

# 从“价值自由”到“历史个体”<sup>\*</sup>

## ——对韦伯社会科学学说的初步讨论

田 耕

**提要:** 本文通过详细考察韦伯核心的科学学说文本,认为在韦伯的科学学说中,价值的自由形态之所以不同于价值的自然正当性,是因为其必须借助科学这一“中间性的世界”来成全,因此价值的自由形态和科学作为价值与伦理的中间世界是同时出现的。从上述社会科学面临的根本处境出发,本文接下来讨论了韦伯社会科学的第一次奠基,即将经验正当性落在了价值观念上的意涵。这一奠基致使韦伯那里“价值自由”的社会科学对种种带有“客体化”色彩的理论追求(“自然主义”和“精神化”)进行了相应的批判,从而走向了以意义问题为核心的“历史个体”与“理想类型”。这一过程的实质问题在于,意义问题更直接地放在了“人造物”上(理想类型),社会科学因此以某种二律背反的形式表明深刻的自由人格设定。这也是韦伯社会科学的第二次奠基,即人格奠基的意涵。

**关键词:** 价值自由 历史个体 理想类型 社会科学

### 一、引言

在齐美尔看来,精神的外在化及其反动是威廉德国时代社会精神状况的核心问题。技术和经济造成的“社会分化”不仅带来了“自由个性”的空间,而且还带来了通过技术实现理想的极大热情(齐美尔,2003:197)。但齐美尔看得很清楚,这种热情根本是因为缺乏理想。因而这种个性的自由空间面临着两种丧失个性的局面:一方面是种种在“社会主义”形式下开展的伦理和教育运动,但“社会问题即道德问题”反而产生了一个严重的悖谬(2003:196),即在社会缺乏基本伦理的时候,那些零碎的“自然同情”却全都变成了伦理主题。齐美尔看得很明

---

\* 本文来自作者硕士论文的第一部分,作者的导师杨善华老师对本文的修改付出了巨大的心血,渠敬东老师对作者的读书和本文的写作给予了重要的指导和无私的帮助,谢立中老师和李康老师中肯的评阅使作者减少了许多文中的错漏,在此对几位老师表示感谢,文中的错漏之处则完全由作者承担。

白,这种社会主义化的伦理形式不仅没有建立根本上的伦理人格,反而通过社会主义的道德泛化来夷平“社会”(2003:197),个人的自然同情心实则是政治化的良心忏悔。

与之相应的另外一端则是,个性无原则的发展试图扭转在尼采看来被基督教颠覆的价值等级,从而恢复自然人格的秩序,即回到一个前社会(不同于基督教道德的)的自然人格设定(齐美尔,2003:201)。

在齐美尔看来,我们据以面对这两种丧失个性的处境又是什么呢?

两股巨大的智识潮流,即科学智识与社会智识已显著地丧失了令人陶醉的魔力。我们不得不承认,前者远远不能回答我们头脑中所有的问题,后者也远远不能满足我们灵魂的需要。既然生活的复杂性及其恒久的动荡引起来越来越多的混乱与迷茫,许多灵魂渴望超越经验界的生存中所有的摇摆不定和支离破碎,抵达更深沉的生命的谐和,人们再一次明确地感到了这一点,它也散发出难以抗拒的力量。目前,这种渴望,由于其许多特征,具有一种审美的风格……不过,如果我没看错的话,这种艺术热情的高涨不会持续很久。人类超验的冲动在对任何终极事务都缄默不语的科学面前、在忽略精神内在的自我完善的社会—公益活动面前遭到了幻灭。(齐美尔,2003:223—224)

齐美尔所说的“缄默”意味着科学能抓住的只是实证主义趋势带来的“强化的事实感”,即那些能被所有的感官所经验到的经验事实(2003:225);然而,这恰恰意味着经验的进一步贫乏和“廉价”,因为最终只有那些对具体事实的“模仿”而倒空了全部精神内容的经验才可能“中立”和“真实”地对所有经验开放。因此,这种强化的事实感既非真正的事实感,也取消了一门经验科学存在的必要。正因如此,齐美尔认为科学不仅不能提供重建精神生活的可能,反而成为后者问题化过程中最重要的一部分。在他看来,恰恰是“根本上具有物质化特点”的历史唯物主义给出了一种新的历史精神化的前景(2003:233)。因为这种物质化的历史找到了不同于“意识形态”的精神史起点:它通过“历史事实”的重新发现给寻找精神化带来了新的动力;在这种精神史中,所有历史事实都成为了精神事件,不过,这不是说每一种历史事实都变成了“精神”,而是意味着不同于那些强化的事实感。唯物主义的科学所构

成的精神图景(或者说世界历史图景)可以扭转外在化的异化力量,转而让我们找到“历史运动得以兴起的根本情感”(2003: 234)。

这种“根本情感”到底是什么呢?齐美尔对此仍然语焉不详,但至少我们看到,这种情感是一种“社会”整体的情感,它不同于那些在“英雄史和灾难史”中看到的纯粹个性力量,同时也不是那种夷平“社会”的社会主义所带来的泛化的政治同情心,而是一种能把社会中个体有机形式的发展关联起来的情感考察,一种从总体上观察生活的视角(2003: 233)。很显然,在齐美尔看来,第二帝国的现代性危机,就是这样一种精神史的危机,同时也是能面对这一精神图景的有关“社会”之科学的契机。那么,什么样的“社会”和社会科学能够一方面克服自身内部的自然主义带来的抽象经验,另一方面又能克服社会主义用政治化的道德同情取代伦理个性的做法呢?对齐美尔来说,这样的社会科学为尼采所说的既愿意享受羸弱的欢娱、又对真正的社会问题丧失感受能力的布尔乔亚带来了新的“人性改善”。

上述两种个性丧失的状况所揭示出来的问题,也正是韦伯那里社会科学的处境:审美和政治化的个性塑造实则是徒劳无益地接近经典自由主义的“完美人格”,却根本没有回应现时代的根本问题,即终极价值的缺席和自然的价值感觉(秩序)的丧失,而这两点恰恰是不折不扣的“社会”问题,或者说是尼采条件下德国现代性的核心问题。齐美尔的问题勾勒了韦伯社会科学所处的现代性处境,不过很有意思的是,韦伯那里的社会科学看上去倒更像齐美尔所说的“缄默不语”,而离他的“唯物主义”科学距离更远;换言之,韦伯的社会科学岂不首先就是这个处境当中的危机所在吗?

与齐美尔不同,施特劳斯直接通过“哲学问题”重新安置了韦伯科学的精神位置。在他看来,韦伯之所以比同时代乃至之前的历史主义走得更远,在于他的社会科学甚至排除了“习俗”(convention)可能保存的那些“自然权利”因素,因而它所包含的非常重要却也异常危险的倾向是把真正的价值问题完全建立在个人的“自由选择”之上(Strauss, 1971: 44),从而倒空了价值的自然正当性。用施特劳斯的话来说,韦伯希望的现代社会科学不是通过哲学意义上的“真理”、而是以“除魔”的方式来对现代人的价值生活加以成全的(Strauss, 1971: 73)。正因如此,施特劳斯怀疑,现代科学是在成全还是在消解一种真正有价值的生活?

面对现代科学三个世纪的传统(即从17世纪到韦伯的科学传统),

韦伯的社会科学既拒绝重返 18 世纪政治化哲学的做法,也拒绝成为一种“人性教”方案 (Strauss, 1971: 78),相反,“除魔”意味着现代人摆脱幻想而终于获得了理智上的清明 (clarity)——正如韦伯在《以学术为业》的演讲中所说——企图使现代的个体在清醒的“知识”基础上面对世界的善恶和伦理问题 (Strauss, 1971: 72; 韦伯, 1998b)。但施特劳斯却发现,“头脑的清明”没能促使韦伯向着“真理”的方向更进一步,同时科学的基本“合理性”也没能在韦伯那里确证社会科学在现代人的根本命运上有什么“合法性”,两个疑虑都似乎在韦伯理智思考的边缘提出了更大的批评:一旦我们坚持韦伯的“除魔”立场,那么无论是道德伦理律令还是价值学说都恰恰是在加深而不是挽回丧失善恶和高下之分的根本困境。对施特劳斯来说,更严重的问题是,价值在这个“除魔”的世界中已经丧失了自然基础,现今能托起价值的只有不断被韦伯强行“提升”的自由人格。施特劳斯和沃格林都非常明白地指出,“除魔”造成的悖谬后果在于,<sup>①</sup> 韦伯最终不得不重返一种与“价值”本身脱离的“守护神”伦理 (demonism): 这一伦理态度真正的起点并不是“价值”,甚至也不是伦理,而是绝对化的或者说带有神意论色彩的——我们姑且在这个阶段使用这一说法——“价值立场”。沃格林说得很直接,这种价值立场意味着“价值的无可置疑” (unquestionable, Voegelin, 1987: 14),既然如此,那么韦伯在其科学学说中不遗余力地进行价值讨论和分析还有什么意义呢?

