

亲和性机制或“虚假”命题

——《新教伦理与资本主义精神》的逻辑缺憾

王 水 雄

Abstract: In Max Weber's *The Protestant Ethic And The Spirit Of Capitalism*, how the relationship (no matter causality or elective affinity) between "the protestant ethic" and "the spirit of capitalism" be constructed is an important question. This paper assumed that there was an analyzable relationship between the two issues, and tried to explore the mechanism of the relationship that the work needed. According to this mechanism, the paper showed some problems in Weber's logic. Weber's proposition would be sham, if the relationship between "the protestant ethic" and "the spirit of capitalism" couldn't be analyzed. The author pointed out that any action of overdrawing Weber's proposition would be wrong.

在《新教伦理与资本主义精神》一书中,新教伦理与资本主义精神之间的关系到底是因果关系,还是亲和关系?

这个问题的意义在于,大量的学者(尤其是中国学者)在谈及传统文化对现代社会发展的问题时,往往喜欢从韦伯的这本书出发。要么指出韦伯忽视了其他文化(尤其是中国文化)的某些方面——它们对现代社会发展起着重要作用;要么指出韦伯并未发觉中西文化差异的更为重要的和更为精细的方面。^①但是,无论是前者还是后者,都是从外部对韦伯进行批评;它们都存在一个前提,那就是,承认“新教伦理”与“资本主义精神”之间是有一定的因果关系的。

有不少人也指出,其实在这两者之间,是亲和性的关系,而不是因果关系。在该书的许多地方,韦伯无疑也极力地暗示这一点。

如果要问,亲和性是什么关系呢?它的英文表达确切地说是“选择性的密切关系”(elective affinity),但是最后被“关联”(relationship)的翻译所取代了。其实很容易这样判定:如果两者之间存在因果关系,那么它们就一定存在亲和关系;反之,不然。这就是说,亲和性是更具普遍性的联系,而因果关系是一种更为具体的亲和关系。

^① 比如,林毓生先生在一次讲座中就指出:在韦伯那里,文明被区分为两种,一种是有悲剧意识的,一种是没有悲剧意识的。有悲剧意识的文明才能实现对现实世界的突破,这也就是哲学上的突破……因为现世是苦的,所以极力去追求一种超越时间、空间、地域和任何人的普适性原则。而一旦这种原则实施,人的行为就要对之有所交待,并承担一定的责任。这就构成了两个世界。此岸世界没有任何意义;彼岸世界有意义,可人们又无法与之沟通。人们从而就有一种孤独感,他们急需从现世中获得信心,于是便去征服现实世界。这就构成了对资本主义发展而言极其重要的工具理性和价值理性。他认为,在韦伯看来,儒家和道家都没有悲剧意识,没有太强的哲学突破,所以也就没有促使人们去征服世界的动力。林认为,这最后一点是有问题的,儒家其实也有一个超越界,只不过这是一种内在的超越。儒家也有悲剧意识,只不过其所缘起的两个世界,只是一个世界的两个层次。这使得儒家很难促使人们去进行外在的结构性的改变。这里,林先生的论述明显有一个前提,即认定新教伦理与资本主义精神之间是一种因果关系。

那么,是因果关系还是亲和关系?选择后者自然是万无一失。但是,这样的回答也没有什么意思。本文力图避免这一点,而将注意力放在揭示韦伯是如何建构这种关联这一点上。

一、必然要求的亲和性机制

如果不是笼统地谈论亲和性,就有必要采取一种可分析策略。我们设定亲和性最起码地是一种关联。而在这种关联两端的“新教伦理”和“资本主义精神”是可以进行分析和分割的。两者之间存在亲和性就意味着有一定的渠道把这两者连接起来。即“新教伦理——资本主义精神”。那么,这里的“——”是什么呢?必然是社会行动。

为什么呢?因为《新教伦理与资本主义精神》作为一项社会学研究,力图论证的是:“西方民族在经过宗教改革以后所形成的新教,对于西方近代资本主义的发展起了重大的作用”(韦伯,1958/1987,中译本前言:1)。作者说:“各种神秘的和宗教的力量,以及以它们为基础的关于责任的伦理观念,在以往一直都对行为发生着至关重要的和决定性的影响。在收入本书的研究论文中我们将讨论这些神秘的宗教的力量”(韦伯,1958/1987,导论:15—16)。事实上,如果撇开社会行动,单单去建构“新教伦理”与“资本主义精神”的亲和关系的话,《新教伦理与资本主义精神》一书就没有任何社会学的意义;而只能限于中世纪神学推导的层次。

