

理性化及其传统： 对韦伯的中国观察*

李 猛

提要：在韦伯笔下，理性化，作为现代西方独有的普遍历史现象，系统地借助了一种反传统的力量来造就现代生活的生活之道和社会秩序。理性化与传统的这一关系，构成了西方与东方（特别是中国）的关键差别。西方理性化这样一种反传统的“传统”，根源于伦理先知对自然人伦关系的怀疑和拒弃，以及相应对陌生人构成的“博爱共同体”的向往。而现代中国人生活的可能性，在很大程度上，取决于能否在对抗历史命运的自由努力中重建具有内在精神气质的“伦理秩序”。

关键词：韦伯 理性化 传统 生活之道 人伦关系

—

在《宗教社会学论文集》的“引言”中，韦伯明确提出了一个他毕生关切的根本问题：“一个现代欧洲文化世界的儿子，在处理普遍历史问题（Universalgeschichtliche Probleme）时，总不免会合乎情理地问：究竟哪些情势一起作用，导致了那些在西方，并且仅仅在西方这里，才出现的文化现象——而这些现象，至少我们通常都以为，它们的发展具有普遍的意义和效力？”（Weber, 1920a: 1; 韦伯, 1987: 4）^①

这是一个多少有些悖谬的问题：如果这些具有普遍历史意义的文化现象竟然仅仅出现在西方，那么为什么西方所独有的某些“情势”（Umstanden）的相互作用会导致了这些具有普遍意义和效力的现象

* 本文是为参加“社会理论：现代性与本土化”研讨会暨苏国勋教授、叶启政教授荣休纪念会撰写的论文，文章受惠于与黄春高和周飞舟老师合开的“中西传统社会/国家比较研究”的课程，感谢一同开课的两位老师和参加课程的同学对本文直接或间接的影响。

① 本文在引用韦伯文本时，均先后注明德文原文页码和采用的中译文页码。本文引用的中译文，根据原文略有修订，不一一注明。

呢?在科学、艺术、建筑、国家等各个领域,韦伯指出,“今天我们承认”具有普遍效力的现代形态,只有在西方才出现。这一点尤其体现在“资本主义”这一在现代生活中最决定命运的力量上。尽管我们到处都能发现毫无节制的,甚至是非理性的“逐利欲求”,但只有在西方才出现了“以自由劳动的理性组织方式为特征的市民的资本主义”,这是“文化的普遍历史研究”关注的中心问题。^①这样一些仅在西方出现却具有普遍历史意义的文化现象就是韦伯所谓的“理性化”(Rationalisierung)。具体而言就是“为什么科学的、艺术的、国家的、经济的发展,在中国或印度,没有也走上西方所特有的这条理性化的轨道呢”(Weber, 1920a: 1-11; 韦伯, 1987: 1-15)?这正是苏国勋在《理性化及其限制: 韦伯思想引论》中试图回答的问题(苏国勋, 1988)。

《理性化及其限制》对于大陆社会学理论研究来说,具有开创和示范的意义。这本著作将社会学理论的根本问题与对整个西方现代性的哲学反思联系在一起,从而从一开始就要求将中国社会学理论的思考置于现代中国的历史处境中,在现代性的宏大视野中来探索中国社会学的可能性。而在苏国勋笔下,中国社会学理论的这一探索并没有将种种具有“普遍历史意义”的西方文化现象——韦伯所谓的“理性化的轨道”——简单地归结为“现代化”的总体趋势。和通常的“现代化”观念给我们勾画的世界图景不同,20多年前,苏国勋通过对韦伯思想的考察,就已经触及到中国人今天如此强烈感受到的东西:“现代化”并没有将我们带入一个安宁平和的理想世界,相反,决定我们命运的这种所谓的“理性化”首先就是各种“冲突”、“紧张”,甚至是“危机”。苏国勋笔下的“韦伯”在精神上正是这种理性化的人格化

① 韦伯去世前所做的“社会经济通史”演讲中有类似的段落:“假如这一发展只发端于西方,那么我们就到西方特有的一般文化发展的各种特征中找寻其根据。只有西方才出现现代意义上的国家,它具备成文宪法、职业官僚和公民权利(Staatsbürgerrecht)。这种制度虽曾萌芽于古代和东方,但却未能得到充分发展。只有西方才存在法学家创制的,并通过理性方式解释和适用的理性法律,也只有西方,才能找到市民/公民(civis Romanus, citoyen, bourgeois, Bürger)的概念,因为只有西方才有特定意义的城市。此外,只有西方才有今天意义上的科学。神学、哲学及关于人生终极问题的思考,中国人和印度人也有,甚至具有欧洲人无法企及的深度;然而其文明中仍然不存在理性的科学与与之关联的理性的技术。最后,西方文化与其他一切文化不同还进一步在于,它出现了一种在生活之道上具有理性伦理的人(Menschen mit rationalem Ethos der Lebensführung)。巫术和宗教到处都有,但也只有在西方,有一种以宗教为基础的生活之道,而始终遵循这一生活之道,就必然会导致明确的理性主义”(Weber, 1958: 270; 韦伯, 2006: 196-197)。

身(苏国勋,1988:51)。

只有进一步经过细致深入的研究,我们才能体会到,《理性化及其限制》对韦伯的“理性化”问题的考察,涉及到韦伯思想中几个相当复杂的层次。首先在韦伯看来,西方在科学、艺术、国家和经济的发展之所以走上了中国没有走上的“理性化的轨道”,不是任何单一的“精神因素”或“物质因素”决定的,而是这些因素复杂交互作用的结果。韦伯在所谓《经济与社会》以及被编为《世界经济通史》的讲稿中,充分探索了在不同领域中得以发展的各种“文化现象”彼此之间的相互作用和影响(苏国勋,1988:115-116)。然而,这些复杂的历史社会分析,直到今天仍然令我们赞叹,并不仅仅因为它们展示了韦伯渊博的学识,甚至也不仅仅因为它们体现了韦伯驾驭不同因素之间复杂关系的卓越能力。这些著作持久的魅力仍然在于韦伯所谓的“理性化”的整体问题。韦伯的“类型化比较研究”和“发生学”的途径交织在一起(苏国勋,1988:88),在所谓《经济与社会》中“社会学百科全书”式的系统分析背后,我们仍然可以隐约地察觉《宗教社会学论文集》关注的“理性化”问题。

将西方现代性的历史命运描述为“理性化”,这一做法本身就意味着,西方的这一“发展”并不能单纯理解为制度机器的改良或者物质技术因素的推进,而涉及到整个生活秩序的重新定向。而西方现代性之所以能够在整个生活秩序方面实现理性化,正是因为理性化本身包含了深刻的内在张力。只有深入到“理性化”本身的内在张力中,才能理解西方现代性的这一历史命运。这一点尤其体现在价值理性与目标理性之间的根本冲突(苏国勋,1988:89)。

从“社会行动”的概念类型学入手讨论西方理性化的动力机制,触及到了韦伯学说的核心。“社会行动”是韦伯整个社会学概念系统的起点(Weber,1956:3;韦伯,2010:92),是将“社会学”构成一门科学的关键(Weber,1956:17;韦伯,2010:114)。而“社会行动”的类型,表面上看,似乎是与历史现实没有直接关系的理想型构造。然而,苏国勋却强调,社会行动类型学中的“价值理性”和“目标理性”在韦伯的“理性化”比较分析中扮演了不同的角色,它们之间具有一种黑格尔式的辩证关系:价值理性的行动凭借其革命性,成为打破传统、推进理性化进程的动力;与之相对,目标理性的行动因为专注于“功利目标”,反而成为社会生活“常规化”的力量(苏国勋,1988:90)。也就是说,如果排除

社会行动的两种“边缘情形”——传统行动和情感行动^①,价值理性和目标理性的冲突构成了西方理性化的内在张力。正是这一冲突决定了西方“理性化”的历史命运:今天被“公认”具有普遍效力的那些西方文化现象,其普遍效力就体现在以目标理性为取向来安排社会行动,然而西方之所以出现以这一社会行动类型为核心取向的生活秩序,关键却在于价值理性化的推动(苏国勋,1988:91)。“价值理性化”对人类生活的升华是西方走上“理性化轨道”的“扳道器”(Weber,1920b:253;韦伯,2004a:477)。

而且,构成理性化的各个文化领域之间的相互作用,其前提正是各个领域可以通过“极为不同的终极视角和最终目的取向”来加以理性化(Weber,1920a:11;韦伯,1987:15)。一旦撇开价值理性化“有意识地凸显社会行动的终极基准点,并依据这一终极基准点来始终有计划地安排社会行动的取向”(Weber,1956:18;韦伯,2010:115),韦伯所关注的各种“情势”的相互作用就丧失了真正的前提。各种社会秩序“内在固有的法则性”(innere Eigengesetzlichkeiten)首先是借助价值理性化才能彰显出来(Weber,1920c:541;韦伯,2004a:512)。社会秩序的所谓“分化”恰恰是价值理性“发展”的结果。在一个尚未经历价值理性化“升华”的社会中,社会不同文化领域的现象仍然是迟钝或者说是“糊涂”的、反应性的,行动界限是模糊不清的。这种模糊不清的特征使这些现象很难称得上是名副其实的社会行动(Weber,1956:17-18;韦伯,2010:114-115),也就更谈不上社会行动之间的相互作用了。

因此,正是透过价值理性与目标理性的冲突,韦伯最初在《新教伦理与资本主义精神》这一经典研究中阐明的主题,其“普遍历史意义”才逐渐浮现出来。而西方在各种不同领域中被现代人认为具有普遍效力的文化现象,也只有作为“理性化”的不同面向,才体现了西方的独特性。否则,我们就很难理解,为什么韦伯在著作中并不吝于承认在非西方社会可以发现各种“理性”的因素,但却断然否认这些“理性”的现象在“文化的普遍历史研究”中具有“普遍的意义和效力”。而韦伯的社会学理论,从基本范畴体系到各社会秩序的类型分析,直至所谓“科

^① 根据韦伯的澄清,这两种行动,如果要成为真正意义上的“社会行动”,就必然要经过“价值理性化”的升华(Weber,1956:17-18;韦伯,2010:114-115,比较Weber,1956:14;韦伯,2010:109)。“升华”(Sublimierung)这一弗洛伊德概念的社会学化在韦伯社会学思想中的意涵(Radkau,2009:171)颇值得研究,它与后文讨论的主题有着深刻的内在关联。

