理性化进行的研究中,他更关心的问题是“宗教特征与经济的理性主义有怎样的关联”。世界诸宗教在与经济伦理的关联上具有重要性的那些特征,基本上就是在这个特定的观点上引起关注的。具体地说,韦伯“所指的是自16、17世纪以来即已支配着西方,成为西方世界所固有的市民生活合理化之部分现象的‘经济理性主义’”(韦伯,2004:491-492)。

但韦伯立刻声明“无论从哪一个观点来看,我们都无法简单地将世界诸大宗教整合成一条类型的锁链;每一个都意味着一个新的‘阶

段’。所有的大宗教都分别是具有高度复杂性格的历史个体”(韦伯, 2004:491)。由此可见,韦伯非常自觉地抛弃了西方启蒙时代以来流行的“线性进步史观”,明确肯定世界诸大宗教各有其特殊价值。

同时,韦伯在《中间考察》中说明,他对于世界诸宗教之经济伦理的研究也说不上是一种纯粹的历史研究,其论述之“类型论”遵循的是“理想类型”(Idealtypus)原则,而不是对世界宗教提出一个完完整整的面貌。“在知识分子的理性意图之下所形成的宗教性世界观与宗教伦理,强烈地以首尾一贯性之必要为诉求。理性的效用,特别是实践要求在目的论式的导引下所引发的作用,对所有的宗教伦理而言,可以说确实是不容忽视的,并且无比强烈。”基于这样的实质理由,韦伯的研究策略和方法是运用权宜建构能够妥当地体现理性主义的宗教理想类型,“以现实所可能的最理性的形态为出发点,试图探求出某些理论建构下的合理结论能够在现实中实际发生的程度有多大”(韦伯, 2004:507)。也就是说,概念的建构只不过是求扩大视野与使用术语之便而设的一种技术性的辅助手段,而不在于宣示其本身的哲学。^①“理想类型”的建构对于理论分析的优越性是毋庸置疑的,但也很有可能使历史和现实现象为了适应“理想类型”的需要而被削足适履,扭曲变形。

以“最理性的形态”为标准,就可以判定不同理性主义的“理性化水平”的程度差别。韦伯判断一个宗教所代表的理性化水平,主要运用两个相互关联的主要标准“其一是:这个宗教对巫术之斥逐的程度;其二则是它将上帝与世界之间的关系、及以此它本身对应于世界的伦理关系,有系统地统一起来的程度”(韦伯, 2004:309)。这样,一方面各宗教可按自己的终极价值标准说明其合理性,另一方面又可以按这一判断标准对各宗教作出理性化水平高低的判断。

令我们感兴趣的是韦伯对儒教与基督新教两种伦理的比较。他认为这两种伦理精神里皆含有“理性主义”,但它们的取向却存在着基本差异:“儒教的理性主义意指理性地适应(Anpassung)世界;清教的理性主义意指理性地支配(Beherrschung)世界”(韦伯, 2004:332)。“这两种伦理都有它们非理性的本源,一个是在巫术,另一个则在一个超俗世上帝的绝对不可臆测的决定。但是从巫术那儿推衍出来的是传统的

^① 韦伯对于作为其方法论基本原则的“理想类型”的系统讨论可参见韦伯, 2008:39-60。

不可动摇性——传统被当做是已经证明的巫术手段,以及最终,所有自传统而来的生活方式都是不可变更的——如果要避免鬼神震怒的话。然而从超俗上帝与现世——存在被造物的罪恶与伦理上非理性的现世——的关系上,却造成传统之绝对非神圣性的结果,以及要将既有的世界从伦理与理性上加以驯服和支配的无尽的任务,此即“进步”的合理客观性(die rationale Sachlichkeit des “Fortschritts”)。此处,将世界加以理性的转化的工作,与儒教的适应于世界恰恰相反”(韦伯 2004: 324-325)。根据上面提到的韦伯的判断标准,当然可以说,清教的理性主义的理性化水平确实明显比儒教的理性主义高。但若从儒教与清教各自的终极价值来看,不论是“适应”世界,还是“支配”世界,都各有自己的合理性理据及其发展方向,无分伯仲,说“适应”世界远不够理性,而“支配”世界就彻底理性,显然毫无道理。

正是在上述意义上,正是在做了上述一系列的限定和说明后,韦伯才说“在——且仅在——西方世界,曾出现(至少我们认为)具有普遍意义及价值之发展方向的某些文化现象”。也只有在这样的前提下,所谓西方的“理性化”进程,才是西方理性的“进步”过程。韦伯的理性“进步”在很大程度上同样是其方法论的产物,不论合理性行动类型划分,还是宗教类型划分,都主要是用于理论建构的“理想类型”,都主要是方法论意义上的,这些类型在严格意义上并不是描述性的,更不具有规范性含义。抛开这样的前提,所谓西方理性化的问题便不成立,也谈不上西方理性的“进步”。就西方理性化的“发生学”来说,似乎体现着西方理性的“进步”;而就其归宿来说,西方理性的“进步”则走向了它自己的反面。毋宁说,西方的理性化只是按照自身的逻辑体现为一种长期发展的“趋势”,到一定的限度就会发生拐点或逆转,转化为另一种“趋势”,而不是直线式地无止境的“进步”。正因为如此,韦伯的西方理性化研究才充满了悲情。

《社会学的基本概念》的一条英译注释值得我们注意。这条注释表明了这样一种观点:鉴于韦伯反复强调“理性化”概念的多重含义,并对此加以经验上的相关验证,这事实上已构成了他的宗教社会学系列研究的核心主题,因此有理由做出这样的推测,即,由于韦伯发现可以赋予理念,尤其是奠基于巫术与宗教信仰的伦理义务理念因素在行动决定上的重要作用,这时“不同的理念系统之间的差异,与其说是理性化程度上的差异,倒不如看作是个别的理性化过程在方向上的差