恰恰是在这些保有“自由人格”的现代人身上,施特劳斯看到的只是远离自然的单个个体,对这些人来说“知识的果实”并不意味着真正的“知”,因为他们并不曾接触到开启“价值理性”的自然之光。即使知识如韦伯所看到的那样构成了现代人的基本处境 (“吞食了知识之果”),但这个基本处境仍不是现代社会中“人之成为人”的根本景况,而不过是命运交给这个时代,而身处这一时代的人无力反抗的前提罢了 (Strauss, 1971: 73)。对施特劳斯来说,“命运”主题在韦伯那里的反复出

① 对那些把对真理本身的追求视为“有价值”的人来说,这种价值的虚无意味着最后的理由恰恰是无需理由的“偏好和取舍”问题,对这一点不仅科学本身不能加以解释,而且还造成了一种潜在的后果,“那些把对真理的寻求本身视为有价值的人们,就会把诸如理解某种学说的产生,编纂文本——包括通过猜测将对文本进行的讹读加以修订——等活动本身看作是目的;对真理的追求和集邮的尊严是一样的,每一种追求、每一种任性而为也具有和别的物事一样的依据及合法性” (Strauss, 1971: 72; 黑体字为引者所加)。

现,对应的是韦伯不能解决的价值虚无问题 (Strauss, 1971: 74)。因此,理智的清明反倒使韦伯更加逼近了这一根本性的悖谬,以至于韦伯越是坚守理智的诚实,就越在内心不断忧虑理性的精神状况所面临的两种后果:或者先知重临,或是接受没有灵魂的统治 (Strauss, 1971: 73)。在施特劳斯看来,耗尽韦伯努力的正是他对历史主义中包含的“自然权利”因素加以系统清理的做法。

施特劳斯批评的核心在于,韦伯那里的社会科学是比“历史主义”更加地道的“反自然”立场,这样的一个人造世界实现了价值和事实的分离,并且不断把价值立场放回到所谓的自由个性这一“人造物”当中,但在根本上价值和自由无法在其中建立实质的关联。施特劳斯的批评提醒我们,韦伯那里的现代社会科学进一步关涉了实质伦理个性和理性化的含义。在我们看来,“除魔”不仅是一种形式机制,要弄清这一点,需要深入理解韦伯科学学说中的核心问题。

## 二、价值自由的根本处境: 伦理和价值的分离

与施特劳斯一样,几乎所有对韦伯方法论的研究都会注意到“事实与价值”的分离问题,而且,一个颇有想当然意味的推论是,价值自由 (*Wertfreiheit*) 恰恰是因为这一区分才成立的。不仅如此,这一“分离”不仅成全了科学对事实的诚实,也成全了价值(判断)的“自觉”。然而,韦伯为什么要在关于“价值自由”的文章中首先强调这一区分呢?对这个问题的理解或许能让我们更清楚地看到“价值自由”在韦伯那里面临的真正处境。

在“价值自由”这篇文章的开始,韦伯就区分了“价值自由”的两个问题域:一个是“科学”与价值判断的关系,即科学之“逻辑法则”的有效性和意义是什么;另一个则是科学实践的问题域:我们怎样才能真正成为大学教育者而不是“讲坛先知” (*Kathodwertugen*, Weber, 1949: 1)。而之所以是科学家(作为教育者)的“职业伦理”而不是科学的逻辑关系构成了价值自由的起点,在于落在科学家身上的“职业伦理”必然与所有现代人身上的伦理承担紧密相关。问题是,这对我们来说究竟意味着什么样的伦理要求呢?

对韦伯来说,要防止教师在科学的名义下滥用自由,并不意味着无

条件地将价值判断降低到最小(Weber, 1949: 1—2),相反,如果价值判断和经验判断在讲台上都是不可避免的,问题就在于教师能否清晰无误地区分两者。也就是说,“对价值判断的克服”并不是科学家的自我伦理要求。韦伯之所以坚持在逻辑上将二者“分离”是首要的,因为这一点构成了“理智诚实”(intellectual integrity)的最低要求(Weber, 1949: 2)。但与其说是一种最低要求,不如说是一种老式的学者面对韦伯时代的科学所提出的权宜之计,<sup>①</sup>韦伯断然否定科学家在讲台上需要同时保有两幅面孔,恰恰相反,社会科学在价值问题上的全部努力就在于证明,面对个体价值感觉的多元和价值域的分离,自由的伦理个性根本上只能通过价值自由的科学方可实现。<sup>②</sup>

也就是说,无论对科学家还是对现代人来说,价值判断和经验判断的分离还不是伦理要求本身,那么什么才是韦伯所说的伦理要求呢?事实上,韦伯在讨论“价值自由”的文章中很早就给出了答案,即“理智的诚实”,这是科学家通过自己的职业劳动所能成就的“惟一德性”。值得注意的是,对韦伯来说理智诚实与洪堡那里“培育完美的人格”的古典自由主义教育原则有着重要的不同,科学作为一种“专业的教育”(Fachbildung, Weber, 1949: 3)意味着科学家也不再是传统人文教育当中的“文人”与哲学家,而是献身自己专业的“专家”。韦伯的意思很明确,今天的科学和科学家已不再是那种完美个性的塑造者,它所能坚守的和必须承担的只是“理智诚实”,但也正因为这种德性,现代人却找到了成就伦理个性的新的可能。因而,理智诚实也并不仅仅是科学家的特殊品质,而是韦伯那里科学和现代人在伦理上的关联。

把上述理智诚实等同于“价值与事实之分离”的做法,只是对韦伯

---

① 韦伯看到,纯粹从价值判断和事实判断的分离上解决科学家的伦理问题,最终的结果也只是分离而已,这就意味着伦理问题也会分裂为事实的伦理和价值的伦理两部分而相互不能成全。但现实的问题是我们还不能忽视价值自由总是和平等这一价值的外部状况联系在一起的(Weber, 1949: 8),这就意味着,要这么做,就要保证所有的价值都要得到相同的宣讲机会,不能出现有的价值立场得不到“讲台”的情况。韦伯看得很清楚,总会有一些最有价值的问题被排除在价值争论之外。这种状况既不能保全价值本身,同时也把科学纯粹变成了讲台。因此,“分离”在我看来之所以是“权宜之计”,是因为纯粹依靠二者的分离会误认为一旦分离了价值判断就能够实现社会科学;与之相反,韦伯社会科学的最大努力在于,它能找到办法来安置具体的价值判断问题。也正是看到了这一点,其社会科学中的形式理性化问题才会更加明确,我们将在下文展开这个思路。

② 这恰恰是施特劳斯和沃格林的批评最为警惕的,某种程度上也是韦伯社会理论中最残酷的地方。

一厢情愿的理解；倘若诚实不过是诚实地区别“什么时候是对事实的判断，什么时候又开始了价值判断”，那么韦伯大可不必坚持在他看来有别于上一代科学家的做法。理智诚实与“分离”最重要的区别并不在于更彻底地将事实从价值当中分离出来，也不在于把价值判断重新交还给个人，而是表明科学有一种新的安置价值判断的做法。从这个意义上说，韦伯那里的社会科学并不是因为清晰地排除了价值判断而得以成全，全部的问题正好与之相反，成为某种专业教育的社会科学在今天反而成全了价值和个人的价值判断。

