

马克斯·韦伯：基于社会动力学的思考

社会
2013·5
CJS
第33卷

张旅平

摘要：德国社会学创建的年代正值经典(自然)科学处于顶峰的时代。在唯科学主义观念的影响下,社会科学研究领域,尤其是社会学方面一度盛行因果一元论的决定论。为了改变此种状况,韦伯把“价值分析”引入社会学研究,设立了因果性说明与意义理解两种研究进路。这不仅弥补了方法论的不足,而且还形成了文化意义的社会动力学。凭借此种方法,韦伯最终较为合理地解释了西欧不同地区以及东西方的文化差异和社会现代性变迁问题,并为后人发明“轴心文明”概念和深化这一视角奠定了基础。

关键词：价值分析 文化张力 心态 社会动力学

Max Weber: Thinking on the Basis of Social Dynamics

ZHANG Lüping

Abstract: The time for German sociology to be established coincides with the time when the classical natural science was at its peak. Under the influence of scientism, determinism of causal monism prevailed in social sciences, especially in sociology. In order to change this situation, Max Weber introduced “value analysis” to sociology research and established two approaches: causal analysis and meaning comprehending. This not only made up for the gap in methodology, but also formed social dynamics in the sense of cultural significance. With this method, eventually Weber reasonably explained cultural differences between the Western European regions, Western and Eastern. Particularly, his research also related to the field of “Axial Age” civilizations or “Axial Civilizations.” Although he didn’t create these terms or concepts (that were first brought up by Karl Jaspers and Shmuel Noah Eisenstadt, respectively), he mentioned “prophetic age” in his *Economy and Society*. And

more importantly, he had already fully covered the points in this field with his vision, idea and research. To Weber, interests in reality (economic interests in particular) directly govern people's conduct—that is regarded as a basic factor of social change; yet in the meanwhile he stressed that the “world images” (Weltbildes) created by “ideas” would have a directive effect on human action. Precisely according to this way of thinking in research, Weber focused on analyzing and explaining the great importance of the following factors in social change: value orientation and its relevant economic mentality, the basic tension between transcendental vision and mundane orders, and the capacity of new type of intellectual elites for reflexivity and criticism.

Keywords: cultural tension, mentality, social dynamics, value analysis

韦伯关于社会向现代性演化问题的研究,是一个庞大的系统工程。尽管他认为在历史发展中不存在单一的自变量,“反对”把某一因素挑选出来作为一般而言的现代生活的“终极”原因(韦伯,2007a:68;斯威德伯格,2007:76),但是如果我们通盘审视,便会发现他的分析和解释还是明显有所侧重的。下述韦伯在《世界诸宗教的社会心理学》中的一段名言便集中体现了这一点:

不是理念,而是物质和精神的利益直接支配着人的行为。然而,由“理念”创造出的“世界形象”(Weltbildes, world images)¹常常像扳道工那样,决定了行为沿着哪条轨道被利益推动向前。(Weber,1946:280)

不难看出,韦伯非常重视现实生活中利益(尤其是经济利益)驱动的作用,这被视为社会变动的根本因素。除此之外,他在其主要著作中还谈及政治、法律、文化(尤其是作为文化集中体现宗教)与社会变迁的关系,这说明他对社会动力学有着较为完整的思考。然而尽管如此,由于方法论和知识论的缘故,他在社会动力学方面更多地致力于文化张力和价值取向之作用的分析。也就是说,关于社会变迁的动因,他比前

1. 德语 Weltbildes 一词,英文译为 world images(世界形象)或 world picture(世界图像),但德语该词本身还有“世界观”的含义,这含义似乎更贴切一些,由于引文引自英文,故保留原英文的译法。

人更突出地探讨了观念、伦理、心态转变的关键作用。这也是本文的重点所在。它符合韦伯力主以意义理解(诠释方法)弥补单纯因果分析之不足的一贯思想。

可以说,利用这一原理和方法,韦伯不仅较好地解释了现代性为何只在西方文明中独立产生的现象,而且有关东方社会向现代性演化的难点问题也获得了较佳的说明。

一、从诠释的方法到文化意义的社会动力学

德国社会学创建的年代正值经典(自然)科学处于顶峰的时代。科学的辉煌成就和无与伦比的威望影响了人们的思维,使得人们不仅以此类科学观看待一切,而且还对其范式和方法持有一种万能的信念。因此,差不多从19世纪上半叶开始,这种自然科学的观念、范式和方法先后在法、英、德等国被引入社会科学研究领域并逐渐获得了霸主地位。这种科学世界观及其方法万能的观念被后人称为“唯科学主义”(scientism)(哈耶克,2012),它在社会科学方面的表现就是孔德开创的实证主义以及种种有关社会变迁的机械性因果一元论(causal monism)的决定论(determinism)。当然,在当时的西方,并非所有学者都承认这种观念和方法的合理性和有效性。尤其是在德国,由于思想和知识传承的差异,某些学者开始自觉抵制这种唯科学主义观念和方法论并试图开辟一条符合德国学术和知识传统的创新道路,即社会科学领域的“价值论”或“价值分析”之路。韦伯便是参与这种学术创新活动的最早的学者之一。韦伯并非这一活动的创始者。作为海德堡学派出身的学者,他受到尼采、新康德主义学派(尤其是李凯尔特)以及齐美尔的某种影响(韦伯,1999:49);当然,李凯尔特在其《文化科学与自然科学》一书中也谈到韦伯在此种方法论方面的创新贡献,可以说,他们是相互影响。然而,就社会学领域而言,韦伯显然是这方面最早的开拓者。这种学术上的创新其目的是在社会学领域反对当时流行的忽略目的和意义的“唯科学主义”(或实证主义—科学主义),尤其是那种因果一元论的决定论,以及它在社会演化模式上的表现:教条的“单线论”和某种“经济决定论”(这类观念在20世纪曾盛极一时,被哈耶克[2000a]斥之为科学理性“致命的自负”),从而创立了一种新的社会动力学。

凡是阅读过韦伯著作(尤其是方法论著作)的人,都应该感受到韦伯在与类似法学家卡尔·宾丁(Karl Binding)那样的主张因果一元论的学者论战。当然,不容置疑的是,韦伯也在与马克思对话,²甚至不排除暗含着对涂尔干批评。³那么,韦伯的论战或对话的焦点是什么呢?除了方法论问题外,其主要是围绕现代理性资本主义如何形成的问题展开的。也就是说,从自主性上看,现代理性化的资本主义为何只在西方形成,其究竟是世界普遍的过程还是西方文明(文化)特有的现象?(韦伯当然认同后一种观点)。其背后的潜台词则是:能否从价值

2. 关于马克思,韦伯(1999:42)承认“这位伟大的思想家”的概念对人们“具有巨大的,甚至是独一无二的启迪意义”,其阐述的“规律”和“发展的构思”“在理论上都是正确无误的”。然而,我们知道,韦伯对当时流行的某种“历史唯物主义”却持某种反思与批评态度。究其原因除了学术认知外,主要在于这种历史唯物主义愈来愈带有一种因果一元论的决定论色彩,成为忽略目的和意义的“唯科学主义”的变种。它在社会演化模式上就表现为一种教条的“单线论”。而这与马克思本人的观点还是有较大出入的。实际上,马克思的社会思想远比当时人们所了解的要丰富和复杂得多。马克思在表述众所周知的社会发展图式的同时,还提到了亚细亚、日耳曼和斯拉夫形态(马克思,1979:472—473),这表明他具有一种多线发展论思想。马克思认为,他在《共产党宣言》和《资本论》中阐述的社会发展图式只是根据西欧实际情况抽象出来的“一般类型”(即“最一般结果的综合”),“我们假定各种现实关系是同它们的概念相符合的”。然而,一旦“这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值了”(马克思,1972a:160;马克思、恩格斯,1972:31—32)。因此,马克思反对把他概括的一般类型当成适用于各个历史时代的药方和公式。他在回答俄国民粹派主要发言人米哈伊洛夫斯基对其思想歪曲时指出:“一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论,一切民族,不管它们所处的历史环境如何,都注定要走这条道路,……他这样做,会给我过多的荣誉,同时也会给我过多的侮辱”(马克思,1972b:129—130)。此外,关于“经济决定论”问题,这也并非原本马克思的想法。马克思在阐述技术和经济推动资本主义发展的同时,也谈到非经济因素对资本主义成长的重大作用。例如马克思谈到了作为“交往形式”的“市民社会”及其与生产力的相互制约作用,指出“市民社会是全部历史的真正发源地和舞台”(马克思、恩格斯,1972:41),甚至他还谈到新教观念对资本主义发展的正面影响(马克思,1975:188)。实际上,如果说马克思是从现代性角度论述资本主义共性的话,那么,韦伯,如赫勒(2005:56)所言,则多少有些像从后现代角度看问题的人一样“主要对现代性的特殊性和它的差异感兴趣”。

3. 涂尔干(2003:271—272)说过这样的话:“只有当在物理学和自然科学中牢固确立起来的决定论观念最终扩展到社会秩序的时候,社会学才会出现”。涂尔干要为社会学寻找自然科学那样的确定性,使之摆脱一般性哲学思辨而真正成为一门实证科学的探索,无疑具有积极意义,然而当他面对一些属灵性的社会现象时,他最终不得不诉诸意义理解,从而走到诠释的方法上去。这表明自然科学方法在社会学研究上的困境和不足。韦伯并不反对实证方法,因为他本人的研究也体现了这一精神。他与多人争论的焦点在于,如果社会学研究只停留在实证主义方法上而缺乏对意义的理解(价值分析)的引领,那么社会学研究就只能停留在问题的表面而难以真正获得深层的内在认识。

分析(或文化张力和价值取向)视角——一种不同于以往决定论的社会动力学视角——看待社会变迁问题。对于韦伯而言,方法和知识论同所探讨的问题密切相关。前者得不到解决,后者也难以获得合理的解释。反之亦然,一旦后者获得满意的解答,不仅现代理性化资本主义成长的缘由能够得到很好的说明,而且他所创新的社会学研究的理论和方法也随之得以形成和证明。两者相互印证,彼此支持。那么,韦伯是如何思考和说明的呢?