异”(韦伯 2005:41)。韦伯曾说对于“理性化”概念的进一步分析将留待最后,但这一提示所指为何已无从认定,考虑到宗教社会学系列研究到韦伯去世仍未完成,这很可能是指韦伯设想要写但终未完成的结论部分。如果是这样,随着各理念系统和各宗教文明的交流和采借,长期困扰着韦伯的问题很有可能得到调理纾解,其紧张而悲观的心情也许会变得豁然开朗。毕竟韦伯表达过这样的想法:从理论上建构相冲突的“生活秩序”,只是想要显示在某些情况下这样那样的内在冲突是可能而“适切的”,并不表明设法在更高的综合下将冲突解决掉的立场不存在(韦伯 2004:506)。

韦伯在研究西方理性化的发生和进程时,秉承他一贯倡导的价值中立立场,我们在阅读他的著作时,也确实能够深深感受到他那极度克制的“学术禁欲”品格。但实际上,有的时候在一些具体问题上,尤其是对“西方理性化”所着重进行的“发生学”研究,他很难完全做到不渗透自己的价值取向。更主要的是,“西方理性化”这一选题已带着鲜明的价值关联,尽管这完全符合韦伯的方法论原则,但由于事关世界各大宗教和各大文明的比较,在这种价值关联中已自觉不自觉地带上了“西方中心论”的价值偏见,不能不在整体上损害其研究的客观公正性。比如世界诸宗教伦理的比较研究,一开始就是自觉不自觉地建立在“泛灵论—多神论—一神论”这一西方式的宗教线性进化论的前提预设基础之上的,在韦伯的心目中,包括印度宗教和中国宗教在内的亚洲宗教,自然就比主要属于西方的犹太教和基督教落后。正如叶启政老师曾经指出的,任何社会学的知识都有一定的“存有预设”作为后盾,这些预设涉及人与社会之本质性问题。“我们担心的不在于从事解析时带有价值色彩的预设,而是在于连自己都不清楚自己的立场何在,甚至迷信自己的态度是绝对客观,而且可以保持中立的价值”(叶启政 2006:106)。

当然,从客观因素上讲,正如韦伯自己明确声明的那样,由于他所掌握的资料的局限,尤其是关于中国的资料更是缺乏,同时由于他对有些领域还缺乏研究,在这样的领域他并不是行家里手,所以他对自己的研究,尤其是关于中国和亚洲的研究,并未妄言获得了成功,而是谦逊地说只具有一种暂时的性质,注定是要被代替的(韦伯,1987:16-17)。就此而言,他确实有着十分清醒的自知之明。

三、理性“进步”及其意义问题

(一) 生命意义之追求: 理性“进步”之发生

韦伯认为,人对生命意义的追求是一种永恒的现象。这种追求本身就是人具有理性的表现,因而可以说,从人对生命的意义开始追求那一刻起,理性“进步”的进程就开始了。作为观念形态的宗教是理性化地追求生命意义的反映,它所许诺的就是对人的灵魂的拯救。它要解决人们希望“自何处”被拯救出来、希望被解救到“何处去”,以及“如何”才能被拯救的问题。在这方面,韦伯列举了许多极为不同的可能的意义。“凡此种种可能的背后,总有一面对现实世界——特别让人感觉到‘无意义’的——的态度;相应于此所隐含的要求则是:世界秩序整体无论如何会是、可能是、也应该是 个有意义的‘秩序界’(Kosmos)”(韦伯 2004:478)。这种对有意义宇宙的形而上学要求,是纯正的宗教理性主义的核心要求。只有将拥有一时的救赎状态升华为永恒的“救赎”信仰,也就是“只有当救赎的理念所表示的是一个有系统且合理化的‘世界图像’(Weltbildes)并且代表一种面对世界的态度时,此一观念才具有了独特的意义。这是因为救赎的意义及其心理性质——无论是意图的还是真实的——都有赖于这样一个世界图像与态度。直接支配人类行为的是物质上和精神上的利益,而不是理念。但是由‘理念’所创造出来的‘世界图像’,常如铁道上的转辙器,决定了轨道的方向”(韦伯 2004:477)。

在这种救赎宗教中,韦伯给先知及其预言赋予了极为重要的地位和作用。“先知预言或命令的意义即在于组织化与理性化生活样式;有就个别事例的组织化和理性化,也有整体生活样式的组织化和理性化。一般而言,所有真正的‘救赎宗教’,亦即许诺将其信徒自苦难中解救出来的宗教,都是进行整体生活样式的组织化与理性化……这就是救赎宗教的理性目标,亦即:保证被救赎者达到一种神圣的救赎状态,且因而永居于圣化的境地;利用此一方式以取代依靠迷醉、禁欲或冥思等方法暂时达到的那种剧烈的、非日常性的神圣状态”(韦伯, 2004:511)。从拥有一时的救赎状态升华为永恒的“救赎”信仰,从个别事例的组织化和理性化扩展为整体生活样式的组织化和理性化,这正是理性的“进步”的两个关键步骤。而之所以说这是理性的“进步”,

实是因为它提升了人的生命意义,或者说使人的灵魂拯救获得了永久的落实。

由此,我们可以进一步理解,韦伯为什么特别强调观念,尤其是基于巫术和宗教信仰的伦理义务的观念,对人的行动,进而对社会秩序变化的根本性作用;同样,我们也可以进一步理解,韦伯为什么把社会学的研究对象主要确定为有意义的社会行动,因为这行动背后往往潜藏着直接的或间接的宗教动机。

(二) 生命意义之紧张: 理性“进步”的不竭动力

然而,韦伯认为,正是上述救赎宗教对于理性化即理性“进步”之发生尤其重要性的这一层面,与现世及其秩序之间,存在着一种不仅尖锐而且持续不绝的紧张关系。“每当救赎意义及先知教示的内容一旦发展成一种伦理之际,就会产生这种情形;此一伦理原则上越是合理性,越是指向以内面性的救赎为其救赎手段,紧张性也就越大……因为,人与各个价值领域——无论其为内在的或外在的、宗教的或俗世的——之间的关系,经历过理性化与自觉性升华的过程后,各个价值领域独自内在的法则性便油然而被意识到;因此,各个领域之间的紧张性——在原先与外界的素朴关系中隐而不显——即不容分说地显现出来”(韦伯 2004:512)。