学学说”都根源于这一非常实质的观点:没有对生活秩序全面理性化的取向安排,社会学作为一项“职业”本身都是不可能的。^①

二

《理性化及其限制》在理性化的历史发展中考察价值理性和目标理性的辩证关系时,促使我们注意到理性化与传统之间的复杂关系:目标理性的行动与传统更加接近,而价值理性的行动,就其与传统的对立而言,则比较类似卡里斯马式的行动(苏国勋,1988:90;金子文一,1969:95-96)。

初看上去,这似乎更像是一个误解。首先,就卡里斯马而言,韦伯强调卡里斯马是一种“超日常”的支配形式,既与传统的支配形式不同,也与理性的官僚支配相对,因为后两者都属于日常的支配形式(Weber,1956:180;韦伯,2004b:358)。而且,卡里斯马权威浓厚的人身色彩,也和整个法理权威强调的事本特色迥异(Weber,1956:159、179;韦伯,2004b:303、353)。《理性化及其限制》中的比拟似乎有将支配类型的三元区分变成二元对立的危险。

其次,在讨论行动取向的类型时,韦伯明确指出,严格遵循目标理性的行动,其特征确实是“态度和行动上的相似性、规律性与持续性”,但与“习俗”(Sitte)不同,这种着眼于利益倾向的行动类型,基础是“其自觉意识和内在的不受约束”(ihrer Bewußtheit und inneren Ungebundenheit),在这方面,它既与价值理性相对立,也与“习俗”对行动的内在约束(innere Bindung)相对。而“构成行动的理性化的一个根本要素就是用有计划地按照利益格局来调适的做法代替对某种久已习惯的习俗的内在适应”(Weber,1956:21-22;韦伯,2010:121)。因此,作为现代欧洲社会生活标志的目标理性行动,恰恰是有意识取代传统主义行

^① 因此,“理性主义”的“理解”社会学的困难,不在于能够在多大程度上避免或者克服“理性事实上支配整个生活的信念”,而在于,考虑到终极价值之间注定的不可理解(“在某个终极视角和最终目标取向来看是理性的,从另一个来观察,就可能是非理性的”),我们如何在“可能经常无法完全明证地理解”人们社会行动的终极“目标”和“价值”的情况下,能够理智地把握其“意义”呢(Weber,1920a:11;韦伯,1987:15;Weber,1956:4-5;韦伯,2010:93-95;参考Weber,1956:13;韦伯,2010:107)?

动的结果。这难道不是老生常谈吗？

不过,这只是社会学教科书偏爱的简单故事。如果我们只注意到韦伯学说的这一面,就很可能错失韦伯理性化问题的实质。

在强调目标理性活动对传统行动的代替是理性化的“根本构成要素”的同时,韦伯也指出,这一推进并未穷尽“理性化”这一概念的全部意涵。“因为此外,理性化还可能在肯定的方向上朝向自觉的价值理性化,而在否定的方向上不仅牺牲习俗,也牺牲情感性的行动,并最终也会为了有利于某种丧失了价值的纯粹目标理性而牺牲受到价值理性束缚的行动”(Weber, 1956:22; 韦伯 2010:121)。通常,这段论述最吸引我们注意力的是目标理性的命运:目标理性的推进最终导致了与价值理性的冲突,这呼应了我们熟知的《新教伦理和资本主义精神》的悲剧性结尾(Weber, 1920d:202 - 204; 韦伯, 1987:141 - 143)。然而,这一悲剧性冲突的根源却在于目标理性这种“自觉意识和内在的不受束缚”是如何摆脱了习俗对行动的内在约束的;也就是说,理性化的肯定一面(“自觉的价值理性化”)是如何与其否定一面(“牺牲习俗”)联系在一起的呢?

韦伯在论述卡里斯马权威时就强调,从历史的角度看,“在受传统束缚的阶段,卡里斯马是伟大的革命性力量。与之不同,理性是另一种同样革命性的力量,它要么能直接从外部发挥作用,通过改变生活处境和生活问题,从而间接地改变人们对此的态度;要么可以通过理智化(来改变人们的态度)。而卡里斯马则可以从内部重新塑造一个人,这种对人的重新塑造,是从困境或激情中出发,改变一个人核心的信念方向和行为方向,使其对个体的整个生活形式,特别是对‘世界’的态度,建立全新的取向”(Weber, 1956:182; 韦伯 2004b:361)。

因此,“价值理性”与“卡里斯马”的相似之处就在于二者都具有“革命性的力量”,能够重新塑造(umformen)个体,使其摆脱“传统”的限制,从而为其生活建立全新的取向。而正是在这里,我们才真正触及到了韦伯理性化问题的“悖谬”之处。

“理性化问题”的困难在于,为什么只有西方才产生了一系列具有普遍历史意义的文化现象?西方所经历的独特的、不可复制的“条件”或“情势”给这个文化世界打上了深刻的烙印,它是“西方”何以成为“西方”的历史前提。不过,任何一种高度发达的文明都势必经历一系列这样独特、不可复制的历史情势,这些历史情势有时甚至通过一些戏

剧性的历史事件决定了这一文明的历史命运。而这些文明都有能力在历史情势的作用下通过历史事件的决断来造就这一文明的生活秩序,影响在其中生活的人们的行动取向和生活之道(Lebensführung),从而构成这一文明的历史性。然而,所有伟大的文明,都不满足于自身历史性的构成,它们同样能够讲出这些历史“情势”的道理,将历史形成的生活之道上升到人类根本处境的高度,赋予历史事件和历史情势以超历史的意义。事实上,也只有在这一存在高度上,在这一文化世界中的人们,他们的生活才真正成为“秩序”的一部分,具有伦理的力量,并达致人性能够达到的最高境界。也正是借助历史处境的这一“升华”,任何一个文化世界中的人,才会把他们自身的传统看做具有“普遍意义和效力”的东西。西方如此,中国和印度也同样如此。传统正是一个文化世界中历史经验融入生活秩序的一种方式。

然而,韦伯的理性化问题并不仅仅是一个“普遍化”的问题,而是包含了更深的悖论,即理性化建立了一种以系统理性的方式不断反传统的“传统”:西方这种独特的“情势”最终通过建立生活之道和世界秩序的全新取向,“革命性”地摆脱了习俗对行动的传统约束方式,从而将西方的文化世界带上了所谓“理性化的轨道”。“理性化”特别是其中能够不断“全新”塑造生活之道和社会秩序的“革命性力量”,就此成为西方文化世界的精神气质。西方文化现象的“普遍历史意义”,被认为不是来自一种传统将自身历史“神圣化”的努力,而恰恰相反,是来自其独特的“非传统性”,甚至说是“去传统”的能力。但如果是这样,“理性化”的真正问题就在于,这样的反传统力量是如何在西方的文化世界中形成呢?为什么只有在西方才出现了这种革命性的反传统力量呢?而且更进一步说,这样一种反传统的力量何以能成为持久塑造生活之道和社会秩序的力量呢?

三

如果西方理性化的“精神”是一种特殊的反传统力量,遵循韦伯的路径,我们就不得不回到传统本身来探究出现这种“精神”的历史条件。在比较卡里斯马和理性两种不同的“革命性力量”的时候,韦伯最后指出,“在理性主义之前的阶段,传统和卡里斯马几乎就是人们行动

取向 (Orientierungsrichtungen) 的全部” (Weber, 1956:182; 韦伯, 2004b:361)。在任何一个尚未踏上“理性化轨道”的文化世界中,传统和革新传统的卡里斯马似乎构成了人们行动取向的两级,只不过基于不同的人性基础。

在传统的“束缚”下,任何有悖传统的东西,都会给人带来“不自在”或者“不适应”,也就是“各种大大小小的不舒服和不方便”。因为一个人周围世界的大多数人都仍然遵循习俗行事 (Weber, 1956:22; 韦伯 2010:121)。不过,传统之所以能够赋予一项行动的正当秩序以效力,却不是仅仅因为它过去一贯如此 (Geltung des immer Gewesenen) (Weber, 1956:26; 韦伯, 2010:128)。根据韦伯的社会学分析,任何社会行动,都必定指向某种正当秩序。这种正当秩序对行动的效力,不能仅靠习俗或者利益,而总是有赖于参与者对这种正当秩序的“信念”,以及这种信念造成的“义务感”(Pflichtgefühl)。也就是说,其中必定包含了“价值理性”的因素 (Weber, 1956:22-23; 韦伯, 2010:121-122)。因此,单靠习惯本身并不足以建立“传统秩序”的效力基础。正如我们已经看到的,传统秩序的“效力”来自于“传统的神圣性”。在韦伯看来,这种所谓的“神圣性”主要通过对“巫术损害”的畏惧或者焦虑强化了人们对改变行动习惯程式的心理障碍。这种巫术强化的心理障碍结合各种利益就构成了现有秩序的基础 (Weber, 1956:26、167; 韦伯, 2010:128; 韦伯, 2004b:323)。在这种传统秩序中,当然也会发生对权威的反抗,但这种所谓“传统主义革命”(traditionalistische Revolution)并不针对体制本身,而只是针对支配者个人对权力的传统限制的冒犯 (Weber, 1956:167; 韦伯, 2004b:325)。

而与这种“传统主义的革命”不同,正如我们已经看到的,卡里斯马权威对个体内在的重新塑造是从“困境”或“激情”出发的 (Weber, 1956:182; 韦伯, 2004b:361),因此,是要斩断护佑人们的传统秩序,将之抛入一种孤立的绝境之中。正是在这一绝境中,个体的生活遭际成为考验其超凡品质的苦难,而人性面对困难迸发的巨大力量恰恰成为对抗或克服人世秩序的希望。我们可以说,卡里斯马正是在生活的绝境中找寻生活秩序的新开端,从人面对这一绝境无所依傍的挣扎和努力中确定人的社会关系的根本原则。换言之,纯正卡里斯马的“无前提的”(voraussetzungslos)取向 (Weber, 1956:188; 韦伯, 2004b:379)就是要彻底悬搁生活秩序的历史性,从而在没有根基的深渊之上重建生