众所周知,在韦伯之前,关于现代资本主义如何产生的问题,一些伟大的思想家或学者已经给出了某种深刻的答案,其中最著名的当属马克思的阐述。作为一种从西欧历史发展中抽象和总结出来的基本原理,它的确能够很好地解释近代以来西欧的社会变迁现象。不过,当人们把视线转向非西方的时候,便很快会发现仅仅以此说明这些地区文明的情况,在解释上还略显不足(马克思自己也这么认为)。譬如,像韦伯所言的古代东方中国、印度等诸文明中早就存在“资本主义”,⁴然而,这些因素并未在任何一地促成其自主向现代理性化的资本主义类型转变——韦伯认为这恰恰是西方文明所独具的特色。再比如,在近代以前,像中国和印度这样有着发达手工业经济和生产力的文明古国,直到1800年其工业生产在世界的份额仍分别占到33.3%与19.7%(这远比西欧中世纪末期手工业经济发达),而同期整个欧洲在这方面的占比只有28.1%(肯尼迪,1989:186)(尽管后者是建立在工业革命基础之上并且很快会超越前者),但是,这种差不多在前现代更发达一些的经济和生产力并没有导致这两个国家像西欧那样自主实现向现代性转型。东西方中古时期在生产力(经济和技术)方面差不多(东方实际上更强一些),但其发展结果却大不相同,其中必有超出已有理论解释范围的其他重要隐情。此外,在非西方社会,同样存在因经济利益引发的冲突和矛盾,尤其是阶级斗争,尽管它们对社会变迁有一定的积极作用,但终未导致现代性革命和社会剧变的产生,其无一例外地陷入“历史循环”。再有,即使是西方,拉丁或天主教地区与日耳曼或新教地区在这一问题上也存在

4. 韦伯把资本主义分成若干类型,并认为,资本主义在前现代文明社会的商业活动中广泛存在,如政治资本主义和传统商业资本主义等等(韦伯,2004a:31;斯威德伯格,2007:第二章、VI)。

较大差异(前者在“资本主义精神”方面远不如后者)。以上事例表明,事情远比人们认知和想象的要复杂得多。有鉴于此,韦伯当然要另辟蹊径,在基于前人已有的研究成果之上寻找一种更能够具体合理解释此类现象的理论和方法。当然,韦伯从未否认马克思的社会理论(如生产力对社会发展推动作用的理论,尤其是利益冲突和阶级斗争导致社会变迁的理论)。然而,他认为只有这些理论还不足以说明问题,特别是在其被教条化的情况下更是如此。同样,韦伯也不完全否认因果论的说法,只是认为单凭这一方法难以深入理解人类社会活动。为了改变这种研究情况,韦伯开始尝试一种新的社会学理论和方法以期对现有社会学理论予以补充。这就是其著名的“诠释社会学”(interpretive sociology)或“理解”的社会学(韦伯不是这一方法和概念的发明者,但却是最早将其引入社会学研究并获得成功的学者),亦即“解释性理解”和“因果性说明”的两种基本方法。其中“理想型”(ideal type)和“价值参照”(reference to values)的知识论突显出了它的重要性。

韦伯创新研究方法和知识论,为其文化意义的社会动力学奠定了基础。那么,他是如何从学理上完成这一构造的呢?以下,笔者先对此展开具体的分析。

首先,在韦伯看来,研究社会最重要的是要懂得社会科学(当时在德国被称为“文化科学”)与自然科学的区别。这个区别,概括起来讲,就是两者的研究对象不同:社会科学的对象是含有目的和意义并且涉及人们之间复杂关系和心理活动的社会现象,而自然科学的对象则是不具有这些特征的自然现象。前者充满易变、异质,以及个别多样性和不确定性,后者则受确定性的机械因果联系支配。因此,自然科学往往可以获得较为清晰、普遍的概念和一般定律(规律),而社会科学获得的概念和所谓“规律”则具有较大模糊性和低确定性,而且它们越是普遍或一般,其模糊性和低确定性就越大(概念和普遍规律的科学性及准确性来自对象的普遍性和确定性,显然这是自然科学而非社会科学所具备的条件)。当人们把这种从某一方面或社会—文化领域得出的概念或规律上升到普遍或一般性,并用以解释其他方面或社会—文化领域的问题时,往往会出现许多难以自圆其说的问题。因此,韦伯主张在研究社会问题时,不仅重视规律,而且

要更重视“规律”之外的特殊性（即“历史的个体”——韦伯引自李凯尔特的术语），由于概念、范畴、规律等“一般”性被认为难以完全说明社会现象，韦伯自然把主要精力和兴趣放在意义、价值、文化之“特殊”性的方面。这被认为是社会科学的特色。

其次，韦伯的方法和知识论强调社会事件是作为主体之人的行动结果，它涉及行动者具体的社会关系或互动（“牵涉到他人行为”）、目的、意义和动机，体现了人们所处社会的习俗、规范和制度的作用，隐含着某种价值取向，因此社会学研究不仅注重人们行动的社会性，而且还要强调其“文化意义”。正如韦伯（1999：23，25）所言，“在始终是无限多样的个别现象中，只有某些方面，即我们认为具有一种普遍的文化意义的那些方面，才是值得认识的，只有它们才是因果说明的对象”；又说，人“就是文化人，赋有自觉地对世界表示态度并赋予它一种意义的能力和意志。……无论这种表态的内容是什么，这些现象对我们来说都具有文化意义，对它们的科学兴趣也仅仅建立在这种意义之上”（当然，韦伯强调对文化意义的重视不是心理学的，而社会学的）。

再者，由于关注人行动的意义，其自然主张一种不同于因果一元论的因果多元论（causal pluralism），也就是对因果关系进行诠释的理论。这种理论在解释社会活动的因果关系方面采取如下观点：（1）社会事件的发生往往由多种因素所致；（2）社会事件的原因具有复杂性，人们的行动或事件发生的诸多因素常常互为因果（因与果可以彼此转化）；（3）社会领域的因果关系不同于自然科学领域的机械、单向和固定的因果关系架构，由于是作为主体的人的活动且行动者的自由意志会在因果链条上制造缺口，因此这种因果关系存在不确定性；⁵（4）在社会科学领域，没有严格的因果关系，即人类社会活动在因果链条上的多样性、复杂性和随机性使得因与果具有很大的不确定性，因而严格的决定论难以成立；（5）因此，人们在社会科学研究过程中只能采取所谓因果性说明加诠释的方式，亦即社会科学研究的途径不以自然科学研究中的那种因果论为谋，而注重对事件成因的解释和评估；（6）由于以上诸多因素所致，社会科学研究中的“客观性”，实质上是一种借助因果性说明（推断和评估）从“客观的可能性”

5. 韦伯的观点符合当代“复杂性范式”，参见莫兰（Morin，1999；2008）。

到“适当的因果关系”的过程。它在判断上“本质上允许有程度等级”，“可以依靠对‘概率计算’进行逻辑分析时运用的原则来这样想象逻辑关系”，以便把相关可能性分离出来，并通过“有利性”程度的判断和根据经验规则，获得对事件之具体成分的因果“意义”的洞识（韦伯，1999：99—101）。也就是说，除了在人们所知范围内，对可能的原因进行尽可能妥当的推断、筛选和定夺外，没有其他良方。这一过程从根本上来说取决于各种材料或资料的准备和选取的好坏。总之，在韦伯看来，那种认为事件皆由一个原因导出，或把事件的成因都化归到一个或根本原因上去的理论，是不可取的。他反对在社会科学方面把因果关系作为传统的充足理由律（principle of sufficient reason）来看待，认为这本是自然科学和技术领域里的“第一原则”，一旦被普遍化为所有领域的第一原则，尤其是用于与“主体”活动有着密切关系的社会领域，便会使人们搞混自然科学与社会科学两种研究方法的区别，误以为后者在做着与前者同样的因果关系研究。而实际上，对原因权重的选取和推断本质上是有主观性的，属于形而上范畴。因此，韦伯反对把社会世界完全自然主义化，把社会—文化研究唯科学主义化，并且认为，在社会科学研究中，所谓因果解释若不以“价值分析”为“向导”，“因果追溯就必然失去指南而在漫无边际的大海上飘荡”（韦伯，1999：76）。

应当说，韦伯的观点和方法不是没有问题的，因为它诉诸诠释、推断和评估——这也会增加模糊性和不确定性，然而却是社会科学研究的无奈之举。在这方面人们很难做到真正的价值中立，即使是韦伯所说的那种价值中立（value neutrality；如人们所知，韦伯也没有能够完全做到）。这表明，社会学研究者只做实然陈述而不触及应然之事（只做社会学的科学研究而不涉及伦理）恐怕只是一种想象。那么对方法上的缺陷如何补救呢？韦伯似乎了解问题的所在。他力图通过其创新的知识论和价值参照理论弥补缺陷。这也是其诠释理论和因果性说明方法的第四点。我们先来看前者。

韦伯的知识论以其“理想型”的提法著称。大家知道，不论原始的经验调查数据抑或历史资料，其本身既不会说话，也非真知，只有通过概念、范畴和定理（规律）进行转化之后，实在的知识才能出现。换言之，我们所谓的真实，实乃通过概念抽象和逻辑思维重新建构起