韦伯之所以不能同意施穆勒(Gustav Schmoller)一代学者对“讲坛先知”的态度，就在于后者坚持“价值判断”仍具备伦理律令的那种“非个性”特点(impersonal, Weber, 1949: 4)，因而也就拒绝把伦理和价值的分离看作是价值学说的基础。而对韦伯来说，施穆勒代表的那种形式伦理原则既不能解决诸如机会平等的问题，也不能解决个人伦理行动中基督教式的“良知”和责任伦理之间紧张的问题(Weber, 1949: 16)。因此，伦理问题超出了早先国民经济学派那里“形式化”的伦理律令，只能采取“伦理中立”的形式。所谓“中立”是说，必定要采取某种“中间”或间接的方式去触及伦理本身，而此间接的方式就是价值的方式。韦伯以伦理学说中的“男女之爱”为例，<sup>①</sup>从形式律令来看，其中的一个重要区别是“爱欲”和价值的区别，但是在形式伦理看来，当男女之爱不再仅仅是激情的时候就意味着价值和伦理的实现，这样就超越了把爱欲(或爱欲中的人)当成手段的问题，但在韦伯看来，激情本身倒是最贴近我们自然生活的，因而它的价值不成问题，但它的伦理意涵在哪里呢？这个问题是形式伦理不能解答的。

它可能对一切神圣或善好的事情，对一切伦理和审美的原则，对一切文化的现象或者人格都持敌对和冷漠的态度，但是其尊严却并不能因此而被否定。相反，它恰恰是因为有此敌对和冷漠才得以宣称自己有此尊严。(Weber, 1949: 17)

从形式化的伦理到伦理中立化的变化意味着，现代人的伦理生活

<sup>①</sup> “最初，我们的关系不过是激情，但现在它代表的是价值”(At first our relationship was only a passion, but now it represents a value. 参见 Weber, 1949: 16)。

必须建立在他的价值立场上,因为他们最不堪忍受的是“没有价值”。而与此同时,这个分离对价值来说意味着每个人的价值感已经不再具有客观意义的“自然”感觉,更不会是一种伦理义务,而是内涵了自由向度的价值判断立场(Wertung)。事实上,任何有关价值的科学讨论所要处理的困难,恰恰也在于“价值”是内涵了自由状态而非施特劳斯所说的“自然认识”。即“价值自由”的含义首先是对应于伦理和价值分离,而不是因为个人的自由选择而具备的“价值的自由”。这一点构成了经验科学对价值判断进行讨论的前提,正如韦伯在处理价值判断的第二个问题域,也就是“纯粹逻辑上的讨论”(Weber, 1949: 8)时所说的,价值自由本身不是价值的要求,而是伦理的要求(Weber, 1949: 10)。<sup>①</sup>

那么,社会科学是怎么实现这个“伦理”的价值方式的呢?在韦伯那里,对价值判断的科学研究可以分为三步:第一步是从一个事实上的价值判断出发回到不可化约的价值公理(value-axiom)的过程,是“归纳”的过程;第二步则是从这个不可化约的价值公理得到对实在的处境进行实践判断,即“演绎”的过程;第三步是“确定事实上的结果”(factual consequences),韦伯把这个“事实的结果”放在了价值讨论的最后一步,这意味着价值一旦被放在了完整的价值实现处境当中,价值公理就不是实践中“自明”的,而可能与人的具体“前涉”发生冲突或不被后者意识到。对价值进行“形式逻辑”意义上的研究,其根本是使行动的人能明确自己所欲实现的目的背后是什么样的终级公理(final axioms)。让这些具体的价值判断背后的根本价值公设为进行价值判断的人所知晓,是“科学”在对待价值问题上的根本立场。但随之而来的问题是,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”,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什么呢?这里的“不能”并不是说“公理”本身不能告诉人们应做什么,而是说人们对此昭然若揭的“公理”仍然有选择的自由。这也就是说,“公理”一旦从目的—手段的因果关系中走出来,竟然意味着虽然没有意识到,但依然按照这个公理在行事的人们获得了相对于它的自由选择,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”。而韦伯所强

① 伦理律令和价值的分离成为社会科学处理价值问题的根本处境,因此如果社会科学对价值问题的解释只是阐释律令的“正当性”基础,那么就忽视了文化价值的正当性并不能和伦理的正当性同一的问题,因而也就放弃了价值领域的自主性(Weber, 1949: 57);能够真正触及这个处境的绝不是没有责任的“超脱”和肤浅的“伦理化”态度。



调的正是要把实践意义中的那些看上去只是孤单个人的“判断”作为价值判断,这样一来,就必须回到那些个人不自知的价值公理——这恰恰是现代科学最重要的特征;同样,现代人面临的价值问题的特殊之处在于,不借助“事实”或者经验分析,或许就丧失了这一“归宿”。与其说韦伯处理的是价值判断和事实判断之间的关联——对韦伯来说这两者本就不在一个层面上,不如说是价值判断及其社会意义的可能问题。正因如此,韦伯才坚决反对在社会科学家当中实现具有起码“共识”程度的“价值判断”,这种看上去直截了当地触及“价值”的做法,恰恰取消了真正价值判断的可能性。<sup>①</sup>

对伦理与价值的分离所带来的“价值自由”问题,现代科学不过更冷峻地揭示了它的困境。韦伯在对“价值自由”的讨论中多少有些“突兀”地指出了这一现时代的“命运”问题:吞食了知识果实的人必须知道,不管多么完美的知识的分析都不能令他知道这个世界的意义,相反他只能自己创造“意义”(Weber, 1949: 57)。这样一个“命运”并不是宿命,是因为“每个人都是在价值的层面上来创造意义”也构成了落在现代人身上的自由向度,实际上,它也是科学所求的“真理”所包含的自由向度;换言之,科学越是能保有接近“求真”意义上伦理的可能,它越能面对这个内在的自由向度。因而,韦伯对“命运”的关注,并不是要以

① 奥克斯发现,对韦伯这部分著作的研究一直致力于确认他的“科学”学说当中是否存在综合性的主题(Hennis, 1994; Oakes, 1977, 1988, 1998; Tenbrunck, 1989; Ringer, 1997)。也就是说,韦伯对当时的方法论争论持什么态度?他的科学学说对当时普遍存在的方法二元(自然科学与文化科学、个性和一般性等)是否进行了“综合”(synthesis)(Oakes, 1998)。奥克斯提出了韦伯那里作为个体价值感觉的文化和文化科学之间的区别,“意义”在个人的价值感觉当中实际上是“赋予”经验现实以意义的过程,在这个过程中,个体和被价值评断后的经验之间是“信”(commitment)的关系。但“重要性”(significance)则并不是直接针对经验现实本身,而是一个二阶的对个体价值感觉的研究,即特定的价值评断之间是什么关系的问题。这种双重阐释实际上是把对价值进行研究的“科学”和具体价值情景中的个体进行类比,因此,文化科学也就要区分:在无穷无尽的价值评断当中,哪些跟自己的“理论兴趣”及价值相关,这部分也就因此会成为“科学”研究的对象(Oakes, 1998: 296)。而这个类比对韦伯最严重的误解在于,它忽视了文化科学的价值研究逻辑与个体价值感觉之间是截然不同的,科学并不是一种特殊的价值感觉——这恰恰是韦伯所批评的把科学看作是某种世界观的做法,而的确只能是“价值关联”(value relation, *Wertbeziehung*),这一点奥克斯倒是没有看错,不过,这里的“价值关联”既不是一种“知识关联”,即研究各个价值评断之间的逻辑关系,更不是“价值相关性”(value relevance)意义上的关联,即从科学家的价值关联出发来奠定科学的价值关联。真正的问题在于价值关联到底是和谁关联?从这个问题出发,我们不难发现韦伯的确没有什么双重阐释的问题,科学当然不能把自己当成是一种经过了“知识化”(intellectualizing)的价值判断,它的价值关系指的不是诸价值之间的关系,而是一种真正当下的“历史关系”,即“我们为什么如现在所是”。

“祛魅”的态度告诉我们科学在这个问题上是无能为力的,而是说,完美的知识的分析并不是要越来越贴近“价值领域”本身,而是保持超越这个“价值领域”的张力(Weber, 1949: 58—59),是使我们越来越能“知道”;对现代人来说,当我们更直接地谈论自己的自然世界的时候,我们仍然是在依靠自己的价值理念而不是那些可以被我们分有的生动的美好。正因为如此,韦伯才严厉批评了将科学意义上的“客观”等同于寻求中间立场的做法(Weber, 1949: 57—58)。也正因为科学有了这样一个内在的超越向度,才可能更清晰看到这个价值领域的问题。换句话说,科学是因为只行对“真”负责的事情,才不仅仅维系了现代社会科学自身的可能,也因此维系了不同于“真理”的根本“价值”领域——它能看到人类的命运是在彼而不在此。

