

# 价值理想的认识与实践： 马克斯·韦伯的伦理教育

社会  
2018·6  
CJS  
第38卷

王楠

**摘要:**在我们这个似乎已实现了“价值自由”的时代,马克斯·韦伯很少被人视为一位伦理教育者。本文尝试从韦伯身处的时代和社会背景出发,以其关于学术与政治之伦理意义的论述为重点,结合其书信和传记,来揭示韦伯思想中之伦理教育的面向。面对威廉二世时代的精神危机,韦伯力主社会科学虽具有抽象的观念性,但能够向人们揭示文明与历史中的超越性价值,并通过对其实观化实践的描述,令人们看到这些价值理想如何落实于现实,并产生复杂的变化与后果;由此,学术能够令人明确自身的价值立场及其实践后果,从而培养人的自我清明和求真务实的品质,在日常的工作与生活中朴实地践行自己的理想。另一方面,韦伯还告诫我们,要警惕主观理想潜藏的暴力性,认清实践的复杂性和悖谬性,将信念与清醒的现实责任感结合起来。

**关键词:**价值理想 伦理人格 自我清明 责任伦理

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2018.06.004

## Understanding and Practice of Value Ideals: Max Weber's Ethical Education

WANG Nan

**Abstract:** This paper attempts to reveal the ethical education orientation in Weber's thoughts, focusing on his discussion about ethical significance of science and politics. The historical and social background of Weber's time, including his personal letters and biographies, was explored. This paper argues that in the face of the spiritual crisis of the Wilhelm II era, Weber believed that although social science was conceptually abstract in nature, it still could reveal the transcendental value of civilizations and history, and through the

---

\*作者:王楠 中国政法大学社会学院(Author: WANG Nan, School of Sociology, China University of Political Science and Law)E-mail: wangnan@cupl.edu.cn

description of its objective practice, people could see how value ideals were implemented in reality to produce complex changes and consequences. In his view, social science was not about building a closed abstract worldview, or trying to monopolize the life world. On the contrary, the real social science gave room for diverse beliefs and ethical practices, and offered the possibility of reviving the traditions of many civilizations. The author believes that Weber's ethical education suggests that science can clarify value positions and their practical consequences, and thus helps people cultivate their self-awareness and truth-seeking and matter-of-fact qualities, and practice their ideals in daily work and life. Weber at the same time also warned us of the violent nature of subjective ideals and the complexity and ambiguity of practice. Thus, for modern people, the desirable ethical quality is to combine convictions with a clear sense of reality and responsibility.

**Keywords:** value ideals, ethical personality, self-clarification, ethic of responsibility

---

我相信,我们必须放弃通过社会立法去创造一种实际的幸福感的想法。我们想要的是另外的东西,我们也只能想要另外的东西。我们希望培育并保持在我们看来使人具有价值的东西:他的个人责任,他对崇高事物、对人类的思想与道德价值的基本追求。

——《第五次福音派社会代表大会报告》(1894)  
(韦伯,2002:159)

## 一、引言

1911年秋的德国,在新弗莱堡大学揭幕仪式的晚宴上,一位以能言善辩著称的普鲁士将军,嘲弄和侮辱了反对军国主义的和平主义者。事发之后,《法兰克福报》发表了批判性的评论,却招致弗莱堡的一众知名教授的反对。他们发表了一份联合声明,声称大学教师有义务全力支持在庆典上“表达”爱国主义的理想。《法兰克福报》的编辑向马克斯·韦伯征询他对这一事件的看法。韦伯毫不掩饰地表达了自己的观点。韦伯本人是和平主义毫不留情的批评者,但在他看来,面对当时德国在国际

上声誉扫地的外交局面,教授们不顾威廉二世虚荣自大的过分膨胀,却将批评的矛头指向《法兰克福报》,这样做极为不合时宜。但这还不是最要紧的。回顾自己16年前在弗莱堡大学发表的求职演讲,韦伯(2002:462—467)斩钉截铁地指出,自己完全支持民族理想和爱国精神,但决非此等冒牌低劣的货色。在大批学生联合会和社团成员出席的宴会庆典上,宣扬一种“绝对空洞、空虚、纯粹动物性的民族主义”,令“大部分学生的所谓民族情感越来越空洞”,这样做才极端危险。实际上,没有实质文化理想的政治煽动且反对一切批评,才真正削弱了社会的道德力量。

回顾1895年韦伯的弗莱堡大学求职演讲,我们就能看到,韦伯支持的民族主义决非空洞的国家至上论,亦非彼时庸俗政治经济学崇尚的幸福主义。在他看来,学问应当关注的,“不是未来的人类将如何丰衣足食,而是他们将成什么样的人”。民族理想的实质,是“构成了我们人性之伟大与高贵的那些品质”,是继承德国人血脉中的“我们自己祖先的品质”,并将这样的“我们的劳作与本性”传给未来的子孙后代(韦伯,2009:12—13)。所以,保持某种文化与道德的品质,而非为爱国而爱国的狂热民族主义,才是学问的根本。如果我们将关注的时点推进到1918年,我们同样会看到,面对一战失败与革命后的满目疮痍,韦伯最为关心的根本问题,并不是一时一地的权宜之计,而依然是“群众的教育问题”,是如何“重建最基本的道德‘准则’”,培育和延续人类和民族的优秀品质(韦伯,2002:728—730)。甚至在去世前一年发表《以政治为天职》的演讲之时,韦伯与青年学生定下十年之约,关心的仍然不是德国的“美好愿景”能实现多少,而是要看看他们未来成为了什么样的人,“内在生命变成了何等样貌”(韦伯,2004a:272—273)。实际上,从演讲、书信与传记中浮现的韦伯形象,足以向我们确证,从青年时代到去世之前,甚至在那被死亡中断的未来,韦伯终生不倦的一份天职正是伦理人格与品质的塑造和培养。

但实际上,这并不是一个容易证实的命题。威廉·亨尼斯正是看到了在弗莱堡求职演讲与早期东普鲁士乡村调查中,韦伯对人的品质与现代人之间面貌的关注,因此主张韦伯著作的根本主题是“人格与生活秩序”。他试图将韦伯的思想与德国的教养、历史学派以及人类学传统结合起来,认为体现了那个时代正在消逝的道德科学传统,所以韦伯的学术根本上是“人的学问”(Hennis,1987:52—72)。但亨尼斯研究的缺

陷在于,太过依赖韦伯早期论述和书信、传记中的只言片语,既缺乏整体的文本分析,更轻视韦伯中晚期的社会学著作。这导致了施路赫特的严厉批评,认为这是一种通过蛛丝马迹来推断的“侦探式思路”(参见 Schluchter, 1989: 413; 李猛, 2001: 120)。<sup>1</sup>但是,更重要的问题在于,这样的理解似乎与韦伯本人的许多明确论述存在矛盾。韦伯不是明确反对德国大学的教养传统,认为应当与完美人性的时代告别吗?韦伯不是多次申明,科学并不能教人一套明确的世界观,并反对在课堂上将道德要求灌输给学生吗?韦伯不是坚决认为,一件事情“正因其不美、不神圣、不善,所以才为真”,视多神论以及“诸神斗争”才是今日的现实吗?(参见韦伯, 1999: 93-95, 101-104; 2004a: 176-180)如果再考虑到韦伯在授课与学术著作中,始终表现出某种“纯粹科学”式的姿态,那么我们恰恰似乎应当认为,韦伯完全反对学问能服务于人的道德教育。

正是基于这样的判断,许多人主张,韦伯的学问及其基本态度非但不能培养人的伦理品质,反倒消灭了这种可能性。列奥·施特劳斯就称韦伯的立场为“高贵的虚无主义”。在他看来,韦伯要超越事实与价值的虚假对立,令社会科学达到对事实的真正描述,就必须有研究者自身价值的介入。但这一点,如果与价值领域分化和“诸神斗争”的立场结合起来,就必然导致社会科学根本上的相对主义,并将根本的价值选择交付给人“任意而盲目的决断”,从而既牺牲了理智,也达不到信仰(施特劳斯, 2003: 50-78)。许多人认为,韦伯在政治立场上最终走向拥护卡里斯玛领袖来领导官僚机器,也正是出于同样的看法。既然韦伯最终陷于理性和非理性、官僚制与自由之间的矛盾,要超越这一困境,他就只能选择纵身一跃,服从元首。卢卡奇、马尔库塞、阿隆以及研究韦伯政治思想的蒙森,本质上都和施特劳斯抱有同样的见解(参见卢卡奇, 2005: 391-402; 马尔库塞, 1989: 80-108; 阿隆, 2000: 334; 蒙森, 2016: 402)。