来的真实,是经过心灵活动的产物。⁶如果说在自然科学中这种转化还能具有普遍真实性,如水的概念或牛顿第一定律(惯性定律)——在我们生活的这个地球上不会因时间、地点或民族、文明不同而发生改变,那么在社会科学领域(尤其是与精神因素密切相关的社会科学领域)概念或定理(规律)的普遍真实性便大打折扣,如韦伯举例和考察的“资本主义”(市场经济)、“民主”,等等,这些概念(范畴)及其相关知识或规律的内涵会因时间、地点、民族、国别、文明等等差异而大不相同,有的甚至满拧。当然,不是说这类概念或规律完全没有真实性,因为其共性存在,但真实性的程度和普遍性相比自然科学概念或定律而言会大大降低。“它与生活的经验给定事实的关系仅仅在于,在那种构思中被抽象地描述的那类联系”,或者说它把生活中的某些联系“统一成为设想出来的联系得天衣无缝的体系”。正因为如此,韦伯说它们是理想型。这种理想型是心灵建构的产物,严格地说,在客观现实中,人们很难发现完全符合现实的或作为真实物翻版的社会科学概念或规律。在这个意义上,韦伯(1999:31)认为理想型具有“乌托邦的性质”是十分恰当的。

不过,尽管如此,韦伯认为在没有其他更好的方法的情况下,这种理想型仍是人们实用和有效的一种获取知识的途径,只要人们意识到它的思想特性,记住它是基于对现实的某些成分的抽象和思想

6. 人类在认识论上自康德以来有了重大突破。康德在综合欧陆理性主义与英国经验主义的基础上,创造性地提出了“知性为自然立法”的著名论断(被称为“哥白尼式的革命”)。其积极意义在于,它一方面指出了心灵需要得到经验证据才能获取知识,另一方面同时又认定认识本身也是心灵对感觉和材料主动整理、组织和构造的过程。心—物之间不存在照相式的简单对应关系,因为人们在认识活动中是通过心中已有的某种参照系进行的,培根那种完全摆脱“预知”的经验论只是理想。因此,认识既与经验证据有关,又受这个参照系限制,二者缺一不可。康德的错误在于,除了“自在之物”的观点外,主要是他把这个参照系视为人类绝对“先天的”和主观的,而实际上正如此后马克思、涂尔干等知识社会学的奠基者们所指出的,它只是人类长期文化积淀的产物,是人一出生“社会事物”“加强”于他的结果。在这种情况下,知识,尤其是社会科学知识的获取,必然受马克思所发现的集体无意识(阶级意识、群体或党派意识,等等),和韦伯所强调的“文化意义”(诸如社会传统、习俗、民族历史、价值取向,等等)以及弗洛伊德所揭示的个人的无意识的影响。实际上,人类在这方面获得的“知识”大多数接近于柏拉图所说的那种“意见”(“在知识和无知之间有一种被我们称之为意见的东西”)而非(普遍)真理。正是基于这些“意见”,人类在社会、文化、政治等方面才有丰富多彩的多元性和种种特殊性。而构成真理的知识只是某些干瘪的抽象,其普遍性和效用较之自然科学也相对降低。换言之,这种普遍性和有效性受到文化价值和社会因素的较大限制。

概括,记住我们所有的“认识”都与一种以概念方式塑造的现实相关,一句话,记住它具有某种理想化和夸大性的特点,不可以社会科学概念和规律完全代替现实即可。正如韦伯(1999:101)所言:“为了能够透视现实的因果联系,我们建构起非现实的因果联系”。这是不得已而为之。通过理想型,我们能够得到一个不受个人偏见影响的严谨的概念、范畴、因果联系图式或规律,从而可以对某一具体社会现实——譬如早期资本主义制度——进行估量,看一看它与此一理想型之间有何种差别,也就是那时的这种制度究竟含有多少资本主义成分。这是一方面。另一方面,它有利于我们认识到在人们互动的社会领域,同一概念或范畴所指的内容,同一规律所总结的趋势,在不同的时间地点或文明中的现实情况实际上是有很大出入的。例如,“民主”、“平等”这样的概念所反映的经验现实在世界各地就大不相同。所有这些促使现代人更加关注世界的多样性和社会现实的特殊性,而这才是更为接近真实情况的。概念、范畴、规律给出共同的参照系,而只有经验研究才能引出特殊性和多样性,两者综合构成完整或统一的社会研究工作。韦伯本人也恰恰是如此来实践的,他愈是想雕琢一个抽象而普遍的概念或原理,就愈是为个别事物(“历史的个体”)所吸引(进行多样性实际考察和比较)。虽然,他在研究中将西方文明作为参照系——这难免被认为隐含西方中心论色彩,但他的研究成果表明他深知西方文明也具有独特性,懂得世界诸文明皆各成一局,从而也能够使他比其他人更易于识破普遍概念或规律的某种“空洞性”和假象,看到真实世界的多样性和特殊性。韦伯之所以能够做到这一点,就在于其方法论和知识论的特点,尤其是内涵于其中的、作为其核心的文化价值分析。“我们就是文化人”(韦伯,1999:25),⁷人的多样性和特殊性来自其文化与价值的多样性和特殊性,任何社会学研究无法摆脱深层的文化视角,不能不用价值分析。这是它与自然科学研究的根本区别所在,也是同一概念为何会有不同经验实在的区别所在。当然,不同生活方式和社会组织方式也是区别的标志,但它们本身与文化交织在一起并受其制约。文明或社会之

7. 其实韦伯的这一表述源于李凯尔特(2007:92):“当他[指人]”不是一个简单的自然物,而是一个文化人(kulturmench)的时候,他便是‘精神的’。”

间的区别归根结底是价值(取向)的区别。

由此,我们看到,韦伯的理解或诠释的社会学,本质上就是通过解释经验现实的“文化意义”来理解经验现实。此种研究自然与价值分析密切相关,亦即把“价值”的思考引入社会学研究是其必然的逻辑。⁸这也是德国学派(如弗赖堡学派或海德堡学派)的特点。按这一派观点,价值指事物或现实对象的有效性和意义,它“附着于它们之上,并由此使之变为财富”;此外,它“还与主体的活动相联系,并使这种活动变为评价”(李凯尔特,2007:83)。也就是说,价值附着于其上的事物或对象是现实的、客观的,而价值本身则是“非现实的”,是相对的,带有某种主观性,对于“理念价值”(ideal values)和“规范价值”(normative values)尤其如此。例如,基督教是一种客观实在,对于基督徒而言,它们当然具有很高的价值,然而对于无神论者或其他信仰者来说,则意义不大或者没有什么价值。同样,个人主义的自由对于现代某些西方人而言弥足珍贵,但在世界许多地方则被视为洪水猛兽。可见,价值尤其是文化价值因人(或文化)而异,具有多样性和特殊性。“假如把价值与文化对象分开,那么文化对象也就会因此而变成纯粹的自然了”(李凯尔特,2007:30),从而自然科学与社会科学在对象的研究上也就没有什么本质区别了。因此,在这个意义上讲,价值本身是可以与其对象“分离的”,其实质在于它的效用和意义。一个事物是否具有价值要看其是否具有效用或意义。而这对于不同文化或文明来说在许多方面则是相异的。正是看到这一点,韦伯把文化价值分析置于社会学研究的核心地位。借助这一点,他看到了世界的多样性和每一种文明的特殊性。

关于价值分析,韦伯认为,它有如下功能:首先,它使得经验讨论富有意义,“是所有这类有益的讨论的前提条件”(或者说“文化兴趣,也就是价值兴趣,正是也为纯粹经验科学的工作指明了方向的东西”);其次,它“有利于以经验的方式因果地考察人的行动,以便认识人的行动的真正的最终动机”;复次,价值讨论有利于发现真正对立物或立场,把握对立面所真正意指的东西(韦伯,1999:121,127)。在这一基础上,韦伯基本认同李凯尔特的“价值关联”(value-relevance)

8. 韦伯(1999:21)明确指出,“文化概念是一个价值概念”,因此文化分析也就是价值分析。

和“价值参照”的范畴和方法。前者(价值关联)指研究者选择主题时不可避免地具有某种倾向性,因为在韦伯看来社会科学中的问题是根据被讨论的现象的价值关联而甄选出来的。通过价值关联,研究者在选择时可以透过一般性发现“历史的、个体化的”真实因素,把有意义与无意义的、本质与非本质的、主要与次要的成分区别开来,从而真正做到选择的“有效性”以及对个人的主观随意性的排除。韦伯对西方“理性化”这一主题的甄别便是其方法的具体体现。后者(价值参照)指通过比对的方式发现他者最具差异和价值的因素。通过这种参照,研究者在面对所搜集的大量资料时可以依据价值系统进行取舍。比如参照“现代性的”价值(某种意义上又主要是西方理性化的价值)对“传统的”(或非西方)社会进行研究,或依据“新教伦理”的价值(“资本主义精神”)研究天主教、犹太教或伊斯兰教、佛教社会,反之亦然。通过这种参照,人们可以洞悉每一种文明或文化—社会中最有意义和效用的东西。价值的发现,就是最大效用的发现。它使人们能够认清对一个社会的变迁而言真正起积极或消极作用的东西是什么(或者说在某些人或文化中被视为有利,在另一些人或文化中却被视为无益的东西是什么)。韦伯秉承了源于尼采的这样一种观念:社会历史就是在不断的价值重估和重建中变动的。当然,韦伯的这种方法或观点,如他所言,常被指为“相对主义”和带有某种主观性,但他认为其价值诠释是与因果分析联系在一起的(将因果分析与意义理解两种研究进路结合起来,是韦伯社会理论和方法的精髓),因而可以克服相对主义。不过即便如此,人们也必须认识到,严格的经验科学可以提供事实,但无法使人免除意义选择或价值判断,因为每个人都无法超越自己的知识维度(即使不考虑利益因素的话)。因此所有问题最终都归结到“效用”之上。