其中,凡是救赎宗教创建出宗教共同体之处,首先面对的冲突力量就是原生的氏族共同体,因为其伦理要求总是指向一种普遍主义的同胞意识,因而必然与基于血缘共同体的特殊主义伦理相对立。这种宗教性的同胞意识总是与现世的秩序和价值发生冲突,这既典型地体现在具有理性性格的经济、政治、知性领域,也包括本质上属于非理性或根本就反理性的审美和性爱领域。为了将一再显现于各种宗教伦理中的这种典型现象解说明白,韦伯对这一连串的价值领域作了探讨。

由于所有现世领域的理性行为都与宗教性同胞伦理处于紧张关系之中,并且也在理性行为内部产生深刻的紧张性,致使人的行为选择处于两难困境。其中,最为首要的问题是,“就个别情况而言,一个行为的伦理价值,要从何得到决定? 从其成果? 或是从行为本身所具有的某种(伦理上的)内在固有价值?”(韦伯 2004:524)在韦伯看来,不论依据哪一方面而行动,从另一方面来看都是非理性的。这就是韦伯在其他地方所讨论的“信念伦理”与“责任伦理”之间的冲突。对此,我们

后面还要涉及。

正是所有现世领域的秩序、价值与宗教性同胞伦理之间的尖锐而持续不绝的紧张关系,以及理性行为内部蕴含的深刻的紧张性,才使理性化的发展或曰理性的“进步”获得了源源不断的内在动力;反过来,理性化越是发展,理性越是“进步”,这种紧张就越剧烈。而这种紧张的实质是人在寻求生命意义时陷入了撕裂、破碎、焦虑的状态,理性在“进步”的同时已经意味着“反动”。

不过,虽然任何一种以其理性的、伦理的要求而与世界相对立的宗教都会发现其自身同样地与世界的“非理性”处于一种紧张的状态,但对于各个宗教而言,这些紧张性表现在各个相当不同的重点上,紧张性的本质与强度也因而各有分别。这里再以韦伯对清教与儒教的对比来加以说明。清教伦理与世界形成一种巨大的、激烈的紧张对立,韦伯呈现给我们的上述形象,显然是以此为典型来勾画的。而儒教则“将与此一世界的紧张性降至绝对的最低点——无论是对现世采取宗教性的贬抑、还是实际上的拒斥,都减至最低的程度”。因为对于儒教来说,“这个世界是所有可能的世界中最好的一个;人的本性被赋予伦理性的善……他们在原则上都足以完全履行道德律令”(韦伯,2004:310-311)。^①中国人没有“原罪”(Sünden)这个概念,非但如此,儒雅之士都会觉得这个概念有损尊严,并断然拒绝背负这一重担。所以,“正确的救赎之道在于适应那永恒的、超神的世界秩序——道,以及适应于顺从宇宙和谐而来的社会共同生活的要求。虔敬地顺服于俗世权力的固定秩序便优先于一切之上。对应于此,个人的理想便是促使自己形成一个在各方面普遍调和均衡的人格,亦即意味着一个小宇宙的形式……达到此一目标的適切手段是戒慎而理性的自我控制,以及抑制任何凡是可能动摇心静平衡的、非理性的情欲”(韦伯,2004:311)。

这便是我们熟知的儒家的理想人格——君子及其修养功夫。站在儒家伦理立场,成就典雅得体的君子人格,与清教徒始终处在“紧张”

① 不过值得注意的是,杨庆堃认为:儒家并未接受任何“既有的”世界,其所接受的世界是儒家正统所“诠释”的世界,儒教伦理与现世之间也存在相当程度的紧张和对立。“儒教的理性主义与禁欲主义源自于‘道’与现实世界间的紧张性与乖离……在儒教以及一般的中国道德传统里,存在着将既有的世界转化为理想之境——往往隐身于‘道’或‘古典黄金时代’的名目下——的压力”(韦伯,2004:365-366)。

的救赎之途上相比,未尝不是更適切的人生。正如叶启政老师所说:“人与社会结构并不是始终处于对决性的对立状态中。情形可以是,人把社会结构作为一种随制‘条件’而予以灵活运用。问题只是在于,到底人们可以孕育出怎样的基本态度以作为行事的‘根据’”(叶启政,2006:242)。而这种生命态度的塑造与养成,正是“修养”所具之社会学意义的问题。

(三) 整体生命意义之迷失:理性“进步”的逻辑结局

韦伯发现,在上述与宗教伦理相对立的现世诸价值领域中,宗教意识在面对理智认知的领域时所产生的自觉性紧张关系是其中意义最为重大且最具原理性的一环。也就是说,基于升华生命意义和拯救灵魂的世界除魔工程最终却放逐了人的灵魂和生命意义。“伦理性的宗教意识本身所诉诸的是理性的认知,而此种认知所遵循的乃是其本身自律性的、现世性的法则。由此所缔造出来的一个真理自在其中的秩序界,却与理性宗教伦理的系统性原理主张再也没有丝毫关联,并且也与以下的归结毫不相干:现世之作为一个秩序界就必须满足某种宗教伦理的要求或证示出某种‘意义’。相反地,理性的认知在原则上势必要拒绝这样的要求。以自然的因果律为依据的秩序世界与基于伦理的报应因果律之要求所缔建的秩序界,彼此处于无法互相和解的对立关系上”(韦伯,2004:545)。

然而,韦伯注意到,除了伦理性罪过的重负之外,附着于现世文化价值身上的,还有某种更足以断送其价值的事物,亦即生命的“无意义性”(die Sinnlosigkeit)。“一个文化人纯粹现世内的自我完成,因而俨然也就是认为‘文化’得以被还原的终极价值,在宗教思想看来,是无意义的。”这也就是说,特别是从宗教入世的观点来看,死亡显然是没有意义的。而死亡的无意义性所证示的,“正是加在生命本身的无意义性上的一道决定性的印记”(韦伯,2004:545-546)。