在肯定了社会行动作为关联渠道之后,再来看韦伯是如何进行亲和性机制的建构的。显然,无论是“新教伦理”还是“资本主义精神”都属于精神气质的范畴。在《新教伦理与资本主义精神》一书中,它们与社会行动的连接是以行为规范为中介的。在第二章,可以清楚地发现,作者对“资本主义精神”的引入是通过本杰明·富兰克林的教导来进行的。这些教导其实是一系列的行为规范。比如“影响信用的事,哪怕十分琐屑也要注意”,“行为谨慎还能表明你一直把欠人的东西记在心上……”(韦伯,1958/1987:34)“这些话所表现的正是典型的资本主义精神”(韦伯,1958/1987:35),也就是说,按照这些行为规范去行事,就体现了(典型的)资本主义精神。而在第四章对“世俗禁欲主义的宗教基础”的探讨中,可以清楚地看到,韦伯认为我们似乎最好是完全不考虑教义基础与伦理理论,而着重探讨那些能够确知的伦理行为,但这是不可能的。在说明不能这样做之后,他所主要关注的并不是当时的理论或官方在伦理概要里传授的东西。他感兴趣的是,“由宗教信仰和宗教活动所产生的心理约束力的影响,这些影响转而指导日常行为并制约个人行动。而这些约束力在很大程度上则是从它们背后的各种宗教思想的特点中衍生出来的”(韦伯,1958/1987:73)。于是,作者开始考察教义。实际上,对教义的考察也就是对宗教伦理行为规范的考察。这里面加入了一个心理约束力的问题(见图1)。

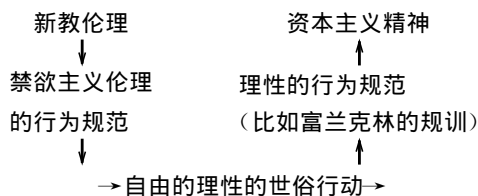


图1.

这样一来,就不难发觉韦伯要在新教伦理与资本主义精神之间建构的亲和性机制。图1是对这一点的直观表达。在方框之内的箭头表明,“自由的理性的世俗行动”是随历史而演进的。方框之外的箭头表明韦伯的论述指向。

韦伯在谈到他的文章主旨时说:“只要宗教信仰存在,这种(宗教规定对于心理上的)约束力就极其有效。像阿尔贝蒂具有的那种纯粹世俗的智慧是不能控制这种约束力的。只有当这

种约束力发生作用的时候,更重要的是,只有当它朝着与神学家的教义常常是完全不同的方向发生作用的时候,这种伦理观念才对生活行为,从而对经济秩序产生独立的影响。坦白地说,这才是整个文章的主旨。我没料到,这一主旨竟被彻底地忽略了。”从这一点看,对于“禁欲主义伦理的行为规范”与“自由的理性的世俗行动”之间的关系,韦伯显而易见是认定为因果关系;而对“新教伦理”与“资本主义精神”,则认定是亲和关系。这样一来,因果关系还是亲和关系的问题也就很好地解决了——从这个角度也可以看出,提问的方式似乎不无问题。

二、几个质疑

如果上面所论述的亲和性机制成立,而韦伯的论述也的确是按这样的方式来进行的话,那么《新教伦理与资本主义精神》的论述就有几个值得质疑之处:

(一)世俗行动的世俗制度基础

自由的理性的世俗行动是不能脱离一定的世俗制度基础的。如果存在这样的制度使得1. 个人的私有财产受到保护;2. 产权配置是有效率的。那么,设定人是为子孙后代着想的;人是为将来着想的;人的将来是存在不确定性的——而金钱可以减缓这种不确定性带来的灾难。如果这些条件成立,那么,人们(至少是相当一部分人们)会呈现出“自由的理性的世俗行动”,而不一定非得需要新教伦理行为规范的介入。这里,新教伦理的作用也许仅仅体现在让富家子弟仍然勤俭持家——而即使这一点,也可以被上一代创业者的“持家宝典”所取代。

反之,如果没有上面所说的制度基础;如果人们所创造的物质财富常常是无缘无故地就被他人(包括国家、政府及其他组织,比如宗教组织等)拿走夺取。那么,自由的理性的世俗行动,就往往会被非理性的行动所取代。