我们发现,能够把上述两个方面的问题关联起来的,是在分离的价值和伦理的中间,科学构成了一个“中间世界”;正因为这样,我们看到韦伯那里的价值自由正是康德之后“自由主义”所面临的深刻处境,即自由是内涵在价值之中的。作为“中间世界”的社会科学的兴起,首先意味着只能通过间接的价值方式,或者说通过“自由”回到伦理的“间接”方式。<sup>①</sup>因而,这个中间领域意味着:一方面科学需要和各种实质的价值理性化断开关系,从而能严格地维系一个“中间”位置,即科学本身严格作为一种“手段”反过来要能统摄各种价值理性的要求;而另一方面,科学又要敞开从各种价值领域到塑造伦理个性的可能性。简言之,科学不断地指明每个人的日常要求,从而塑造现代社会中的伦理理性化动力。

### 三、从“自然正当”到“意义”问题:社会科学的经验正当性

因此,对韦伯来说,价值与伦理的区分意味着价值总是与各个分化

---

① 为什么韦伯坚持只能通过一个间接过程,即“理想类型”意义上的真理价值来达到确立事实意义上的后果呢?我们在下文还要涉及这个问题,不过这里可简单提及“理想类型”与真理价值的关系。韦伯对这一点的强调,意味着在社会科学的时代需要从观念意义来重现价值之间的冲突及其实质后果。因而理想类型的贡献在于,它作为观念类型的同时没有变成一个纯粹的“形式”,所以才能来处理实质的价值关联和价值之间的差异。

的价值领域关联在一起，<sup>①</sup>但价值的个性形态却并不意味着它能够成全一种伦理意义上的生活，这就涉及韦伯价值自由学说的另一个层面，即科学与伦理人格的关系。这里的问题再次回到了前面说到的“理智诚实”上，我们对此的一个追问在于，是否科学培育起来的“理智诚实”给个性化的价值判断赋予了某种“非个性”甚至“超出个性”的伦理意涵呢？

既然科学在现时代已经不再是完美人格的培育，而只是一种专业教育，相应地，理智诚实的关键就在于能够把各种浪漫化的“个性”通过“日常工作”转变成一种“伦理”意义上的自由人格。这一点可以具体到两方面的问题：首先，伦理意义上的个性和纯粹浪漫的个性培育之所以不同，在于前者并不完全建立在“个人化”（personal）的意义之上，相反，它必须借助非个人化的力量来形成，因而这里的“日常工作”所包含的意义是如何通过“投身于工作”把那些本身“非个人化”的力量变成自己人格当中有意义的一部分；<sup>②</sup>而另一方面则意味着，科学之所以能够担当现时代的伦理要求，既不是因为科学能够提供伦理上的“真理”，也不意味着科学表明接受或是拒绝哪些“价值判断”，相反，科学只是价值变得可以理解（intelligible），或者说，让各种价值域都能够面向伦理生活而“敞开”。那么，这两个方面是如何关联在一起的呢？

基于类似的问题感，洛维特把“价值自由的社会科学”（value-free social science）看作是韦伯理论的核心领域（Löwith, 1982），对韦伯来说，社会科学作为“关于事实的科学”（*Wirklichkeitswissenschaft*，参见 Weber, 1949: 71）意味着“通过社会科学自身的质料来理解我们自己的生活”（Löwith, 1982: 72）。

而这个意义上的社会科学所面临的第一个问题则是社会科学首先

① 正如韦伯所说，和事实相比，价值判断意味着价值可以在“伦理的原则、文化理念以及哲学当中都能找到”（Weber, 1949: 1, 3）。

② 所以，日常工作的含义与滕尼斯那里的“有机意志”（*Wesenwille*）不同，这个日常工作本身是一个很具悖论性的说法，因为无论就滕尼斯那里的“社会”，还是就韦伯那里的理性化的涵义来说，工作都首先意味着“非日常”的要求，意味着和一个人真正的生活相区别的部分（韦伯在《宗教社会学论文集》的前言中就已经提到了这个背谬的日常工作问题 [Weber, 2002: 156]，另可参见韦伯 [1998a: 97-100] 在经济史部分中对资本主义制度下“工作”兴起的有关论述）。之所以将工作与日常联系起来，意味着现代人的伦理要求一定建立在把那些异于自身的“陌生的力量”变成自身有意义的一部分，而不是说工作变成了一种新的有机意志；换言之，通过日常工作搭建的伦理生活，始终是一种带有很深的陌生处境的现代社会的生活，而不是重新搭建有机共同体的过程。我们在下文将会进一步展开有关这一点的论述（同时参见海德格尔，2005: 27页以下；李猛，2001）。

是“文化”科学(culture science)。也就是说,社会科学首先被作为了与自然相对的“文化”的一部分(Scaff, 1989: 83—85)。因此从“社会科学的质料”来理解我们的生活,其首要问题是怎么从“文化”的意义上理解事实;简言之,经验事实作为韦伯那里的“文化”的意涵是什么。韦伯说得很清楚,文化之所以成为我们所想要知道的对象,并不是因为文化本身有价值,而在于它被认为与我们具体的价值观念相联系。这个关联成为它“值得知道”的全部基础。韦伯的社会科学打断了人们对社会世界的自然理解,从而不可能以自然同情(empathy)的方式去面对科学当中的经验;用韦伯的话说,它既不是数学范畴的“自明性”,也不是现象学上“直观”的自明性,而是(对社会科学或文化科学来说)解决“经验正当性”(empirical validity, Weber, 1949: 176)的问题。

可是,我们为什么需要一种韦伯所说的经验科学来如此间接地解决“经验正当性”问题呢?若不基于我们按照有关自然的“理解”而生活的这个基础,还会有什么社会科学所谓的“事实”吗?对这个问题,韦伯的基本态度是,社会科学这种回到经验的方式,必须解决“经验有什么意义”的问题。他很清楚地把这个基础落在了价值观念上,理由似乎并不复杂:它决定了什么对我们来说是有意义的,或者说具有重要性(significance)的。但即便是韦伯自己也非常清楚,这个理由最大的问题是它非常缺乏那种人对于自己社会生活——施特劳斯那里的前科学的生活(Strauss, 1971: 80)——的自然理解所具有的“自明性”(self-evidence/evident legitimacy)。倘若韦伯把价值基础当成了社会科学的“正当”基础,那么这就是首当其冲的问题。

之所以这个“正当”基础也恰恰是韦伯时代的科学,是因为布尔乔亚时代的科学所面临的第一个重要问题,在于“在这些内在的条件下,既然过去所有的幻觉,如‘通向真正存在之路’、‘通向艺术的真实道路’、‘通向真正的自然之路’、‘通向真正的上帝之路’、‘通向真正的幸福之路’,如今已被驱逐一空”(韦伯, 1998b: 34),那么科学如何解决自己能担负什么样的意义这一问题呢?在韦伯看来,它必然是对价值基础的“理解”;但如上文所说,这里的理解并不是“证明”,同时也决不意味着“宽容一切”(Weber, 1949: 14),而是使每一个具体的价值判断背后的根本尺度(ultimate values)得以敞开(Weber, 1949: 52)。在洛维特看来,这种开明(Unbefangenheit)是韦伯那里社会科学的真正内涵(Löwith, 1982: 56)。但问题是,科学作为对价值立场的“敞开”又是面向什么的

敞开呢？

在对罗雪“历史方法”的批评当中，韦伯指出历史方法与历史个体表明经济现象之间不能归于法则的关系（Weber, 1975: 60）。与之相应，罗雪历史方法的最大问题是把规范科学移植到了历史领域，即建立历史变迁的进化法则（Weber, 1975: 60）。但德国历史（法）学派方法的前提，是在法则中存在着非常基本的非理性层面，因而历史法学派实际上走到了与“自然法”相对的另一端：它把所有前者在“理性法”中所要处理的都放回到以“民族精神”（*Volksgeist*）为基础的文化共同体去，试图以世俗的“民族”（*Volks*）这一实在范畴来取代抽象的历史法则，从而为探讨历史个性留出空间。罗雪的“*Volks*”概念与理性法那里的国家观念之间最重要的区别在于，作为一个“个性”的概念，它不仅表示公民的整合，而且需要承担独特的总体“意义”（Weber, 1975: 62），而在这个本质上需要国家来承担（或者说成全）的意义共同体中，文化的方方面面就变成了这个“*Volks*”的自然结果。