正是通过因果分析与意义理解两种研究进路的结合,尤其是基于其知识论(“理想型”)、价值分析以及价值关联和价值参照方法,韦伯在研究中易于看到不同文化(文明)圈的较大差异和一般“规律”难以解释的问题,从而最终发现了以文化张力和价值取向为主要内容的社会动力学,即文化意义的社会动力学。关于社会的动力,如前所述,韦伯之前的一些伟大理论家已经主要从经济、社会层面作出了充分说明,韦伯自己也以人的社会行动为基础考察了有关的经济、政治、法律、社会(结

构和组织)等诸多方面的因素。除此之外,韦伯还“始终关注宗教”(Weber, Marianne, 1975: 335)。特别是基于大量的研究,韦伯发现,仅仅以经济、政治和社会因素说明宗教改革以后西欧某些地区资本主义兴起问题是十分不充分的,因为,虽然从表面上看,在这些方面新教与天主教地区并没有什么太大区别,然而一旦从宗教伦理表现出的价值取向来看,则两者的区别便变得非常明显。在新教地区,正是由于价值取向,从而经济心态(economic mentality)的变化,才带动其他方面因素发生重大转变的(经历过“改革开放”初期变化的中国人对此应不难理解,只不过我们改变的不是宗教而是与其等价的意识形态)。类似地,通过这种价值分析和参照,韦伯还发现了东西方文化价值取向的根本差异以及文化张力的不同特点,为后人发明“轴心文明”概念和深化这一视角奠定了理论基础。

当然,韦伯从未轻视经济研究工作以及经济对社会—文化的“制约性和影响”,而是承认这“依然是一个具有创造性成果的科学原则”,并认为“只要谨慎地使用并摆脱教条主义的偏见,它在所有可预见的时代都将仍然是这样一个原则”(韦伯, 1999: 15)。不过,韦伯反对那种以笼统的单线论和因果一元论的观点运用这一原则。也就是说,由于价值是具体的、特殊的和多样性的,因而对不同社会—文化的理解也是具体、特殊的和多样性的(“文化意义”及其理由“不能从任何规律概念的哪怕是完善的体系出发来得出、论证和阐明”)。因此,对于人类活动研究而言,不仅要看到经济的制约性,还要看到文化的制约性。至于它们究竟何者为因何者为果,则必须视具体情况而定。笼统地强调“经济决定论”或“文化决定论”都是韦伯反对的。实际上,韦伯历来主张在不同文明脉络(价值取向)的基础上以一种综合的视角研究人的行动。韦伯研究了经济、法律、政治、宗教、艺术等各个方面,但他始终是将它们置于某种文化或价值取向范围内来予以考虑的。由于将研究置于一定文化或价值范围之内并考虑了现实具体的、特殊的和多样性的情况,韦伯关于东西方资本主义或现代性问题的研究获得了广泛认可,这远比那些教条地和形而上学地根据一般“规律”推演的研究要更具有效性。此外,由于引入了文化意义的社会动力学,韦伯便较为合理解释了东西方文明社会变迁中的某些难题。下面我们就来具体谈谈他的文化意义的社会动力学。

二、韦伯社会动力学之要义

韦伯的社会动力学与其价值取向和文化张力的观点密切相关。而这又是与“轴心时代”(Achsenzeit, axial age)文明或“轴心文明”(axial civilizations)的分析角度分不开的。因为在韦伯(1999:48)看来,包括形成概念和概念批判在内的种种工作,其最终目的就在于获得“具体历史联系之文化意义的认识”。当然,韦伯并非这一概念的发明者。它是由同出于海德堡学派的雅斯贝尔斯于1949年提出的(Jaspers,1953),此后,埃里克·沃格林(Eric Voegelin)、⁹艾森斯塔德等(Eisenstadt,1986;Arnason *et al.*,2005)对此又不断加以深入阐述。但是,毋庸置疑,如罗伯特·贝拉(Bellah,2011:271)所言,包括雅斯贝尔斯在内的许多后起之秀在这方面实际上都受到韦伯深刻的影响(当然,雅斯贝尔斯在书中多次提及韦伯的弟弟阿尔弗莱德·韦伯[Alfred Weber],承认他的文化—历史哲学观点也是其思想的源泉之一)。韦伯虽然没有创造出轴心时代这一术语,但提到“先知时代”(prophetic age)(Weber,1978:441—442,447),而且最重要的是其视野、思路和研究范围已经充分涵盖了这方面的内容(韦伯生命的最后阶段除了写作《经济通史》讲义外,主要精力就是放在撰写后来被称之为轴心文化的研究上)。它与较早完成的《新教伦理与资本主义精神》(1904—1905)一书中的观点遥相呼应,相互印证,形成韦伯独具特色的文化向度的社会动力学思想。笔者认为,其富有启发性的侧重点主要可以概括为以下三点:(1)诸轴心文明或文化的经济伦理,即影响经济活动的文化价值取向和“心态”(mentality);(2)超越性(transcendental)文化价值与现世秩序(mundane orders)之间的基本张力与救赎;(3)新型社会精英(尤其是文化或知识精英)的特点和取向——包括智识运动(知识分子运动)与政治权力之间根深蒂固的张力。

(一) 经济心态或价值取向转变的社会动力学意义

当20世纪初期许多学者都致力于以利益的作用解释人们的经

9. 尽管直到《秩序与历史》第2卷的《城邦的世界》中,沃格林才提及雅斯贝尔斯及其概念,但从内容上看,前者肯定受到后者的启发(参见 Voegelin,2000)。

济行为和现代资本主义发展的时候，韦伯却以一种不同的方式，即通过考察不同文化中的经济伦理和心态来阐述这一方面的问题。1904年韦伯同时发表了《新教伦理与资本主义精神》第一部分和方法论论文《社会科学认识和社会政策认识的“客观性”》这两部极具影响力的作品。前者主要阐述了禁欲的新教如何促成了现代的理性资本主义的心态，以及充满内在张力的新教徒为什么比天主教徒在经济上更成功的问题；后者论证了社会学研究本质上就是通过解释经验现实的“文化意义”来理解经验现实的问题。前者可以被视为其方法论的佐证，后者则可被看做是为其社会学论述提供方法论支持。两部作品相互印证，相得益彰。两部作品的同时问世预示了：从文化价值取向、伦理和心态研究人的社会行动是韦伯社会学的核心。当然，这不等于说韦伯在研究中不重视现代理性资本主义得以形成的经济制度、工业技术、国家理性、市场机制、城市和市民社会发展等等因素的作用（见《经济与社会》、《经济通史》等）。实际上，在韦伯看来，现代资本主义的形成极为复杂，它是一个历经几个世纪并涉及经济、政治、法律、社会和文化的理性化过程。不过，需要指出的是，韦伯虽然拒绝总体性的思想，反对以因果一元论的决定论方式阐述问题，但他也不主张对事物的成因给予均等化的处理（因为这样最终会导致相对主义，使人们无所适从）。斯威德伯格（2007：195）认为，韦伯的着眼点是“经济本身，以及它与政治、法律和宗教的关系”。应当说，如此表述未尝不可，但这还是让人觉得忽略了韦伯思想的精髓。因为很明显，虽然韦伯认为理性的企业、理性的簿记、理性的技术及理性的法律对现代资本主义的产生不可或缺——没有前者，便没有后者，然而，他同时还强调，只有前者，后者未必能够茁壮成长。要想促成后者成功，还必须有其他重要因素（充要条件），这就是韦伯不断强调的有利于后者发展的文化价值取向、经济伦理和心态的理性化转变。实际上，一般而言，前者的产生还是相对容易的，比如在西欧中世纪后期天主教辖区（如意大利等），资本主义萌芽已经广泛产生（甚至有学者认为前现代中国、西亚穆斯林社会或多或少已出现类似现象）。然而历史表明，这种萌芽此后在成长的路上并不顺利，而是步履蹒跚。那么为什么出现这种情况呢？韦伯认为，导致这种情况的原因主要有以下几点：

其一是缺乏经济伦理、心态或价值取向的支持。在天主教辖区,一些先吃螃蟹的天主教徒市民或商人在从事资本主义营利活动的时候,往往因违反教廷有关经济活动的传统诫令而遭到盘问、惩罚,即使在宗教氛围相对弱化的地方,人们的营利活动虽未受到严厉制止,但也不为天主教的上帝及宗教伦理所鼓励(韦伯,2005a:298)。因为“在中世纪天主教的欧洲,从神学角度看,唯一合法的‘终生职业’就是修道院的圣职”(托尼,2006:14),其他世俗职业,特别是与现代性资本主义相关的商业活动则缺乏宗教上的正当性或合法性,即归根结底缺乏价值取向、伦理和心态的支持。因此,现代资本主义在传统天主教社会的发展往往受到严重阻碍。

其二是生活伦理和态度的不适应。人性的弱点往往导致一些人在经济上致富甚至暴发之后,内心若不具有禁欲的宗教取向和对远大目标的追求,便很难避免放纵性欲或奢靡的生活方式,其结果往往“扼杀了”那些本可以用于资本生殖的“萌芽”。韦伯(2010:161)认为这是一种生活“伦理上的缺陷”。它往往导致刚刚冒头的现代资本主义发生变异——营利活动又退化为非理性和非现代性的“传统资本主义”活动,其典型的例子便是人们所能见到的威尼斯的情况(由于在政治和经济结构上过多受君士坦丁堡和东方影响,这导致它的商业活动逐渐演变为权贵资本主义)。