(二)行为先在的可能性

在第一章,“宗教派别与社会分层”的探讨中,作者提出了一个问题,“为什么经济最发达的地区同时也都特别地赞成教会中的革命”(韦伯,1958/1987:24)。虽然韦伯也认识到,如果追溯历史因素,宗教派别也许并非经济状况的原因,“它在某种程度上倒似乎是经济状况的后果”(韦伯,1958/1987:23),但是,他并没有沿着这一路线来对他所提出的问题进行解答。

在我看来,问题的解答可能存在这样一个层面的原因:有那么一批人,由于其对生活的理性的思考,或者由于他们生活的习惯,他们总是显得勤俭,甚至有些抠门;即使在经过自己的努力富有了之后,仍然过着多少有些“禁欲”的吝啬日子。这时,奢侈的贵族就嘲笑了:这样活着为了啥呀?!于是这批人就要寻找一个以这种方式活着的理由——为自己的行为找一个“说法”。在宗教改革的岁月里,五花八门的宗教之中,新教(尤其是其中的加尔文教)无疑提供了很好的“说法”。

这也可以很好地解释韦伯在本书最后的感叹:“大获全胜的资本主义,依赖于机器的基础,已经不再需要这种精神的支持了。”因为在经历了经济发展的选择之后,这种行为本身被证明是成功的;就是说,行动本身型塑了自己的“说法”,从而也就不再需要这种精神作为它的“说法”了。这也就意味着,在图1中,行为与伦理行为规范的箭头可能是反向的。

(三)对行动本身和其他行动的忽视

一方面,韦伯声称“中心问题毋宁是:以其自由劳动的理性组织方式为特征的这种有节制的资产阶级的资本主义的起源问题”。另一方面他又很少切实地涉及对资本主义发展有巨大推动力量之“自由的理性的世俗行动”的文献;以及这种从文献中获得的行动与伦理规范的实证性的联系。一句话,韦伯的论述只是依据行为规范来推断可能的行为,至于行为是否的确如此,则不

得而知(事实上,从中世纪一些教徒的行为来看,行为规范与实际行为是有一定的距离的)。

另一方面,韦伯还缺少对交往行为的考察。实际上,交往对资本主义经济发展的影响是显而易见的。而宗教信仰,在法律等正式规范和行规等非正式规范不够健全或约束不力的情况下,可以减少交往后果的不确定性;从而增加交往的可能性;并使交往在更大的范围里扩散。交往虽然被韦伯定义为资本主义经济行为中的重要部分,但是,为了建构新教伦理与资本主义精神的联系,韦伯更多地关照人的内部的行为气质——正如上文所说的,对于这一点,韦伯也只是停留在依据行为规范进行推断的基础上。

三、“假”亲和性与虚假命题

如果上文从分析策略出发的亲和性机制的分析是成立的,那么,在两种意义上,所谓的亲和性是虚假的:

(一)从上述二之(三)的论述可以得知,尽管韦伯给出了一个资本主义经济行为的定义,但是,他的建构并没有下降到社会行动的层面上来。他既没有利用文献探讨体现伦理规范作用的切实的行动;也没有论及对资本主义起推动作用的行为现象。他的论述更多地停留在两种行为规范的探讨中。对于前者他探讨的是路德的天职观,以及一些新教教义;至多他还探讨了这些规范对人们的心理的约束力,从而也是对行为的约束力——但这并不就意味着研究进入了行为的层面。对于后者,他仅仅关照了一下富兰克林的规训,甚至于并未提及这种规训是否在对资本主义起了推动作用的行为中非常普遍这个十分重要的问题。

总而言之,韦伯的这个亲和性机制很可能是断裂的。这也是我们为何在用图表示的时候,将这两个箭头画成虚线的缘故。

(二)现在,设定不存在断裂的问题。但是,按照我们在上述二之(二)中的说法,行为可能是先在的,人们对新教教义接受也许只不过是为了给自己的行为找一个“说法”。如果这种可能成立的话,在图1中,“自由的理性的世俗行为”与“禁欲主义伦理的行为规范”之间的箭头就是反向的。这样一来从改变的图形来看,无论新教伦理,还是资本主义精神,都是由于行为而引发出来的精神气质。由于两者所基于的行为是一个同一的集合体(这里还存在人为建构的痕迹),所以两者之间所呈现的相关就是典型的虚假相关;亲和性作为一种关联,从而也是虚假的。这一点可以粗略地在图2中表示:

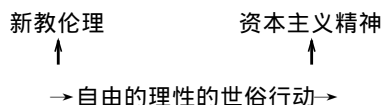


图 2.