因而，罗雪采取的通过演绎“法则”来得到具体经验的历史科学实际上混淆了概念的“类”的正当性和个性所代表的意义问题（Weber, 1975: 69）。在罗雪追求的“价值无涉”的科学中，最大问题就在于这个“客观”是在价值统一（所谓的规范意志 *nomological*）基础上来追求的，所以“客观”或者说“无价值预设”实际只是对价值的不开放。对此，韦伯隐含的疑问是：怎么能保证一个只在惟一的普遍意志（*general will*，罗雪和克尼斯都用了所谓的“*Volk*”来指称这个说法）下成立的政治经济学能够对其他寻求“规范要求”的价值观念开放呢（Weber, 1975: 88）？

罗雪与其说是与黑格尔相对立，不如说是不断回溯到黑格尔那里去。但黑格尔的形而上学及历史沉思在他那里却已无影无踪了。将黑格尔卓越的形而上学体系取而代之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种重现的过程——也许可以称之为一种迈向科学开明的进步。或者说是——用时下那些颇令人反感的说法——没有预设。（Weber, 1975: 90—91）

在洛维特看来，罗雪那里的“宗教思维”正是韦伯那里科学的“开明”所反对的。在罗雪和克尼斯的历史方法中，韦伯看到，历史恰恰没有办法成为真正意义上世俗的世界历史，而不得不需要不断通过黑格

尔的幽灵来恢复世界历史的精神秩序,在这个意义上,二者都看到了世界历史问题在社会科学领域内的困难。这个困难在于,一方面,对意义的寻求一定需要解释个性或者个性史的问题——这也是韦伯时代自然科学与精神科学方法论的临界点;而另一方面,韦伯时代的历史科学又面临着自由主义的衰落,以及来自浪漫派的人格学说的式微,因而无论是用“客观精神”还是用“抽象自然法”代替社会科学中的个性和人格概念,<sup>①</sup>都会造成齐美尔那里被夷平的社会和缄默的科学并存的情况。

根据克尼斯的人格理论,那些产生个体人格及其“性格”的一定具有某种“实体”。在浪漫派精神的影响下,“国家的灵魂”也出自同一造物者:它也同样具有“实体”的特性——这是一个被稀释了的罗雪式的观念,后者虔诚地相信个体的人与国家的“灵魂”都直接由上帝所造。(Weber, 1975: 205)

也就是说,社会科学中“客体化”的理论追求所隐藏着的危险,并不只是罗雪这种将开明的思维和宗教神义论混同的形态,但正是借助罗雪这样的“宗教信仰”,我们发现,客观化努力的背后恰恰并不是价值的“无”,而是包含着实质的价值追求,即黑格尔式的“精神史”追求:一种力图将所有的(历史)个性建立在抽象“实体”所赋予的规定性上的做法。<sup>②</sup>这种“客体精神”的努力在社会科学的“自然主义”中更加明显。而在论述“客观性”和“文化科学之批判逻辑”的两篇论文当中,韦伯始终坚持通过对“抽象自然法则”的批判来重建社会科学中经验知识的正当性,这一做法正是对这一危险的洞察。

抽象自然法的问题并不在于它的“抽象”或者强烈的“形式性”,而在于它是经验科学全面实现“客观性”这一价值追求的第一次理论实

---

① 关于韦伯时代自由主义的精神状况,可以参见 Scaff, 1989: ch. 1; Beetham, 1994; Hughes, 1977 以及 Ringer, 1990。罗雪和克尼斯最大的问题就在于来自浪漫派和历史主义那里带有“总体性”或者“实质性”(substance)的个性学说(比如说 Volk, 参见 Weber, 1975: 203-205)。关于浪漫派的个性学说,可以参见 Izenberg, 1992, 特别是其中对洪堡“整全个体”(the whole man, Izenberg 1992: 27-36)的讨论;卡西尔(Cassirer, 1950)对德国自18世纪的历史主义兴起的历史知识问题进行了总结,尤其值得关注的是历史主义在赫尔德那里的兴起以及歌德对此的反应。

② 关于德国市民—基督教精神史中的黑格尔传统,尤其是“市民社会”的自由个性与伦理国家之间的和解,参见洛维特, 2006: 326-330。

践。在韦伯看来,这一理论追求和罗雪那里的“神意论”是可殊途同归的。韦伯发现,18世纪的自然法和理性主义奠定的基本结构是把理论的扩张和科学“手艺”的问题紧密地关联起来,这使得任何一方的进展同时会带动另一方;独立于个体良知的“客观科学”本身恰恰带有最浓郁的价值色彩,即通过能涵盖所有经验事实的抽象自然法则来证明世界的“意义”,在于它能完全地按照理性和自然法则来运作(Weber, 1949: 86)。因而这个抽象自然法则的内在矛盾是,当这个理论上的“法则”将全部的经验正当性囊括进去之后,意义也就变成了一个重复自身的“既定法则”,<sup>①</sup>它试图构造一个超出价值领域的“法则”来独立地为意义负责,或者说完全通过它来为所有的正当性问题找到基础,价值问题在这个意义的“直接道路”中并没有位置。

在韦伯那里,社会科学之所以必须保持彻底的“此世”性,恰恰是因为他与罗雪及克尼斯一样面临着“人格”问题(Löwith, 1982: 60)。因此,我们除了要搞清楚为什么韦伯拒绝了上述罗雪和克尼斯的历史“客体”学说,更重要的是要进一步说明为什么他对与“此世性”社会科学差别如此巨大的带有“神意”色彩的社会科学坚持不懈地进行批评。在“客观性”和“文化科学之批判逻辑”这两篇论文当中,我们发现韦伯通过批评上述神意启示和抽象自然法来建立的,并不是经验本身的自足,而是社会科学的经验正当性的问题。对韦伯来说,社会科学归根结底是通过一种非常间接的手段,即以理想类型的方法来重新回到“经验范畴”,但并不是直接启示“真理”(Weber, 1949: 110)。我们或许可以说韦伯对现代人(像歌德那样)自然行走在经验当中的可能性抱有深深的怀疑(Weber, 1949: 107),社会科学当中的经验世界只是无穷尽的且本身没有意义的世界,而社会科学所做的,就是要在这样的世界之中“在概念化的产物的帮助下,把作为某个关联的‘具体的事实’,即作为一个实际的因果元素的具体事实融入到一个实际的、因而也是具体的情景(context)当中”(Weber, 1949: 135)。那么,正如施特劳斯所看到的那样,社会科学面临的一个直接难题是它自身既不是建立在神学的“信仰”上,也不是建立在“自然世界”的自明性上(Strauss, 1971: 72; Behnegar,

<sup>①</sup> 韦伯以经济学的思路为例说明,当经验的合理性变成了事实能从法则中被推出这一可能之后,它面临的悖论是:完全的“演绎性”(deduction)必然预设人们对具体的历史事实是知晓的,但既然人们对历史事实都是知晓的,也就不需要知道什么抽象法则了(参见 Weber, 1949: 87—88)。

2003: 124—126), 而是不断构造着“理想类型”这样的人造物。那么, 既然韦伯也承认社会科学的经验正当性不等于经验的自足性, 而社会科学本身又不可能回到神学或者宗教的世界去, 那么, 为什么我们还要继续接受社会科学这个中间世界的合理性呢?