韦伯对这个问题的看法受到托尔斯泰的启发。他把托尔斯泰晚年围绕着死亡是不是一个有意义的现象这一疑问所作的沉思,看作是“对这一问题最纯净的表达形式”。托翁以为回答是肯定的,而文明人则以为否。“文明人的个人生活已被嵌入‘进步’和无限之中,就这种生活内在固有的意义而言,它不可能有个终结,因为在进步征途上的文明人,总是有更进一步的可能。无论是谁,至死也不会登上巅峰,因为

巅峰是处在无限之中。”古代农人处在生命的有机循环之中,他的生命由自身性质所定,所以“年寿已高,有享尽天年之感”。“而一个文明人,置身于被知识、思想和问题不断丰富的文明之中,只会感到‘活得累’,却不可能‘有享尽天年之感’。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。所以在他看来,死亡便成了没有意义的现象。既然死亡没有意义,这样的文明生活也就没有了意义,因为正是文明的生活,通过它的无意义的‘进步性’,宣告了死亡的无意义”(韦伯,1998:29-30)。①可见,在托尔斯泰那里,“进步”不但本身无意义,还由于导致死亡的无意义,而最终导致整个人生的无意义。

正如韦伯在《中间考察》中所指出的,“由此看来,所谓‘文化’即是指人类从自然生命的有机循环中解放出来一事。正因为如此,文化每前进一步,似乎就注定要更往前蹈入更具毁灭性的无意义境地。”②“现世之所以会如此丧失价值,无非是理性的要求与现实之间、理性的伦理与部分是理性、部分为非理性的诸价值之间互相冲突的结果。随着存在于现世里各专门领域之独特性质的缔建,此种冲突就更加激烈,更加无法排解”(韦伯,2004:547)。

而韦伯似乎正是深深地被“有力地拉动了人心弦”的这种人类命运的历程所动,“至关重要深为这一事实所动:一个观念在它的流行过程中总是会到处与它的原始意义背道而驰,最后走向自我毁灭”(玛丽安妮·韦伯,2002:384)。让我们再次重温韦伯在《新教伦理与资本主义精神》的结尾所写下的那些令人惊心动魄的篇章:“实现同时意味着绝弃,一种与追求完整的和美的人性时代的分离”;“清教徒想在一项职业中工作;而我们的工作则是出于被迫……对圣徒来说,身外之物只应是‘披在他们肩上的一件随时可甩掉的轻飘飘的斗篷’。然而命运却注定这斗篷将变成一只铁牢笼”;“自从禁欲主义着手重新塑造尘世并树立起它在尘世的理想起,物质产品对人类的生存就开始获得了一种前所未有的控制力量,这力量不断增长,且不屈不挠。今天,宗教禁欲主义的精神虽已逃出这铁笼(有谁知道这是不是最终的

① 另参见韦伯,2004:545-547。窃以为,若如西方文化传统之个人本位而又丧失信仰,必然如此;若如中国文化传统之家庭本位,个人为他人而活,则不必如此。

② 韦伯的这一看法与他的朋友西美尔关于“客观文化与主观文化的矛盾”的思想如出一辙(西美尔,2002:363-364)。

结局?) ,但是大获全胜的资本主义 依赖于机器的基础 ,已不再需要这种精神的支持了。启蒙主义——宗教禁欲主义那大笑着的继承者——脸上的玫瑰色红晕似乎也在无可挽回地褪去……在其获得最高发展的地方——美国 ,财富的追求已被剥除了其原有的宗教和伦理涵义 ,而趋于和纯粹世俗的情欲相关联”(韦伯 ,1987:142 - 143)。韦伯认为完全可以这样来评说这个文化的发展的最后阶段 “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”(韦伯 ,1987:143)。韦伯对于西方理性化发展的逻辑结局 ,对于他所处的时代所抱持的深重忧虑和失望赫然纸上 ,力透纸背。

当然 ,我们并不能完全凭此来确定韦伯的态度和气质 ,还要看他对未来持怎样的看法。那么未来会怎样呢? 在韦伯看来 ,未来是不确定的 “没人知道将来会是谁在这铁笼里生活;没人知道在这惊人的大发展的终点会不会有全新的先知出现;没人知道会不会有一个老观念和旧理想的伟大再生;如果不会 ,那么会不会在某种骤发的妄自尊大的情绪的掩饰下产生一种机械的麻木僵化呢 ,也没人知道”(韦伯 ,1987:143)。未来不确定也就意味着可能性:也可能是以目的理性式行动为标志的理性化会更极端地继续发展下去;也可能是新的先知或克里斯玛横空出世 ,打断并逆转这令人窒息的理性化进程 ,重新给人们的行动赋予终极意义;也可能是某种与西方式理性化构成对立并被摧毁的传统的伟大复兴;也可能是这种理性化本身已无任何动力 ,最终也退化成为一种僵化的传统。

当未来意味着可能性时 ,未来才成为了真正的未来 ,历史才成为了真正的历史 ,因为它是开放的 ,而非封闭的。而“进步”则要关闭历史的大门 ,这正是“进步”能否成立的关键所在 ,因为所谓“进步”一定是要通向无止境而又确定的未来的。同时 ,对于韦伯 ,我们也不能无限放大未来的开放性和可能性 ,否则 ,就违背了他的理性化悖论的逻辑。^① 当一个人对未来抱持有限的可能性看法时 ,无论是进步论 ,还是退步论 ,抑或是循环论 ,无论是乐观主义 ,还是悲观主义 ,都不能准确地刻画他的精神气质。就韦伯来说 ,由于他深为理性化悖论的绳索所束缚 ,关于未来的可能性的看法并不必然对他现在的生活产生实质性的影响 ,

① 阿格尼丝·赫勒(Agnes Heller)认为“现代性不应被视为一个同质化和总体化的整体 ,而应被视为一个有着某些开放但并非无限制的可能性的片段化世界”(赫勒 2005:96)。

