

# 解析韦伯命题及其现实性意义

吕东伟

**Abstract:** This article considers that, to properly understand Weber Thesis. We'd better make clear how Weber put his question to at first. In the History Causal Chain: 'Religion Reform→Protestant Ethic→the Spirit of Modern Capitalism→Modern Capitalism'. We can find that the logic starting point of Weber Thesis is 'Protestant Ethic→the Spirit of Modern Capitalism', which is a question on spirit Transformation. The practical meaning of Weber Thesis is just to point out or imply a series of questions on spirit transformation, which China should resolve in the procedure from non-marketing-economic-society to marketing-economic-society. There are three main spirit forms in China: Marxism, liberalism, and neo-Confucianism. They are transforming to the social spirit of the "Chinese characteristic socialism market economic".

## 一、“韦伯命题”的发问方式

资本主义起源问题是近代以来许多思想家普遍关注的问题。他们提供了各种不同的视角。陶蒲将它们划分为三派：第一派是马克思学派，注重生产关系的转变。第二派着重资本主义的精神，亦即将存积资本当作一种高尚的事业并赋予虔诚的宗教性，如韦伯。第三派则重视自然经济蜕变为金融经济的过程（黄仁宇，1997：5）。这样的划分很容易让人将三者对立起来。尤其将马克思的观点和韦伯的观点（鉴于他的观点内在的特殊性，以及它本身所具有的一定的普遍性，我们不妨就称之为“韦伯命题”）绝对对立起来（方克立主编，1992：250）。<sup>①</sup>

我认为，对于资本主义起源问题的发问至少有如下三种不同的方式（可以称之为资本主义起源发问系列）：其一，“资本主义是怎样产生的？”这是具有一种高度普遍性的发问方式。马克思从批判的角度所采取的就是这种发问方式。因为他是将资本主义作为一种生产方式，放在人类一般社会经济形态的历史的必然演进中来剖析的，即“亚细亚的一古代的一封建的一现代资产阶级的生产方式”的演进。这样，它既有普遍性又有历史必然性。其二，“资本主义为什么会在西方发生？”它蕴涵着这样一个相反的问题：“资本主义为什么没有在东方，尤其没有在中国产生？”这一发问方式就相对具有一种特殊性。这正是韦伯从理解的角度发问的方式。其三，“怎样才能发展资本主义？”这种发问方式极具现实性，因为它蕴涵着这样一个问题：“在本民族内部资本主义已然阙失的情况下，怎样发展资本主义？”它是一种适用性的角度，这是“亚

<sup>①</sup> 帕森斯认为，韦伯命题乃为驳斥马克思的唯物史观而作。

洲四小龙”及其他发展中国家在本国现代化过程中所提出的问题。然而，这三种发问方式有着紧密的联系。韦伯命题的发问方式在这一发问系统列中处于中间位置。它依托于而非绝对对立与资本主义起源的普遍性和必然性，因为在韦伯所处的社会思想的潮流中占主导地位的是演化论决定论、普遍主义、理性主义等思想，他想摆脱这种“历史哲学思维前提和演变论基本假设”，“并想把欧洲社会的现代化理解为一种一般历史合理化过程的结果。”（哈贝马斯，1994：193）所以他更强调发问方式上的特殊性。同时，因其开启着非西方社会的现实性问题而具有一定的普遍性。

本着这样一种发问方式，韦伯从正反两个方面提出了自己的命题，并分别蕴涵着一个假设性反命题和一个证伪性正命题。

西方在近代产生了资本主义。为什么呢？对于正命题这一历史事实的发问，韦伯认为，追究近代西方文化所具有的普遍意义和普遍价值的中心问题归根到底是：以其自由劳动的理性组织方式为特征的那种有节制的资产阶级的资本主义的起源问题，这实际占是一个关于近代西方文化特有的理性主义问题。因此，“我们的当务之急就是要找寻并从发生学上说明西方理性主义独特性，并在这个基础上找寻并说明近代西方形态的独特性。”（韦伯，1987：15）而理性主义是一个历史的概念，它包含着由各式各样东西构成的一个完整的世界。韦伯要找的是理性思想的这一特殊具体的形式到底是谁的精神产品。让他感兴趣的是“存在于每一种关于职业的观念之中的那种非理性因素的起源问题”（韦伯，1987：57）这种非理性的因素即新教。

韦伯认为，如果旧日的新教精神和现代的资本主义文化之间有一种内在联系，“应在其纯粹的宗教品性中寻找”。他反问到，英国人在贸易上的优势和对自由政治制度的顺应，以某种方式和虔诚连为一体，这难道是不可能的吗（韦伯，1987：30）？<sup>①</sup> 韦伯的正命题本着这一思路而得出：