活的根基。这一绝境,或许曾是所有传统隐秘的开端,是传统建立的神圣秩序想要掩盖的牺牲,然而现在,韦伯却断定,是传统注定无法摆脱的社会生活的另一种可能性。

但如果说在传统社会中,基于日常信念的传统和基于超常献身的卡里斯马几乎穷尽了人性的可能(Weber,1956:159;韦伯,2004b:303),那么“理性”作为一种生活之道又是如何突破了传统社会中传统与革新传统之间的二元格局的呢?耐人寻味的是,在韦伯的著作中,传统与卡里斯马这一对概念在所谓“支配社会学”和“宗教社会学”中都占据了核心的地位。考察这对概念在这两个领域中与现代性之间的复杂关系,或许有助于我们回答理性化与传统的关系问题。

韦伯整个支配社会学的焦点问题是以官僚制管理结构为主要特征的现代法理型支配的兴起(Weber,1956:160、702;韦伯,2004b:307,2004c:20)。围绕法理型支配,韦伯构建了他著名的支配类型学。这一支配类型学并非一种纯粹的逻辑构建,而是通过三对两两对立的支配类型之间的历史关系构建了一个理解支配的理性化进程的理想型图式(Weber,1956:814;韦伯,2004c:304-305):对立的主轴是法理基础的正当秩序与传统基础的正当秩序,而无论在法理基础的现代社会,还是在传统基础的“共同体”,对卡里斯马“领袖”的超常献身都既构成了对现有秩序信念基础的某种挑战(Weber,1956:159;韦伯,2004b:303)^①,又构成了现行秩序(特别是其所谓管理机构)最终权威的来源(Weber,1956:162;韦伯,2004b:312)。

以纯粹官僚制管理为特征的现代法理秩序,并不限于一般所言的“政治领域”,而是构成了整个现代社会最基本的组织形式。“在所有领域中,‘现代’组织形式的发展(国家、教会、军队、政党、经济企业、利益团体、协会、基金会、俱乐部等等)几乎就等于官僚制管理的发展与持续增长”。因此,“我们整个日常生活,都被收束在这一轨道中”(Weber,1956:164;韦伯,2004b:318)。然而,在结束了对官僚制支配

① 当然,严格来说,卡里斯马和传统的对立方式,与卡里斯马和现代法理秩序的对立,具有微妙的不同。正如我们将要看到的,前一个对立是日常与超常的对立,是严格意义上的对立(*gerade umgekehrt*)(Weber,1956:702;韦伯,2004c:20)。但现代法理秩序中包含了传统的日常性的否定,那么卡里斯马与现代法理秩序的对立,便不能简单地这样理解。而毋宁说,现代法理秩序以某种方式制度化地结合了卡里斯马的力量。只不过问题在于这种充满张力的关系,与传统社会中卡里斯马的各种日常化方式有何不同。

形式的讨论时,韦伯耐人寻味地指出:

这一官僚制的结构却是非常晚近的发展产物。我们越是逆着发展的方向回溯,缺乏官僚制,特别是缺乏官僚层,就越成为支配形式的典型特征。官僚制具有“理性的”性格:它的生成是由规则、目标、手段和“事务性”的非人格性支配的。因此,它的出现和扩散都尤其具有“革命”性……正如理性主义在所有领域的前进所导致的结果一样。借此,官僚制的出现和扩散摧毁了所有不具备(我们这里所用的专门含义的)理性性格的各种支配形式。那么我们的问题是:这些支配形式是什么?(Weber,1956:718;韦伯,2004c:87)

现代官僚制是理性化发展的结果。这一理性化发展,在支配领域和在其他领域一样,都是“革命性”的。官僚制之前的各种支配形式,只要欠缺韦伯所谓的“理性的性格”,就会被这种革命的理性主义所摧毁。而支配社会学之所以接下来要考察“传统”和“卡里斯马”这两种正当支配形式,似乎不过是把它们当成理性主义的“前进”所要摆脱的历史遗迹。然而,这两种正当支配形式果真只是支配的“历史博物馆”中陈旧的展品吗?

在传统支配形式中,家长制支配(patriarchale Herrschaft)是最重要的形式。顾名思义,这种支配形式的根源是“家长在家共同体内的权威”。家的共同体是一个由人们长期紧密地以人际交往的方式共同生活造就的“命运共同体”。在这样的共同体中,支配者——家长——的权威是和依附者个人的“恭敬”(Pietät)联系在一起的。但“恭敬”不仅限于支配者与依附者之间的人身关系,它同时还是一种对“永远如此的传统本身”的恭敬。否则家长的支配就只是一种家权力(Hausgewalt),而不能成为真正意义上的支配。正是依靠传统的力量,依附者相信具体的人身恭敬关系具有神圣性和“自然性”。^① 家长制的权威

① 韦伯认为家长制支配在最初其实并不基于真实的血缘关系,其真正根源是处置财产的权力。血缘关系成为家共同体的真正基础,是与奴隶制的发展并行的过程。在这一过程中,儿子与奴隶的分化成为了家的“社会分化”的关键环节(Weber,1956:740;韦伯,2004c:91)。韦伯对家长制基础的讨论,充满了一种令人惊讶的冷淡和距离感,与之形成鲜明对比的是对“卡里斯马”的讨论。

其实奠基在这样一种双重恭敬的基础上。传统,既确立了人身支配关系的信念基础,同时也制约着具体支配者自身恣意运用权力的限度(Weber,1956:739-741;韦伯,2004c:90-93)。

不过,家的“社会分化”家权力的分割,导致了这一“命运共同体”的分散(Dezentralisation),从而发展形成了“家产制支配”(patrimoniale Herrschaft)(Weber,1956:740,742,744;韦伯,2004c:92,95,99)。而在家产制中,一旦将支配者与其下属封臣的“地位身份”关系予以定型,就进一步形成了所谓“封建制”的支配形式(Weber,1956:795,809;韦伯,2004c:196,227)。尽管纯粹的家长制就形式而言,是最一致也是最重要的传统支配形式(Weber,1956:739,742;韦伯,2004c:90,94),而家产制支配只不过是家长制的“特殊情形”,封建制则更只是家产制支配的一个“边缘情形”(Weber,1956:744,795;韦伯,2004c:99,196),但韦伯对前官僚制的支配形式的考察,无论在其“支配社会学”(和“法理社会学”)中,还是在世界宗教的比较历史分析中,都更集中在传统权威形式的这两个所谓“特例”上。^①

家产制与封建制^②在韦伯支配社会学中占有重要地位,与其说是因为它们历史上的广泛影响,不如说来自它们对理解西方理性化的重要类型意义。这两种支配类型构成了在前官僚制时代东方和西方的基本对立:前者带有浓厚的“家长制”色彩,将家内的管理模式进一步延伸成为整个政治体的行政管理方式;^③而后者的根本特征是“地位群体的身份”(Weber,1956:558-559,621-622,646)。

封建制的“地位身份”使身份群体成员的共同行动不再单纯以传统为取向,而是以彼此之间的协定为基础。这使封建制的人际关系具有从“共同体”向“社会”方向发展的倾向(Vergesellschaftung)。这方面的一个突出特征就是,在西欧的封建制下,个人之间的关系不是家产制

① 当然,这并不意味着韦伯没有涉及其他类型的传统支配形式,比如苏丹制就是另一个非常重要的家长制支配形式,甚至严格说,苏丹制是发展最纯粹的家产制形式,但在某种意义上却是家权力而非权威最大程度的发育(Weber,1956:171;韦伯,2004b:333)。

② 由于“封建制”其实是“家产制”的一个“边缘情形”,我们也可以说,构成对立的双方实际上是家产制的俸禄式和封建式(即以采邑为主的形态)两种形态之间的对立(Weber,1956:809;韦伯,2004c:227)。

③ 从这一思路理解中国传统政治是启蒙已降的西方思想的主流,并且决定性地影响了中国和日本的当代史学家(尾形勇,2010:1-58)。这一思路可以最终追溯至希腊思想家从这一角度理解东西政治的基本差异(Aristotle,1959:1255b16ff)。

的依附关系,而是自由契约的关系。在这个意义上,韦伯强调他主要关注的是所谓的“自由”封建制(Weber,1956:809-810、797、805;韦伯,2004c:227-228、199、218)。构成封建支配核心的自由契约关系促使封建制重视严格形式性的法律规范(Weber,1956:621;韦伯,2005b:267)。正是这种从理性方向对传统的克服,使封建制成为西方向官僚制过渡的一个重要阶段。

然而,封建制的“自由”特征在多大意义上可以解释其在理性化进程中的位置呢?事实上,就摆脱家长制支配中的家内依附关系而言,东方家产制支配形式的代表——中国的俸禄式的家产制——的特点恰恰在于广泛地通过外家产制的方式选拔官员(Weber,1956:170;韦伯,2004b:332)。家产制中的这一所谓“外家产制”因素并非“例外”或者偶然情形,而恰恰是家产制中招募官员的一种主要形式(Weber,1956:168;韦伯,2004b:327)。^①家产制凭借这样一种形式,建立了真正意义上的“政治臣属关系”(politisches Untertanenverhältnis),这是前现代“自由”含义的关键:自由的,即“政治”的(Weber,1956:752、747;韦伯,2004c:116、105-106;Weber,2005:238-239)。而最终在这个意义上,东方的家产制支配形式同样包含了自由因素,甚至同样可以称为是“身份群体”意义上的(Weber,1956:775-778;韦伯,2004c:159-164)。

“外家产制”选拔官员,以流官取代世官,系统采用具有“事本色彩”的官员铨选、考核、监督、管理制度,官吏形成“身份群体”,^②建立自由的“政治臣属关系”——所有这些都可以在东方的前现代支配形式中找到;而且在许多方面,韦伯承认,中国的支配形式是“官僚制事本特征可能达到的最彻底的实现,因此也彻底抛弃了真正的家产制官吏制度中凭借君主个人的恩惠和宠信任命官吏的方式”(Weber,1956:777;韦伯,2004c:161);中国的家产制支配形式甚至可以称为是“家产官僚制(Patrimonialbürokratie)”(Weber,1956:775;韦伯,2004c:159-

① 这里的问题绝非“术语上的笨拙”,而恰恰是韦伯援用哈勒(Karl Ludwig von Haller)的“家产制”理论进行分析遇上的根本困难。这一理论,正如贝洛(von Below)所指出的,即使在分析西欧的情形时,也存在非常严重的问题(Weber,1956:175;韦伯,2004b:343)。韦伯本人也清楚这一点(Poggi,1988:216)。

② 但韦伯认为地位身份的权力划分形态,只有在西方才获得了长足的发展(Weber,1956:175;韦伯,2004b:344)。辛茨进一步发展了这一观点,强调西欧封建制中的“特权”是西方发展形成现代政治形态的重要源泉(Hintze,1975a:302-353)。

160; Weber, 1920e:335; 韦伯, 2004a:96)。^① 但尽管如此,中国式的家产官僚制“仍然没有成为现代官僚制”。这种支配形式仍然不足以真正克服这一支配形式根深蒂固的“传统”性,反而恰恰是在传统的根基上建立了其正当支配的基础(Weber, 1956:776、752; 韦伯, 2004c:161、116)。在这个意义上,现代官僚制的结构远不是家长制的理性化改造那么简单(Weber, 1956:832; 韦伯, 2004c:262)。

那么,从理性化的角度看,决定西欧封建制与东方特别是中国的家产制支配的不同命运的关键“历史条件”究竟是什么呢?