不过,如果我们不满足于许多人带有明确立场或诉求的简单解读,而深入韦伯本人更为细致全面的论述,情况恐怕没有那么简单。同样并非韦伯专家的洛维特,虽也承认韦伯揭示了现代社会的理性—非理性/自由的矛盾,但却敏锐地指出,在韦伯的思想中,仍然存在着某种伦

---

1. 亨尼斯在后来的韦伯研究中,将视野逐渐扩展到了韦伯的中晚期著作,一定程度上补充了他的早期观点,但限于文本解读方式的根本缺陷,依然进展有限(参见 Hennis, 2000)。

理人格的内核。那决非行尸走肉般地服从于理性计算,亦非让自己彻底服从于非理性。个人恰恰要对自我的灵魂与自由,负起某种理性的责任,超越无心无魂的境地(Löwith,1982:52-60)。施路赫特更是用了多篇长文,不遗余力地探究韦伯的伦理立场。在他看来,韦伯虽清楚地意识到了现代社会的二元对立与紧张,但却始终坚持“在种种紧张关系中维持生活”。以韦伯在《以政治为天职》中提出的信念伦理(Gesinnungsethik)和责任伦理(Verantwortungsethik)的概念为核心,施路赫特尝试说明,后者如何在韦伯那里具有现实主义的批判意涵,并由此促成一种理性的责任感。他后来甚至尝试借这两个概念来贯通韦伯的主要著述,并借康德伦理学的视角,来建构韦伯的伦理类型学(施路赫特,2001:242-332;2004a:47-54;2004b:114-131)。

本文认为,施路赫特的研究对于理解韦伯的伦理观有着重要意义。他对于韦伯思想中宗教与科学关系的观点以及责任伦理具有的现实批判意义,都有着敏锐的洞察。不过,施路赫特分析的不足之处在于,对学术如何能够同时促进价值追求和理智清明这两方面的认识不够。另一方面,在构建韦伯整体伦理立场时,又太过倚重康德伦理学的视角,导致对韦伯的理解过于刻板范畴化,对韦伯伦理立场的现实针对性讨论也不够充分。本篇论文,正是尝试从与施路赫特不同的角度出发,来探讨韦伯的伦理教育问题。

与施特劳斯等人的理解不同,在笔者看来,韦伯对于学术的理解以及他所坚持的立场,恰恰具有伦理教育的含义。身处19世纪末的韦伯清楚地看到,随着“祛除巫魅(Entzauberung)”的理性化与官僚制的发展,德国陷入了严重的精神危机。表面理性的“无灵魂的专家”与官僚治理着大众,虚荣的暴发户与“无心的享乐人”则汲汲于一己私利,炫耀着自己虚假的“身份地位”。文人墨客用德意志帝国的幻象,诱导着自命不凡的君主和军国主义的自大狂。大学里的教授,陶醉于在讲台上扮演先知和预言家的角色。失去方向的知识分子,拿形形色色的“神秘体验”和崇拜,做宗教的代用品来自欺欺人。不负责任的乌托邦革命分子,却在底层煽动起大众的反抗情绪。

韦伯正是要在这样的时代,做一名教导学生的教师和学者。韦伯的“人的学问”,不是对自然科学模式的技术效仿,而是旨在追寻文明传统中具有恒久价值成分、理解不同伦理人格与生活之道的文化科学与

历史科学。这样的学问,为的正是令人能够看到精神的更高维度与多样的价值追求,促成人的生命向其敞开,在实践中塑造自身的伦理人格,从而超越现代社会过于世俗与技术化的局限。但韦伯也同样看到,现代社会中的人,有着宗教狂热与理想无限化的危险。因此,社会科学的“客观化”,恰恰能够帮助人们认识到自己价值理想的主观性,看到它的现实意义与实践后果,同时,也帮助人去理解和面对现实中其他人的理想和追求。这正是韦伯(2004a:184)所说的教师能发挥的“启人清明并唤醒其责任感”的道德意义。而在《以政治为天职》的演讲中,韦伯更从对现代人理想之主观无限性的批判,进展到对权力无限渴求的批判。在韦伯看来,现代人的价值理想无论诉诸“传统”还是“乌托邦”,在借行动以实现的层面,都带有否定和改造现实的特点。因此,为某种理想而献身,恰恰易于掩饰现代人的自大狂妄,令他们更加无视他人,不顾行动后果,造就种种现实的悲剧。所以,只有那些清醒面对现实与自己理想的背离,却不无视或厌弃这个世界的人,才能破除观念的幻象暴力,也才有资格和可能去守护传统与价值,成就真正的伦理人格与生活之道。

## 二、威廉二世时代德国的精神危机

在一次讨论德国乡村社会的演讲中,韦伯指出了—个有趣的现象:德国西部和南部的农村居民,大多是自有土地的小自耕农,而在德国东部的普鲁士地区,无地农民依附于地主的庄园制占据主导地位。在他看来,造成这种现象的原因要从历史中寻找。西南部的农村社会,在古代就有着农民自由耕作的传统,并且有着共同体的习俗和法律制度保障。东部地区则完全不同。普鲁士的骑士侵入斯拉夫人的土地,令整个村庄的居民依附于他,建立起具有封建色彩的世袭制小庄园,这就是容克地主阶层的起源。不过,也正是这样的传统,造成了他们完全不同于英国乡绅(gentry)阶层和欧陆拉丁贵族的性格(韦伯,1997:123—130)。

在韦伯看来,即使与英国乡绅的土地相比,容克地主的庄园也更小,更不要说和法国、意大利真正的大土地贵族相比了。英国的乡绅将土地转租给专业的租地农场主,让后者去从事土地的资本主义经营,再加上有限嗣继承权做保障,自己和后代可以专心投入政治和精英文化的领域。容克地主就没有这样幸运,他们不得不亲自经营自己的小庄园,精打细算地过日子,但另一方面,普鲁士崛起、德国统一后,这一阶

层又被贴上了“贵族”的标签。有着真正政治和精英文化传统的英国乡绅,投身于地方治理与议会政治,或进大学修习古典文化与学术,或凭借社会上层的文化与人脉资源,参与社会改革的事业。容克地主阶层的后代,却只能在大学生兄弟会中磨练饮酒和决斗的技术,一方面显示“封建贵族”的派头,一方面学会讨上级的欢心,并指望由此在军队或官僚系统中谋个一官半职(韦伯,2009:94—96)。

许多人以为,韦伯是大众民主恺撒制的无条件支持者。但其实韦伯(2009:89)看得很清楚,“贵族阶层的优势在于,它是一个受稳定的传统之惠的‘少数’,加之具有广阔的社会视野,因而能够在领导国家方面获得巨大的政治成功”。对于有稳定贵族传统的社会来说,贵族的出身使其在教育方式、生活趣味、社会交往及事业等方面天然占据优势。“由于对生活品行的自觉塑造和那种旨在保持 *contenance*[仪表]的教育,一个贵族通常有着更冷静的头脑。贵族一般都有默默行动的禀赋,其程度远远高于民主的大众和非议会制的现代君主”。贵族整体生活处境和未来前景的稳定,令他们将某些事情视为“自然而然”,而不会举止失措或刻意显示些什么。