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很大的推动作用。

其实，这里还潜藏着这样一个假设性反命题：

如果没有经过宗教改革，原有的传统基督教对于西方近代资本主义是否还起推动作用？（按照韦伯的思路，答案是否定的，因为中世纪即如此。）

按照韦伯比较广泛的资本主义概念，在非西方国家甚至古代的政治、经济和文化上也存在着资本主义，尤其在经济上。但是，“为什么资本主义利益没有在印度、中国也做出同样的事情来呢？为什么科学的、艺术的、政治的、或经济的发展没有在印度、中国也走上西方现今所特有的这条种理性化道路呢？”（韦伯，1987：15）韦伯从比较宗教社会学角度得出了一个反命题：

没有经过宗教改革的其他古老民族的宗教伦理精神（儒教），对于这些民族（中国）的资本主义发展起了严重的阻碍作用。

在中国，传统的儒教伦理非但没有“开”出近代资本主义，而且还阻碍了近代资本主义的发展。同样，这一命题也有一个潜藏的证伪性正问题：

证伪性正命题：如果中国的儒家伦理经过一种类似西方宗教改革的改革运动，能否“开”出中国近代资本主义来呢？（在《儒教与道教》中，韦伯暗示了一种肯定的回答。）

<sup>①</sup> 孟德斯鸠在《法意》第20卷第七章中说，英国人在世上所有民族中取得了三项长足的进展，即虔诚、贸易和自由。给予韦伯这一反问最好的回答是马克思关于英国人的精彩论述（见韦伯，1987）。

正像一些学者认为的那样,如果不是西方列强的强力“打扰”,中国儒家也能自力更生地“开”出资本主义来,因为在明朝中后期中国就有了资本主义萌芽。无疑,这也只能是一种历史假设。因为历史事实是儒家在中国没有“开”出资本主义来。

西方近代资本主义在很大程度上是靠向外扩张而普遍化的。面对西方的强大,单就民族危机而论,在资本主义阙失的情况下,非西方民族也不得不提出怎样才能发展资本主义的问题,而实质上是后发型国家怎样从原发型国家移植资本主义的问题。韦伯认为,中国有可能较之日本而早先产生资本主义,这一于中国儒教有所保留的预言在历史上已然失效。在西方学者纷纷证伪韦伯命题正命题的同时,当代新儒家也以东亚的经济腾飞作为一个证伪性正命题来证伪韦伯反命题。

我认为,以证伪性正命题来证伪韦伯反命题,这既忽视了以上所讨论的对于资本主义起源的发问系列之间的联系,从而将第三种发问方式与前两种发问方式割裂开来;也忽视了韦伯命题本身真正的逻辑起点和内涵。恰当地理解韦伯命题,在厘清其发问方式之后,还应该确定它的逻辑起点,在此基础上才能真正理解其内涵。

## 二、韦伯命题的逻辑起点

在《新教伦理与资本主义精神》中,韦伯实际上为我们提供了一条西方近代资本主义起源的历史因果链条,即宗教改革—新教伦理—近代资本主义精神—近代资本主义(Michael H. Lenssnoff, 1994),<sup>①</sup>(见图1)

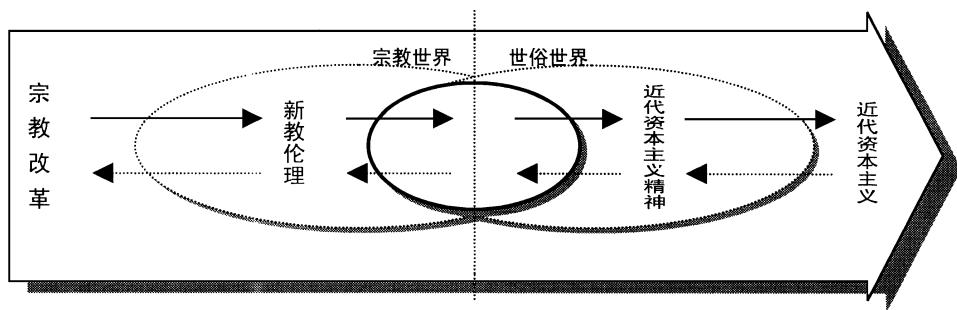


图 1.