其三是工作伦理和态度的不适应。在韦伯看来,天主教或拉丁世界的人们因受文化习俗的影响相对散漫和懈怠。一旦他们所习惯了的且经常性的经济需要得到满足的话,便往往会放松努力甚至停止工作;他们常常以漫不经心和懒散的态度对待劳动或工作,而不像后来新教徒那样把工作(劳动)提升到“天职”的特殊高度(伟业的高度)。这往往不利于理性的资本主义的兴起,即使有文艺复兴的推动,也难有深刻的改观。

韦伯认为,西方的这种状况只是在宗教改革后随着新教(尤其是加尔文教派或清教主义)的兴起才得到了很大的改观。新教徒的苦行、勤勉、节俭、敬业精神,新的神宠观念及财富观、“天职”观,极大地改变了人们的价值取向、人生观、工作(劳动)态度和生活习性,从而影响了人们的行动,即把懒散、放纵、缺乏理性计算的传统人转变成现代理性的人(某种意义上这也是福柯后来所说的“规训”过程)。在这种情况下,

工作不再被视为“必要之恶”而成为神圣之事，传统资本主义的伦理禁令由此被打破。在加尔文教社团中，只要不是为肉欲和罪孽，积累财富，甚至赚大钱不仅不再有罪，反而受到极大鼓励，因为教徒们在“预定论”的想象中认为他们是在“为上帝致富”（韦伯，2007a:159），把事业成功视为上帝的拣选、恩宠和安排的体现，是最具说服力的神迹。于是，就新教徒的行为而言，出现了一种难以想象的奇观：对政治变革（如荷兰起义，英国革命）感兴趣，但却不是出于权力的考虑（实为宗教原因和为了“基督徒的自由”）；进行经济和产业运作，但却不是为了财富；特别热心社会事业（“社会参与是基督徒的使命”）（赖肯，2011:230），但目标却不是现世幸福。所有这些最终都与文化价值取向和经济伦理的变化密不可分。而这种变化，尤其是其构成的文化张力，或如韦伯所言的那种价值理性与目标理性之间的张力，又使社会充满了活力和动力，从而为从基督徒的自由向公民自由的转变和现代理性资本主义文化的传播打开了大门。

由于存在这种宗教差异以及由此引起的价值取向和心态的差异，在西方（西欧），理性的资本主义固然首现南部天主教地区，但如韦伯所言其成功则是宗教改革后最先在北部新教（尤其是加尔文教派）地区获得的，并由此影响到欧洲其他地区。即便如此，在这方面新教地区与天主教地区（西欧北南两地）的差距仍显颇大（甚至今天这一点仍依稀可辨）。由此可以说，在一定条件下强调价值取向、伦理和心态的转变更为重要。没有这种转变，理性资本主义的成长和成功是困难的（社会和政治变革固然重要——韦伯并不否认这一点，然而，他认为仅凭这一点就能过上富裕日子，那就成问题了。要是在观念和价值取向上不合理，比如说连正当的赚钱也被视为一种罪恶，那怎么能富裕起来呢？中国当代历史发展表明，当经济—社会条件具备时，观念、价值取向和心态的转变就变得尤为关键）。这是韦伯学术思想之魂。只有当韦伯从文化诠释的角度给予这一画龙点睛之笔时，问题才得到合理和比较完满的解答（而这是唯科学主义和因果一元论者所意识不到的）。韦伯在较早的时期（如在《新教伦理与资本主义精神》中）谈的是这一问题，在其生命的最后阶段（在《世界诸宗教经济伦理》中）谈的还是这一问题。韦伯的最后作品《经济通史》通篇都在讲述资本主义经济制序的发生和型构史，然而在这部经济史专著的最后，作者却以“资本主义精神的演变”

一章收尾(韦伯,2006),其用意耐人寻味。¹⁰

需要指出的是,韦伯似乎感觉到只以西方新教兴起的例子说明价值取向与社会变动的关系,还不足以做到以理服人,于是便设计了十分庞大的研究计划,力图通过世界主要文明的事例,来说明“由‘理念’创造出的‘世界形像’”(见文章开头引文)是如何影响人类行为和社会运行的(可惜由于较早逝世,韦伯有关伊斯兰和天主教文明的写作计划未能如愿)。在韦伯看来,他之前的伟大理论家所证明的人的行动受物质欲望驱使的原理,即“不是理念,而是物质和精神的利益直接支配着人的行为”的说法,是非常正确的。然而,除此之外,韦伯还认为尽管利益直接支配着人的行动,但它们并不必然决定人之行动的最终方向,决定方向的是各种各样的“理念”及其现实“形像”,它们“常常像扳道工那样,决定了行为沿着哪条轨道被利益推动向前”。这表明韦伯最终要把人的行动的研究落实在“文化意义”(精神因素或价值取向)上,也就是“行动根植于宗教之心理的、事实的种种联系之中的实际启动力”(Weber,1946:267)或韦伯夫人(Weber, Marianne, 1975:331—332)后来所解释的“由宗教得出的行动的实际的启动力”。按照这一思路,韦伯分别描述和阐释了中国(儒教和道教)的、印度教和佛教的、希伯来/古犹太宗教的文化“图像”(在《宗教社会学》和《经济与社会》中还简略谈及伊斯兰教、天主教和早期基督教的文化取向),通过“价值参照”,分别考察了东西方以及东方之间的文化差异和由此造成的不同社会变动特点,其中涉及宗教差异、(目标)理性化程度、经济伦理取向、财富观(包括对资本主义的态度)、职业伦理、生活态度和工作态度,等等。通

10. 当然,需要说明的是,新教对近代资本主义成长的促进作用是间接而曲折的(如韦伯所言“并非一个简单的‘函数’”)。新教作为基督教的清教徒从主观上看也是保守的(其强调“因信称义”和原原本本回到《圣经》中去)。因此,其本身不会产生现代资本主义。或者如托尼(2006:136)所言:“‘资本主义精神’同历史一样古老,它并不像人们有时所说,是清教的产物。但它确实在后期清教的某些方面找到一种激励因素,这种因素激发了它的力量,增强了它原本就具备的朝气”。了解有关历史的人都知道,宗教改革时期和早期新教社团(如加尔文教派)是一种具有强烈“集体主义”精神的组织,个人主义和自由主义不可能在其中生存。托尼(2006:209)说,如果把后期清教徒的个人主义加在早期教派身上,“会使他们惊恐万分”。然而,“三代人之后”,当这些宗教共同体培养的一代又一代自律、理性、简朴、勤劳和有信仰的教徒与个人主义、自由主义的资本主义结合在一起的时候(“成为功利主义的个人的载体”之时),却发生了意想不到的后果,这就是促进人与社会向现代性转变,推动现代资本主义文明深入发展。

过一系列的考察，韦伯明确地指出了西方社会为何能够存在自主向现代性演变的动力，而其他社会在这方面为什么阙如的根本原因（亦即相关价值取向及其驱力的存在与否的缘由）。这是一种不同于前人的全新的理论阐述。当然，韦伯还比较了社会结构、政治权力和法律问题，但这些最终都是为了上述研究做铺垫的。总之，韦伯研究的实质就是对经济活动和社会变动做出“文化意义”（伦理、价值）的解释。

（二）超越性文化价值与现世秩序之间的基本张力与救赎

超越性文化与现世秩序之间的基本张力与救赎，是韦伯文化诠释（意义理解）的另一个重点，其反映了韦伯社会动力学的基本取向：文化张力的强弱和导致的方向影响着社会动力的出路和变迁的性质。众所周知，人类进入文明社会后，因由利益冲突引发的社会矛盾和阶级斗争普遍存在。然而，除了西方文明外，在其他主要文明中这种冲突、矛盾和斗争并没有自主导致现代性变迁的出现，而无一例外地陷入治—乱循环之中。如何解释这种差异？显然这在唯科学主义和因果一元论的决定论那里是找不到合理答案的（它们甚至缺乏此种问题意识）。韦伯认为，只有从不同文化圈（即后人所谓的“轴心文明”）或不同文化价值取向的视角分析问题，才能获得有说服力的答案。按韦伯的观点，社会变迁与社会动力相关，而社会动力最终要由文化价值引领方向。换言之，文化价值取向不同，社会动力的质量和变迁方向也会不同。东西方社会在前现代变迁的差异归根结底是由文化价值取向的差异决定的。这一点在韦伯关于世界诸文明比较研究中得以清晰的揭示，根据韦伯（2005a：第10—11章）本人的说法，他对这一问题的关注本质上是要探讨推动社会变迁的文化张力和救赎的程度与取向问题。也就是说，看一看当社会矛盾导致社会变动之时是否存在由不同价值取向引发的张力和救赎，即超越性价值（尤其是宗教超越性理念或某种乌托邦思想）与现世秩序之间的基本张力与救赎的程度究竟如何。

如前所述，韦伯是通过“价值参照”的方法来展开比较研究的。根据此种方法，他首先（至少在心中）选取西方在社会文化上最具特色的内容作为参照系，如权力结构特征、“先知”的特点、（宗教）信念伦理与现世的紧张关系（张力）、对现世和救赎的态度、知识的维度和知识分子的处境与特性，等等。在研究中，韦伯（2004c：357）特别关注权力结构问题。他提到了“格列高利七世的改革运动”和“同格论”