所以,与英国和拉丁贵族的风貌经长期的发展,在整个社会范围内“被民主化”不同,原本平民和中产阶级出身的容克地主,却要刻意装出贵族的姿态,借以与平民拉开距离。在韦伯(2009:94—99)看来,用某种虚假的“贵族教育”来为这一阶层“打上带有封建仪态和权利的‘贵族’标记,那么必然的结果,无非就是设计了一副暴发户的面貌”。内里的平庸不自信与外在的做作炫耀结合在一起,又缺乏具有崇高审美的高贵和优雅,构成了容克地主阶层粗俗自利却又虚荣自负的人格。正因为有着这样的人格,他们才会在真正触及切身利益时,暴露出内在的自私自利。在弗莱堡就职演讲中,韦伯明确指出,容克地主阶层主张开放东部边境,允许波兰劳工进入,并主张对农产品实施贸易保护政策,全都是基于自身利益的考虑,缺乏对国民文化素质及国家整体利益的长远眼光。面对国际资本主义的冲击,他们将民族的政治利益等同于自身的经济利益,并试图操纵国家的经济政策为自身服务(韦伯,2009:11—19)。

“德意志人是个平民民族,或者,如果你愿意说的话,它是一个中产阶级民族。”这是韦伯冷静的判断。但是,这并不意味着德国历史上就没有辉煌的时刻。抛开韦伯本人继承的歌德以及新教的市民传统不

说,即使成就德国统一大业的“真正的‘普鲁士精神’,也是德国民族性最优秀的表现之一”(韦伯,2009:97—99)。在韦伯看来,当年众多的普鲁士将领、改革派的官员,当然还包括俾斯麦本人,虽然出身并非真正的贵族,却能恪守朴实坚忍的品质、实事求是的作风,怀着真正德意志的理想,由此得以成就大业。遗憾的是,历史并不会停下脚步。资本主义与外部世界的冲击,令德国“正在逐渐但却不可抗拒地改变着经济结构,甚至他[俾斯麦]还在位时就正在变得不同以往。人民必定会要求变革”。虽然民族的外在统一实现了,但真正的人格和品质培养,“民族的内在统一,正如我们每个人都知道的,尚未完成”(韦伯,2009:19)。面对迅速变化的现实处境,在经济利益和政治自负的夹击之下,德国人丧失了原有的品质,平民的弱点却被加倍放大。在短暂的辉煌时代之后,危机迅速降临。

正是基于这样的时代判断,韦伯才反对在课堂上以直接灌输的方式向学生“教授”某种政治或伦理信念。和他对德国统一时代的判断一样,韦伯坦率承认,像施穆勒那样主张在课堂上向学生传达“世界观”完全可以理解,因为那是来自“他和他的朋友们共同促成的一个伟大时代的回响”。在那个时代,40年前,“在实践和政治的评价领域,任何可能的立场,最终必然会诉诸伦理上唯一正确的立场”。那是因为,那时还有着和所有人生活相统一的“世界观”与伦理,所以课堂上的“灌输”并不是问题。但就40年后的现在而言,允许“灌输”最大的危险主要在于,讲台上的教师向学生“灌输”的多半不是什么“超个人的伦理要求与正义的公设”,而是打着“‘文化价值’之名的杂拌拼凑”,是教师自己“对文化的主观期待”,并将这种私人的立场视为“个人权利”(韦伯,1999:93—94)。韦伯敏锐地洞察到,正如容克地主丧失了其原有的朴实,陷入虚荣、自大和享乐,许多学者和教师也在精神上陷入了迷失错乱。他们受困于种种主观的幻象,“以游戏方式,用从世界各地搜集来的小圣像,装点起一座私人小教堂,以代替宗教,光鲜自己,或者用各种各样的体验,创造出代用品,说这代用品具有神秘的神圣性,然后将它挟在腋下到书市上去叫卖”(韦伯,2004a:189)。实际上,韦伯并不反对真诚严肃的宗教皈依,在后面我们还会看到,韦伯在其伦理立场中,恰恰给宗教留出了极大的空间。他厌恶的只是那些打着个人神圣体验之名,自我陶醉与沉溺,并在讲台上扮演先知的表演者。这样做只能败坏伦理

与人格。缺乏判断力的学生,极易被这种煽动性的“讲授”吸引,并将这样的表演视为学问的正途,进而也寻求“体验”和“感动”(韦伯,2004a:164-165)。

韦伯清楚地意识到,自己身处的时代,不论是东普鲁士庄园的地主和农民,还是海德堡的教师和学生,都面临着个体化的危机。“对远方含混模糊的渴望”和对“个人体验(Erleben)”的追求都意味着,人们不再安于既定的社会规范,满足于祖辈相传的生活(韦伯,2009:7;2004a:164-165)。因此,必须引导个人基于自身的主观能动性来重新建立伦理人格。但是,个体化的倾向越强,社会越有解体的危险,国家全面控制的冲动就越强烈。德国高效率的国家官僚体系以及极具义务感的官僚阶层,为全面治理和控制创造了条件。韦伯从未怀疑过,官僚有其自身的伦理人格与品质。一种抛弃自身主观偏好、严格切事的“无恨无爱”与对上级的高度服从结合在一起,这样的“伦理纪律与自我否定”塑造出的人格,决不是单纯被动的螺丝钉,而是能够驾驭技术,在行政活动中有着自由的“创造性”(韦伯,2004a:224;2004c:53)。但这决不意味着,官僚支配应当全面扩张,将整个社会置于自身的管理控制之下,让所有人都听命于它。

首先,韦伯强烈反对将所有企业都纳入国家官僚体系治理的做法。从表面上看,这样不再需要社会自发的组织和志愿团体,更有利于劳动者的福利和社会稳定。可这也同样意味着,官僚机器治理下的民众,不再需要积极主动的思考、行动、联合以及由此培养出的伦理品质,只需要一切听命于国家,只考虑自己的收入和福利即可。治理者越是有“伦理”,被治理的对象就越不需要“伦理”,只需要将自己当成“对象”。在韦伯看来,这样的官僚治理如果再与彻底功利主义的政策目标相结合,就意味着以理性机器的方式,在现代重建了埃及农奴制的“铁屋(Gehäuse)”。末人的时代就彻底到来了(韦伯,2009:118、128-131)。

另一方面,官僚机器高效的方面只在于执行上级的命令,找到实现目标的手段。设定目标不是它的事,它也不能为命令负责。但和真正的机器不同,官僚阶层也是人,如果没有真正的领导,它就只能基于自身在政治决策上的浅薄见识,设定最有利于自身的目标,并设法找到一个傀儡来发号施令。这就是立宪君主制下德国的现实。韦伯愤然指出,德国在外交领域糟糕透顶的表现,应主要“归功”于官僚们实际执掌

政治,却不断将那位虚荣愚蠢的威廉二世推上前台去“表演”。这造成了对君主制和国家的极大损害。“官员的既得利益就在于把持公职而又不承担责任”。保守派的官僚们,受肤浅的意识形态和自身利益的左右做出决策,却借君主公开的言行,让他对这些决策负责,从而“利用君主个人的责任压力掩护它自身表现所招来的憎恨。由于它缺少任何政治方向感,由此帮忙促成了一种与我们针锋相对的世界性格局”(韦伯,2009:159—167)。

所以,德国根本的困局就在于,虽然在俾斯麦和普鲁士的主导下,实现了某种外部的统一,但其内部的伦理与社会建设远未完成,政治上又过于依赖保守意识形态加官僚的君主政体。到了19世纪末,面对资本主义与官僚行政的联手冲击,再加上理性化发展带来的“祛除巫魅”的效果,原本统一的“世界观”濒于崩溃。强大的国家成了唯一的稳定力量,但缺乏组织的平民社会的弱点暴露了出来,变得日益原子化。韦伯思想的根本关注,正是借作为文化科学与历史科学的社会学,探索德国面对这场危机的可能性何在。虽然不像涂尔干那样将社会学视为道德科学,不过韦伯也将“伦理”作为自己的核心关注点。在其著名的新教伦理研究中,韦伯的发现正是:现代资本主义的真正支柱和精神动力乃是来自于超越技术计算的伦理人格与品质。而在其晚期的比较文明研究与社会学“体系”的构建中,韦伯尝试将此一“伦理”主题扩展到世界诸文明及其历史的视野,力图在比较中借助社会学的分析框架与抽象类型的工具,深化对西方理性化根源及其历史命运的认识,进而重新定位现代德国的位置及其伦理可能性。<sup>2</sup>