韦伯在讨论西欧封建制的问题时,并不仅仅将其视为采邑形态的家产制,同样还强调卡里斯马权威在其中扮演的重要角色:“封君与封臣间的封建忠诚义务,能够而且必须从卡里斯马——而非家产制——关系之日常化的角度(这就是扈从制)来理解,也是从这一角度出发,忠诚关系的特定因素才确立了其在整个体制中的正确‘定位’”(Weber, 1956:795; 韦伯, 2004c:196)。在韦伯看来,卡里斯马日常化是理解西欧封建制中社会关系的关键,甚至可以说是理解封建制的主要线索(Hintze, 1975b/1929:24)。韦伯和孟德斯鸠一样,坚持认为西欧封建制是独特的历史现象。^② 在将西欧封建制与日本和近东的封建制进行比较时,韦伯指出:近东的封建制缺乏与来自扈从制的恭敬有关的因素(特别是人身性的封臣忠诚关系),而日本的封建制则又缺乏由俸禄制产生的庄园领主结构。西欧封建制的独特性正在于结合了这两方面的因素(Weber, 1956:801; 韦伯, 2004c:210)。

卡里斯马的根本特征就是“非常性”或“超常性”,然而这种特征势必只能保留在“初生状态”(in statu nascendi)。就其本性而言,卡里斯马是一种溢出日常轨道的“运动”。因此,当其返回到日常的轨道上,只有经过“转变”和“歪曲”,才能制度化,从而成为“日常的条件和支配日常生活的力量”(Weber, 1956:841 - 842; 韦伯, 2004c:279 - 281)。而对所谓“扈从制”的讨论,正是韦伯探究卡里斯马的存在形式从超常向日常转化的方式。通过这一考察,封建制的日耳曼起源的古老学说在韦伯的比较历史分析中被赋予了全新含义。

① 韦伯承认,是历史的经验现实迫使他创造了像“家产官僚制”这样的说法(Weber, 1920b:273; 韦伯, 2004a:500)。

② 有关“封建制”概念的历史,参见 Brunner, 1975, 尽管布鲁纳本人对韦伯的封建制概念的讨论有些失之简单。

不过,英雄战士的“扈从”既可以发展成具有“共产主义色彩”的战士团,也可以发展成为政党,甚至国家(Weber,1956:871、841;韦伯,2004c:343、280),在绝大多数情况下,这种“日常化”都意味着传统主义。那么为什么独独通过封建制实现的“卡里斯马日常化”,在土地成为采邑的条件下,其管理职位能够保留卡里斯马的使命感呢(Weber,1956:186;韦伯,2004b:374)?令人遗憾的是,尽管韦伯广泛讨论了和封建制有关的问题,并强调卡里斯马日常化是理解封建制的重要角度,但在韦伯的著作中,我们却找不到对这一问题的真正答案。^①

如果现代理性官僚制度产生的最大障碍果真来自传统,我们知道,卡里斯马恰恰“具有翻转一切价值序列、倾覆习俗、法律与传统的革命性格”(Weber,1956:838;韦伯,2004c:274)。这使其成为打破传统强有力的力量。然而,卡里斯马终究是一种“超常”状态,“本质上特别不稳定”,与制度和组织的精神相悖,当卡里斯马的追随者(“扈从”)努力将这种危机时刻的反传统力量转变为“一种日常的持久占有状态”,卡里斯马就势必从一种反日常的力量转变为“日常的构成要素”。这就是韦伯所谓“卡里斯马日常化”的过程。

然而值得注意的是,卡里斯马的日常化有两个相当不同的方向:“传统化”,“理性化”或“法理化”(Weber,1956:182;韦伯,2004b:383)。表面上看,这两个方向都同样意味着卡里斯马这种“超常状态”重新返回日常的轨道,只不过一个是复归始终如此的神圣传统,另一个是被纳入“法理”意义上的形式规则。但一旦我们从理性化的角度来看,就会发现这种表面的类似背后隐藏着深刻的不同。“理性化”或“法理化”的“日常”并不是“习惯”、“礼俗”甚至“实践理性”的“日常”,这些都是“传统化”导向的日常。理性化的日常本身就是在克服始终一贯的传统中才建立的一种“新”的日常。世界上各个地方人们

① 或许韦伯对“荣誉”的考察可以提供进入这方面的难得线索。在封建制中保留卡里斯马色彩的地位“荣誉”(Ehre)全面地塑造了生活在封建制下人们的“心志”(Gesinnung),让他们具有独特的“生活之道”。封建荣誉观背后隐含的卡里斯马特性,特别是其“非日常性”,在韦伯论述骑士之爱中有最出人意料的表述(Weber,1920c:559;韦伯,2004a:532-533)。不过就总体而言,韦伯仍然认为,西欧中世纪中通过(地位)“荣誉”塑造生活之道的核心取向是传统所规定的(Weber,1956:186、826-827、793;韦伯,2004b:375;韦伯,2004c:254-257、191)。总的来说,我们最终仍然无法明确确定,在韦伯看来,封建制在理性化进程中的作用究竟是直接促进了整个现代法理权威的兴起,还是在西方历史情势中通过与其他因素——特别是救赎宗教的教会—教派的双重影响——共同作用,最大程度地容许现代国家从各种历史力量的权力竞争中脱颖而出?

按照各自传统过日子的“日常”方式,并不具有“普遍历史意义”,相反,瓦解、颠覆和破坏这些传统的新的“日常”才具有“普遍的意义和效力”。对于没能进入这一普遍历史的人们来说,他们的生活深陷在卡里斯马和传统的永恒轮回中难以脱身。传统化成了卡里斯马日常化的惟一出路。^①而“理性化”的关键就在于在卡里斯马“日常化”时,并没有与传统结合,相反,却建立了一种能够持久对抗传统的力量,将处于“初生状态”的卡里斯马的革命性瞬间改造为一种持续不断的革命进程。理性化是革命的制度化 and 组织化,是一场持久的革命,它将过渡状态和危机处境转变成成为彻底塑造人类生活之道和社会秩序的尺度,将卡里斯马的个人英雄使命转变为每个人的“天职”(Beruf)。在这个意义上,普遍历史就是革命日常化的历史,或者说是反传统成为传统的历史,是反传统终于获得“普遍意义和效力”的历史。

正是在这个意义上,无论出于何种历史情势,西欧封建制保留卡里斯马性格这一事实就无疑在理性化的进程中具有重要意义。现代法理支配形式不是凭空出现的,它之所以在西方从传统的支配结构中脱颖而出,就在于它能够克服传统和习惯对社会行动的制约。与之相比,同样是传统支配形式,中国的“家产官僚制”尽管在表面上更接近理性的官僚制支配形式,但其“精神”却无法摆脱“传统主义”的束缚。因此,韦伯并没有简单地将“家产制”和“封建制”看做理性化进程中克服或摆脱的历史遗迹。西方的“封建制”中蕴含了突破传统权威的关键因素,而东方的“家产制”则代表了传统全面支配的典型。只不过,东西这两种传统支配形式不同的历史命运,并不是仅由支配社会学决定的,而是涉及到两种支配形式不同的“精神”根源。

四

在韦伯看来,清代中国最出人意表的现象是:尽管人口及其物质生活有了惊人的发展,“但在这一时期中国人的精神特征却仍然保持完

① “卡里斯马权威具有纯粹的人格基础和以猛烈的情感为特征的信念性格,在这些方面它与日常的传统性约束区分开来,而一旦丧失这些,它与传统的结合,虽然并非惟一的可能,但在生活技术的理性化尚未开始发展的时期,确实是最可能如此,而且多半是不可避免的”(Weber, 1956:842; 韦伯, 2004c:282)。

全不变(stabil)”;在技术、经济和行政管理等各个领域,看不到任何欧洲意义上的“进步”的发展迹象;特别是在经济领域中,尽管存在极其有利的条件,却找不到丝毫向现代资本主义发展的端倪。如何解释这一“引人注目的意外现象”,是韦伯着手研究中国宗教的“中心问题”(Zentralproblem)。在韦伯看来,造成中国社会的这一“停滞性”,既有政治经济方面的因素,也有“精神的”因素。然而这两方面的因素都是由中国主导阶层(官吏和士人)的特殊性造成的(Weber,1920e:341;韦伯,2004a:102-103;参见Weber,1920e:结论)。中国官制官僚制的“精神”是韦伯回答这一“中心问题”的关键。^①

中国的官制官僚制的“精神”,在韦伯眼中,是一种“理性主义”与传统主义的结合(Weber,1920e:495;韦伯,2004a:289;参见Weber,1956:863;韦伯,2004c:327)。韦伯始终承认,“理性主义”,甚至某种意义上的“理性化”,既是中国官制官僚制的显著特征,同时也是儒家伦理固有的品格(Weber,1920e:406、431、450、512;韦伯,2004a:177、208、232、309)。但这种“理性主义”和“理性化”非但没有排除传统主义,相反却构成了和传统主义妥协、结合的基础。韦伯指出,与清教的理性主义相比,儒家理性主义具有根本的弱点:儒家“虽然是理性的,但不像在清教那里是由内而外,而是由外而内地决定生活之道”(Weber,1920e:534;韦伯,2004a:332)。正是这一弱点,使儒家的理性主义仅仅是一种“实用理性主义”(Weber,1920e:440;韦伯,2004a:219),在许多情况下徒然具有外在形式,“完全缺乏通过内在力量(不纯粹受传统与因袭所束缚的内在力量)影响生活之道的任何着力之处”(Weber,1920e:522;韦伯,2004a:319)。