(Ebenbürtigkeitsdoktrin),也就是卡莱尔(Carlyle, *et al.*, 1903:254—255)、萨拜因(2008:上卷 242)、伯尔曼(1993:112)等人所说的“教皇革命”(主教叙任权之争)和“双剑论”。¹¹尽管韦伯没有对这一问题具体展开论述,而只是在分析非西方某些国家时反向地予以论述,但还是给人以较大的启迪。它使人们认识到,这种社会权力的二元结构给西方带来了一些无意识的后果。它撤销了帝王从前行使的精神权能,剔除了世俗最高统治者的神性卡里斯马成分,从而有利于西塞罗(2002:229)所说的那种相互制衡的“均衡类型”以不同形式复现;有利于哈耶克(2000b:第一章)所说的“自生自发的秩序”、文化多样性、亚当·斯密所言的“大社会”、韦伯所言的“理性资本主义”的成长;有利于作为“知识主义的最主要担纲者”的教士以及后来的世俗知识精英保持相对独立自主的精神和刚正不阿的风骨,而这对近现代西方文化精英或知识界在思想、制度上相对自治风气的形成具有现实而深远的影响(道森, 1989:10—14)。

应当说,以上几个方面都受到了韦伯的高度重视。不过,每当他对社会变迁问题研究时,最终都会聚焦于以文化张力为基础的社会动力学方面,尤其是集中于“宗教信仰伦理与现世的紧张关系”方面(韦伯, 2005a:252—275),也就是艾森斯塔德所说的超越性文化与现世秩序(或伯尔曼所言的精神价值与世俗价值)之间的紧张关系。这种深藏于社会—政治权力冲突背后的文化张力在西方世界演化出新的文化指向,即基督教文化中隐含的自由、¹²平等、博爱(圣爱)和“民主”(尼摩, 2009:205)的文化价值取向,以及基督教末世论—乌托邦理念(应当把基督教的某些思想与当时的教会区别开来)。它们的超越性对现世构成巨大压力并引领社会曲折地沿着超越性价值取向变迁(尽管从基督

11. 这种理论典出于圣经新约中的“两把刀”和“凯撒的物当归给凯撒,神的物当归给神”的说法(和合本《路加福音》,22:38;《马太福音》,22:21等),以后在米兰主教安布罗斯“宫殿属于皇帝,教堂属于教士”的观点、奥古斯丁的“双城”说、教皇格拉修斯(Gelasius I)一世的“两权论”和格列高利七世的“教会自由”等的主张中不断得到强化。其意指教权(精神之剑)与俗权(世俗之剑)是同等位格,双方应为了共同目的携手并进(参见 Tierney, 1964:13—140)。

12. 关于基督教意义的自由,黑格尔(1981:51—52)说:“只有在基督教的教义里,个人的人格和精神才第一次被认作有无限的绝对的价值。一切人都能得救是上帝的旨意。基督教里有这样的教义:在上帝面前所有的人都是自由的,所有的人都是平等的,耶稣基督解救了世人,使他们得到基督教的自由。这些原则使人的自由不依赖于出身、地位和文化程度。”

教文化价值到现代性世俗价值观，要有一个斗争、批判、转换、升华的过程，但前者无疑提供了文化资本和来源)。于是，人们看到，后来的美国《独立宣言》和法国《人权宣言》，可以说在某种意义上不过是基督教一些思想的世俗翻版、升华与发挥。此外，基督教末世论和救世观念自中世纪末以来还为一系列基督教或世俗人文主义乌托邦思想的产生提供了来源和启发，如托马斯·莫尔的《乌托邦》等。所有这些对西方，乃至世界产生了极其深远的影响。

正是基于对上述西方的价值进行参照，使得韦伯更能明显地看清其他主要文明在这些方面的不同特点，从而能把握到问题的关键所在：这些文明在文化张力上的力度较弱且缺乏相关价值取向的引领。例如，印度教徒虽然追求“梵我一如”和“解脱”(Moksa)的境界，表现出某种超越性，但印度教同时还存在种姓秩序的神义论以及与此密切相关的灵魂轮回信仰(Samsāra)和业报的教义(Karma)，这使得社会冲突、文化张力和救赎的力度大打折扣。因此，如韦伯(2005b:157)所言，只要这种信仰和教义颠扑不破，“革命的思想与‘进步’的努力都是无法想见的”。类似地，作为异端，佛教主张“四姓平等”、“普度众生”，佛教徒谈及大慈大悲的佛、修行、觉悟(Bodhi)与涅槃(Nirvara)，从而同样表现出一定的超越性。不过，佛教作为“一个特别非政治的、反政治的身份宗教”(渴望“无为”、“无心”、“无求”之境界)，主要突出个体修道活动，缺乏“俗人的共同体组织”，在救赎上对俗人“基本上无所挂怀”(韦伯，2005b:319—320、281)，因此其与现实的张力以及救赎的力度较弱——主要以“典范”而非伦理义务指示救赎之路(韦伯，2004a:504、510)。

与源于印度的宗教文化不同，中国儒家(儒教)文化，按冯友兰的说法，“既是入世，也是出世”的，由于同样不满足于现实世界而追求更高的境界，因而也有某种超越性¹³(只不过这种超越性主要不是表现在纯粹宗教上，而聚焦于伦理道德和哲学方面)(冯友兰，2005:5)。不过，如韦伯所言，儒家没有“恶根性”(罪感文化)观念，因此，“儒教极度世界乐

13. 中国儒家文化的超越性表现在：儒家讲天、孔圣人、先祖、修己和安人，强调“人禽之辨”，“义利之辨”的道德自觉，要求人们践履修身、齐家、治国、平天下的道德义务和社会责任，追求“仁”的境界，甚至也倡导到“杀身以成仁”(《论语·卫灵公》)，“舍生而取义”(《孟子·告子上》)，最后入于“知命”的超越，至于“立德、立功、立言”的不朽(参见崔大华，2001)。

观主义的体系,成功地泯灭了存在于此世与个人超世俗的命令之间的、基本悲观论的紧张性”(韦伯,2004b:357、319),从而“丝毫不知所谓救赎的需求”(韦伯,2005a:186),或者说作为“有权有势的官僚阶层的伦理,它拒绝任何拯救教义”(韦伯,2004a:566)。中国的士大夫阶层一身二任,既为道统和学统,又为政统的担纲者,这使得他们难以“轰轰烈烈地创造出新的价值导向和新的制度模式”(艾森斯塔德,2012:76),难以想到进行哪怕是部分的价值重估和制度重建。这是中国社会权力结构的产物。在这种情况下,儒士的“明道救世”精神便大打了折扣——尽管中国古代也有范仲淹那样的“以天下为己任”的官僚和士人。因此在缺乏文化张力和新取向的情况下,中国的拯救最后往往以改朝换代的循环(治乱循环)而告终。

至于伊斯兰教文化,如约翰·希克(1998:57)所言,其没有基督教那种“堕落”(原罪)与“拯救”观念,但由于认识到人性普遍软弱,需要改变“加发拉”(ghafala,忘却真主)状态,因而可以说也存在某种拯救或解脱的思想(对于苏非派尤其如此)(Nicholson, 1963:19)。不过,在韦伯(2005a:309—313)看来,鉴于伊斯兰宗教与世俗之间没有区分(哈里发或苏丹制的政教合一),其“顺服”的观念(“伊斯兰”本意为“顺服”,指顺服唯一真神安拉的旨意),往往变成“顺应现世”。在这种情况下,其文化张力和救赎的思想都极为弱化。

因此,在世界文明中,只有西方文化或文明才存在巨大而复杂的张力。这种特性是由西方文化构成因素造成的。西方文化中的多元因素,如希伯来、希腊、罗马和日耳曼因素,从一开始就存在冲突和张力。它们在实际的社会冲突和斗争的作用下日趋强化,并且逐渐演化出日益明确的具有新的文化价值的变迁方向。西方社会就是凭借着此种文化张力(动力)和价值取向(方向)从自发到自觉逐渐脱离旧有传统而迈进近代门槛的,或者用韦伯的话说,是通过价值理性与目标理性的相互作用走上现代性之路的(当然,这需要一种从宗教改革到世俗化的转变过程)。没有这些,西方不可能成为世界的“例外”(尽管今天在西方这种张力已大为减弱,甚至如尼采所言似乎正进入一种虚无主义的“末人”的时代)。

韦伯有关西方文明的研究与非西方文明中文化取向(以宗教为核心代表)的分析相互印证,说的就是这一道理。尽管他没有来得及完成

这一宏大的项目，但为后人的研究开辟了道路。

(三) 新型社会精英(尤其是文化或知识精英)的特点和取向

文化价值取向主要是由社会精英顺势而为建构和承载的。韦伯深深懂得作为文化关键担纲者的精英对于社会建构或变迁的意义。他认为，每一种作为大传统的文化取向起初大多是由新型卡里斯玛式的社会—文化精英创造的，因为只有卡里斯玛激情才能打破旧有传统。随着时间的推移，卡里斯玛逐渐弱化和常规化以及新的价值理性的形成，新的文化取向也日趋定型化并最终演变成新的大传统。在这方面，主要担纲者当然起关键作用。因此，当韦伯进行相关社会学研究时，他总是从每一时代活生生的主要行动者(担纲者)的行动意义(诉诸何种价值，出于什么样的向往、理想和动机)来解读社会的建构、演化或转型，对于活跃在历史舞台上最具指向性的主要文化的担纲者，尤其如此。这是韦伯研究社会演化的基本范式决定的。不论是指出古犹太教社会“利未人”(Levi)的作用，¹⁴印度教社会婆罗门种姓的(消极)作用，佛教“沙门(Sramana)运动”(反婆罗门教和种姓制度各派别出家者的思想运动)主要派别的积极作用，中国儒教社会“士”的作用，还是西方中世纪新兴市民的作用(韦伯，2005c)，西方天主教教士(尤其是托钵僧)及新教教徒的作用，无不如此。在韦伯看来，直接支配人们行为的因素当然是各种各样的利益，而且在特定条件下，不同利益的矛盾还会导致重大社会冲突和阶级斗争，且这种冲突或斗争往往最终又会导致社会发生某种变动。不过，如上所述，在韦伯看来，变动的结果是多种多样的，并非所有主要文明社会都自主发生向现代性的转型。实际上，在诸“轴心文明”随着稳固的大传统形成以后，除了西方外，其他文明社会虽有激烈冲突和斗争，但在自身无法演绎出新的文化取向或缺乏新文化的强力导入下，自身只有改朝换代的命运，而难以克服传统束缚，取得实质的“进步”。究其原因，韦伯认为，主要归于两个方面：一是文化张力和取向的差异，而之所以存在这种差异，又可归因于精英之特点和价值