韦伯的突然去世令这一庞大的研究计划未能最终完成。当然,韦伯的社会学“体系”只是提供定位的一个坐标系以及一系列的抽象类型工具,并不是封闭的“系统”。笔者也认同雅斯贝尔斯的看法,韦伯不同于黑格尔这样的思想家,他“从来不求找出一整套完整的系统或圆满的结论”。面对无穷尽的具体历史与现实以及人生问题的无限可能性,他的体系始终敞开着,只是提供生命跃然其上、显露自身的舞台(雅思培,1992:4—9)。但是,韦伯对于他自己时代和社会的伦理出路以及学术

---

2. 关于韦伯从新教研究向晚期社会学研究的转变及其核心的“伦理”线索,笔者另有专文撰述。

和教育可能提供的帮助，同样有着明确的立场。在后面的分析中我们能够看到，既认识到理性科学的局限，又清楚地认识到其价值，并在现代伦理人格中分别给予理性和信仰各自合理的位置，是韦伯的深刻洞察力所在。

### 三、马克斯·韦伯是相对主义者？

一种对韦伯的通常批评认为，韦伯的伦理立场本质上是相对主义。在施特劳斯(2003:50—69)看来，韦伯对社会科学客观性的坚持与其主张在不同价值之间存在无法解决的冲突的立场结合在一起，必然导致价值的相对主义。既然韦伯(1999:103;2004a:179)认为，“一入纯粹经验之域，必入多神论境地”，并且在真、善、美与神圣之间存在绝对的差异，那么这种“诸神之争”，就自然意味着任何立场都有其合理性，从而无法抵御随心所欲的道德相对主义。不过，事实是否真的如此呢？

让我们先来看看韦伯传记中的一个故事。一位弗洛伊德蹩脚的“信徒”向韦伯参与主编的《社会科学文献》投稿以寻求发表。读过论文之后，韦伯拒绝发表，并在信件中阐述了自己的理由。他认为，这篇打着某种“伦理学”旗号的文章，其实不过是主张只有消除现有道德和规范对性欲的“压抑”，给人以充分的性自由，才能保障神经的健康。韦伯轻蔑地称这位作者的“伦理学”为“尿布”。因为在他看来，这不过是以一种懦弱的方式，主张保障人的某种生理欲望的满足而已。这种卫生学庸俗主义的实质，当然不够格被称为“伦理”。另一方面，韦伯明确指出，打着“理想主义”旗号的相对主义伦理学，正是“期待着一个具体的人去渴望一种只适用于他、只对他有效的价值”。换句话说，韦伯早就看出，这位作者根本不理解那些他轻蔑取消的“对绝对价值的信仰”是什么，而是简单地将其等同于“个人取向”，因此才会觉得单纯寻求自我满足的立场也算是“伦理学”。结合以上两个方面就能看出，韦伯实际认为，只有真正超越单纯自我利益的满足，基于某种崇高内容的理想追求，才能算是“伦理”。所以他说，“人们不能站在自身理想之外的任何其他基础上来批判一种伦理，否则就会滑入鄙俗的‘计算代价’之中”。那位格罗斯博士的立场，早已不能算是“理想”了，又谈何能批判别的伦理呢？(韦伯，2002:424—429)

结合韦伯在这封信中的立场，就很容易理解韦伯在《经济学与社会

学的“价值自由”的意义》这篇文章中对伦理学的讨论。韦伯用这样一句话来说明“伦理”：“最初我们两人的关系只是一种激情，而现在它却是一种价值。”他指出，如果用康德伦理学的讲法，前半句可以表述为：“最初我们两个人之间都仅仅是手段”，但更重要的是认识到，在这样的表述中，实际上已经包含着伦理学的某种扩展。只要人的行动不只是寻求自我满足的手段，不是将自己当成绝对目的，那么就不是“非伦理的”。实际上，这样就必然承认，存在着更广阔的“价值”领域，即“伦理学之外的独立的价值领域”。这些领域可能与传统的伦理学的范围不同，要求“划清伦理学领域与这个领域的界限”。但是，即使超出了传统的“伦理”范围，人们仍然可以按照“伦理”的方式来行动，就像原本的日常经营计算并不是“伦理”，但清教徒只要基于特定的心态，按某种“生活之道”来从事，这种行为也同样可以具有“伦理”的性质。所以，还要“确认为伦理之外的价值服务的行为是否能够，以及在什么意义上能够被赋予伦理地位”（韦伯，1999：102）。

但是，事情还没有结束。韦伯（1999：102—103）进一步质疑，激情是否“只是一种激情”？在他看来，如果激情意味着某种“生活的内在地最真实、最本真的东西”，意味着对某种僵死或庸常的日常生活超越，那么，即使它恰恰要与传统意义上的“伦理”或“神圣”作对，它也同样“具有自己的、最极端意义上的‘内在’地位”。换句话说，人基于激情的行动，如果意识到了其内在本真性或超越性，并基于后者而自主地开展，它就不再是庸俗的行为，而具有了“价值”的意涵，这就是韦伯（2004b：512）所说的“属世事物的升华”。在此，传统的“伦理”领域甚至大大拓宽至表面上“反伦理”的范围，但实际上仍然意味着对超越性理想的自主坚持，所以依然具有“伦理”的尊严。这正是韦伯最根本的“价值伦理”。

现在，我们可以回答“相对主义”的质疑了。与认为韦伯走向“去伦理化”的看法相反，“诸神斗争”恰恰意味着诸价值领域彻底伦理化的要求。在《宗教社会学论文集》中，韦伯之所以一方面可以走向“世界诸宗教之经济伦理”，一方面又走向“诸价值领域之分化与升华”，一方面去包容历史中诸文明的生活之道，一方面又向未来多样的伦理人格敞开，正是因为韦伯有着上面“价值伦理”的基准点：无论宗教还是世俗领域，无论存在于历史中还是当下或未来，只要是对某种价值理想的自主追求，并能够通过实践，塑成某种伦理人格与生活之道，就都有其“伦理”

的正当性。在支配社会学领域,此种伦理与作为社会组织支配基础的正当秩序相对应,在宗教社会学方向,则与内在的世界观信仰和精神体验相关联(韦伯,2004b:461—550)。

正是因为此种“价值伦理”具有极大的开放性与可能性,韦伯才很少在文章中直接讨论它。与喜欢在抽象道德要素的层面讨论普遍社会秩序的涂尔干不同,韦伯很少将自己的抽象要素单独拿出来讨论,而是更喜欢结合具体的历史与经验,结合不同的类型来灵活运用它们,甚至在不同的分析层面上赋予其不同面向的含义。“理性”、“伦理”和“卡里斯玛”这样的概念都是如此,以至于我们常常忽略了,韦伯既然对儒教与清教的“人格”与生活之道都冠以“伦理”之名,那么在它们的差异之外也必定存在着某种一致性。

韦伯之所以这样处理,更重要的原因在于,在他看来,诸价值的实质内容是彼此不同的,这就必然导致其伦理的形式要求和具体实践方式的差别,这部分内容只能由诸“价值伦理”自身决定。这正是韦伯在《宗教社会学论文集》序言以及“诸世界宗教之经济伦理”中强调的,“从最为不同的终极观点,循着相当歧异的方向来‘理性化’生活”,从而塑成“生活样式之伦理‘理性化’的诸多不同形式”(韦伯,2004b:466—467、479、492—493;2007:12)。在韦伯思想的最根本处,面对现代社会的去伦理倾向,韦伯恰恰要指出,“伦理”乃是人性之根本,在人类社会中普遍存在,并且在现代社会中恰恰有着多样化扩展的极大潜力。在这种意义上,韦伯的“伦理社会学”与涂尔干的“道德社会学”可谓相映成趣。<sup>3</sup>