他不可能践行在儒释道三教合流互补的文化熏陶下很可能容易践行的中国式超越的达观主义人生,有的只是“紧张”。而面对当下的生活,他只能“以行动化解紧张”(参见苏国勋,1988:17-32)。

(四) 官僚体制化对自由的吞噬:理性化丧失其正当性基础

尽管人的整体生命意义最终因理性的高度“进步”而迷失,但在韦伯的宗教社会学中却始终贯穿着超验的彼岸世界与日常生活的此岸世界之间的紧张关系,并以此构成理性化不断发展的动力。在韦伯的支配社会学中,这一紧张关系则消失了,因为“权力及权力的威吓之成功,终究完全仰赖于实力关系,而非仰赖于伦理‘正义’”(韦伯,2004:519)。^①我们此处特别关注韦伯关于官僚体制化与人的自由之间的极端对立关系。自由作为人的生命意义之核心,既是纯粹理性行动的前提,也是它所指向的目标,然而作为理性化发展最高成就之一的官僚体制化却肆无忌惮地吞噬了人的自由。而这反过来也使理性化丧失了其正当性的基础。^②

面对官僚体制化日益强化的不可避免的趋势,韦伯提了一个他也没有也无法回答的问题:“如何还有可能去拯救在某种意义上‘个人主义的’活动自由的任何残余呢?”(韦伯,1997下:755-758)

李猛通过对韦伯社会理论中的“英国法”问题的解读,对韦伯的上述困局有所深化和超越。李猛首先将韦伯的问题域锁定为“理性化与自由”,然后分析理性化与自由之间的关系在韦伯思想历程中变化。韦伯在宗教社会学研究中,提出“新教伦理命题”,通过社会理性化与伦理理性化的关联来体现理性化与自由的相反相成。到支配社会学研究阶段,社会理性化与伦理理性化分离,理性化与自由之间的二律背反的关联丧失了。面对这一困境,韦伯尝试提出了克里斯玛的观念和“民族主义”思想,其目的都是用一种充满激情的否定性力量来冲破理性化的牢笼,为自由留出活动空间。但韦伯同时意识到,这两种自由方案都没有为每一个“自助”的人的性格留下任何位置,因而都是危险的。那么,既然如此,是否就没有“出路”了呢?李猛从韦伯社会理论

① 此处的观点归于李猛的贡献。参见李猛,2001:132-133。

② 关于“官僚制与自由”论题的研究,不论韦伯本人还是研究韦伯的学者都论述颇多,此不赘述。这里只特别推荐莱茵哈特·本迪克斯关于此问题的“当代展望”,参见本迪克斯,2002:496-504。

的基本思想出发,通过比较英国的“法治”(the rule of law)和德国的“法治国”(Rechtsstaat)、普通法和大陆法,认为形式和实质理性化程度都较低的英国法对于化解理性化与自由的两难困境来说,意味着另一种可能性。

德国的“法治国”是一种国家主动干预性的法治,英国以普通法为核心的法治则是助人自助取向的治理。就像在审判“疑难案件”中体现的技艺理性那样,这种法律管理主要是借助个人的司法行动来完成的,因而“能够运用个人的自主性行动来创造自由的空间,而同时又能运用法律的程序技术,来维持法律的稳定性和中立性”(李猛,2001:191)。

李猛由此进一步将价值或权利与价值或权力的实践技术区分开来,并强调了后者的积极意义。在韦伯所谓的“诸神之争”的时代,“尽管价值之间不可妥协,但相互冲突的价值的各种实践方式却可以‘权衡’和‘斟酌’。“人的基本权利仅仅是一种可能,各种相互冲突的价值同样也只是一种可能,它们都是人们行动的潜在背景,而真正得以制度化的从不是含糊但却趋于绝对的这些彼此冲突的权利,而是实践权利的技术”(李猛,2001:184,185)。

不过,作为技艺理性的司法理性的“普通法心智”,也只是在18世纪以前得到典型的展现,此后普通法本身也已日益实定法化,并具有实质化倾向。因而,韦伯式的“理性化与自由”的两难困境仍然挥之不去,个人为自由而斗争的困难至少同样艰巨。尤其是对于我们的国度来说,“我们今天所能守护的希望,和韦伯当年一样,并不比绝望更多”(李猛,2001:241)。

四、科学“进步”及其意义问题

我们现在得再次回到韦伯关于“进步”这个概念的用法上来。在本文的开头,我们已说明韦伯在两个层面上对“进步”概念的使用:一个是科学对涉及技术的经验领域的研究,一个是科学工作本身。对于第一个层面,前面已经做了考察。至于韦伯所着重研究的“理性化”问题,由于涉及价值判断,涉及以世界各大宗教为代表的各大文明的比较,因而本不适合运用“进步”这一概念,但我们从中国的当下语境和

汉语学界对韦伯思想“接受”的实际出发,根据韦伯关于“进步”与事实描述、价值判断和审美评价的复杂关系的讨论,还是做了理性“进步”及其意义的考察,也算作“进步”概念在第一个层面上用法的延伸。现在让我们主要根据韦伯在1919年向慕尼黑一批青年学子发表的两篇重要演说——“以学术为业”和“以政治为业”,转向第二个层面,即科学本身的“进步”及其意义问题的讨论。而这个问题既是理性“进步”及其意义问题的特殊组成部分,也是它的延伸。

在“进步”概念的运用中,科学与艺术的对比最为鲜明。根据韦伯的看法,在艺术领域,除了技术性的进步,是不存在其他意义上的进步的,而科学工作则受进步过程的约束。每一位科学家所取得的成就,会随着时间的流逝而过时。当然,科学作品由于具有一定的艺术性,或作为一种教育手段,会在很长时间里持续发挥重要作用。但是,在科学中的不断赶超,不但是我们每个人的命运,也是科学的命运,更是我们共同的目标,是科学工作的真正意义所在。从原则上说,这样的进步是无止境的。但是在这里,关键不在科学的进步性和进步过程,而在科学及科学进步的意义问题。韦伯问道:“某件事情是否由于服从了这样的规律,它本身便成为有意义和合理的事情,这显然不是不证自明的。人们为什么要做这种在现实中没有止境也绝不可能有止境的事情呢?”(韦伯,1998:28)