14. 韦伯(2007b:227—291)在《古犹太教》一书中指出，在希伯来文明发展的进程中，社会原本充满各种当地原始图腾宗教、巫术、魔法和非理性狂迷，正是利未人——作为祭司、教师、“纯理性知识”和理性宗教伦理的主要担纲者(新型精英)——的努力和与各种传统非理性主义因素的斗争，犹太民族的信仰才逐渐定型于带有某种契约精神和较多理性因素的圣经旧约一神教信仰上。这也是犹太民族宗教社会的富有自身特色的理性化过程。

取向的不同,尤其是智识精英及其运动(知识分子及其运动)与政治权力精英之间张力的差异;二是社会精英在变革中和之后在制度建设上存在明显差异,对于政治制度尤其如此。韦伯认为,东西方在这两个方面差别最大。就东方而言,由于缺乏文化的多元性以及作为其载体的社会结构的多样性和精英的多样性,因而不论文化张力抑或社会张力,包括精英之间的实质性矛盾和冲突都是明显弱化的。在这种情况下,新的价值取向难以生成或成长。人们反对旧制度的统治者或传统的权威,但不反对制度和传统本身,或者说表面上建立了一种新制度,但实质上却是新瓶装旧酒。因此,由于未能在新的价值取向引导下有效地建立起与以往传统有着实质区别的新制度,或者说新的文化理念和制度萌芽缺乏韦伯所说的那种不断理性化的生活或秩序的支持,卡里斯马的价值理性的行动带来的起义、革命或变革,往往最终“深陷于卡里斯马与传统的永恒轮回而难以脱身。传统化成了卡里斯马日常化的唯一出路”(参见李猛,2010)。于是,精英向传统妥协并逐渐被同化,制度则在经历不同程度的混乱之后又照旧延续(“每一次革命都最终以乌托邦图景和传统之间的和解而告终”[伯尔曼,2008:29])。

与东方不同,西方由于存在文化多元性以及中心与边缘的相对宽松的关系(边缘存在一定的自主性),或者说没有东方那种权力结构和“总体性”问题,这导致艾森斯塔德(2012:44)所说的那种“自由资源”(free resources),尤其是文化或知识精英,能够在较为宽松的环境中相对自主发展,如罗马法复兴者(以波伦亚法学院师生为代表¹⁵)、阿拉伯—希腊科学和哲学的引进者、亚里士多德的再发现者和传播者(以托马斯·阿奎那为代表)、以罗杰·培根(Roger Bacon)为代表的(方济各会)托钵僧兼实验家和哲学家、新兴市民(从 Bürger 到 Bourgeoisie)、以哥白尼为代表的教士兼科学家、基督新教教徒、启蒙运动精英,等等。所有这些作为不同阶段的新文化价值取向的担纲者和主要推动者,对西方社会和文化的现代性演化都起到了关键的作用。最重要的是,他们植根于相对自治的新兴市民社会和阶层,依托具有某些特许权(liberties)并不断创新文化的大学,逐渐由特殊到普遍地建立起一整套

15. 波伦亚(Bologna,又译博洛尼亚)法学院是中世纪意大利最著名的法学院,其学生人数至少上千,且大多来自西欧各国。他们一代代地成为西欧罗马法复兴和发展的中坚力量(参见伯尔曼,1993:151)。

行之有效的法治的民主自由制度，如自由市场、普选、权力分立、司法独立或法律至上原则(the principle of Supremacy of law)、日趋中立的行政、个人权利保护、宗教宽容和批评的多元化，等等。起初，这类制度或秩序的形成，如哈耶克所证明的，只是一种自发行动的结果。后来，随着它们的发展，新的社会精英尤其是理论家和改革家们发现，有些制度具有比以往所知任何制度类型都更为有效，因此把它们提升到理论、核心价值 and 自觉实践的高度。所有这些，按韦伯的解释，都是某种“理性化”的体现。而这种“理性”既指“价值理性”，又指“目标理性”。通过新兴阶级或阶层的行动，前者凭借其革命性为“进步”开辟道路，后者则借助“功利性”制度使前进中释放出来的卡里斯马能量不断“世俗化”、“常规化”和秩序化。两者形成西方社会理性化的内在矛盾和张力，最终推动了体现新价值取向的西方社会制度的实际演进。

总之，不难看出，文化价值取向及其精英群体的形成的重要性就在于，它们“像扳道工那样”，决定了行为沿着哪条轨道被利益和矛盾推动向前。韦伯以新教徒生活方式、行为方式、文化取向(或心态)为例对社会变迁意义给予经典诠释，并以其他文明中文化取向、社会心态和精英的特点作为反向印证，其用意就在于此。没有这种具有指向意义的文化精神及其主要担纲者，社会向现代性转型和新制度的建立便无从谈起。在此，最为关键的是，韦伯要人们理解社会向现代性转型，或者说理性资本主义的形成，是一种特有的文化现象，而并非自主性的普遍现象(反之，就其他自成一局之文明的社会行为来说也是如此)。他通过价值分析和比较文明研究，为社会动力学系统补上不可或缺的另一面，即文化张力推动的和价值导向的一面，这也就是韦伯文化意义的社会动力学。

三、结语

以上我们论述了韦伯的价值分析方法以及与此密切相关的文化意义的社会动力学。尽管韦伯是古典社会理论家，但其意识和方法确实是超前的。他对社会动力和东西方社会不同特点的一系列分析和论断，即使在今天看来也是较为准确的，其中蕴含了某些后现代思想并富于启发性。

首先，韦伯的观点和研究方法表明，社会科学范式是一种“复杂性

范式”而非“简单性范式”。简单性范式是一种否弃偶性、随机性、个别性和独特性,以便只保留普遍的规律与简单和封闭的实体的范式,其体现的是一种受经典科学影响的采取单一线性或因果性决定论的思维方式。这种范式用秩序来网罗纷繁的世界,并从中驱逐无序性(与有序同样实在的无序性)。秩序(或者有序性)最终被归结为一个规律(定律)、一个原则、一个主因。在这种科学观念里,一切都是决定论的,没有主体,没有意识,没有自主性(莫兰,2008:57—66)。这也是为什么在有此社会问题的研究中以这种观念和方法得出的结论往往极不准确的原因之一。与这种范式不同,复杂性范式建立在有着自由意志的人的行动基础上,它要求人们以多维度、多样性、多因素、多基源、多中心或多元决定论的方式及其相互关联和作用的角度认识事物。这也是韦伯为何不愿意做出宏达理论叙述以及把问题主要归于某一方面的原因。当然,这不是说不存在某些普遍概念、范畴和规律,但韦伯认为在社会学方面必须对此加以限制,它们只在“文化意义”和价值的范围内才贴近现实,超出这一点就要冒更大的“理想型”,甚至“乌托邦”的风险,以此指导实践尤其要谨慎从事。

其次,韦伯关于社会动力学的思考和方法是多方面的。他反对经济决定论,也不认可文化决定论。他之所以强调社会动力学中的文化意义和价值取向的驱动性,主要是为了修正和弥补社会学中已有观点和方法的不足,这不表示他在意识上一味地偏于这一向度。事实上,他只是把这一点作为其系统阐述的画龙点睛之笔——然而这却是关键的一笔。正是在这一意义上和限度内他才论及文化意义的社会动力学,强调影响经济活动的文化价值取向和“心态”。在韦伯看来,利益推动人们从事各种各样的功利性活动,但这些活动总是在一定的文化理念引导中进行的。例如,过去(或在某些社会)被认为是“投机倒把”的行为,现在(或在另外一些社会)反倒被视为繁荣经济的有益行为,这一抑一扬的反差折射出潜隐于人们行为背后的价值取向、伦理道德、观念和心态的变化。不论西方近代之初抑或中国“改革开放”之初都是如此。没有理念的转变,便没有创新的行动。前者是后者的重要条件,尽管不是唯一的条件。在某种意义上讲,中国过去在发展上的一度停滞和落后首先就是缺乏这种意识或理念转变的条件。那么这种条件是如何产生的呢?