但是,我们还只是回应了对韦伯伦理立场的“庸俗相对主义”论断。更根本的问题在于,即使承认“诸神”的本质是“诸伦理”,是否在不同伦理之间只能是彻底的“斗争”?在不同的价值之间,我们是否只能诉诸任意的“决断”?另一方面,科学对于人们获得其追求的价值实质以及伦理形式,到底有着什么样的意义?既然韦伯(1999:4—6、93—94、103—104;2004a:182—186)的社会学明确表示,许多价值理想都来自宗教和非理性体验,并且他一再强调,科学本身不能向人灌输世界观和伦理

---

3. 正是在这里,我们可以看出韦伯的真正立场与施特劳斯观点的差别所在。施特劳斯批判的基础仍然是基督教上帝消逝后留下的“虚空的深渊”。这就是为什么韦伯会认为,相对主义本身包含着一种特殊的形而上学立场。而韦伯反倒可以说继承了歌德的“异教”传统,承认不同于西方的更广阔的伦理可能性。

要求,在这种情况下,科学对于人的伦理又有着什么样的意义?只有回答了这两方面的问题,我们才能真正理解韦伯的伦理教诲。

#### 四、学术的伦理意义:价值理想的经验批判

让我们先从对后一方面问题的解答开始。韦伯理解的自己从事的社会科学,或者说文化科学和历史科学,其本质是一种经验科学,或者用他自己的话来说,是一种“现实的科学(Wirklichkeitswissenschaft)”。但是,这种现实的科学,既不是纯粹经验或观察的材料堆砌,也不是提出某种抽象普遍的客观规律来涵盖现实的全体,而是要通过对于现实中纷繁复杂的各种因素的分解辨析,寻找出那些对人们来说具有最重要文化意义的因素,也就是某种现象或事情,并且要在历史的因果链条上追溯这些现象或事情的原因,并说明它们可能产生的后果。用韦伯(1999:15)自己的话说,要理解“现实的特性,一方面是在其现今表现形式中的个别现象的联系和文化意义,另一方面是它在历史上成其为这样而不是那样的原因”。

所以,韦伯(1999:19)眼中的社会科学不是用某种整体的图景来涵盖现实,相反,他首先承认“每一种具体感知的现实都总是表现出无限多的个别成分”,现实就像许多条水脉汇集而成的江河,或多股丝线缠绕而成的绳索。学者只是基于自己的兴趣,从中挑出“具有普遍的文化意义”的一条水脉或一根丝线来讨论。就像在《宗教社会学论文集》“序言”中,韦伯(2007:1-13)先挑出“理性化”作为西方世界的重要特征,进而再从诸多理性现象中挑出“资本主义”来集中论述。在界定现代理性资本主义的概念之后,他再从促成它的诸多因素中选出从精神方面促成其实践—理性的生活之道的因素来考察。所以,是社会科学家的选择及其抽象构建才能令我们“看出”现实的秩序。

社会科学家达到这一目标的手段是“历史个体(Historisches Individuum)”与“理想类型(Idealtypus)”。韦伯将现实分解成无数具有独特个体特性的因素,就像将一根绳索分解成许多股丝线,或一根丝线分成许多不同颜色的小段,借以把握“每一股丝线”或“每一小段丝线”的是研究者主观构建的抽象观念,来源于经验材料中的许多具体要素的结合。这一“相互关联、内在一贯的想象整体”,“具有乌托邦的性质”(韦伯,1999:27-35;王楠,2014:147-148)。通过将现实的经验和历史分解成

借观念来把握的无数抽象个体,社会科学家就可以建立起对经验现象的因果说明。只要将某种经验现象分解成由多种因素和成分构成的部分,并说明某一“关键”成分与其他历史个体之间的因果关联就可以了。这就像将一根绳索拆成若干股丝线,再牵动一股丝线带动绳索。只要研究者以符合一般经验规则的方式,能向我们充分地说明“资本主义精神”在“现代理性资本主义”中的关键地位,以及“新教伦理”与“资本主义精神”之间的因果关联,那么在“新教伦理”与“现代理性资本主义”之间的“充分的因果关系”也就建立起来了(韦伯,1999:72-78)。

在韦伯的社会科学中,那些现实中具有“最重要的文化意义”的因素根本上是由社会中的行动者来承担的。结合我们前面的分析,某个时代和社会中的人,基于对主导社会的某种宗教或文化的“理想”与“价值”的信仰而展开的伦理实践,正是韦伯所说的“伦理”行动,这些人正是韦伯笔下“诸伦理”的“担纲者(Träger)”。社会科学并非“如实”地把握那些宗教信仰或文化信念,但却能够借助理想类型,以抽象观念的方式让我们“看到”那些“价值”与“理想”：“我们只能以理想类型的形式,借助概念的清晰去把握那些观念自身”(韦伯,1999:31)。所以,在韦伯这里,社会科学虽然是对经验现实的某种“客观化”的整理,但其最重要的目标却是确立影响各个时代和文明的“主观价值”的地位,说明其起作用的方式,从而建立起客观的“价值伦理”。

但这就要求研究者,不能只停留在对某种材料的纯粹“客观整理”,或按照一己的主观立场来随意支配经验材料。韦伯认为,社会科学的研究者必须以对历史文化现象的“价值阐释(Wertinterpretation)”作为自己构建理想类型的起点。韦伯指出,社会中人的思想与行动其自身都包含着某种文化意义,蕴含着“永恒的价值”,这就需要研究者通过“移情”式的同情和感觉,以“经验再现”的方式来“理解”行动者的行动及其后果,进而加以阐释和分析。当研究者基于对经验材料的“价值阐释与理解”,建立了自己的“价值兴趣”与研究对象之间的“价值关联”,其理想类型的构建就有了根本的价值出发点,进而“也就创造了因果追溯的出发点”(韦伯,1999:60-63、105-106;王楠,2014:152-154)。韦伯后期建立的理解社会学的基本定义,“对社会行动进行诠释性的理解,并对社会行动的过程及结果予以因果性的解释”,同样反映了他的这一思路。只有基于对社会行动之理性与非理性意涵的内在理解和阐

释,才能建立起客观的社会分析,确立现象之间的因果关联(韦伯,2005:3)。在这个意义上,韦伯的社会学或文化与历史科学,也就成为了探究人类历史与文明的永恒“价值理想”与相应的伦理人格,并将其置于客观现实的历史因果脉络之中的“价值的科学”(王楠,2014:152—155)。

但是,也正因为社会科学的本质是通过理想类型的“客观化”对历史与经验之流的人为整理,所以,它本身并非“整全的世界观”,其真正用处在于“显示出某个历史现象与一个或多个社会学概念间的近似程度究竟如何,再据以安置这一现象”(韦伯,2005:26)。理想类型不过是帮助人们把握现实的一些抽象的“尺度”:“为了廓清现实的经验内容的某些重要的成分,人们借助这一概念对现实作出衡量,将它与现实作出对比”(韦伯,1999:29)。也正因为其抽象的“人为”性质,工具的运用者也就拥有了更大的自由:“社会学的决疑论(Kasuistik),唯有在纯粹类型或理想类型的基础上方有可能做到”(韦伯,2005:26—27)。研究者和读者不会误将理论构建当成现实本身,相反,他们会清楚意识到现实的复杂多样以及自身关注问题和线索的主观性和有限性,在经验材料与概念的不断比照中,对某种理论解释的有效性做出判断。同时,价值理想的明晰化及其具体实践的展现,令人能够明确各种“终极的、内在‘一贯的’价值公理”,并由之演绎出相应的具体实践立场,看到由此“必然带来的实践后果”以及那些“令人尴尬的事实”(韦伯,1999:95、104—105;2004a:178、183—184)。韦伯式社会科学的意义在于,既能够令人明确自身的价值理想,认识到其主观性和有限性,也能让人看到由这些理想引发的实践后果,甚至是现实与理想的背离之处。达到了这样的“理智清明”,还能“选择”理想并付诸实践的人,才是通过“决疑”做出理智判断的人,而非主观任意的纵身“决断”。