当然,韦伯并不否认儒家伦理包含了塑造士人生活之道的因素。他尤其对围绕“读”和“写”的儒家人文教育印象深刻,承认它们“通过

① 这一“精神”当然有其理性的(政治经济)基础,比如和公共负担制度的关系(Weber,1920e:335;韦伯,2004a:97),特别是俸禄结构对传统主义倾向的助长(Weber,1920e:346;韦伯,2004a:108)。但正如韦伯在《儒教与道教》的结论中提醒我们注意的,“较之于西方,中国所拥有的各种外在有利于资本主义出现的条件,并不足以创造出它来”(Weber,1920e:535;韦伯,2004a:333)。这一“精神”的问题,仍然是《儒教与道教》以及整个“世界宗教的比较研究”最终关注的焦点(Weber,1920e:305;韦伯,2004a:162)。莫米利亚诺认为,正是因为韦伯在考察社会行动时关注“宗教”问题,才使其普遍历史避免了“欧洲中心主义或雅利安中心主义的危险”。下面我们会慢慢看到,在多大程度上,西方历史学研究传统最伟大的研究者的这一论断是成立的(Momigliano,1986:242)。

塑造士人生活之道对整个文化的发展具有决定性影响”(Weber, 1956: 170; 韦伯, 2004b: 332; Weber, 1920e: 411 - 412; 韦伯, 2004a: 185 - 186)。而且,更进一步地说,作为以“教化”为宗旨的“教养教育”的典型代表,儒家的教育不可能仅仅满足于外在的形式,而势必要同时在外在和内在两方面规定一个人的生活之道(Weber, 1920e: 409; 韦伯, 2004a: 181)。但韦伯认为,儒家伦理对人的生活之道的塑造主要是通过“礼仪”实现的:繁文缛节的束缚只停留在姿态和面子的领域中,使这种礼仪大部分是“象征性”的(Weber, 1920e: 530 - 531; 韦伯, 2004a: 317)。与儒家礼仪外表的形式主义相对应的内在心态,是一种“融入此世”的“警醒的克己、自省和矜持”(wache Selbstbeherrschung, Selbstbeobachtung und Reserve)(Weber, 1920e: 412, 444 - 445; 韦伯, 2004a: 185, 225 - 226)。礼之“节文人情”在韦伯看来,只是对不合理欲望的控制以及对一切激情的压制。其目的不过是培养一种家长制传统支配结构中盛行的“恭敬”心态。因此,儒家伦理的“克己复礼”就只不过是追求“外表的端正”,主要是为了适应现世进行的社会控制手段,本身却缺乏真实的内在内容(Weber, 1920e: 520; 韦伯, 2004a: 328 - 329)。在我们看来,当然可以说韦伯对中国儒家“礼”这一中心概念的分析,只知“礼之文”,不知“礼之质”,缺乏对各种礼仪背后“礼义”的真正体会,最终不能理解“情深而文明”、“文理情用相为内外表里”的文质彬彬的境界。^①但从理性化的角度来看,儒家伦理对人的生活之道的养成与清教伦理那种“由内而外的、中心的、由宗教而制约的、理性的生活方法论”根本不同,却是不争的事实;如果后者是“一种严格的意志和伦理的理性化”(die streng willensmäßige ethische Rationalisierung),那么,前者或可称为是情感和礼仪的“理性化”(Weber, 1920e: 519 - 520; 韦伯, 2004a: 328 - 329)。如果说后者并非“直情径行”的“戎狄之道”,那么前者同样也不是徒有其表的形式主义。中国社会思想面临的挑战是如何讲出这种情感和礼仪的“理性化”本身的“道理”及其伦理效果,而不在于在儒家的伦理中附会出一种意志意义上的伦理理性化。

不过,在韦伯看来,儒家“礼文”的“形式主义”是其理性主义与传

^① 事实上,韦伯认为作为“礼之义”的“行修言道”不过是“约束性的传统主义礼仪的化身”(Weber, 1920e: 523; 韦伯, 2004a: 320)。

统主义结合的关键环节。韦伯认为,儒家伦理适应现世的倾向,使其缺乏摆脱传统束缚的真正内在力量。这些传统束缚,既包括氏族国家的家长制遗习,更突出地表现在与巫术有关的力量上:儒家伦理不仅容忍巫术,而且在根本的地方与巫术有内在的关联“一般可以说,在中国,古来的种种经验知识和技能的理性化,都朝向一种巫术的世界图景运动”(Weber,1920e:481;韦伯,2004a:273)。这种儒家正统对巫术的态度,在整个家产制支配形式中都扮演了不可或缺的角色:它既是“孝敬”的根源,又属于限制最高皇权的“宪法基础”(Weber,1956:449;Weber,1920e:485、297、490;韦伯,2010:717;韦伯,2004a:277-278、166-167、283-284,参见Weber,1920e:308-313;韦伯,2004a:65-71)。儒家伦理的传统主义色彩在很大程度上也和巫术的影响有关(Weber,1920e:519-520;韦伯,2004a:316-317)。而我们知道,韦伯一再强调,传统秩序始终依赖习惯与“巫术”心理的结合才得以建立其对社会行动的“约束”(Weber,1956:26、167;韦伯,2010:128;韦伯,2004b:323)。如果不能彻底消除巫术的影响,儒家伦理建立的理性主义,就势必不能真正摆脱传统主义的羁绊,最终仍然不过是一种“绝对传统主义的正当性”(Weber,1920e:461;韦伯,2004a:249)。在韦伯看来,理解儒家所谓“理性主义”的关键恐怕正在于,传统主义取代了卡里斯马成为其理性主义的内在核心(Weber,1920e:401;韦伯,2004a:172)。

因此,在韦伯的“世界宗教的比较研究”中,儒家伦理尽管包含了理性主义的因素,甚至存在理性化的进程,但却最终无法摆脱传统的束缚,缺乏“进步”和发展。这样一种停滞的理性化,其根源在于儒家伦理未能找到借助卡里斯马力量克服传统的束缚,从而内在改造人的生活之道的途径。韦伯断言,“道教没有自己的伦理(ethos),是巫术而非生活之道决定人的命运”;而面对巫术的世界图景,儒家同样无可奈何,“无法从内在根除道教徒根本的纯属巫术的观念”(Weber,1920e:485;韦伯,2004a:277,参见Weber,1921a:371;韦伯,2005a:469)。儒家伦理的理性化不能完成“世界的除魔”,所以最终并非真正意义上的理性化。理性化对传统的克服,关键在于凭借卡里斯马克服巫术的世界图景,根除运用魔法、巫术以及仪式所有这些外在手段的努力。在韦

伯看来,这才是真正区分东西方“宗教”历史命运的决定性环节。^①

但事实上,韦伯在将中国的儒家伦理纳入其“世界宗教的比较研究”中时,多少面临概念上的困难。“儒教,就其欠缺一切形而上学,几乎没有任何宗教根基而言,是理性主义的,其理性主义走得如此之远,可说是处于我们可称之为‘宗教’伦理的最边缘的位置”(Weber, 1920b:266; 韦伯,2004a:492; 参见苏国勋,1988:71; 比较 Weber, 1921a:24; 韦伯,2005a:29)。也就是说,儒家伦理实现所谓“理性化”的方式几乎是最远离宗教的。而这恰恰和韦伯考察世界宗教的理性化时关注的焦点形成了鲜明的对立。“要判断一个宗教所代表的理性化水平,我们可以运用两个在很多方面都相关的标准:一个是这种宗教祛除巫术的程度;另一个是它将上帝与世界的关系,以及根据这一关系建立的宗教本身与世界的伦理关系,系统地统一起来的程度”(Weber, 1920e:512; 韦伯,2004a:309)。如果按照这两个标准“判教”,新教苦行主义可以说达到了最高程度的理性化,而儒教“走得太远”的理性主

① 卡里斯马概念与西方的“普遍历史”进程的紧密关系,只有从这个角度看,才能得到清晰的理解。尽管从词源的角度看,这个几乎仅属于保罗神学的概念(例如《罗马书》1.11, 11.29),本身就是上帝恩典(charis)的体现和结果,在此基础上建立的卡里斯马共同体,因而与巫术保佑的传统共同体存在着根本的紧张。这一词源上的意涵仍隐秘地贯穿了韦伯对卡里斯马在“普遍历史”中地位的最终判定,韦伯恐怕并没有像当代神学家以为的那样完全忽视了这一点(Dunn, 1998: 552-561, 319-323, 特别是 553n. 111 对韦伯的批评; Potts, 2009: ch.3)。而且更为重要的一点是,正如我们后面看到的,卡里斯马共同体作为所谓“属灵共同体”(《哥林多前书》1.7, 12-14)的“普遍历史”意涵,恰恰来自围绕卡里斯马“个性”构成的一种独特的“社会”关系。而这一点正是韦伯从新教教会史学者索姆(Rudolph Sohm)那里借用这一概念背后的深刻动机(参见 Haley, 1980)。不过,当希尔斯和艾森斯塔德以降的社会学家将韦伯的卡里斯马概念从一个所谓“特例”“延伸”成为一个“系统”和“全面”的概念时,韦伯卡里斯马概念背后的真正动机才变得模糊不清(希尔斯认为,韦伯的概念“太历史主义”了。[Shils, 1965: 203, 参见本迪克斯 2007:265])。这种“泛化”后的卡里斯马概念将卡里斯马的“超常性”理解为对不同社会中不同超越力量(“不论是上帝的法律、自然法、科学法则、实定法、整个社会,甚至一个特定的法团或制度,像军队”)的非凡化身,甚至将卡里斯马和人对秩序的需求联系在一起,将卡里斯马看做是某种所谓“唤起敬畏的核心力量”(awe-arousing centrality),或者试图区分所谓的“卡里斯马领袖”与“卡里斯马权威”,来考虑后者在所谓非人格性的制度中的作用(本迪克斯 2007:243ff)。这种卡里斯马概念一方面更多关注秩序或制度建设一面(即所谓“卡里斯马的日常化”),而相对忽视其中的革命性力量;另一方面强调卡里斯马在各种文化中出现的不同形态(氏族卡里斯马、巫术卡里斯马乃至各种世袭卡里斯马),而忽视了其纯正形态在西方理性化中的独特历史意义(Shils, 1965; Eisenstadt, 1968; Schluchter, 1989: 392-408; Bensaï & Givant, 1975)。卡里斯马概念在社会学中的“日常化”,固然在韦伯自己的著作中可以找到一定的文本支持(Shils, 1965: 201n. 2),但其根源仍然是帕森斯在《社会行动的结构》中将卡里斯马等同于“正当性源泉”的做法(Parsons, 1949: 663)。