(一)误读韦伯命题的原因在于,单纯地将资本主义精神或新教伦理作为韦伯命题的逻辑起点。

一些学者实际上误读了韦伯命题,只是程度不同而已。根据韦伯正命题限制性的思路,用以下几个子命题是难以成立的:

1. 新教伦理决定了资本主义的产生,或者是新教伦理催产了资本主义。在《普通经济史》

<sup>①</sup> 米歇尔·H·兰斯诺夫(Michael H. Lenssnoff 1994)在理解韦伯命题时也使用了相类似的因果链条(a causal chain):新教伦理(PE)→资本主义精神(SC)→现代资本主义(MWC)→产业革命(IR)。他实际上是把新教伦理(the Protestant Ethic)作为韦伯命题的逻辑起点了,并将宗教改革这一环从这一链条中给抹掉了。我们将会发现,将宗教改革考虑进来对于理解中国问题是有启迪的。因为在“新教伦理—资本主义精神”转型之前的宗教改革中还存在着“传统基督教伦理—新教伦理”的转型。当许多学者企图证伪韦伯命题的时候,同样忽视了儒家伦理本身的内在转型:“传统儒家伦理—新儒家伦理”。由此,而将近代资本主义精神所推动近代资本主义与新儒家伦理所推动的现代资本主义混淆了。

中, 韦伯论述了资本主义起源的必要的先决条件, 其中有提供劳动力和商品的自由市场、合理的资本核算、可依赖的法律、正式的自由劳动力和一种合理的技术等等, 这也就排除了新教伦理之于资本主义的直接性、决定论性和唯一性。

2 宗教改革决定了资本主义精神的产生, 或者是宗教改革催生了资本主义精神。我们知道, 宗教改革直接的结果是新教伦理的产生。而且在韦伯那里, 资本主义精神是可以相对独立于资本主义而存在的。宗教改革所遵循的毕竟是基督教内部的发展逻辑, 它最初的影响也主要局限于宗教世界里。同样, 下面的论点也难以成立:

3 作为一种经济制度的资本主义是宗教改革的造物, 或者认为, 作为一种历史的必然结果, 宗教改革可以从某种经济变革即资本主义变革推断出来(韦伯, 1987: 67—68)。<sup>①</sup>

如果以上三个子命题不幸成立, 就等于承认资本主义精神等于新教伦理, 二者可以等同看待。显然, 这样的结论以及以上的三个子命题不仅扩大了韦伯正命题的外延, 而且也歪曲了韦伯正命题的内涵。夸大韦伯命题实际占就摧毁了它(布罗代尔, 1993: 620)。<sup>②</sup>

虽然韦伯认为资本主义扩张的动力首先是资本主义精神的发展问题, 但资本主义精神在韦伯那里并不是韦伯命题的逻辑起点。韦伯是第一个积极宣扬资本主义精神的学者(黄仁宇, 1997: 5), 他认为, 作为一个历史概念, 资本主义精神“就其内容而言指的是一种由于其独一无二的个性才具有意味的现象”。因此, 他认为应该从理解的角度来看待它; 这一术语的可理解性在于, 它所适用的对象只能是一种历史个体。“我们是按照这些要素的文化意蕴而把它们统一成为一个概念整体的。”(韦伯, 1987: 32)这样, 它就是一种预支的概念, 只有通过一种整体的历史的理解才能最后把握它。因此, 资本主义精神就不可能是韦伯命题的逻辑起点。单纯地说新教伦理是其逻辑起点, 也有失恰当。

## (二) 韦伯命题的逻辑起点是精神转型。

按照韦伯解释资本主义精神时的理解原则, 资本主义起源的历史的因果链条可以分解为以下几个子命题:

1 新教伦理是宗教改革运动的产物; 这是韦伯命题的历史因果链条上的第一环节。

2 资本主义精神的产生有其宗教根源, 新教伦理直接催化了资本主义精神的产生, 这两者之间的关系并非四舍五入的等同, 新教伦理不是资本主义精神产生的唯一原因, 后者也不是前者的唯一结果<sup>③</sup>。它们之间的关系只是资本主义起源历史的因果链条上的一个中间环节。这一中间环节应该是一个从一种精神到另一种精神(王俊敏, 1995)的问题, 而不是一个从一种物质到另一种物质, 或者从一种物质到一种精神, 或者从一种精神到一种物质的问题。我认为, 这是理解韦伯命题的关键。

3 韦伯命题的历史因果链条的最后一个环节是: “资本主义精神—资本主义”。资本主义的产生有其社会意识的推动力, 这种社会意识就体现为资本主义精神。韦伯认为, 资本主义精神指的是“一种经济制度的社会精神气质”, “不管什么地方, 只要资本主义精神出现并表现出来, 它就会创造出自己的资本和货币供给来作为达到自己目的的手段。”(韦伯, 1987: 49)二者

① 这是韦伯所明确反对的论点。

② “人们夸大马克思·韦伯的推论, 以便更好地摧毁它……”(布罗代尔, 1993)。

③ 韦伯认为: “判断历史现象的重要性可以以价值为尺度……另一方面, 判断也可以指涉这种历史现象作为一个因果性要素对其他历史过往的影响, 这时我们关注的是对历史的归因判断。”(韦伯, 1987: 74)。在“历史说明中的客观可能性和前因关系”一文中, 韦伯论述了, 在大量原因因素规定了单个历史事件的出现而且所有那些单一原因因素对于以具体形式发生的结果来说都是绝对必需情况下, 把一个具体结果归因于某个单一原因一般是怎样可能的问题及在原则上又是怎样可实现问题(韦伯, 1999: 267 以降)。