在韦伯看来,科学的进步既是理性化过程即理性“进步”的一部分,当然也是它最重要的一部分,又是理性化的动力。韦伯先对“理性化”究竟意味着什么作了经典解释,进而通过追问这种理性“进步”的意义问题来回答科学事业的意义问题。

韦伯认为这种由科学和技术而产生的“理智化和理性化的增进,并不意味着人对生存条件的一般知识也随之增加”。比如我们对我们的生存条件并不比印第安人或霍屯督人有更多的了解,我们对自己乘坐的有轨电车几乎没有、也无需任何知识,而他们对自己的交通工具的了解则是我们无法比拟的。“但这里含有另一层意义,即这样的知识或信念:只要人们想知道,他任何时候都能够知道;从原则上说,再也没有什么神秘莫测、无法计算的力量在起作用,人们可以通过计算掌握一切。而这就意味着为世界除魅(Entzauberung)。人们不必再像相信这种神秘力量存在的野蛮人那样,为了控制或祈求神灵而求助于魔法。技术和计算在发挥着这样的功效,而这比任何其他事情更明确地意味

着理智化”(韦伯,1998:29)。

既然如此,“那么,这个在西方文化中已持续数千年的除魅过程,这种科学既隶属于其中,又是其动力的‘进步’,是否有着超越单纯的实践和技术层面的意义呢?”(韦伯,1998:29-30)或者说,“除了技术的目的之外,‘进步’也有公认的自身意义,使得为它献身也能成为一项有意义的职业吗?然而,以信奉科学为业的问题,亦即以科学为业对于献身者的意义问题,已经变成另一个问题:在人的生命整体中,科学的职业是什么,它的价值何在?”(韦伯,1998:30)

对于这个问题的看法,过去和现在存在巨大的差异。在西方,随着科学理性化的进程,科学在古希腊(通过观念和演绎法)是“通向真实存在之路”,在文艺复兴时代(通过实验)是“通向艺术的真实之路”和“通向真正的自然之路”,在17世纪(通过更严密的方法)是“通向真正的上帝之路”,在18世纪(通过技术及其应用)是“通向真正的幸福之路”。也就是说,在过去,不论何时,不论科学的目的指向哪里,不论科学的目的与通往目的的手段如何变化,科学都是有意义的,因而以科学为业也都是有意义的。但是,在韦伯生活的19世纪,尤其是在德国,由于叔本华、尼采的唯意志论哲学和弗洛伊德的无意识精神分析心理学的影响,过去的这些所谓“意义”,如今都被作为幻觉驱逐一空,年轻一代都纷纷要求从科学的理性化中解脱出来,于是科学理性遭遇到了空前危机。因此,科学和以科学为业的意义问题成了惟一重要的问题。对此,韦伯认为,科学本身不会给出答案,而任何科学都有预设的前提,它虽不能用科学方法来证实,却可以诉诸终极意义来进行解释。而对于终极意义,每个人则必须根据自己对生命所持的终极态度,或是接受,或是拒绝。

科学的预设前提正是价值关联的反映,而世界上不同的价值体系有着相互冲突的立场。在现代社会,神圣、真、善、美诸种价值多元而分立,各有自己的评判标准。“有些事情,尽管不美但却神圣,而且正是因为它不美且只就它不美而言,才变得神圣……有些事情,不仅是它尽管不善而成为美的,并且只从它不善这方面看,它才是美的……有些事情虽不美、不神圣、却可以为真,此乃一项尝试。这些现象,不过是不同制度的神和价值相互争斗的最普通的例证……对于每个人来说,根据他的终极立场,一方是恶魔,一方是上帝,个人必须决定,哪一方是上帝,哪一方是恶魔。生活中的所有领域莫不如此”(韦伯,1998:39-

40)。这是文化分化自主的逻辑,也是我们每个人不得不面对的命运。如果你信奉以科学为业,“形象地说,你将侍奉这个神,如果你决定赞成这一立场,你必得罪所有其他的神。因为只要你坚持忠实于自己,你必然会达到这样一个终极的、有着内心意义的结论”(韦伯,1998:44)。做出这样的选择,就是勇于正视我们的命运。

韦伯相信真理是存在的,因而追求真理是有意义的,而科学正是以此为预设前提并以追求真理为使命的一项事业。在世界已经除魅的时代,科学事业及科学进步的意义就来自它本身的先定价值,而不是来自其他价值领域。韦伯以自己的工作对科学的理智活动的这一意义作出了肯定的回答:“今天,作为‘职业’的科学,不是派发神圣价值和神启的通灵者或先知送来的神奇之物,而是通过专业化学科的操作,服务于有关自我和事实之间关系的知识思考。它也不属于智者和哲人对世界意义所做沉思的一部分。这是我们的历史环境中无可逃避的事实,只要我们忠实于自己,我们便不可能摆脱这一事实”(韦伯,1998:45)。即使如当时在知识界流行的那样,把科学的理智活动憎为头号恶魔,韦伯借用《浮士德》的一句箴言“你别忘了,魔鬼是位老者,要认识它,你得变老”,然后指出:“如果你想驱除这个魔鬼,你就不能像今天人们常做的那样,从他身边逃之夭夭。而是必须从头到尾看透它的伎俩,以便发现它的长处和弱点”(韦伯,1998:45)。

韦伯进一步明确指出:“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,已从公共生活中销声匿迹,它们或者遁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。”因而,对于那些无法正视和接受这一时代命运的人,“他最好还是静静地回到旧教堂那敞开的慈悲宽厚的怀抱之中”,只要他“以某种方式做出‘理智的牺牲’”。韦伯认为,这种为了无条件的宗教献身而做的理智“牺牲”,同那些学院先知们有意躲避理智上的真正诚实相比,更值得尊重(韦伯,1998:48-49)。