义,反而因为欠缺上帝与世界的紧张关系,从而未能发展出一套系统地面对世界的伦理安排,而不得不维持和巫术的共存关系,在某种意义上可以说是理性化程度最低的。这一点构成了韦伯对中国儒家伦理的中心判断:儒家伦理既缺乏意愿也没有能力将大众带有浓厚巫术色彩的宗教信仰在伦理上予以理性化(Weber,1920e:453、513-514;韦伯,2004a:236、310-311)。而儒家在普遍历史意义上的理性化程度之所以不高,乃在于儒家中缺乏一种以救赎宗教促成一种有规律的生活取向的中心力量(Weber,1920e:458;韦伯,2004a:243)。

正是凭借对最远离宗教的“儒教”的考察,韦伯得以进一步澄清了西方理性化进程的真正根源:

清教的伦理—理性特征与儒教的对比—清二楚:这两种伦理都有它们非理性的根底,一个是巫术,另一个则是一个超越此世的上帝最终不可测度的神意。不过,从巫术衍生出来的是传统的不可冒犯——因为那些巫术手段业已证明是有效的,而最终,如果要避免鬼神震怒的话,所有传承下来的生活之道都是不可变更的。而与此相对,从超越此世的上帝与因为造物的堕落从而在伦理上非理性的世界之间的关系中衍生出来的,却是传统绝对不具有神圣性,因此人面临绝对无止境的任务,就是要将既有的世界在伦理上予以理性的驯服和支配:这就是“进步”的理性实质。与儒教的适应世界恰恰相反,清教的任务是理性地转化世界。(Weber,1920e:527;韦伯,2004a:324-325)

清教的非理性根底来自于不可测度的上帝与世界的紧张关系,但从这一非理性的根底出发,此世秩序在伦理上完全被降格为一种非理性的安排,任何传统都被剥夺了借助巫术或其他力量建立的“神圣性”或“自然性”。传统的瓦解成为在伦理上对自我和世界进行彻底的理性化的开端。而相反,儒教的理性主义反而来自一种植根在此世秩序中的“非理性的根底”(Weber,1920e:432;韦伯,2004a:209),这就是“纯粹巫术性宗教的持存”,它是儒家“对世界无条件肯定与适应的伦理”的内在前提(Weber,1920e:515;韦伯,2004a:312)。这里的悖谬在于,清教的理性化前提恰恰是根据极端非理性的前提彻底否定世界的理性,而儒家因为承认世界的理性反而不得不容忍非理性的巫术因素

的存在,最终无法在理性上提升这个世界。在韦伯的分析下,儒教这种非宗教意义上的理性主义反而成了一种不能彻底除魔的“传统主义”。儒家伦理对道教异端巫术的宽容被追溯至儒家“最隐秘的倾向”(Weber,1920e:527;韦伯,2004a:310)。

但如果对传统束缚的克服必须建立在彻底祛除巫术的基础上,那么这种除魔的理性化的历史根源是什么呢?韦伯给出了明确的回答:“要打破巫术的势力,建立一种理性的生活之道,自古就只有一个方法,这个方法就是伟大的理性先知预言。并不是每一种先知预言都能摧毁巫术的势力,而只有先知能以奇迹或其他方式获得正当性,方有可能打破传统的神圣条规。预言已经导致了世界的除魔,这样才为我们现代的科学、技术和资本主义创造了基础”(Weber,1958:308-309;韦伯,2006:227;参见Weber,1956:26-27;韦伯,2010:128)。惟有希伯莱先知们才符合韦伯的这一理性先知的标准。而希伯莱先知们提出的上帝观念,“一旦采取了普遍主义的形态”,就构成了从巫术传统向宗教“伦理”过渡的决定性环节(Weber,1956:341;韦伯,2010:564)。

先知在摆脱巫术传统方面的根本意义,在于作为卡里斯马的纯粹人身承担者(rein persönlichen Charismaträger),通过先知的启示和预言中的“伦理—神论”观念,确立生活本身的一体性,无论生活还是世界,都必须具有“一种明确的、系统性的统一意义”(Weber,1956:345、354-355;韦伯,2010:566、577-578)。先知的这一努力带来了三个相互关联的伦理后果。首先,在先知的这种毫不妥协的“生活一体性”要求面前,经验现实本身在伦理上的缺陷暴露无疑:“(依据宗教的前提)世界作为一个有意义整体这一观念,无论在人的内在生活之道,还是他与世界的外部关系方面,都与经验现实相互冲突,产生了最为强烈的紧张”(Weber,1956:355;韦伯,2010:579)。进一步,先知要求的“意义”与经验现实的冲突直接导致了对世界本身的重新估价:这个世界不再具有其凭借巫术和魔力手段所赋予的“意义”,而不过仅仅“是”或者“碰巧是”其现在这个样子,世界的进程因此被“除了魔”(Weber,1956:396;韦伯,2010:639)。不过,世界的“除魔”并不意味着脱离或逃逸世界,因为这样将妨碍一个有意义的整体的建立。因此,先知的努力的最终后果是从自身出发彻底支配和改造生活和世界,彻底消除其中一切在伦理上非理性的因素(Weber,1956:424;韦伯,2010:679)。

与世界的紧张,对世界的除魔,革命性的改造世界,先知“伦理”的

这三个后果在“入世苦行主义”这种宗教形态中得到了最充分的体现。清教的入世苦行主义对一个人生活之道“警醒的有条理的支配”是韦伯在“世界宗教的比较研究”中始终关注的“生活之道的伦理理性化”的核心意涵。在此基础上,苦行主义者“始终要求世界像他对有条理的理性自律一样具有一种伦理上的理性秩序和纪律”(Weber,1956:428;韦伯 2010:685)。因此,这种入世苦行主义实际上“最大程度上实现理性行动本身的特征,最大程度实现对外在生活之道进行有条理的系统安排,并最大程度地将此世秩序建立为理性的事务关系和社会关系(die rationale Versachlichung und Vergesellschaftung)(Weber,1956:429;韦伯 2010:687)。而通过这种对内外生活之道的革命性的改造,先知的精神进入到大众的宗教伦理中,伦理世界不再是少数大德高人(Virtuosen)与仍旧生活在传统和习惯中的大众的二元世界,而是通过“教派”建立一种受统一的伦理要求和纪律支配的理性化世界(Weber,1920b:259-264;韦伯 2004a:485-491);同样,一个人的生活也不再以“节庆”的方式分裂为宗教和非宗教的两个部分,而是在整体上严格受到始终一贯的伦理的支配。只有整个此世的生活和世界图景实现这种伦理的理性化,日常生活中“过日子的方式”(Lebensführung)才不再是“因袭”意义上的“得过且过”,而是被提升为一种“天职”:对世界通过行动方式进行的苦行“改造(Weltbearbeitung)”(Weber,1920b:263-264;韦伯 2004a:490)。只有当卡里斯马对个体人格与生活之道的塑造贯穿在日常生活的每一个细节中,卡里斯马对传统的克服才真正完成,而这就是理性化的最终目标。

当命运共同体中的自然关系最终被“革命性”地改造为物的秩序和纯粹“社会”意义上的关系,入世苦行主义将世界的“除魔”推至了极端。这样的世界秩序是否实现了伦理意义上的理性化,仍然是一个有待深入探讨的问题,但在苦行主义者的伦理理性化努力下,在这一自觉创造的新秩序中,“传统”被剥夺了她全部的荣耀,无论在内在的精神生活,还是在外在的各种秩序中,再也不能施展其无所不在的影响。经由先知革命,理性化得以实现了对传统的最终胜利,并借助这一胜利,确立了自身的普遍历史意义。

那么,中国呢?在韦伯分析的“世界宗教”中,“儒教”之所以是最外在的形态,原因在于,在这里,理性化似乎不仅从未取得对传统的胜利,甚至这场战争根本就不曾发生“中国人的灵魂从未受到先知革命

的洗礼”(Weber, 1920e:431; 韦伯, 2004a:208)。儒家伦理的突出特征在韦伯看来就是“绝对缺乏任何的‘救赎要求’特别是出离此世来为伦理寻找根基的做法”(Weber, 1956:374、411; 韦伯, 2010:606、661)。中国人似乎生活在先知们从未涉足的国度。

然而中国最终并不能置身于世界历史之外。儒家的伦理可以不受先知革命和救赎要求的困扰,但却无法回避西方理性化进程带来的挑战。韦伯在《儒教与道教》中着手考察的“中心问题”,归根结底与中国在现代世界体系中的历史处境有关。“中华晚期帝国”无法因应对外政策的需要所面临的财政困境,其实是面对世界历史中社会秩序日益理性化的困境,尤其是面对理性的资本主义与现代民族国家结合所实现的“资本化强制”的困境(Tilly, 1992)。面对这一困境,在理性化的创生过程中理性化与传统的关系似乎已经不再是一个重要的问题。因为中国好像无需再创造一套理性的生活秩序,而只需要“拿来”(aneignen)在现代文化领域中业已充分发展的资本主义。韦伯早就预言,这方面中国完全做得到(Weber, 1920e:535; 韦伯, 2004a:333)。这一理性化努力的实质是借助官僚体制的支配力量,以外在的方式彻底摧毁传统,自上而下地移植理性化的社会秩序。然而这一尾随者的理性化果真能够完成韦伯的设想吗?