相互独立,与其说它们之间是一种谁决定谁的问题,不如说是二者的相互适应。同时,也说明了资本主义精神所涵盖的文化意蕴决非就只是新教伦理。马克思主义认为,“一切以往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。”(恩格斯,1972:134)既然资本主义精神能够独立于资本主义经济秩序而存在,而且新教伦理也非其唯一来源,那么,它实际上就是前资本主义社会经济的产物。

那么,韦伯命题的逻辑起点究竟在哪里呢?在图1中,新教伦理与资本主义精神有一个交集,即实心圈所表示的集域。它显示的正是“从一种精神到另一种精神”的相容性和复杂性。在其论述中,资本主义精神和新教伦理作为概念有被互借互代的嫌疑(布赖恩·莫里斯,1992:89)。甚至连韦伯自己也说,资本主义精神的根本要素与清教世俗禁欲主义的内涵并无二致(韦伯,1987:141)。这也正是为什么有人将二者等同起来的在文本上的原因。其实,图1显示的两种精神的交集,因世俗世界与宗教世界的不同而蕴涵着两部分:“准资本主义精神”及其在宗教世界里的境遇和“新教的世俗禁欲主义”及其在世俗世界里的境遇(参见本文第三部分的分析)。有着世俗本质的资本主义精神不可能完全把新教伦理容纳,而有着宗教本质的新教伦理也不可能完全融于资本主义精神,二者是作为一个精神转型问题,放置于韦伯命题的历史因果链条中,来寻求二者之间的姻亲关系。这正是韦伯命题的逻辑起点。

### 三、韦伯命题的精神转型内涵

精神转型有内在转型和外在转型之分。内在转型是指在同一精神型态<sup>①</sup>内部的转型,它主要是由于自身的原因而引起的,因为每一精神型态都有着自身所根植的世界和发展规律。作为社会转型的一部分,一种精神转型还受到其外部世界物质性领域转型的影响,尤其经济领域的影响。这样,它就有向另外一种精神型态转型的可能性,即外在转型。但是,一种精神型态的外在转型,是以其内在转型为先决条件的。

就韦伯命题而言,精神转型不仅是韦伯正命题的逻辑起点,而且也是韦伯命题所蕴涵着的真正内涵。韦伯命题里的精神转型在其历史因果链条中有两处:第一处是宗教改革所引起的“传统基督教伦理—新教伦理”的转型;第二处是“新教伦理—资本主义精神”的转型。前者是一种内在转型,是由基督教内在的发展规律决定的。后者是一种外在转型。正如前面分析韦伯正、反命题时所提到的,如果没有宗教改革,即没有“传统基督教伦理—新教伦理”的转型,也就不会有“新教伦理—资本主义精神”的外在的转型,也谈不上对近代资本主义的产生起推动作用(这在韦伯的分析中不是重点,本文不想展开论述)。

(一)韦伯命题的精神转型并不否认以物质性领域的转型作为精神转型的依托。

这种讨论精神转型,似乎只强调资本主义起源的精神因素了。但是韦伯并不否认资本主义物质性经济活动的作用。通过探讨新教伦理—资本主义精神之间的关系,韦伯想说明的是“宗教力量是否和在什么程度上影响了资本主义精神的质的形成及其在全世界的量的传播。更进一步地说,我们的资本主义文化究竟在哪些具体方面可以从宗教力量中找到解释。”(韦伯,1987:68)他并不否认经济的物质性活动对于社会精神的重要性,甚至是一种根本性的因素。相反,他认为,从发生学上对西方近代资本主义形态的独特性作出说明时,必须首先考虑

① 本文用“型态”而不用“形态”在于强调精神转型前后的类型之区别。

经济状况,经济因素具有“根本的重要性”。因为“利益(物质的与理念的),而不是理念,直接控制着人的行动”。但是,“‘理念’创造的‘世界观’常常以扳道工的身份规定着轨道,在这些轨道上,利益的动力驱动着人的行动。”(韦伯 1995:19)因此,韦伯更关注与物质性因素相反的关联作用,他认为,经济理性主义的发展部分地依赖理性的技术和理性的法律,同时,采取某些类型的实际的理性行为要取决于人的能力和气质。“如果这些理性行为的类型受到精神障碍的妨害,那么,理性的经济行为的发展势必会遭到严重的、内在的阻滞。”(韦伯,1987:15)