现在我们能够理解,为何韦伯一再强调,学者不能在课堂上向学生灌输种种价值信念与立场,科学也给不了人一个完善的“世界观”。不过他同样明确指出,在课堂之外有着政治宣传和宗教布道的讲坛。韦伯决非否认宗教与理想政治仍然能够给人直接的价值指引,向人们展示整全的“世界图景”。他在给滕尼斯的信中明言:

任何以“形而上学的”自然主义为本的……反教会立场,  
我本人在主观上便无法坦然接受。不错,我完全缺乏宗教共  
鸣,同时也没有需要和能耐,在心中建立任何宗教性的灵魂

“堡垒”——这条路对我行不通,我对它也完全排斥。但经过仔细反省,我发现自己既非反宗教,也不是无宗教。在这方面,我觉得自己有所残缺,是个发育不全的人,其命运便是诚实地承认这个事实,承认自己必须在这个条件下自处(以免堕入某种浪漫骗局的蛊惑)。(韦伯,2002:371;2004a:121,n. 47)

这就是为什么韦伯(1999:5、104;2004a:186—190)一而再、再而三地指出,教会和教派可以给人以伦理训诫,并且对于真正有宗教感的人,“牺牲良知”而回到教会怀抱或组成宗教团契,同样值得尊重。科学的意义在于向人指出生命的方向,告诉人们“在这个或那个领域里,具有神的地位是什么。就教授在课堂上所能做的讨论而言,问题到此绝对告终”。但这决不是要用科学编织一套观念的罗网来囚禁生命,“这并不是说,其中蕴含的重要生命问题也告结束。但是,对这个问题,大学讲坛之外的力量,才有说话的权利”(韦伯,2004a:180)。在韦伯(2004a:121,n. 47)看来,那些有着真正宗教感的神学家,远比信奉虚假自然主义的二流学者有着更多的生命力。真正的科学恰恰是谦逊的,向更丰富的人性、更广阔的世界敞开,而不是自诩为绝对真理的化身。

韦伯清楚地知道,在自己身处的传统宗教和世界观破碎的世界,这个“不知有神,也不见先知的时代”,人们越发狂热地想要获得真理,而现代学术又给了人们强大的观念武器,令人可以用知性和想象的力量编织出种种的规律和法则。这两方面的结合,造就出“万千教授,以领国家薪水并享有特殊地位的小先知身份,在课堂上努力扮演先知或救世主的角色”,以求自欺欺人(韦伯,2004a:186)。这些讲坛先知们,创造出种种观念的幻象,既不能像古人的宗教生活那样,令人真正与天空、大地和神灵相通共生;也不能带给人真正的现实经验感和日常的智慧,而只能让人目迷五色,不辨真假。早在1887年23岁时,面对受困于理论思想而痛苦万分的弟弟阿尔弗雷德,韦伯就严厉批评了他“对于理论在这个世界上的意义及其对个体意义的过分高估”。在韦伯(2002:122—123)看来,有志向学之人,要避免自欺及“对悲观主义的迷恋”,极其重要的是“能鉴别出我们思想工具的最低限度的价值和弱点,正视理论在那些决不能成为我们经验基础的事情上犯错误的可能性,从而牢记这些局限性,放弃追求知识本身的努力”。

所以,学术的意义不是奉自己的理想为绝对,并拿它对他人和世界

展开批判,而恰恰是要通过客观化与具体化的方式,先对理想进行自我批判。对于那些信奉宗教的人,学术虽然不能动摇他的内在体验、信念和世界观,但至少从经验和客观性的角度,同样能令他看到某种现实的真相,从而承认,如果不诉诸超自然的力量,而是从经验性的角度出发,事情正如社会科学的描述那般。信徒能够得到学术“客观性”的提醒,但也“没有不忠于他的信仰”(韦伯,2004a:178)。韦伯的社会科学,即使对宗教信仰也同样具有价值。

但是,如果不接受背后有超越性支持的宗教性世界观,那么在韦伯(1999:103;2004a:179)看来,科学基于经验所展现的世界,就必然是个诸价值领域分化共存的多神的世界。基于价值阐释建构出的理想类型,仍然能够向人指出价值理想。不过与教徒不同,他要更清醒地看到自己理想的主观性和有限性,承认在这个世界上,还存在着许多不一样的理想:“世界的各种价值领域,互相处在无可消解的冲突之中”。韦伯(2004b:506,521—524)的“诸神斗争”,其实不是说价值理想必定是彼此极端矛盾对立的。他十分清楚,“在更高的综合下将冲突解决掉的立场”未必不存在,而像有机体论这样的社会伦理,其本身正是调和妥协的产物。他也非常清楚地看到,在将理想付诸实践时,面对其他理想与现实的条件,常常需要妥协和让步,在政治领域也是如此(韦伯,1999:6,98)。但是,人如果要真正明确自己的价值立场和追求,就应自觉地“选择自己的命运,即它的行为和存在的意义”,不能一上来就折中与稀泥,否则就不能做到真正的自主与明确的责任担当:“一旦你们认定了这个实践立场,你们就是取这个神来服侍,同时也得罪了其他的神”。在上帝与魔鬼之间做出选择,或“不美、不神圣、不善方为真”这样的说法,只是提醒人们,要始终保持“自我清明(Selbstbesinnung)”,明确自己的选择为何,这样才能“对自己行为的终极意义,提供一套交待”(韦伯,1999:103;2004a:179—180,184—185)。

现在,我们可以理解韦伯眼中学术的“道德教育意义”了。从某种意义上说,社会科学处在两头够不着的尴尬地位。它上不能直抵超越之境界,下不能穷尽无限之现实。韦伯其实完全理解当时德国对理知主义的厌恶。但是,与那种纵身直入非理性之境的选择不同,韦伯(2004a:185)恰恰认为,“我们不能如今天人们喜为的,在它面前取逃避之途;我们必须通观其行径至终点,方可透见它的力量及它的限制”。

在韦伯(1999:100—105;2004a:183—185)看来,社会科学处于两端之间的短处,对于易于走向极端的现代社会,恰恰有其独特的意义。它既可以是“价值的科学”,令人看到存在于各大文明与宗教的历史与当下的种种价值理想,也可以是“经验的科学”,令人能够看到各种价值理想的相对有限性,其具体实践的方式以及相应的现实后果。面对纷繁复杂的现实,凭借人为构建的理想类型,人们可以明确自己的实践立场及其背后的终极价值,并多少预料其实践后果。通过与他人进行价值讨论,人们可以了解与自己不同的立场和价值,认识到价值理想之间的冲突何在。既明确理想,又对之加以批判,并仍然为人保留自主选择与“决疑”的自由空间,这正是学术“启人清明并唤醒其责任感的职责”所在。

### 五、热情与投入: 伦理人格的日常塑造

但是,韦伯的伦理教导决非只有从学术的角度展开针对理想的理智批判的一面,实际上,他还对如何身体力行地实践价值理想以及在现实中实践理想所遭遇的困难,有着深刻的教诲。我们先来讨论前者。

从前面的讨论中,我们似乎会得出一个看法,即价值理想是基于理智思考而确定的“选择的对象”,借助科学,人可以像拥有某种东西那样拥有“理想”。这似乎只是一个主观上“相信”的问题。但是,我们不要忘记,韦伯(2004a:191)在《以学术为天职》的最后提醒人们,要“成全神之召命的天职(Beruf)”,关键在于“要去做我们的工作,承担应付‘当下的要求’”。换句话说,价值的信仰和守持并不只是“知”的问题,关键在于如何“行”。在韦伯看来,正是在理想所要求的“工作”中,伦理人格才能得到真正的塑造,品质才能得以培养。

在《以学术为天职》的演讲中,韦伯(2004a:162—164)强调了“热情(Leidenschaft)”对学问的重要性。在他看来,人要能够在长期艰苦的学术生涯中坚持下来,不是靠外在的名利,而需要在内心中体会到从事这项事业的快乐,体会到由它本身带来的“陶醉感”。但是,这并不是说有热情就够了,另一个重要因素是工作,是坚持不懈的日常努力。当然,这里的日常工作,并不是行尸走肉一般地做个学术的机器零件,而是与热情结合在一起的积极主动的工作。最重要的是,只有热情与工作两者结合在一起,“两者要结合起来”,才能够“激发灵感(Eingebung)”。真正支配学术思考与创作的,不是机械计算或刻板论