官僚制的理性化……可以是针对传统的最重要的革命力量,而且事实上也往往如此。不过,这一理性化是通过技术手段进行革命。原则上……是“从外部”(von außen)进行的革命,首先改变物与秩序,然后再以此改变人,也就是通过理性的目标—手段的设置,改变人对于外在世界的适应条件,可能的话,提高人的适应能力。与此相对,卡里斯马的力量奠基于一对启示和英雄的信念,是在情感上确信一种显现的意义与价值,无论这种显现是宗教的、伦理的、艺术的、科学的、政治的或以其他方式;它也基于英雄性——无论是苦行或战争的,法官的睿智或巫术的施展,还是其他方式。这种信念是从人“内部”开始(von innen heraus)革命,然后寻求根据其革命的意志来塑造外物与秩序。(Weber, 1956:836; 韦伯, 2004c:271-272)

借助官僚制支配实现的理性化,在根本上是借助“技术手段”以外

在方式来改变人所在的社会秩序。但如果韦伯预见的中国理性化的“拿来”之路,因为儒家伦理具有的所谓“适应世界”的品格,而可以格外轻易地实现这场“从外部进行的革命”,那么我们不得不悲哀地发现,这种理性化仍然未能深入人心,真正实现生活之道的伦理理性化,也因此未能在日常生活的核心建立内在的“革命力量”,从而仍然不需要不断从外部引入理性化的动力。当理性化进程从外部将中国人的生活带入到普遍历史之中,中国人的伦理生活在这一历史中的边缘位置并没有改变,只不过现在因为外在的支配手段不断瓦解和摧毁着自身的传统,从而这种生活的“世界图景”和生活秩序,已经日益依赖与普遍历史建立的无法摆脱的关系。这才是中国人生活陷入的根本困境:理性化从来不能在这里生根,而所有生根的力量却不断被外来的理性化所摧毁。

五

通过阅读传教士和汉学家的文献,韦伯对中国人性格最深的印象就是“显著缺乏神经(Nerven)”(Weber,1920e:517;韦伯,2004a:314)。韦伯认为这是一种极端冷淡、缺乏热情的气质,源于巫术和礼仪的影响(Weber,1920e:519-520;韦伯,2004a:316-317)。虽然清教和儒家都因为理性主义而是“清醒”的,但儒士的“清醒”是通过压制各种非常态的热情实现的,而“清教徒理性的‘清醒’则是建立在一种强有力的激情上,这是儒教所完全没有的”(Weber,1920e:534;韦伯,2004a:332)。这种内在的“强有力的激情”无疑是从先知到苦行新教徒的人格个性(Personlichkeit)的基础,是卡里斯马的革命性力量的源泉。

正如我们已经看到的,从困境和激情出发重新塑造一个人的个性,并在此基础上改变人们的生活之道和世界图景,是卡里斯马的标志(Weber,1956:182;韦伯,2004b:361)。而“个性”是卡里斯马概念的核心(Weber,1956:179,182;韦伯,2004b:353,361)。正是个人超常的个性品质构成了打破共同体传统的革命性力量。而在具备非凡个性的卡里斯马领袖和承认其个性的追随者(扈从)之间形成的共同体,并非传统的命运共同体,而是一种新的“使命共同体”。对于这个新的共同体而言,基础是超常个性的“召唤”和“献身”,而这个共同体是否延续,不

在于共同体成员之间的任何“自然关系”或者“伦常秩序”,而仅仅取决于对这种不同寻常的个性的认可乃至延续和继承。没有这种非日常的“个性”及在此基础上的“献身使命”的取向,卡里斯马共同体就将不可避免地成为其反面(Weber,1956:180-181;韦伯,2004b:356-359)。

表面上,与强调事务为本的非个人性秩序(sachliche unpersönliche Ordnung)的法理权威相对,“人身性”(persönliche)是传统权威和卡里斯马权威的共同特点(Weber,1956:159-160;韦伯,2004b:303-304)。但这种表面的类似掩盖了二者深刻的不同。传统权威的“人身性”首先是指“自然共同体”或“命运共同体”中的人伦关系。随着紧密的“命运共同体”的瓦解,以及共同体内关系的分化,这种“人身”逐渐更多意味着在人和人的“地位身份”之间形成的关系。无论前者还是后者,传统权威中的“人身性”,都不仅仅甚至主要不是每个人的“人格特征”,而意味着每个人在共同体内部的人伦关系。^①

这一点就突出体现在韦伯对儒家伦理的讨论中。以“恭敬”为核心的礼仪,就是一种身份伦理。“儒家社会伦理的冷漠性格”,在韦伯看来,就是因为它“排斥除了亲族、师生或友朋这种纯粹人际纽带(rein personaler... Bandes)之外的关系”(Weber,1920e:445-446,493;韦伯,2004a:225-227,287)。这种“人伦”意义上的“人身性”(Personalismus)与卡里斯马权威的“个性”形成了鲜明的对照。在韦伯讨论的西方理性化进程中扮演决定性角色的先知,是这种卡里斯马“个性”的突出代表,而先知的关键特征就是“个性意义的天职”。这种以“个性”为关键特征的“使命先知”(Weber,1956:352-355;韦伯,2010:575-578),之所以能够对生活之道进行“理性的系统安排”,根本前提就是“与世界及其秩序之间一种持续不断的紧张关系”。如果说,儒家伦理的基础是以三纲六纪张理六合之内的天地人秩序,那么宗教先知引导的理性的伦理生活秩序,恰恰是借助上帝概念建立一种与“世界”(kosmos)这一概念的根本紧张关系:“他在世界中,世界也是藉着他造的,

^① 因此韦伯才会赞赏洛威尔(Percival Lowell)在《远东的灵魂》中的结论:对于远东而言,最重要的特征就是“非人格性”(impersonality)。这种远东灵魂的本质是亚洲无论个体还是文明都停滞不前的原因(一种没有达到自我意识的“孩子气的发展状态”)。韦伯虽然未必完全同意洛威尔在书中对 personal/progressive 的西方和 impersonal/impassive 的东方之间所做的简单对比,但从个体个性的角度来理解西方和东方的普遍历史命运仍然是理性化命题的题中之义(Weber,1921a:371;韦伯,2005a:469;参见 Lowell,1888:Ch.1)。

世界却不认识他”。而且，“宗教越是从仪式主义升华为心志形态的宗教”(Gesinnungsreligiosität)这种紧张就越强烈(Weber,1920c:541;韦伯2004a:512)。而从天职到苦行新教的“内在生活之道的伦理理性化”其实质就是借助这种与世界的紧张关系造就个体内在意义的“个性”。^①这种形态的“伦理理性化”通过强调依据“日常要求”(Forderung des Tages)的朴素行动来赢得与“现实世界”的关系,从而才将个体人格与强调“非人格性”的社会秩序的理性化联系在一起,这正是西方理性化的奥秘(Weber,1921a:377;韦伯2005a:476)。

而这种伦理理性化的“个性”塑造(所谓“伦理个性”,ethische Persönlichkeit)之所以带来反传统的革命性后果,就是因为它彻底否定了人伦关系本身的伦理价值:

儒教伦理有意地让人们置身于他们自然生成的,或者经由社会尊卑关系所造成的人际关系(persönliche Beziehungen)里。儒教推崇,而且只推崇那些由君臣、上下、父子、兄弟、师生与朋友之间的人际关系所产生的对人的恭敬义务。相反,清教伦理却相当怀疑这些纯粹的人际关系,因为它们只适用于造物;当然,只要这些关系不违逆上帝,清教还是容许它们的存在,并在伦理上加以管控。无论在任何情况下,与上帝的关系都是第一位的。人和人之间的关系本身,如果过于紧密强烈,带有崇拜造物的色彩,就无论如何都要加以避免。信赖人,尤其是信赖那些在自然关系上和我们最亲近的人,对于灵魂来说就是危险的。(Weber,1920e:527-528;韦伯2004a:325)

在儒家的人伦伦理看来,“将自己与所有其他人对立起来,追求惟一属于自己的独特所在,紧紧抓住自己以逃脱泥沼,直到形成一种‘人格’……这不啻于一种徒劳无功的努力”(Weber,1921a:378;韦伯,

① “个性”最内在的因素,作为最高和最终的价值判断,规定了我们的行动,赋予我们的生活以意义和意涵(Sinn und Bedeutung)。正是这些因素,才是某种我们感到有‘客观’价值的东西。只有当‘个性’的这些最内在的因素,在与生活的困难进行斗争时,作为从我们最高的生活价值衍生出来的东西,对我们‘发挥效力’,从而展现自身的面目,并因此得以发展,我们才能赞成这些因素。而‘个性’的尊严确实就在于这样的事实:对‘个性’来说,存在针对其自身本己生活的价值,而且在个别情况下,这种价值存在于其自身本己的个体性(individualität)独有的内在领域中”(Weber,1982:152;韦伯,1999:6)。

2005a: 476 - 477)。但在坚持个体性的所谓伦理人格看来,怀疑并在根本上削弱人伦关系的伦理价值,是反传统的“个性”塑造的真正前提。而在新个体“人格”的基础上,反传统的革命力量不仅塑造了内在的生活之道,还进一步重组了人与人之间的共同体关系。这种新的共同体关系,发展了一种宗教性的“博爱伦理”(Brüderlichkeitsethik)。“博爱伦理”贬低自然的人伦关系,用博爱的共同体取代各种“亲邻团体”(Nachbarschaftsverband)特别是否定了在这些团体中盛行的亲疏远近、内外有别的伦理基本原则,而代之以一种所谓“爱的共产主义”(Liebeskommunismus)或者说“无差等的拒世之爱”(objektlose Liebeakosmismus)(Weber, 1920c: 542 - 543; 韦伯 2004a: 513 - 514)。^①在多大程度上,这种“博爱伦理”的根源最终可以追溯至生活在世界帝国夹缝中但却缺乏自身独立政治形态,并在社会生活中饱受歧视的所谓“贱民族”的生活之道和生活理想,仍是韦伯作品中最有争议的问题。^②

无论历史起源是什么,这样一种以陌生人为中心的个性塑造、生活之道的伦理理性和共同体生活(或者更严格地说,一种“社会”生活),其基本前提是一种能够始终对抗传统的卡里斯马力量。这种卡里斯马力量,在韦伯看来,是一种真正的英雄品格(Heldentum 或 Heroentum),它能“从内部”(von innen heraus)对人进行革命,并试图依据其革命意志来塑造事物和秩序”(Weber, 1956: 836; 韦伯 2004c: 271 - 272, 参见 Weber, 1956: 841; 韦伯 2004c: 280)。

然而我们都知道,虽然西欧的理性化能够借助这种个性的力量,经由生活之道的伦理化,在社会秩序的各个领域中有用地建立以事务关系和目标理性为中心的、超越情感因素、基于抽象法理规则的制度组织