尽管韦伯宣称,资本主义精神可先于资本主义经济秩序而存在,但是作为历史因果链条的中间环节,“新教伦理—资本主义精神”的精神转型必须以一定历史条件下的社会物质性运动作为其运动的载体。韦伯似乎认识到了这一转型与其载体的复杂关系,他认为一种精神形态,如经济伦理,往往是十分复杂的东西,受到多方面的限定,“表面上的经济组织形式与一种极不相同的经济伦理结合起来,就会按照各自的特点产生出极不相同的历史作用。经济伦理不是经济组织形式的简单的‘因变量’,同样,经济伦理也不是反过来从自己一方去塑造经济组织形式。”(韦伯,1987:5)在肯定资本主义起源的物质性因素的前提下,韦伯命题才强调其精神性因素的。换言之,物质性因素是精神性因素发挥作用的前提,精神性因素是物质性因素所不可或缺的。前一点,韦伯没有明确的提出,甚至还标榜自己反对马克思主义而否认这一点,韦伯的矛盾性在于,他没有认识到强调后一点与赞同前一点没有根本性的矛盾。强调这一点的目的在于,指出韦伯命题的精神转型并不否认以社会物质性领域转型作为精神转型的依托。

(二)“新教伦理—资本主义精神”的转型是一种双向的互化运动:宗教世界的世俗化和世俗世界的神圣化,这种互化运动形成了韦伯命题历史因果链条中两个不同世界能够相容的“交集”。(见图1)

基督教和世俗化肇始于古代犹太教的“旧约”时代(彼得·贝格尔,1991:135),而宗教改革运动更是促进了这一世俗化过程:“最初逃避尘世,与世隔绝的基督教禁欲主义已经统治了这个它在修道院里通过教会早已宣布弃绝了的世界……。现在,他走出修道院,将修道院的大门‘砰’地关上,大步跨入生活的集市,开始把自己的规矩条理渗透到生活的常规之中,把它塑造成一种尘世中的生活,……”(韦伯,1987:119—120)。因为“发端于加尔文教和英国清教为职业观提供了最融贯系统的宗教依据。”(韦伯,1987:121)清教徒认为追逐利益是履行天职,对传统基督徒的“救赎”理论,清教徒认为救赎不再只是人的精神内部的禁欲,而外求于物化的职业劳动,劳动不仅是历来所推崇的禁欲途径,而更是人生的目的,劳动分工是上帝的安排,要通过劳动分工的成效来洞悉上帝如此安排的目的。每一个人都应该服从上帝的这一绝对的道德命令,各司其职,辛勤劳动。因为衡量一种职业是否有用,是否能博得上帝的青睐,这必须根据它为社会所提供财富的多寡。清教徒在经济行为上表现的精神气质就是合乎理性地筹集资本、组织劳动。这样的职业观在路德那里就有所凸现,或者说路德的职业概念早就蕴涵了宗教世界世俗化的倾向。韦伯认为,同“职业”这个词的含义一样,这种观念也是新的,是宗教改革的结果。个人道德活动所能采取的最高形式,应是对其履行世俗事务的义务进行评价。正是这一点必然使得世俗的经济活动具有了宗教意义,并在此基础上首次提出了职业的思想。这样,职业思想便引出了所有新教教派的核心教理:上帝应许的唯一生存方式,不是要人们苦修的禁欲主义超越世俗道德,而是要完成个人在现世里所处地位赋予他的责任与义务,这是他的“天职”。在“传统基督教伦理—新教伦理”的内在转型中,加尔文宗教继承和发展了路德宗的这一观念。这样,路德的职业概念就使得宗教生活世俗化成为可能。

而奉行加尔文主义的清教徒,从另一方面使得为世俗的经济活动注入宗教的意义成为可能。世俗世界的神圣化一方面就是,资本主义为自己物质性的经济活动寻找一种精神性的解释,尤其是宗教性的解释。从这个角度来说,韦伯的观点是一种解释性的而非建构性的。马克思主义甚至也承认“英国清教或荷兰新教与赚钱之间有联系。”(恩格斯,1956)尤其恩格斯在分析最早产生近代资本主义的英国状况时对英国人当时面临精神转型时期的矛盾心理作了精彩的论述,并认为这一矛盾心理正是英国人进行资本主义经济活动的原动力<sup>①</sup>。但为什么会有这样的矛盾心理呢?这是因为:

(三)以上帝为本位的新教伦理与以个人为本位的资本主义精神有着各自的内在的精神硬核:即宗教超越性和世俗的现世性。而这最终导致了二者的分离。

根据韦伯的论述,我认为,新教伦理与资本主义精神的关系在韦伯命题的历史因果链条中经历了四个阶段,即新教伦理拒斥、容忍、支持和分离资本主义精神的四个不同历史时期的横断面,这也是新教伦理对待资本主义精神的四种基本的态度,反映的是新教伦理(世俗禁欲主义)分别在宗教世界和世俗世界的不同境域、资本主义精神(准资本主义精神)分别在世俗世界和宗教世界的不同境遇以及其间的精神转型(见下图)