这需要联系到韦伯在“以政治为业”这篇演说中对“信念伦理”(Gesinnungsethik)和“责任伦理”(Verantwortungsethik)所作的区分。韦伯强调“这并不是说,信念伦理就等于不负责任,或责任伦理就等于毫无信念的机会主义。当然不存在这样的问题。但是,恪守信念伦理的行为,即宗教意义上的‘基督行公正,让上帝管结果’,同遵循责任

伦理的行为,即必须顾及行为的可能后果,这两者之间却有着极其深刻的对立”(韦伯,1998:107)。根据这一区分,科学应当恪守“信念伦理”,它有一种无条件的禁欲主义态度,从不追问它自己的意义和它行动的后果。它是没有责任的,它也应该没有责任。与此相对立,以暴力为决定性手段的政治,遵循的则是“责任伦理”。

但是,问题并未到此完结。韦伯继续把我们引到了如何从伦理上对“进步”所必须付出的代价进行评价的困难关口。他说“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——他为此不得不采用道德上令人怀疑的、或至少是有风险的手段,还要面对可能出现、甚至是极有可能出现的罪恶的负效应。当什么时候、在多大程度上,道德上为善的目的可以使道德上有害的手段和副产品圣洁化,对于这个问题,世界上的任何伦理都无法得出结论”(韦伯,1998:108)。韦伯以此为政治和以政治为业的人,为行动和以公民身份行动的人遵循“责任伦理”提供了更为充分的依据。

但正像后来有评论者指出的那样“马克斯·韦伯通过自己的思想和影响而否定了自己假定的科学与政治的区分。这个区分也不符合他的一个社会学论点,即建立在劳动分工基础上的现代科学受制于工业生产的结构法则,因而被组织成为一台权力机器。”韦伯引进责任概念“只是为了重新确立起我们几乎还未曾克服的不成熟”。其实,启蒙了的意识一开始就认为,实现理性的途径一是必须由人来支配世界和进行变革,因此,二是必须由人自己担负起对世界的真正责任(皮希特,2005:377-378)。

如此说来,韦伯按照“信念伦理”对科学工作及科学“进步”的意义问题的所做的肯定回答,只是表示着他在侍奉着自己的“神”。而对于今天我们这些“以科学为业”的人来说,鉴于科学既作为理性化的最主要部分,又作为其动力,面对科学(及其应用形式“技术”,各种正面的或负面的)影响日益扩大,事关人类命运走向的严峻挑战,随着科学与权力隐蔽的内在联系及由此而来的独断的“支配”性格和作为“意识形态”的幽暗心理日益明朗化(霍克海默、阿多诺,1990;马尔库塞,1988),以及科学的“知识生产机制”和“规训机制”逐渐浮出水面(福柯,1999;华勒斯坦等,1999;汪晖,2000:190-296),尤其是我们发现我们似乎难以逃脱科学既制造、又定义、还解决着风险的“风险社会逻辑”。

辑”(贝克 2004:190) 科学及其“进步”的意义问题——还是那句话,科学“进步”虽有其自身的重要价值,但更重要的是它对于我们的整体生命意味着什么——仍然是惟一重要的问题,并迫切需要我们做出自己的判断和选择。这并不因为我们的国家还是“发展中国家”,我们国家的科学还不够“先进”,而对我们国家的科学工作者还不构成“惟一重要的问题”。

五、结 语

综观韦伯的理性“进步”及其意义问题,其中贯穿着“世界除魅”和“世界附魅”一先一后一明一暗两条线索,充满了各种张力和紧张。韦伯特别用信念伦理和责任伦理这对范畴,集约地表达了他的立场:世界已经除魅、理智化和理性化,救赎宗教提供意义的垄断地位已经被颠覆,文化诸俗世领域分离自主、价值分立冲突,在这一过程中,为追求和实现人的整体生命意义服务的理性的“进步”,同时又孕育了整体生命意义的迷失,而除魅后的世界仍然需要意义,因而需要重新附魅。于是执掌诸文化领域之价值的各路新神,尤其是学术(或科学)和政治之神,又纷纷粉墨登场。但它们已经不能像昔日的救赎宗教或伟大传统那样服务于与特定文化价值观念相关联的人的整体生命的“意义”。在文化诸领域的理性“进步”与诸神纷争不息的时代,我们可以且只能通过自己的选择和行动,去侍奉某一位或某几位“神”,在整体无意义的世界中获得意义,尽管这生命是被分割的,其意义是破碎的。这是我们时代的命运,作为现代人,我们只能正视这一命运,自己争取自由,创造意义。

但是,我们不要忘记,上面所概括的理性“进步”及其意义问题是韦伯在做了诸多限定后所考察的“西方理性化”的问题,尽管他认为西方文化的“理性主义”具有独特而又普遍的意义,尽管西方文化的“理性主义”(在他身后出乎其意料地)因日益征服全球而似乎使其独特而又普遍的意义得到更大范围的应验和强化,但他从未否认从不同的观念体系和终极价值出发来关照的各种非西方文化的“理性主义”的独特价值,也未排除它们在未来所具有的各种可能的意义。这为我们拓展和超越韦伯的问题留下了认知的和实践的余地,并在全球化的背景