① 值得强调的是,这种“博爱”或者“爱的共产主义”的前提仍然是“拒世”(Weber, 1956: 391; 韦伯 2010: 632)。

② 对这一学说的恰当评判,不仅需要考察韦伯对德国“犹太人问题”的整体态度,也需要考虑韦伯的学说与尼采著名的怨恨理论之间细微而重要的差别,这远远超出了本文的范围。这里仅仅指出两点初步观察:首先,虽然韦伯始终强调“困难”(Leiden)对生活之道的伦理理性化具有重大的影响,但他本人并不认为在其社会学思想中占据核心地位的这一想法是尼采怨恨学说的社会学化。其次,尽管韦伯的“贱民”理论与尼采的“怨恨”学说之间的关系受到了普遍的关注,但从韦伯对“贱民族”的实际考察看,或许具有世界政治意涵的“客族”(Gastvolk)处境,要比单纯心理学意义上的“奴隶”动机,更为重要。而后面这一点无疑和我们在这一领域关注的问题密切相关(Weber, 1956: 386 - 391; 韦伯, 2010: 625 - 631; Weber, 1920b: 241 - 242; 韦伯 2004a: 466 - 467; Weber, 1921b: 1 - 8; 韦伯 2007: 13 - 16; 参见 Momigliano, 1980; Abraham, 1992)。

形式,这种关系在很大程度上仍只是在发生学的意义上才是有效的。正如卡里斯马的力量只限于其“初生状态”一样,西方理性化独特的“个性”与社会秩序的伦理动力机制,也同样只限于其“初生状态”:“它存在的分分秒秒都不断加速地从与经济完全隔膜,但却充满疾风暴雨式的情感的生活迈向在物质利益的重负下慢慢窒息而死的结局”(Weber,1956:841;韦伯,2004c:279)。

不过,内心“分分秒秒窒息而死”的理性化,并没有蜕变成为“传统”,只不过丧失了最初推动它的强烈的人格力量和真正的英雄品格(Weber,1920d:204-205;韦伯,1987:142-143)。而失去了“精神”的理性化,反而更加彻底地凭借其“技术手段”来摧毁和瓦解它所遭遇的所有传统,解构这些传统的神圣性及其自然基础,将任何所谓“终极性价值”放逐到纯属私人的隐秘空间中。然而,这些在私人生活的碎片中以“审美”或“个人体悟”等方式保留下来的终极价值,却再也不能成为造就真正伦理生活秩序的内在力量。理性化在获得“普遍的意义和效力”的同时,也抵押上了自己的灵魂。理性化和摩菲斯特所定下的契约,就是要竭尽其所有的力量,而它的命运却注定是当一己的个性吞噬了所有的个性后,一同毁灭(Goethe,2003:第1742,1774-1775行)。

然而,普遍历史最大的悖谬或许还没有到来。

韦伯从来慨叹,中国人的生活,因为消除了悲剧性的紧张,似乎从不知晓希腊悲剧式的“命运的逆转”(Schicksalsperipetien)(Weber,1920e:205,491,522;韦伯,2004a:62,285,319)。而只有在命运逆转的时刻,巨大的悲剧力量才造就了卡里斯马英雄得以对抗传统的个性。而此刻,正当化身为普遍历史的理性化本身作为一种不可逆转的悲剧终结了所有的个性可能之时,在这里,在理性化机器碾过的废墟上,仿佛命运的逆转一般,却出现了真正英雄面对的困境。恰恰当传统丧失了其“神圣性”,当传统的自然根基丧失了道理的卫护,使其散失在日常生活的鄙野之处,不再被持守和传承时,传统才不再是日常的信念,而必须经由穷尽自身力量的“献身”,才能重返传统的自然基础,从中探求出“古老思想和理想强有力的再生”(Weber,1920d:205;韦伯,1987:143)。因此,当传统被理性化摧毁之时,传统的守护才不是因袭,而面临如何将散失在日常生活角落中的传统重新转化为亲切贴己的生活之道这一真正艰巨的伦理任务,重新赋予被外在的技术理性化洗劫的伦理生活真正的“精神”(ethos)。中国现代生活的最终命运,在

很大程度上就取决于置身这一困境中的中国人能否成为担负这一“精神”的英雄,并在悲剧性的历史处境中,仍然能够找寻到中国人生活的“孔颜乐处”。

苏国勋在《理性化及其限制》的开头曾经引用过里尔克的诗句:“这样的人,总在这样的时刻现身/行将终结的时代,再一次结清了它全部的价值/于是这样的人,负起整个时代的重负,把它抛入自己内心的深渊”。同样,在今天的中国,只有这样的人,肩负起传统的人,才能在现代内心的深渊(Abgrund)中重新奠定传统的根基(Grund)。仁以己任,不亦重乎?

参考文献:

- 本迪克斯 莱因哈特 2007,《马克思·韦伯思想肖像》,刘北成译,上海:上海人民出版社。
- 金子文一,1969,《韦伯的比较社会学》,李永炽译,台北:水牛出版社。
- 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。
- 韦伯 2004a,《中国的宗教/宗教与世界》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 2004b,《经济与历史/支配的类型》,康乐等译,桂林:广西师范大学出版社。
- 2004c,《支配社会学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 2005a,《印度的宗教——印度教与佛教》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 2005b,《法律社会学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 2007,《古犹太教》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 韦伯 马克思,1987,《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 1999,《社会科学方法论》,韩水法、莫茜译,北京:中央编译出版社。
- ,2006,《经济通史》,姚曾虞译,上海:上海三联书店。
- 2010,《经济与社会》(第一卷),阎克文译,上海:上海人民出版社。
- 尾形勇 2010,《中国古代的“家”与国家》,张鹤泉译,北京:中华书局。
- Abraham, Gary 1992, *Max Weber and the Jewish Question: A Study of the Social Outlook of His Sociology*. Chicago: University of Illinois Press.
- Aristotle, 1959, *Politics*. (tr.) by H. Rackham. Cambridge: Loeb Classical Library.
- Bensman, Joseph & Michael Givant 1975, “Charisma and Modernity: The Use and Abuse of a Concept.” *Social Research* 42(4).
- Brunner, Otto 1975, “Feudalism: The History of a Concept.” In F. L. Cheyette (ed.) *Lordship and Community in Medieval Europe*. Huntington, N. Y. : R. E. Krieger Pub. Co.
- Dunn, James D. G. 1998, *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: B. Eerdmans.
- Eisenstadt, S. N. 1968, “Introduction” to *Max Weber on Charisma and Institutional Building*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- Goethe, 2003 *Faust*. Vgl. Albrecht Schöne, Frankfurt/ Main und Leipzig: Insel Verlag.
- Haley, Peter 1980, “Rudolph Sohm on Charisma.” *The Journal of Religion* 60(2).
- Hintze, Otto 1975a, *The Historical Essays of Otto Hintze*, (ed. & intro.) by Felix Gilbert. Oxford: Oxford University Press.

- 1975b/1929, “The Nature of Feudalism.” In F. L. Cheyette (ed.) *Lordship and Community in Medieval Europe*. Huntington, N. Y. : R. E. Krieger Pub. Co.
- Lowell, Percival 1888, *The Soul of Far East*. Boston: Houghton, Mifflin and Company, Project Gutenberg.
- Momigliano, Arnaldo 1980, “A Note on Max Weber’s Definition of Judaism as a Pariah-Religion.” *History and Theory* 19(3).
- 1986, “Two Types of Universal History: The Cases of E. A. Freeman and Max Weber.” *The Journal of Modern History* 58(1).
- Parsons, Talcott 1949, *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Poggi, Gianfranco 1988, “Max Weber’s Conceptual Portrait of Feudalism.” *The British Journal of Sociology* 39(2).
- Potts, John 2009, *A History of Charisma*. London: Palgrave MacMillan.
- Radkau, Joachim 2009, *Max Weber: A Biography*. Cambridge: Polity Press.
- Schluchter, Wolfgang 1989, *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Shils, Edward 1965, “Charisma, Order, and Status.” *American Sociological Review* 30(2).
- Tilly, Charles 1992, *Coercion, Capital, and European States, A. D. 990 – 1992*. Oxford: Basil Blackwell.
- Weber, Max 1920a, “Vorbemerkung.” In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- 1920b, “Einleitung.” In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- 1920c, “Zwischenbetrachtung.” In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- 1920d, “Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.” In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- 1920e, “Konfuzianismus und Taoismus.” In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- 1921a, “Hinduismus und Buddhismus.” In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- 1921b, “Das antike Judentum.” In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- 1956, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- 1958, *Wirtschaftsgeschichte: Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Berlin: Duncker & Humblot.
- 1982, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- 2005, *Max Weber-Gesamtausgabe 1/22 Wirtschaft und Gesellschaft: die wirtschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass, Teil 4: Herrschaft*. hrsg. von Edith Hanke, in Zusammenarbeit mit Thomas Kroll, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

作者单位:北京大学哲学系、北京大学外国哲学研究所
责任编辑: 闻 翔

PAPER

Rationalization without Tradition: A Chinese perspective on Weber ...
..... *Li Meng* 1

Abstract: Rationalization is , according to Max Weber , of the universal historical significance. It leads to the modern reformation of Lebensführung and social order by virtue of its systematic subversion of tradition. This antithesis between rationalization and tradition distinguishes the modern West from other culture worlds. This systematic subversion of tradition Weber detects in the Western Rationalization results from the doubt or even denial of the natural ethical relations in various *philiai* , and the prophetic zeal for the so-called objektlose Liebeakosmismus. The prospect of the modern Chinese way of life depends on the possibility to revitalize her own “ethos” in the struggle with the universal history of rationalization.

People’s Perception of Distributive Justice in Urban China
..... *Ma Lei & Liu Xin* 31

Abstract: Based on self-interest theory , the structural explanation argues that people’s perception on distributive justice is determined by their objective socio-economic status. The higher their socio-economic statuses , the more distributive justice they perceive. On the contrary , relative comparison explanation , based on relative deprived theory , debates that an individual’s comparison with others within the same social context or with his/her own life experiences plays much more important role than his/her objective status. This paper develops two competing hypotheses on people’s perception of distributive justice in urban China. Statistical findings from Chinese General Social Survey (CGSS2005) data show that the perception of distributive justice is mainly explained by comparison , no matter comparing with life experiences or with other people around. The relative comparison argument is strongly supported , while the structural explanation works poorly.

Is Social Capital and Social Networks Useless?
..... *Liang Yucheng* 50