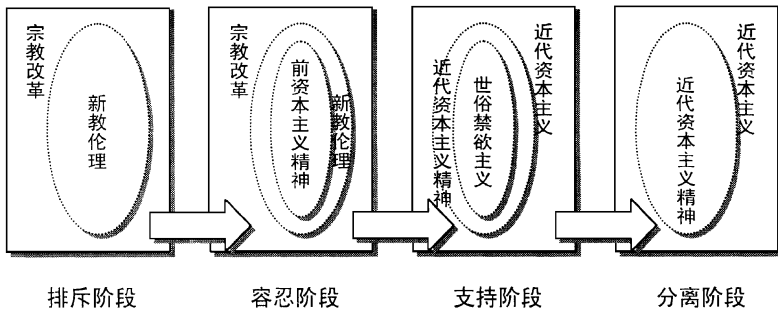


图 2.

拒斥阶段(态度)中,新教伦理有着自己影响的圈子,即新教徒阶层。虽然新教伦理与传统基督教伦理仍处于对立状态,但对于世俗世界的利益追逐,尤其是资本主义性质的获利活动,持一种拒斥的态度却是同样的,其最直接的依据都是《圣经》,它们“为上帝所不喜爱”。

在容忍阶段(态度),资本主义性质的获利活动,随着传统的崩溃和自由经济企业在社会群体内部或多或少的扩张,而“作为一个事实而被容忍”已经是不可避免的了,但并不是在伦理上普遍地得到认可和鼓励;而是“要么被看作是漠视伦理的,要么被看作是理应受到谴责的。”(韦伯,1987: 41)准资本主义精神在这一阶段还是一种自发状态,只能在新教所及的范围之外的世俗世界里,独立于成型资本主义秩序之前而存在。宗教世界给予它的是容忍而已。但这种容忍是相当可贵的了。

得到普遍认可的是在支持阶段(态度)。这种支持不仅表现在前面所分析的新教文献上的理论支持,而且许多的新教徒还亲自动行动起来,正如韦伯引证的资料所言,在资本主义从事资

① “英吉利民族性的特点就是未解决的矛盾,完全相反的东西的合一。英国人是世界上最虔信宗教的民族,同时又是最不信宗教的民族,他们比任何其他民族都更关心彼岸世界,可是从他们的生活看来,好像他们的心目中除去人间的存在以外什么也没有;他们对天国的向往丝毫不妨碍他们对这个‘无钱可赚的地狱’的坚定信心。因此,英国人总是怀着一种内心的不安——感觉到无法解决以矛盾,这种感觉本身就驱使他们行动起来。对矛盾的感觉是那种只集中于外部世界的动力的源泉,这种感觉曾经是英国人殖民、航海、工业建设和一切大规模实践活动的原动力。”(恩格斯 1956: 659)

本主义经济活动的中上层决大多数都是新教徒(韦伯, 1987: 23), 这时候的资本主义精神已然成型, 但新教伦理的支持是不可或缺的。

宗教世界和世俗世界处于互化中, 然而各自的精神硬核却无法相融。这最终导致了二者的分离: “自从禁欲主义着手重新塑造尘世的理想起, 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, 且不依不挠。……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。”(韦伯, 1987: 142) 容忍过资本主义精神的新教伦理, 在已成“铁的牢笼”的资本主义及资本主义精神那里却得不到容忍, 不得不重新返回修道院, 为神圣而神圣, 或许在世俗人们的心底层有时会回忆起它。因为“随着宗教的根的死去, 功利主义的揭示悄悄地渗入了。”(韦伯, 1987: 39)

这四种态度在每一阶段都不同程度地存在着, 只是总有一种关系或态度占着主导地位而已, 在主导关系的背后却是四种态度共同影响的矛盾性。这一矛盾性产生的原因除了新教伦理与传统主义(尤其天主教伦理)的不断断裂外, 还有新教伦理本身对资本主义精神双重的作用的原因, 即积极的作用和消极的作用两个方面。积极方面即上面论述的职业观(the work ethic), 它不仅导引着新教圈内的人们取得经济成说, 而且还培育了新的伦理, 即资本主义精神; 消极的方面是指新教伦理对自我放纵的谴责(the anathema on self-indulgence, Michael H. Lenssnoff, 1994: 7)。即宗教的超越性以出世的形式而对世俗世界的现世性持一种批判的态度。后一点是新教伦理的精神硬核, 正是它导致了与资本主义精神最终的分离。因为资本主义精神与新教伦理的最内在的精神硬核虽然可以相容但在本质上是无法相融的。虽然新教伦理的世俗禁欲主义将自己塑造成一种尘世中的生活, 但“这种生活既不是属于尘世的, 也不是为尘世的。”(韦伯, 1987: 120) 同样, 尽管韦伯极力为资本主义精神寻求宗教之根, 但它既不是属于宗教的, 也不是为宗教的, 它的本质在于其世俗性, 因而是属于尘世的, 且是为尘世的。