下增加了新的可能性。

就此而言,叶启政老师关于社会理论本土化建构的策略是极富启发意义的。他认为,首先我们得承认,“西式现代化’所蕴涵的理性逻辑,早已把整个世界塑造成为一个紧密关联的‘全球化’体系,并且成为主导人类文明社会的文化‘传统’基素。”而这正是启蒙理性之内涵所衍生的历史理路。在这样的情形之下,当处于劣势地区的我们对社会理论进行“本土化”建构时,不可能、也不应该把“西式现代化”所架设出来的“全球化”之既有的基本结构理路完全颠覆掉,因此,实际而有效的做法,是以本土的资源和体验与其相互对照辉映,以具有搓揉性质的“回转”方式和功夫,起到脱胎换骨的涤清作用。具体来说,“在现阶段,使用足以把中国文化传统一向强调具阴柔包容特质之搓揉行事理路彰显出来的词汇,实有翻转‘西式现代化’所内涵那具阳刚、对立、攻击性格之文化理路的历史意义。”而落实“本土性回转”的基本实践要件,就是“重塑哲学人类学存有预设前提和身心状态”(叶启政,2006:82、85、89)。这样,就必然要落实到本地常民之日常生活的行为模式和生存意义上来。如果让我们再返回到韦伯的话,他的世界诸大宗教之比较系列研究,至少就我们更感兴趣也相对熟悉的清教与儒教的比较研究来说,其实正蕴藏着许多可用于这种“回转”和“重塑”的宝贵资源和通幽曲径。

参考文献:

- 贝克,乌尔里希,2004,《风险社会》,何博闻译,南京:译林出版社。
- 本迪克斯,莱因哈特,2002,《马克斯·韦伯的思想肖像》,刘北成、刘援、吴必康、刘新成译,上海:上海人民出版社。
- 伯瑞,约翰,2005,《进步的观念》,范祥涛译,上海:上海三联书店。
- 福柯,米歇尔,1999,《规训与惩罚》,刘北成、杨远婴译,北京:三联书店。
- 赫勒,阿格尼丝,2005,《现代性理论》,李瑞华译,北京:商务印书馆。
- 华勒斯坦等,1999,《学科·知识·权力》,刘健芝等编译,北京:三联书店。
- 霍克海默,马克斯、特奥多·阿多诺,1990,《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆:重庆出版社。
- 李猛,2001,《除魔的世界与禁欲者的守护神:韦伯社会理论中的‘英国法’问题》,《韦伯:法律与价值》,上海:上海人民出版社。
- 马尔库塞,赫伯特,1988,《单向度的人——发达工业社会意识形态研究》,张峰、吕世平译,重庆:重庆出版社。
- 施路赫特,2004,《价值中立与责任伦理——韦伯论学术与政治的关系》,《韦伯作品集(1)》:

- 学术与政治》,钱永祥、顾忠华译,桂林:广西师范大学出版社。
- 施密特,詹姆斯,2005,《前言》,詹姆斯·施密特编《启蒙运动与现代性:18世纪与20世纪的对话》,徐向东、卢华萍译,北京:三联书店。
- 皮希特,格奥尔格,2005,《什么是启蒙了的思维?》,詹姆斯·施密特编《启蒙运动与现代性:18世纪与20世纪的对话》,徐向东、卢华萍译,北京:三联书店。
- 苏国勋,1988,《理性化及其限制——韦伯思想引论》,上海:上海人民出版社。
- 汪晖,2000,《死火重温》,北京:人民文学出版社。
- 韦伯,马克斯,1987,《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,北京:三联书店。
- ,1997,《经济与社会》(上、下),约翰内斯·温克尔曼整理,林荣远译,北京:商务印书馆。
- ,1998,《学术与政治》,冯克利译,北京:三联书店。
- ,2008,《社会科学方法论》,韩水法、莫茜译,北京:中央编译出版社。
- 韦伯, M. 2004,《韦伯作品集(V):中国的宗教/宗教与世界》,康东、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- ,2005,《韦伯作品集(VII):社会学的基本概念》,顾忠华译,桂林:广西师范大学出版社。
- 韦伯,玛丽安妮,2002,《韦伯传》,阎克文、王利平、姚中秋译,南京:江苏人民出版社。
- 西美尔,2002,《货币哲学》,陈戎女、耿开君、文聘元译,北京:华夏出版社。
- 叶启政,2006,《社会理论的本土化建构》,北京:北京大学出版社。

作者单位:苏州大学社会学院

责任编辑:杨可

On Max Weber's Rational "Progress" and Its Meaning
..... *Wang Junmin* 102

Abstract: Taking rational "progress" and its meaning as the point of penetration to Max Weber's problem domain of "rationalization", this paper reviews the meaning and the appropriate conditions and scopes of Max Weber's "progress" and rational "progress" and discusses the highlighted meaning, especially scientific "progress" and its meaning under the premise of whether rational "progress" serves the "meaning" of life for man associated with specific culture values, in order to develop further insights into Max Weber's thoughts in particular context and to provide a reference to China's academics' reflection on "progress".

Network Structure and Power Distribution: Explanation from elementary theory
..... *Liu Jun, David Willer & Pamela Emanuelson* 134

Abstract: Social Network Analysis in China seldom pays attention to the relationship between network structure and power distribution, which is the main subject matter of Elementary Theory (ET). This paper introduces the basic concepts, modeling procedure, basic principles, structural conditions, and research findings of ET. ET finds that power distribution depends on preference, beliefs, network structure and structural conditions. Therefore, the central actor may not be powerful. The advantage of ET is that it can predict power distributions. ET uses experiments to support its formulations and predictions for social structures. ET can also be used to analyze large scale social-historical structures. Future directions are discussed at the end of this paper. ET study on China can offer new understandings of *guanxi*. This future study will increase our knowledge of Chinese society.

Effects of Respondent Household and Its Head's SES on Panel Refusal: A case study of CFPS
..... *Sun Yan, Zou Yanhui, Ding Hua, Yan Jie, Gu Jiafeng & Qiu Zeqi* 167

Abstract: This article examines the panel refusal in a large panel survey in China, China Family Panel Study (CFPS). Logit model is used for attempting to identify the panel refusal occurred in the follow-up CFPS pilot survey. Paradata and survey data from both baseline and follow up of the CFPS pilot surveys are used. The panel refusal on unconditional distribution of socioeconomic variables and on estimates of regression coefficients are explored, and the result shows that panel refusal is highly selective in conditions of respondent household and its head's SES and their experiences of surveys. The analysis illustrates that refusal in CFPS is quite similar in many ways to other panel studies in developed countries and is predictable. Paradata and survey da-