#### 四、“历史个体”与个性: 社会科学的第二次奠基

我们不难发现, 韦伯以歌德与冯·施泰因夫人的通信为例来反对历史学家的“效果史”逻辑, 说明韦伯虽然只按照效果史本身的逻辑指出了其中难以自圆其说的地方, 但实质的批判则来自历史事实的价值涵义, 即通信本身(而不是作为歌德的通信)必然成为某种价值评估的对象; 也正是因为这一评估, 它才成为理智解释的对象。在韦伯看来, 迈尔处理历史的经验事实是没有“经验”涵义的, 因为历史个体已被“历史效果”(historical effectiveness)所固着了, 不仅没有“价值”的位置, 也更加不会有其内在自然(intrinsic nature)的位置。

也就是说, 韦伯这里的“意义”在于事实成为价值阐释的对象而不是价值判断的对象这一点, 因为价值解释并不意味着确立了某一种价值结果, 而仅仅意味着每一个历史事实当中存在的价值可能性是不能忽视的。但韦伯还不仅仅是在这种“可能性”的意义上反驳效果史。价值意涵的重要性事实上并不只是“可能性”那么简单, 而在于可能性背后无法逃脱的“价值结果”——或许这才是韦伯认为超越效果史的更大意义, 即无论我们作出肯定还是否定的价值判断, 我们的心灵都会对价值这个物事更加敏感, 而且, 有时候我们恰恰是因为这一否定性而获得了这种价值上的敏感(Weber, 1949: 144)。

但即使是这样, 我们至少还不清楚上述“心灵的敏感”意味着什么, 为什么在韦伯看来价值解释与(在该文后面的部分中, 韦伯也称之为价值分析, *Wertanalyse*, Weber, 1949: 146)一般的历史分析有所区别。韦伯针对迈尔回答说, 这里的价值分析意味着所有历史个体因为其超出“历史”处境的意义, 而不是作为历史因果关联上环节, 即“效果”(Weber, 1949: 146), 对于这一历史个体蕴涵的超出历史的价值情景来说, 迈尔的那种效果史只是前提(Weber, 1949: 148)。

在韦伯那里, 所有围绕价值关联而进行的经验科学在某种程度上



都是指向历史个体的个性方面的,不过这一“历史个体”的个性含义并不是指这一解释对象本身,而是说通过价值分析(即韦伯本文所说的“阐释”)而建立起来的“历史个性”(historical individuality, Weber, 1949: 150)。从这个意义上说,理想类型只是“历史个体”或者个性的替身,但是这个替身上携带的标记并不是“有价值之物”(valuable things),而是变换脸谱的诸种“价值理念”(Weber, 1949: 151)。反过来,韦伯在普遍意义下反倒重新确立了真正的“历史性的兴趣”,只是这样的历史个体首要的含义并不是作为某种“作用”的后果,因而它并不是迈尔那里的历史因果关系,而恰恰是一个尼采式的当前史“兴趣”;换言之,理想类型所代表的“历史情景”实际上是把“个性”所在的意义共同体进行了分隔,这样出现的“历史个体”既不是在其共同体的存在中被共享的那部分,也不是历史学家的“历史法则”所要重复(repeating)的那部分,而是一个对我们当下的价值处境来说独一无二的兴趣(Weber, 1949: 151)。

需要到历史个体当中去寻找的超出“历史”的普遍意义颠倒了历史学的历史。这恰恰是韦伯通过价值重新思考“意义”问题的关键,<sup>①</sup>也可以说,是经验科学能够在尼采条件下重建意义秩序的基石。而迈尔那里的“历史”所走的确实是与韦伯相反的道路:从效果到原因的历史追求(迈尔那里的上升)实际上是一个“意义”的下降之路。在这条路径上,所有韦伯那里的历史个体当中蕴涵的普遍意义的问题都被化解在追问者的具体情景中,而后者对“历史”最大的兴趣正是把它都变成自己的同代,一种在兰克看来没有追求的尾随者(epigone)的历史(Weber, 1949: 153—154)。

让我们再次回到施特劳斯的质问当中,对社会科学这个中间世界来说,韦伯提出的问题比施特劳斯想得更严重,因为所有理想类型的背后其实是历史从历史学家的“历史”开始上行的过程,也就是说,韦伯那里的“人造物”充当了这样的一个阶梯,它使得历史的思考不至于永远

<sup>①</sup> 历史个体的核心是意义问题,但是这个概念的特别之处在于,我们恰恰是通过历史个体中内涵的对当前史或者说效果史的追问才能“间接”地回到意义问题本身。无论是把“历史个体”放入了某种类型学概念,即认为韦伯把现代人看成了特定“历史个体”的含义(Strong, 1994),还是把历史个体作为价值类型学的“承担者”的承担者(Schluchter, 1981: 20)都对韦伯有或多或少的误解。韦伯的“资本主义精神”的研究就是最好的例子,正如他在《新教伦理》的末尾所说的,从历史学家的效果史来看,资本主义精神的确是已经“无效”的精神,因而对它的研究并不意味着重新恢复其历史效度,而在于,这个精神恰恰因为它的死去而对今天的资本主义有着独一无二的意义。

沉浸在“有效因”( *causa efficiens* )之中,即“对置之物”的思考,<sup>①</sup> 而可以触及更深的历史处境。但如此上行的代价则是面对这样的历史处境:我们甚至无力进行思考。正如韦伯在弗莱堡就职演讲中论述德国国民经济学的“国家理由”时所指出的(韦伯, 1997: 93—96),这种历史处境是我们必然要承担而不能选择的。韦伯非常敏锐地指出,社会科学当中“客体化”所遭遇的真正困难既不是“形式化”本身的困难,也不是文化科学比起自然科学的“先天不足”,而是现代人所遭遇到的价值和文化的张力,即他们总是从“价值”来看“文化”(Weber, 1949: 81)。而这一点之所以成为一个根本矛盾,正是因为现代人在韦伯看来必定是“文化”而不是自然意义上的个体。恰如韦伯所言,现代人作为“文化个体”的根本在于他必须把这个没有意义的世界作为意义来持存,此乃现代人所共有的“世界观”。但这个“单薄的”文化本身却与这个世界一样,准确地说是与这个世界中那些“有价值的物事”(valuable things)一样,在根本上都不能带来“意义”(所以,一种简单化的说法认为在韦伯看来,人获得意义的努力恰恰在于能给这个世界有所限定,参见 Strong, 1994: 114)。问题恰恰在于,对惟一需要解决意义问题的现代人来说,他不仅要看到那些“有价值的物事”并不是自己的,还要看到从“有价值”的意义上说,人并不比那些“物事”更高。也就是说,之所以人的“价值判断”在韦伯那里不足以成全对意义的追求,在于它并不能真正改变那些“有价值的”物事从而来成全意义的问题,相反,这种成全意义的努力只有通过本身“没有价值”的文化来实现。韦伯敏锐地看到,所有“文化科学”的前提恰恰都在这里:

因为文化科学的超验性前提并不是我们发现某一种文化,或者任何一般意义上的“文化”是有价值的,而是作为文化的存在,我们被赋予了能力和意志以一种 deliberate 的态度来面对这个世界,把意义借(lend)给他。(Weber, 1949: 81)

对于文化而不是自然构成了现代科学的“命运”这一点,我们也可

<sup>①</sup> “对置之物”来自海德格尔(2005)对现代科学的讨论,我们在后面的部分还会继续讨论这个问题,也可参见米尔班克对有效因的讨论,即在社会或者社会学的社会中,自然神学变成了对现代科学的补充,即是说终极因变成和有效因一样去作用(Milbank, 1990: 30)。

以这样来理解，“单薄”的文化之所以能够承担成全意义的契机，不仅仅在于它没有价值，更在于现代人最重大的“文化”努力恰恰是保存这种“没有价值”从而继续实现意义的努力，而不是追求一劳永逸地实现“文化”与价值判断的同一；这样的“同一”实际上意味着文化被沉入了那个“有价值的物事”的世界，而所有的意义全都被给予了那些“有价值的物事”，这意味着人在价值域中追求意义的努力变得不可能，而这个世界也会因此变成充满着“价值分立”但却透不进光亮的牢笼。

至此，我们发现韦伯那里作为“人造物”的理想类型最终又回到了之前的价值自由的问题，对韦伯来说人的价值判断是对个人对价值是否具备正当性(validity)进行的判断。韦伯接下来区分了价值正当性的最高形式，客观上有价值(objectively valuable)——因为它来自一些根本的“价值”和根本的“价值判断”，而这些在韦伯看来实际上已经不是价值领域，而是“真理”的领域，它不受制于是否获得价值正当性的问题。在韦伯看来，科学的一个重要任务就在于能够明确区分哪些是“真”而哪些只是价值上的“确定”和公认，在这个意义上，韦伯并不像施特劳斯所说的那样对社会生活只具有一种“理论”的态度，而是坚持最完备的理论确定性仍然还只是“价值”领域的东西(Weber, 1949: 55)而不是“真理”，更不要说那些社会领域内的“自明之物”了。那些对维系这个社会来说具有不证自明之价值的东西(Weber, 1949: 56)，在韦伯看来只是虚幻的“自明性”。