简而言之, 新教伦理对资本主义精神的容忍和支持实际上就潜在地包含着骨子里的拒斥和分离。由于各自精神硬核的相拒斥, 而导致最终的分离。但是, 传统精神对“现代”精神的容忍与支持毕竟是精神外在转型得以可能的必要条件。

#### 四、“韦伯命题”的现实意义

通过上面的分析, 可以看出, 由于资本主义起源问题的发问方式的系列性, 以及韦伯命题在这一发问系列中特殊性与普遍性的统一, 使得精神转型不仅是韦伯命题的逻辑起点, 而且精神转型问题一直是韦伯命题真正内涵。如果舍弃了从韦伯命题的问题域、逻辑起点来理解它, 难免会误读韦伯命题, 更重要的是会因此否定韦伯命题的现实性意义。

(一) 新儒家回应韦伯命题的意义在于积极寻求儒家思想的内在转型。

对韦伯命题, 特别是其反命题, 当代新儒家作了积极而强烈的惯性式的回应。一些学者对这一回应持批判态度, 认为这种回应自觉或不自觉地陷入了一种理论困境: 一方面力图循着现代新儒家内圣开出外王的思路, 寻找到实现儒家伦理之现代化的可行路径, 并借“亚洲四小龙”的成功来证伪韦伯命题; 另一方面却继续沿袭着韦伯宗教伦理的基本分析方法, 在儒家学说中寻找着“工作伦理”、“职业伦理”一类的概念解释, 期望揭示儒家伦理的可现代化资源。从而陷入了方法论与结论的悖论(万俊人, 1998)。但是, 如果根据本文开头所讨论的韦伯命题的假设性反命题、韦伯的正命题、韦伯的反命题和证伪性正命题四个命题, 不难看出当代新儒家的回



应的意义所在,即他们积极寻求中国传统儒家思想的内在超越和创造性转化。

假设性反命题蕴涵的而假设阙失的精神转型是“传统基督教伦理—新教伦理”的内在转型;韦伯的正命题蕴涵着“新教伦理—近代资本主义精神”的外在转型;韦伯的反命题蕴涵的而被韦伯认为是阙失的是“传统儒教伦理—新儒教伦理”的内在转型及“儒教伦理—近代资本主义精神”的外在转型<sup>①</sup>;证伪性正命题蕴涵的精神转型是“新儒家伦理—东亚资本主义精神”的转型,这也是当代新儒家们所积极寻求转化的。韦伯命题的逻辑告诉我们,精神的外在转型离不开精神的内在转型,传统儒家伦理,如果没有内在转型,指向近代资本主义精神的外在转型是不可能的。问题是,除了政治、经济等领域的制度性的转型外,是否就应该将目前中国社会的精神转型只限定在儒家思想内在和外在的转型上呢?显然,这是很片面的。

(二)中国社会转型期内的三大精神型态,因其各自的内在转型而处于互动之中,但都是在寻求自身存在和发展的现实合理性,以使得各自的内在转型为外在转型提供可能性,而不应是争夺话语霸权。

中国目前正处于一种社会转型时期,包括政治领域、经济领域、精神领域的转型。这一过程呈现的问题是,要“转”的是从什么“型”到什么“型”?二者的区别是什么?怎样来“转”?从社会哲学的角度可以说是从非市场经济社会向市场经济社会的转型,转型过程呈现出的是一种从领域合一到领域分离的倾向(王南,1998)。我认为,之所以能够有这样“转”的倾向,原因还在于三大领域之间的领域间性,无论是合一,还是分离,领域间性始终存在。这样,精神转型当然不能为其他领域的转型所替代,也不能离开其他领域的转型,但无论同步转型,半同步转型,还是非同步转型,它本身有自己转型的内在逻辑。关键问题在于转型前的“型”是什么,要转向的“型”又是什么“型”。对于转型前的“型”确定得不准确,要转向的型更难以确定了。