证,而是支配着推理和论述、真正给予文章灵魂的“想法”与“意念”。在韦伯看来,无论学术还是艺术,甚至工商业,只有基于真正的灵感和创意,才能产生好的作品或占得商机。灵感正是学术工作所需要的品质,而“‘灵感’惟有经过辛勤工作之后,才会涌现”。因此,只有积极投入热情的辛勤工作,才能培养出相应的品质。

在《以政治为天职》中,韦伯(2004a:252—253)同样有一段对热情的讨论。有趣的是,政治工作也包含着三个方面:热情、责任感(Verantwortungsgefühl)和判断力(Augenmaß)。正如在学术领域,只有将热情投入工作才能产生灵感;在政治领域,也只有将热情与“切事的责任意识”相结合,才能克服“没有生育力的亢奋”和“理智兴趣主导的浪漫主义”,塑造出“心沉气静去如实面对现实的能力”,也就是政治家的判断力。在学术领域,辛勤工作令人忘掉自己,忘我的热情融入了日常的具体实践,久而久之,就培养出了灵感的品质。在政治领域也同样如此。若热情只是服务于自我编织出的浪漫幻想或一时的心血来潮,就不会有任何真正的结果。相反,如果切实投入政治活动之中,就事论事地考量与决断,并在对后果的承担中勇于舍弃自己,就会逐渐磨练出精神的坚韧自制,在危急的形势中依然能保持距离地冷静思考与决策。

在讨论了热情、对事情本身的投入和由此形成的品质这三个要素之后,《以学术为天职》和《以政治为天职》还都谈到了虚荣问题。在学术领域中,虚荣体现为沉溺于“感动(Sensation)”或“个人体验”者,将讲台当成舞台,将学术当成演艺事业,竭力用浮夸的惊世骇俗之论,显示自己的“人格”。而虚荣的政治家,则陶醉于自己手中的权力,他“追求权力的闪亮表象,而非真实的作用”。他“只为了权力本身,而不是为了某种实质的目的,去拥有权力”,将权力崇拜与自我崇拜结合在一起,“像一个暴发户似地炫耀自己的权力,虚荣地陶醉在权力感里”(韦伯,2004a:164—165、253—254)。在韦伯看来,这样“非常偏好于自大狂的一代人”,这种自我的幻想与陶醉,对权力和声誉的饥渴,正是现代社会人性的虚浮之病。与我们在文章开头所说的生来“无我”、与其身份习律融为一体的传统贵族相反,现代人“在任何场合都要显示‘人格’”,要“探究一种仅仅为它自己特有的完全‘个人色彩’的特性”。所以,他们不再自然而然地默默行动,而是始终惦记着自己,将自己摆在事情的前面来表演。但这恰恰错了,在任何时代对任何人来说,只有忘我地投入和磨练,才能塑造出

真正的人格和品质。韦伯(1999:95)对这一点看得清清楚楚:“(或许!)只有一种使人格得以实现的途径,即毫无保留地献身于一项‘事业’,无论它以及由它出发的‘日常要求’在具体场合是什么样的”。在过去的时代,与身份地位相称的教养和举止的要求,社会更高等级从事的“高贵”事务,塑造出了担纲者的伦理人格和品质。而对于由分工主导的现代社会,正是“职业”作为这个时代的“传统”,“要求着这种特殊方式的自我约束”,并且“在今日仍现实地起着重要作用”。所以,大学生应当先从教师那里学会“朴实地完成一项给定的任务”,并“将自己的性情置于事情后面”。因为只有“专心致志,排除一切不严格地属于事业的东西,大多数情况下也就是自己的爱和恨”,才有可能真正克服虚浮的自我,重新获得超越私己的人格。在韦伯看来,不是主观的认定与想象,而是真诚地服从理想的要求,在日常中朴实地践行其生活之道,才是对价值理想的真正守持,才能够拥有真正的伦理人格与品质。

## 六、信念与责任:价值理想的实践伦理

但是,在将价值理想付诸实践方面,现代人面临的巨大考验还不只是在日常实践中身体力行,塑成自身的伦理人格与品质,而是在于如何借助手中的力量,将它变成更普遍的现实。正是在这里,存在着极大的危险。

在《以政治为天职》中,韦伯(2004a:257—258)有一个著名的讲法:如果有人服膺于耶稣“山上宝训”的伦理教诲,将这种福音伦理作为自己的理想,想要在世间实现它,那就必须绝对服从,“要就全有,不然全无”。既然耶稣教诲人,“若有人打你的右脸,把左脸也转给他打”,那么就应当不打折扣地遵循。如果你信奉“不要用武力抵抗恶行”,那么就绝对不该拿起武器。许多人读到这里,总会觉得奇怪,为什么韦伯要在将伦理立场绝对化。在现实中,任何绝对的伦理难道不总是视具体情况而有着折扣与妥协么?韦伯难道在宣扬一种伦理教条主义?

韦伯这样做的真正意图到他讨论革命社会主义者时才显露出来。革命者只是为了微不足道的一点“进展”,不惜将战争延续几年,完全不考虑现实的巨大代价,并且,“刚刚还在宣扬‘以爱抵抗暴力’的人,突然敦促他们的追随者使用武力:最后一次使用暴力,以求能消除一切暴力”(韦伯,2004a:263)。在极端革命分子看来,要实现理想就必然得有牺牲,手段固然卑下,但理想是崇高的,纯粹的理想主义不能成事,这一

切乃是情非得已。但韦伯(2004a: 257)正是在这一点上看出了这种“理想主义革命”的自欺欺人。如果有人自许内心良善美好或理想崇高伟大,行事却与卑鄙龌龊之人毫无差别,为达目的不择手段,那么除了他自己的主观想象,有什么能将他与旨在“打倒”的恶人区别开呢?“最后一次”在现实中绝不可能是最后一次。如果不幸真的是最后一次,那必然是运用了无上的暴力,付出了无数生命的代价,改变了千万人的生活,方让这个世界完全符合一人一派的想象来运转。无论那美梦的幻景有多好,现实中必然是令亿万人痛苦的噩梦!

对易于变成“末人”的现代人,价值理想固然美好而值得追求,但若不经批判地审视与自省,也多半不过是打着伟大崇高之名而自欺欺人的幻象。但是,更大的危险在于这些理想有可能变成现实之时。在千千万万人山呼海啸般的欢呼声中,在如利维坦般庞然大物的国家机器支持下,聚集起了以往任何时代和社会都从未有过的无边权力。凭借它,美好的理想似乎终于能在瞬间实现。但是,这种凭借权力,不是暴力实现的梦想,即使表面涂抹着艳丽的色彩,也不过是强撑起来的虚假门面。打着理想与实践之名,却用幻象和暴力来相互交换,这是现代社会的巨大危机。

因此,在对价值理想进行理智批判,以避免其主观层面的无限化之后,韦伯还要对它进行实践批判,以克服打着理想旗号的权力在现实层面的无限化。“信仰信念伦理的人,无法接受这个世界在伦理上的非理性,他们乃是宇宙—伦理观上的理性主义者”。理想的价值在于超越了这个充满恶与平庸的现世,但它的危险也正在于此。“若一个纯洁的信念所引发的行动,竟会有罪恶的后果,那么,对他来说,责任不在行动者,而在整个世界,在于其他人的愚昧,甚至在于创造出了这班愚人的上帝的意志”(韦伯,2004a:261、263)。在激进的革命者眼中,理想在超越此世的同时,也意味着将它彻底碾碎。与理想的完美彼岸相比,这个世界毫无价值,因此它应当被无情地摧毁和重造。而自己,只需惦念那个美好的理想世界就好,无论做了什么事,也只是在完成自己的使命,无需为这个愚蠢世界的毁灭承担任何责任:“愚蠢而庸俗的是这个世界,而不是我;对后果应负什么责任,与我无关;这个责任,是那些受我辛劳服务并有待我来扫除其愚蠢和庸俗的其他人的事”。但无比清醒的韦伯,早已看透了他们:“他们并没有真正认识到,他们想承担的事是