对韦伯来说，社会科学只是一个中间的世界，但是通过这个中间的世界，所有那些自然世界当中的秩序都混灭了自足的光线，而只有那些从自然的意义共同体中走出来，或者说被“切割”出来的个体才能被照见。对此，施特劳斯看得很明白，但韦伯的问题在于他并不是对经验本身的捍卫，也不是对“伸手可及”的科学的捍卫(Löwith, 1982: 60)。洛维特敏锐地发现，韦伯的科学其实正如韦伯对待“国民”经济学一样，是对科学家背后“人”的历史承担的捍卫，或者说，是一种对落在现代科学家身上的“个性”设定的清晰洞察。

许多政治经济学家们天真地认定以致顶礼膜拜的价值标准，确实是商品生产的技术性经济问题，或是其分配问题(社会正义)。然而，人们总是一而再再而三地感觉到某种绝对压倒这两种价值标准的東西，这种感觉尽管模模糊糊但却不可抵御地绝对主宰着

我们,这就是我们事实上意识到,一种以“人”为对象的科学说到底最关切的是“人的质性”,它要研究的是在特定社会经济生存状况中成长起来的人的品质。(韦伯 1997:91,译文有改动)<sup>①</sup>

如果说能有自然意义上的“经验世界”的话,那么也许在韦伯心中只有像歌德这样的人才能平稳地走在经验之流当中。<sup>②</sup> 否则我们不仅

① 此处中译本将“quality of human beings”译为“人的素质”,在我看来并不十分准确,因为韦伯这里还不是关注某种现时代德国国民可以培育的素质,而且还兼有整个科学世界中现代人的共同质性,因而引文改作为“人的品质”,英译本参见 Tribe (ed.), 1989: 197.

② 这里涉及到对观念史问题的讨论。即便我们从历史主义的角度来探讨问题,也不能忽略韦伯从“经验科学”的角度理解历史普遍性的问题(*Verstehen*)与观念论史学之间的关联和差别是什么(有关后者,可以参见洪堡的重要文献 Humboldt, 1967),这也涉及到长期对韦伯科学学说进行新康德主义“探源”的研究没有深入处理的重要问题(参见 Burger, 1987; Bruun 1972)。韦伯在“文化科学的批判逻辑”一文中指出,兰克的史学(“事情本来是什么”, *Wie es eigentlich gewesen*)将历史研究变成了“启示”(Weber, 1949: 175)。在后者那里隐藏在普遍历史背后的“上帝”使个体的人、国家和民族成为这个世界运动的工具。然而在另一方面,新康德主义对待兰克史学的另一面,即真正的“经验主义”的处理则少有研究。这里的经验主义——(历史学家)“他们本身就是世界伟大而纯洁的镜子”(参见伊格尔斯, 2003: 251、261)——与韦伯那里的经验科学之间的张力值得认真研究。观念论史学——无论是洪堡还是兰克开创的“科学史学”传统——都强调理解在原始材料背后的那些不能为事实所触及的“命运”问题。这个与神意相关的整全世界历史在新康德主义那里被分裂为“意义”和“解释”的问题,从神义论上的脱落,一方面造成了兰克传统的史学在晚期把原来作为直接和神义论相关的“道德”国家变成了纯粹“权力”的国家(*Macht*),但另一方面,直接与神义论关联的道德与伦理问题仍然是这个传统之下“阐释性”经验科学无法摆脱的问题,这两方面在韦伯那里同时呈现了出来(参见 Milbank, 1990 对社会学从政治领域中脱落的讨论;关于兰克史学的演变,可参见 Iggers, 1975: ch. 1 以及伊格尔斯 2003 对此的讨论)。

另外,作为回应孔德和穆勒的思想,狄尔泰所代表的那种经典“理解”方法的思考主要着眼于将精神科学(*Geisteswissenschaft*)和自然科学区分开的方法论依据。狄尔泰非常强调精神科学的对象所具有的文化和历史复杂性。其最重要的特征是从从事精神科学的研究必须了解其对象“内在的生命”(inner life)或者说“内在的体验”(inner experience)。在他看来,区别这两种科学方法论的正是“人类自我意识的深度与丰富”(Dilthey, 1988: 79),而自然科学则没有这样的状况。社会科学和自然科学的区别在于人类是富于目的性的(*purposeful*);人类是能够自觉到他们的历史并且以这一历史知识来指导行动的,而自然科学则并非如此(Dilthey, 1988: 206-207, 214-215, 326-328)。因而狄尔泰用“批判的历史理解”(critical historical understanding)来概括这一人文科学的独特之处。在他看来,“*Verstehen*”作为一种精神科学的方法与它一般的意义是有所区别的,即“对一些呈现在诸如语言和手势中的精神内容,如某个观念、某种意图或感觉的全面把握(*comprehension*)”(Rickman, 1979: 405)。这种方法的内涵在狄尔泰那里的又是如何被规定的呢?首先是所谓的“移情”(empathy)的方法,这是他给出的最为著名的解释,简单来说就是“重过”(relive)一次对象的精神内容,即把自己放入对象的那个环境当中,当然这并不是从单纯想象(imagination)的意义上来说的。狄尔泰强调说我们可以借助文档和所有的文化记载来做到这一点。我们可以用这样的顺序表示:重过(relive)—移情(empathy)—理解(understanding, Martin, 2000: 11)。其次,狄尔泰的“理解”方法之原则的意义还包括

享受不了这其中的美好,而且很可能会完全迷失和陷入到黑暗之中,难道我们不是仅仅凭借着从“价值”域中发出的光,而且是那些“最强的价值判断”所能给出的光,才可能看到无穷无尽的混沌物事中的零落片断吗?尽管这些片断也随时间的流逝而处于无尽的变化之中(Weber, 1949: 111)。与其说科学成为韦伯的那个现代社会中惟一的救治之道,不如说在这个惟一的中间世界中韦伯看到的是,现代人恰恰需要借助这个中间世界折射出的“价值理念”的光线;因而在他们最贴近那些各种各样的质朴的自然世界时,后者对现代人都不构成生动的丰富性,因为这些事物已经丧失了意义的共同体;只有在孤独的“历史个性”当中才构成某种贴近他们自己的关联。因而对韦伯来说,与现代人贴得最近的其实不是自然,而是“价值理念”(idea),他要拒绝的不仅仅是那些自然事务的自明,同时还要拒绝那些触手可及的可见的“价值域”的丰富文化。对韦伯来说,文化科学的意义恰恰在于要选择从那些不可见的“理想类型”出发,并且始终相信这些不可见的“理想”,从而冲破那些可见的“政治经济”对他们的限制。

因而,与施特劳斯的置疑相对应,现代社会科学对“自明”基础(Behgner, 2003: 124)的“置疑”,恰恰因为历史个性并不意味着科学家独享的“历史”的个性,而是落在科学家(当然也包括社会科学本身)和现代人身上的“品质”,它构成了那些“尤其清除了幻象,并且被一个客观上没有意义的世界抛回自身的”的现代人的生活世界(Löwith, 1982: 60)。施特劳斯敏锐地发现,对韦伯而言,这个社会科学世界本质上还是一个禁欲新教的世界,它“把无神论的痛苦(没有救赎和安慰)和启示宗教的痛苦(被压制的罪感)结合起来”,从而赢得具有生活的深度的世界(Strauss, 1971: 66)。

## 五、结 语

在本文对韦伯科学学说的讨论中,我们发现社会科学面临着根

---

“重构”(reconstruct),即通过人在其行动当中的表现,以进行理解的姿态重构他的“内在生命”,这是与此前的“重过”思路不一样的地方,它只需要知道对象的“内在生命”是什么就可以了,而不是把自己放进去。最后,我们要看到这一方法论思想还包含了在一个更大的文化整体当中去理解人的行动的要求,也就是所谓的文化情景(culture context)的解释思路(Martin, 2000: 12)。