显然,中国现代社会的精神型态,与韦伯命题所蕴涵的精神型态不尽相同,市场经济原发型的国家的精神型态主要还是循着自己内在的发展逻辑,而且在韦伯,已经有一种近代资本主义精神作为方向;而中国自己的精神型态融合释道的儒家思想的发展逻辑在近代被打断了,随着马克思主义、西方自由主义的传入,儒家思想逐渐式微,向着一种什么精神型态转,恐怕是难以明确指出的。即使是倡导“儒家复兴”也不应是当代新儒家所主张的仅我一家,而实际上已经是三足鼎立的局面,即中国的马克思主义、新儒家思想和西方的自由主义思想的对立统一(方克立,1989)。这是转型前的非市场经济社会的精神型态。提及任何一家都不可能忽视甚至无视另外两家的存在。但三家都有着自己的内在转型。马克思主义在中国,同中国实际相结合有两次历史性飞跃,先有“马列主义—毛泽东思想”的转型,后有“毛泽东思想—邓小平理论”的转型(《中国共产党第十五次全国代表大会文件汇编》,1997:9)。儒家思想为本土型态,经历了“上古儒家—近世儒家”<sup>②</sup>和“传统儒家—新儒家”的转型。西方自由主义在中国也逐渐本土化,更多地是为儒家所吸纳,于是有“儒家资本主义”(方克立,1989)一说。在现代语境下,“一种观点、一种学说、一种文化传统,无论其特殊性如何,只要它不是非理性或反理性的,就可以进入现代社会并有可能成为现代社会积极的文化观念资源。”(万俊人,1997)但是,“任何一种学说、理论和特殊文化传统可以进入社会的公共理性,但不能单独代表公共理性本身,再不能寻求这种话语霸权。因此,从最根本的意义和可能性上讲,它们都应首先寻求自身存在

① 而当代新儒家认为中国并不阙失这一转型(余英时,1992:240—423)。

② 在近代之前很长的历史中就与释道两家互相磨合,到现在虽然儒是儒,释是释,道是道,呈现出来的却是兼而有之的儒家。

和发展的现实合理性。”(万俊人,1998)也就是说,每一种精神型态首先需要自身的内在转型。可以说,三者自近代以来因各自的转型而一直处于互动之中,这就是中国近代以来呈现出的公共理性,忽视任何一方都会背离公共理性而走向非理性或反理性。用韦伯命题的话语说就是,无论其中谁占统治地位,都应该宽容至少是容忍其他精神型态,因为向市场经济社会的转型时,三者都需要外在的转型,以使得向有中国特色的社会主义市场经济制度的“社会精神气质”转型成为可能。

“有中国特色的社会主义市场经济制度”的“社会精神气质”,作为一种尚未最终成型的精神型态,它可以从以上三种精神型态中寻找其产生的根源,但不可能将它们完全融合进来,因为它们有着各自的精神硬核,儒家在于其封建主义本质;马克思主义在于其社会主义本质,而市场经济在于其自由资本主义本质。通过对韦伯命题的解析我们可以看出,当它们各自完成内在转化后,就会指向新的共同的社会精神型态而进行外在转型,但新的精神型态决非儒家伦理、马克思主义和西方自由主义的简单相加。新的社会精神一旦成型,就会与它所赖以产生的传统精神型态相分离,而去适应其现实的经济基础,并从中吸收活生生的源泉。

#### 参考文献:

彼得·贝格尔,1991,《神圣的帷幕》,上海人民出版社。

布赖恩·莫里斯,1992,《宗教人类学》,今日中国出版社。

布罗代尔,1993,《15世纪至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第三卷,上海三联书店。

恩格斯,1956,《英国状况》,《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社。

——,1972,《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社。

方克立,1989,《现代新儒学与中国现代化》,《南开学报》第4期。

方克立主编,1992,《内在超越之路》,中国广播电视出版社。

哈贝马斯,1994,《交往行动理论》第一卷,重庆出版社。

黄仁宇,1997,《资本主义与二十一世纪》,上海三联书店。

恩格斯,1956,《政治经济学批判大纲》,《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社。

万俊人,1997,《政治自由主义的现代建构》,载《学人》集刊第12期,江苏文艺出版社。

——,1998,《回应韦伯:儒家伦理的一个方法论问题》,《开放时代》第3期。

王俊敏,1995,《从一种精神到另一种精神》,《中国书评》总第6期。

王南,1998,《从领域合一到领域分离》,山西教育出版社。

韦伯,1987,《新教伦理与资本主义精神》,上海三联书店。

——,1995,《儒教与道教》,商务印书馆。

——,1999,《社会科学方法论》,华夏出版社。

余英时,1992,《中国近世宗教伦理与商人精神》,载方克立主编,《内在超越之路》,中国广播电视出版社。

《中国共产党第十五次全国代表大会文件汇编》,人民出版社,1997。

Michael, H. Lenssnoff 1994, *The spirit of Capitalism and the Protestant Ethic: An Enquiry into the Weber, Thesis.*  
Edward Elgar Publishing Limited.

作者系南开大学哲学系  
责任编辑:郭于华