再次，韦伯认为，这种条件产生的因素就是文化的多元性、社会结构的多样性和宽松的社会环境。大家知道，轴心时代文化的创生，是人类不同民族在不同文明圈内自主创造的一次伟大的转型。这种转型使当时主要文明国家在文化和社会方面上升到更高的层次——“存在的飞跃”(leap of being)(沃格林,2009:69)。例如，中国由“帝神”宗教崇拜逐渐转向世俗伦理(礼俗)的儒家文化，犹太民族由多神崇拜转向一神论的启示宗教文化，印度由早期吠陀(Veda)文化转向佛教文化以及受其影响的新婆罗门教(“印度教”)文化，希腊则告别宇宙论神话而转向世俗哲学。尽管这些新兴文化的起因各不相同，但正如韦伯以及后来的雅斯贝尔斯、沃格林、贝拉等学者所说，它们有一点是共同的，那就是它们不可能出自某种一统天下的帝国或大规模的专制体制之内，而只能产生于某种文化多样性之中，以及社会环境相对宽松的条件之下。这也是“现代”文化为何只能首先在西方自主产生的原因之一(当然在西方，作为多样性的代表，大学等机构曾起到重要作用)。所有这些表明，就社会学意义的文化和社会创新而言，尽管人们不可能复制历史条件，而且也没有这个必要，但与此相关的本质条件是不可或缺的。真知是在“百家争鸣”中产生的，而不是权力精英认定的。

再次，除了上述条件外，重大的文化和社会创新还与能否生成“超越性”文化价值密切相关。这也是韦伯社会动力学所重点强调的。因为只有超越性文化价值的存在，才能构成它与现世秩序之间的基本张力，才有变革和拯救的指向和需要。从历史上看，西方的文化超越性和张力起初来自基督教以及基督教对世俗社会给予的“恶根性”评价。虽然在今天看来它是以一种宗教虚幻的形式来体现的，但其中隐喻的文化意义和价值在长期的教化中却早已内化于人民心中。它们后来在现实斗争中经过一种去宗教的转换逐渐变成世俗的超越性文化价值。这种价值通过相关精英的行动带动了西方社会方方面面的制度建构，直至今日此种张力逐渐弱化和现代文明的形成。韦伯的结论告诉我们，是否有价值取向的变化，以及由此造成的张力的强度如何，是观察社会重大变迁的一个重要因素。

最后，论述一下韦伯对精英的看法。韦伯的方法以研究人的行动之意义著称。这使得他对社会精英，尤其是对其行动具有指向性意义的那些精英给予高度关注。因为在他看来，正是这些人决定着一个个社

会的状态,不论是积极的还是消极的,都是如此。值得注意的是,除此之外,韦伯还从另外的角度论述了这一问题。例如,他似乎认可尼采的观点:西方社会自他那个时代开始逐渐进入“末人”(last men,最后之人)的时代。在这个时代,人们很难再看到近代以来的那种精英,即与精神性的最高文化价值相联系的精英。由于如今灵魂远没有利益值钱,于是社会便会呈现如下状态:

狭隘的专家没有头脑,寻欢作乐者没有心肝;在这个虚无者的想象中,它幻想着自己已经攀上了人类前所未至的文明高峰(韦伯,2010:118)。

这段话被认为是尼采的如下话语的翻版和发挥:“最后之人得意地说:‘我们创造了幸福’”(尼采,2011:10)。在当代西方,由于上帝、形而上学、乌托邦都遭到了无情的解构,社会中罕有真正的精英而更多的是受利益和欲望驱动的末人,于是文化便由多样性归于普遍的“虚无”(“以往价值的贬黜”[尼采,2007:154]),超越性和张力也相应极为弱化(甚至不存在了)。在此种情况下,社会难有新价值取向的变革,而只能长期在原有的文化意义限度内波动(斯宾格勒意义的“没落”)。韦伯甘冒“陷入价值判断”的风险来谈及这一问题,似乎力图要从反面印证其文化取向的社会动力学之意义,并为后来者留下一面可用来对照的镜子。

参考文献(References)

- 艾森斯塔德,什穆埃尔·诺亚. 2012. 大革命与现代文明[M]. 刘圣中,译. 上海人民出版社.
- 伯尔曼,哈罗德. 1993. 法律与革命[M]. 贺卫方,等,译. 北京:中国大百科全书出版社.
- 崔大华. 2001. 儒学引论[M]. 北京:人民出版社.
- 道森,克里斯托弗. 1989. 宗教与西方文化的兴起[M]. 长川某,译. 成都:四川人民出版社.
- 冯友兰. 2005. 中国哲学简史[M]. 赵复三,译. 天津社会科学院出版社.
- 哈耶克,弗里德里希·奥克斯特·冯. 2000a. 致命的自负[M]. 冯克利、胡晋华,等,译. 北京:中国社会科学出版社.
- 哈耶克,弗里德里希·奥克斯特·冯. 2000b. 法律、立法与自由[M]. 邓正来,等,译. 北京:中国大百科全书出版社.
- 哈耶克,弗里德里希·奥克斯特·冯. 2012. 科学的反革命:理性滥用之研究[M]. 冯克利,译. 南京:译林出版社.
- 赫勒,阿格尼丝. 2005. 现代性理论[M]. 李瑞华,译. 北京:商务印书馆.
- 黑格尔. 1981. 哲学史讲演录(第一卷)[M]. 贺麟、王太庆,译. 北京:商务印书馆.
- 肯尼迪,保罗. 1989. 大国的兴衰[M]. 蒋葆英,等,译. 北京:中国经济出版社.
- 赖肯,利兰. 2011. 入世的清教徒[M]. 杨征宇,译. 北京:群言出版社.

- 李凯尔特, 亨里希. 2007. 李凯尔特的历史哲学[M]. 涂纪亮, 译. 北京大学出版社.
- 李猛. 2010. 理性化及其传统: 对韦伯的中国观察[J]. 社会学研究(5).
- 马克思. 1972a. 资本论 第3卷[G]//马克思恩格斯全集(第25卷). 中央编译局, 译. 北京: 人民出版社.
- 马克思. 1972b. 给《祖国纪事》杂志编辑部的信[G]//马克思恩格斯全集(第19卷). 中央编译局, 译. 北京: 人民出版社.
- 马克思. 1975. 政治经济学批判大纲(第一分册)[M]. 刘潇然, 译. 北京: 人民出版社.
- 马克思. 1979. 1857—1858年经济学手稿[G]//马克思恩格斯全集. 第46卷(上). 中央编译局, 译. 北京: 人民出版社.
- 马克思, 恩格斯. 1972. 德意志意识形态[G]//马克思恩格斯选集(第1卷). 中央编译局, 编. 北京: 人民出版社.
- 莫兰, 埃德加. 1999. 迷失的范式: 人性研究[M]. 陈一壮, 译. 北京大学出版社.
- 莫兰, 埃德加. 2008. 复杂性思想导论[M]. 陈一壮, 译. 上海: 华东师范大学出版社.
- 尼摩, 菲利普. 2009. 什么是西方: 西方文明的五大来源[M]. 阎雪梅, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 萨拜因, 乔治·霍兰. 2008. 政治学说史(上)[M]. 邓正来, 译. 上海人民出版社.
- 斯威德伯格, 理查德. 2007. 马克斯·韦伯与经济社会学思想[M]. 何蓉, 译. 北京: 商务印书馆.
- 涂尔干, 爱弥尔. 2003. 社会学[G]//乱伦禁忌及其起源. 汲喆、付德根、渠东, 译. 上海人民出版社: 271—280.
- 托尼, 里查德·亨利. 2006. 宗教与资本主义的兴起[M]. 赵月瑟、夏镇平, 译. 上海译文出版社.
- 韦伯, 马克斯. 1999. 社会科学方法论[M]. 李秋零、田薇, 译. 北京: 中国人民大学出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2004a. 经济与社会(上卷)[M]. 林荣远, 译. 北京: 商务印书馆.
- 韦伯, 马克斯. 2004b. 中国的宗教 宗教与世界[M]. 康乐、简惠美, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2004c. 支配社会学[M]. 康乐、简惠美, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2005a. 宗教社会学[M]. 康乐、简惠美, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2005b. 印度的宗教: 印度教与佛教[M]. 康乐、简惠美, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2006. 经济通史[M]. 姚曾廙, 译. 上海三联书店.
- 韦伯, 马克斯. 2007a. 新教伦理与资本主义精神[M]. 康乐、简惠美, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2007b. 古犹太教[M]. 康乐、简惠美, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2010. 宗教社会学论文集·绪论[G]//新教伦理与资本主义精神. 苏国勋等, 译. 北京: 社会科学文献出版社.
- 希克, 约翰. 1998. 宗教之解释: 人类对超越者的回应[M]. 王志成, 译. 成都: 四川人民出版社.
- 西塞罗. 2002. 国家篇 法律篇[M]. 沈叔平、苏力, 译. 北京: 商务印书馆.
- 雅斯贝尔斯, 卡尔. 1989. 历史的起源与目标[M]. 魏楚雄、俞新天, 译. 北京: 华夏出版社.
- Arnason, Johann Pall, Shmuel Noah Eisenstadt, and Björn Wittrock (eds.). 2005. *Axial Age Civilizations*. Leiden and Boston: Brill Academic Publishers.
- Bellah, Robert N. 2011. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Carlyle, Sir Robert Warrand and Alexander James Carlyle. 1903. *A History of Medieval Political Theory In the West* (Vol. I). London: William Blackwood and Sons.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. 1986. *The Origins and Diversity of Axial-Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.

- Freund,Julien. 1978. “ German Sociology in the Time of Max Weber.” In *A History of Sociological Analysis*, edited by Tom Bottomore and Robert Nisbet. London: Basic Books.
- Jaspers,Karl. 1953. *The Origin and Goal of History*. New Haven:Yale University Press.
- Morin,Edgar. 2008. *On Complexity*. New York:Hampton Press.
- Nicholson, Reynold Alleyne. 1963. *The Mystics of Islam*. London and Boston:Routledge & Kegan Paul.
- Tierney,Brian. 1964. *The Crisis of Church and State, 1050 — 1300*. Toronto: University of Toronto Press.
- Voegelin, Eric. 2000. *Order and History* (Vols. I -V). Columbia, MO: University of Missouri Press.
- Weber, Marianne. 1975. *Max Weber: A Biography*. New York:John Wiley & Sons.
- Weber, Max. 1946. “ The Social Psychology of the World Religion.” In *Max Weber: Essays in Sociology*, edited and translated by Hans Heinrich Gerth and Charles Wright Mills. New York:Oxford University Press:267 — 301.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley:University of California Press.

责任编辑:路英浩