本处境(伦理与价值分离)也是与康德以后的自由主义密切相关的价值自由问题,即自由总是内涵在价值之中的自由。而这种内在自由向度同时也是一种脱离共同体的自由,即是说,它在根本上与自明的价值“自然秩序”产生了对立。这一紧张在韦伯的“历史个体”及其替身“理想类型”当中得到了集中体现。在韦伯看来,社会科学之所以拒绝了自明性的经验基础,恰恰是因为价值的内在自由使得现代人并不能直接回到施特劳斯所谓的前科学的社会生活;相反,现代人的内在紧张和冲突已经包含了对这种逝去自然的“哀悼”而非向往。通过韦伯对“历史学家的历史”的批评,我们可以看到科学这个“中间世界”真正的合法性在于,它使现代人能够把握自己“不可见”的自然;这个中间世界中的“诸神斗争”通过反击任何和平的政治经济学所看到的“人的品质”而提供了一个向上的通路。这个向上的通路同样在韦伯对社会科学中“自然主义”的批判当中有所体现。经验科学的“经验正当性”并不在于纯粹的效果因问题,而在于,通过将效果因和充足因的结合使得我们对意义的“理解”有可能上升到根本的历史处境当中。本文对上述问题已经作了一个初步的梳理,不过,若要彻底理解韦伯在这一问题上的思考并在此基础上反思自由主义面临的左右敌手,当对韦伯的政治社会学作进一步研究。我们可在另外的论文中详细论述这一问题。

#### 参考文献:

- 海德格尔, 2005,《演讲与论文集》,孙周兴译,北京:三联书店。
- 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》,收入《韦伯:法律与价值》,《思想与社会》第1辑,上海:上海人民出版社。
- 卢卡奇, 1997,《理性的毁灭:从谢林到希特勒》,王玖兴等译,济南:山东人民出版社。
- , 2004,《历史与阶级意识:关于马克思主义辩证法的研究》,杜章智等译,北京:商务印书馆。
- 洛维特, 2006,《从黑格尔多尼采:19世纪思维中的革命性决裂》,李秋零译,北京:三联书店。
- 齐美尔, 2003,《1870年以来德国生活与思想的趋向》,载《宗教社会学》,曹卫东译,上海:上海人民出版社。
- 施路赫特, 1986,《理性化与官僚化:对韦伯之研究与注释》,顾忠华译,台北:联经出版事业公司。
- 施米特, 2004,《政治的概念》,刘宗坤等译,上海:上海人民出版社。
- 韦伯, 1997,《民族国家与经济政策》,甘阳等译,北京:三联书店。
- , 1998a,《经济、诸社会领域及权力》,李强译,北京:三联书店。
- , 1998b,《学术与政治:韦伯的两篇演说》,冯克利译,北京:三联书店。

- 伊格尔斯, 2003 《二十世纪的历史学: 从科学的客观性到后现代的挑战》, 何兆武译, 沈阳: 辽宁教育出版社。
- Beetham, David 1994, “Max Weber and the Liberal Political Tradition.” in Asher Horowitz & Terry Maley (eds). *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment*. Toronto: The University of Toronto Press.
- Behnegar, Nasser 2003, *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Brunn, H. H. 1972, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Copenhagen: Munksgaard.
- Burger, Thomas 1987, *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- Cassirer, Ernest 1950, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*. trans. by William H. Wogelm & Charles W. Hendel. New Haven: Yale University Press.
- Dilthey, Wilhelm 1988, *Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History*. Trans. by Ramon J. Betanzos. Detroit: Wayne State University Press.
- Foucault, Michel 1997, *Ethics: Subjectivity and Truth*. New York: New Press.
- Hermis Wilhelm 1994, “The Meaning of ‘Wertfreiheit’ On The Background and Motives of Max Weber's ‘Postulate’.” Trans. by Ulinke & Roger Brisson. *Sociology Theory*, Vol. 12, No. 2 (Jul.).
- Hughes, H. Stuart 1977, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890—1930*. New York: Vintage Books.
- Humboldt, Wilhelm Von 1967, “On the Historian's Task.” *History and Theory*, Vol. 6 No. 1.
- Iggers, Georg G. 1975, *New Directions in European Historiography*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Izenberg, Gerald N. 1992, *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood, 1787—1802*. Princeton: Princeton University Press.
- Jacoby, Henry 1973 *The Bureaucratization of The World*. trans. by Eveline L. Kaner. Berkeley: University of California Press.
- Löwith, Karl 1982 *Max Weber and Karl Marx*. Trans. by Hans FanteL, edited with an introduction by Tom Bottomore & William Outhwaite. London: George Allen & Unwin.
- Martin, Michael 2000 *Verstehen: The Uses of Understanding in Social Science*. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers.
- Milbank, John 1990, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Basil Blackwell.
- Mitzman, Arthur 1985 *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*. New Brunswick: Transaction Books.
- Oakes, Guy 1977, “The Verstehen Thesis and the Foundation of Max Weber's Methodology.” *History and Theory*, Vol. 16
- 1988 *Weber and Ricket: Concept Formation in the Cultural Sciences*. Cambridge: MIT Press.
- 1998, “On the Unity of Max Weber's Methodology.” *International Journal of Politics, Culture and*

*Society*. Vol. 12 No. 2.

- Rickman H. P. 1979 *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies*. Berkeley: University of California Press.
- Ringer, Fritz K. 1990, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890 — 1933*. Hanover: University Press of New England.
- 1997, *Max Weber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences*. Cambridge: Harvard University Press.
- Scaff, Lawrence A. 1989 *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*. Berkeley: University of California Press.
- Schluchter Wolfgang 1981, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press.
- Schmitt, Carl 1996, *The Tyranny of Values*. Washington, DC: Plutarch Press
- Strauss, Leo 1971, *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strong, Tracy B. 1994, "Max Weber and the Bourgeoisie." in Asher Horowitz & Teny Maley (eds). *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment*.
- Tenbruck, Friedrich H. 1989, "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber." In Keith Tribe (ed.) *Reading Weber*.
- Tribe, Keith (ed.) 1989, *Reading Weber*. London: Routledge.
- Voegelin, Eric 1987, *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Weber, Max 1946, *From Max Weber: Essays in Sociology*. Trans. by H. H. Gerth & C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- 1949, *The Methodology of the Social Sciences*. Trans. & eds. by Edward A. Shils & Henry A. Finch. Glencoe, Ill.: Free Press.
- 1975, *Knies and Roscher: The Logical Problems of Historical Economics*. Trans. by Guy Oakes. Glencoe, Ill.: Free Press.
- 1978 *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Vol.1. Berkeley: University of California Press.
- 2001, *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to His Critics, 1907 — 1910*. David J. Chalcraft & Austin Harrinton (eds.) Liverpool: Liverpool University Press
- 2002 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trans. by Stephen Kalberg. Los Angeles, Calif.: Roxbury Publication Company.

作者单位: 美国芝加哥大学社会学系  
责任编辑: 渠敬东



**PAPER**

From “Value Freedom” to “Historical Individuality”: A study on Max Weber’s theories of social science ..... *Tian Geng* 1

**Abstract** This thesis begins with the dualism of science and conscience in Imperial Germany since 1870s conceptualized by Georg Simmel. This dualism extends into Leo Strauss’ s critique of the impotence of modern social science, which, to Strauss, is typical of Max Weber’ s as well as other modern social thoughts. According to Strauss, the rationale of “value-freedom” not only proves an intrinsic paradox within social sciences but endangers the natural rights of values by founding them on the frail but fantastic self-persistence of free will. Owing to Strauss’ s insightful critique, the paper anchors the study of Max Weber on his works on social sciences (methodology pieces) and the intense reading and commentaries of Weber’ s work reveal that Weber’ s thesis on value freedom derives from his conception of the separation of ethic and value spheres. Weber’ s emphasis on the frail self-sufficiency of both ethic and values confirms that the primary, in this thesis the first, founding of social sciences must be on a more delicate refutation of evident legitimacy of value hierarchy in a pre-scientific world and thus be on the free form of value ideas. Following Weber’ s objections against the naturalist as well spiritualizing (in a Hegelian way) views in social and historical sciences, we further our findings in Weber’ s concepts of historical individuality and idealtyp to make it more sound that Weber’ s theories of social science is indispensable with another founding on the implication of personality.

Adam Smith’ s Idea of Society: Natural order from human nature .....  
 ..... *Wang Nan* 25

**Abstract:** From the view of social theory, this article tries to analyze Adam Smith’ s idea of society, which explains the natural order of society by human nature. In Adam Smith’ s opinion, man is not isolated individual whose nature is only self-love, and social order is not the artifice of reason, but originated from social nature of man. The main principles of social nature are sympathy and exchange, which associate individuals and generate moral rules and economic orders. The desire to be compassionate and approved drives man into abiding moral rules and pursuing possessions and social status in society, hence promotes