怎么样一回事,而只是陶醉在浪漫感动之中”(韦伯,2004a:271—272)。

在韦伯(2004a:254、262、269—270)看来,当生活在今天的人,借助学术或宗教,被或古老久远、或耳目一新的理想打动,决心将它们引为自己为之奋斗的价值时,其实什么也没有做。那些价值理想,无论在过去多么伟大,或在未来可能多么美好,都不过是他头脑中的幻象,根本不是现实。在实现那一理想的道路上,他一步都还没有走。真正的困难和挑战,不在他如何“看到”那一理想,这是理智和想象极为发达的现代人的“天赋”,而是在于,他如何将这一理想变成现实。但是,“人类的一切行动,特别是政治行动,永远都带有悲剧的成分”。因为行动就意味着,需要运用手段来达到目的,可是“‘善’的目的,往往必须借助于在道德上成问题的或至少是有道德上可虞之险的手段,冒着产生罪恶的副效果的可能性甚至于几率,才能达成”。这个世界并不是单凭美好想象和天真意愿就能够变好的。对普通人如此,对政治家来说更是如此,因为“对政治来说,决定性的手段是暴力”。政治家拥有比普通人更大的力量,换句话说,也就是可能为了善的目的做更大的恶,所以韦伯才说,“在这暴力之中,盘踞着魔鬼的力量”。

现在我们能够明白,韦伯(2004a:263)为何会认为,“在逻辑上言之,信念伦理实际只有一个选择,就是凡是行动会用到在道德上言之有可虞危险的手段者,皆在排斥之列”。韦伯不是伦理教条主义者,他是在警告我们,如果严格按信念的伦理要求去践行,至少能做到一以贯之,以身体力行的方式实践理想,塑造自己的伦理人格和品质,而不至于受权力魔鬼的诱惑肆意妄为。当然,韦伯(2004a:261—262)的意思也决不是说,将理想付诸实践时,唯一的做法是将伦理要求不折不扣地贯彻到底。关键在于你做出行动时,是无视现世,还是充分考虑“平常人身上平常的缺陷”,以及自己行为的可能后果,并为其承担责任。这就是责任伦理的态度。真正有责任感的行动者,不会只生活在自己的梦幻彼岸,或视此世是愚蠢与罪恶的渊薮,他谦逊且勇敢地面对这个世界和自己,“不以为自己有任何权利去假定人类是善的或完美的,也不觉得自己可以把自己行动可以预见的后果,转移到他人的肩上”。这样的人,不会冷酷地将这个世界视为自己手中权力摧毁的对象或改造的材料,而是充分了解现实中人性的高贵与卑劣,清醒面对现实与理想的背离,勇于承认自己行动可能背负的罪恶或不良后果。在韦伯看来,只

有这样的人,才有资格以己身为舟桥,将超越现世的价值和理想引渡于现世之中。他十分清楚,任何理性自主的行动,在其根本处,若没有信念或理想的支撑,必将归于空幻,沦为自利或在技术手段中迷失。所以,“成熟的人,真诚而全心地对后果感到责任,按照责任伦理行事,然后在某一情况来临时说:‘我再无旁顾;这就是我的立场’”。他的决策会充分尊重现实,在现有的各种条件和可能后果之间权衡利弊,也会适当妥协和让步,但到了为价值理想不可让步、退无可退之时,他也会义无反顾。“在这个意义上,信念伦理与责任伦理不是两极相对立,而是互补相成。这两种伦理合起来,构成了真正的人”(韦伯,2004a:272)。

## 七、结语

在韦伯的传记中,韦伯夫人(韦伯,2002:777)记载了这样一件轶事:有人问韦伯,学问对他到底有什么样的意义,韦伯给出了一个耐人寻味的回答:“我希望弄清楚自己能坚持多久”。结合前面的分析,我们就能够理解,这种坚持,既不是某种存在主义式的于虚空深渊之上的“挺住”,也非以先知的姿态,面对这不完美的世界,给出悲观而坚定的预言。韦伯既非虚无主义者,亦非绝望之人。他不虚无,是因为他看得到那在人类文明的历史长河中不灭的永恒价值之光。他不绝望,是因为他虽然从不天真幼稚,也未将命运寄托于神明和上帝的力量,却始终相信,即使人性再堕落,局面再不堪,也总会有“平常意义下的英雄”,“能够面对这个愚蠢、庸俗到了不值得自己献身的地步的世界,而仍屹立不溃”,坚定平实地去做那“出劲而缓慢地穿透硬木板的工作”(韦伯,2004a:274)。

所以,面对当时德国学政两界的种种乱象,面对虚荣与沉溺、自大与庸常、狂热与麻木、鄙俗与幻想等种种人心的危机,面对理性学术自身的种种局限,韦伯仍然在不懈地找寻出路。他试图借助植根文化和历史经验的社会科学,来找寻超越经验的永恒价值理想,为精神指引方向。他又用冷静客观的态度去不断警醒人们,留意自身理想的局限以及现实的复杂与矛盾。他更希望人们能将热情与理性、思考与实干、信念与责任感结合在一起,将理想真正落实于现实之中,造就真实的伦理人格和品质,以有实质内容的生活之道,去面对这个越来越缺乏生活、流于空洞的形式和表象的世界。

## 参考文献(References)

- 阿隆, 雷蒙. 2000. 社会学主要思潮[M]. 葛智强, 等, 译. 北京: 华夏出版社.
- 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[G]// 韦伯: 法律与价值. 李猛, 编. 上海人民出版社: 111—241.
- 卢卡奇, 格奥尔格. 2005. 理性的毁灭[M]. 玖兴, 等, 译. 南京: 江苏教育出版社.
- 马尔库塞, 赫伯特. 1989. 现代文明与人的困境[M]. 李小兵, 等, 译. 上海三联书店.
- 蒙森, 沃尔夫冈. 2016. 马克斯·韦伯与德国政治: 1890—1920[M]. 阎克文, 译. 北京: 中信出版社.
- 施路赫特, 沃尔夫冈. 2001. 信念与责任——马克斯·韦伯论伦理[G]// 韦伯: 法律与价值. 李猛, 编. 上海人民出版社: 242—336.
- 施路赫特, 沃尔夫冈. 2004a. 理性化与官僚化[M]. 顾忠华, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 施路赫特, 沃尔夫冈. 2004b. 价值中立与责任伦理[G]// 韦伯作品集 I: 学术与政治. 钱永祥, 等, 译. 桂林: 广西师范大学出版社: 101—151.
- 施特劳斯, 列奥. 2003. 自然权利与历史[M]. 彭刚, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 王楠. 2014. 价值的科学——韦伯社会科学方法论再探[J]. 社会 34(6): 140—164.
- 韦伯, 马克斯. 1997. 民族国家与经济政策[M]. 甘阳, 等, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 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. 学术与政治[M]. 钱永祥, 等, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 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. 2005. 社会学的基本概念[M]. 顾忠华, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2007. 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. 2009. 韦伯政治著作选[M]. 阎克文, 译. 北京: 东方出版社.
- 韦伯, 玛丽安妮. 2002. 马克斯·韦伯传[M]. 阎克文, 等, 译. 南京: 江苏人民出版社.
- 雅思培, 卡尔. 1992. 论韦伯[M]. 鲁燕萍, 译. 台北: 桂冠出版社.
- Hennis, Wilhelm. 1987. “Personality and Life Orders: Max Weber’s Theme.” In *Max Weber, Rationality and Modernity*, edited by Scott Lash & Sam Whimster. London: Allen & Unwin Publishers: 52—74.
- Hennis, Wilhelm. 2000. *Max Weber’s Science of Man*, translated by Keith Tribe. Newbury: Threshold Press.
- Löwith, Karl. 1982. *Max Weber and Karl Marx*, translated by Hans Fantel. London: George Allen & Unwin Publishers.
- Schluchter, Wolfgang. 1989. *Rationalism, Religion, and Domination*, translated by Neil Solomon. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

责任编辑: 田青