问题在于新教伦理与资本主义精神两者之间也许是不可分析的。从这本书中可以明显地看到这一点。韦伯在引出资本主义精神一词时,事先就交待:“如果从其他的立场出发去考察这种历史现象甚或任何其他历史现象,也会获得与这些基本特征同样重要的其他一些特征。因此,根本没有必要把资本主义精神理解成仅仅只是我们这里所说的那种东西,因为我们这里所说的仅仅是对我们分析的目的而言的”(韦伯,1958/1987:33)。所以,韦伯要建构的这种资本主义精神可能本身就是包含新教伦理的,他可能在“从历史实在中抽取出来的个别部分构成整体”(韦伯,1958/1987:32)的过程中,将任何并不包含新教伦理之“神性”的行为(其实并未落实到行为这个层面),排除在资本主义精神的范畴之外。所以韦伯这样说:“这个概念的最后的完善形式就不能是在这种考察的开端,而必须是在考察之后。换句话说,我们必须在讨论

的过程中对我们这里所谓的资本主义精神做出最完善的概念表述,并把这种概念表述作为这种讨论的最重要结果”(韦伯,1958/1987:32),但是,这样一来,就社会学而言,可以说,韦伯在新教伦理与资本主义精神之间建构的命题是一个没有意义的虚假命题。原因在于:

(三)这里的资本主义精神,由于停留在教义规范和行为规训的层面,其实可能脱离了资本主义经济行为,从而也可能脱离了资本主义的发展。于是这种精神其实可以(而且更应该)用任何其他的名字来取代,比如“新教资本占有者精神”。这也意味着夸大韦伯这个命题的意义是错误的。

韦伯当然不希望自己的命题,自己的理论建构落入这样一种地步;但是他对社会行动及其解释的忽视,使得他的理论建构在虚假命题的范围里徘徊。一个严重的问题在于:以韦伯的聪明,肯定能看到这一点;以他的才能,肯定也能用历史的材料来补充这一点。那么,为什么他不这样去做?恐怕是因为,一旦他关照资本主义历史中人们实际的行为,就会发现在生产和消费中“恶”的力量真的是太显而易见了,而这种力量对资本主义的发展也可能是同样证据确凿的。相反,那些在他看来是“善”的行为,(在生产和消费两个方面)对资本主义发展的推进作用可能却是微乎其微的。总而言之,也许韦伯在本书最后所悲叹的现代资本主义的状况,在历史上从来都是存在的。

但这并不意味着《新教伦理与资本主义精神》这本书就没有意义了。一方面,我们从他的行文中可以感受到他的作为学者的善意和谦虚——他确实应该谦虚,以及他对于敏锐问题的把握能力。另外一方面,尽管从严格的社会学学理来看,韦伯的亲性和命题可能是虚假的;但是一旦这种理论建构在社会之中存在,并且那么名闻遐迩,就意味着它对社会发生了不可低估的作用。

四、结 论

长期以来,许多学者对韦伯《新教伦理与资本主义精神》的批评都是从外部进行的。主要认为他误解了东方文化。不管他们的主旨如何,其前提都是承认韦伯在该书中的内部逻辑是对的。而本文则从“新教伦理”与“资本主义精神”之间的亲和性机制入手,分析这种机制在韦伯那里的实现程度与他试图解决的问题之间的矛盾。从社会学的科学性出发,本文认为,如果亲和性是可分析的,那么,韦伯所谓的亲和性在两种意义上是虚假的。而如果这种亲和性是不可分析的,那么,韦伯提出来的命题就是一个没有意义的虚假命题。可是,这本书一旦在社会上存在,并产生那么大的影响,就必然地使它获得了社会意义。

参考文献:

- 马克斯·韦伯,1958/1987,《新教伦理与资本主义精神》,三联书店。
道格拉斯·C. 诺斯,1981/1994,《经济史中的结构与变迁》,上海三联书店,上海人民出版社。
——,1990/1994,《制度、制度变迁与经济绩效》,刘守英译,上海三联书店,上海人民出版社。

作者系北京大学社会学系九八级硕士研究生
责任编辑:罗琳