

(Deutschtum)；他相信直觉般的体验更接近真理，无非是想再回到德意志式的“玄妙的神秘主义”罢了。卡勒尔凭着直觉区分学问和知识，让学问从一个灵魂中心关联到另一个灵魂中心，从永恒创造物到今天的伟大人物，无非是想创立一种秘密教派，靠先知和异象、灵感和魔术来证明自己。韦伯也认为，强调科学的灵感本原，“是那些抱有宗教情绪或渴求宗教体验的德国年轻人最常表达自己感受的基本说法。他们渴求的不仅是宗教的体验，而是体验本身。”在这个意义上，任何想要通过从外部构想出赖的所谓统一性原则来为科学提供终极基础的做法，必然会成为科学的反面。要说科学研究需要有灵感，灵感也必定在工作本身之中。

由此看来，学术自由的要义，不仅体现在一种专业化要求的内在限制上，更体现在学者对自我激情的控制上，科学的两个最重要的敌人，除了大学体制因服从竞争而彻底官僚化的倾向外，就是学者本身对于神秘体验、人格启示以及先知临现的迷恋，“某些现代知识分子，觉得需要用所谓保证为真的古董，来装饰自己的灵魂”，“这是一种地地道道的自欺欺人。”在现时代的处境下，党派政治、财阀资本、教会势力以及代表着公共舆论的媒体都在强行介入到学术研究中，而学者本身因批判现实而祈求降临的精神幻梦，也时刻笼罩在他们的工作中，扮演着具有强烈精神关怀的救世主形象的业余主义 (Dilettantismus)，成为了奴役科学的心魔。

责任伦理

学术上真正的自由，属于那些“全心全意为事业服务”的人，只有通过事业 (Sache)，才能成就“人格”。不过，韦伯的这种说法，虽明确，不造作，却似乎依然没有回答科学工作的动力问题。

因为科学工作取得的任何成果，都注定会过时的，所以学者永远面对的是否定性，而且这些成果就其个人的生活实践来说，也未必会有什么用，反而常常被家人责怪很无能。不过，韦伯说，科学内在的理性化过程，却做到了这一点：“人，只要想了解，就能随时了解到”。一切都不再那么神秘，无需生活在柏拉图所说的洞穴里的阴影之中，要靠哲人或先知来转述光的样子。在这里，韦伯的论断是很决绝的。希腊人 (柏拉图) 在充满激情的迷狂中试图靠概念来把握永恒真理，文艺复兴时期的人 (达·芬奇) 试图通过理性的实验去探索通向真实艺术和自然的道路，都是希望能够找到绝对肯定的东西，找到“唯一”，找到上帝。可是即便是虔敬派的神学家 (斯彭内尔)，也承认上帝是隐藏着的，是找不到的。今天，经由理性化的科学，放弃了这些抽象的幻象，转而只相信知识本身的进步。

这真有些吊诡在里面：古人毕其一生执着地追求永恒真理，到头来却是“洞穴墙壁上的影子戏”，肯定归于了否定，而今人通过累积的肯定而不断获得的进步，对真实生活的全面了解，却是由科学自身的否定来实现的，当然科学随之也丧失了终极意义。浪漫派非得要把古人强加给今人，“通过人为抽象建立的一个彼岸王国，凭着自己瘦骨嶙峋的双手，企图把握血肉饱满的真实生活，却从未成功地捕捉到它。”浪漫派只能带着他们的理想活在往昔的幻觉中，成了“没有生命的幽灵”。

科学既然是在自我否定中取得进步，就不能为自身赋予终极意义，或者说，科学不能在存在的意义上自我证明。科学只能告诉我们“值不值得知道”的东西，却不能告诉我们“值不值得知道”的意义。科学最终告诉我们，除了理智本身，别无其他。以往人们用来把握世界所依赖的任何魔力，都是无效的，无论这些魔力寄托在神灵那里，还是语言那里，或是在一些终极的预设里，都是不可靠的。因此，在这个除魔的世界 (Entzauberung der Welt) 中，只有理性化活动本身，才是科学所能为的。科学工作的目的决不是意义或价值，只能是理智本身的要求。

因此，任何不符合这一要求的，都应该从科学中清除出去。在科学活动的地方，书斋或是讲台，无论学者面对自我，还是教师面对学生，都不能扮演布道者、宣传员和煽动家的形象。正如前文所讲，那些用来招徕学生的办法，在脾性和腔调上大做文章，都不过是胆小鬼而已。科学作为天职，是一种建立在自我否定基础上的肯定性，是一种严格的自我限定和自我节制。这是一种禁欲主义的理智活动及其伦理要求，如舍勒所说：“不可以同某种世界观的证实搅在一起”⁷。成熟的理智，表现为对于自我之界限的认识，而非自我通过对终极意义的预设而假想的纯粹意志。在韦伯看来，以往那些“形而上学家”或“智者”的形象，都潜藏着一种价值上的危险，即在科学领域想要成为政治领袖的企图。“恰恰是那些成天以领袖自居的人，往往最不具备领袖的气质。”政治的激情所要求的，是他能够在现实作用于自己的时候，保持内心的沉着冷静⁸。学者若把课堂当作传播政治意见的舞台，反而证明他没有丝毫的距离感。

很显然，“除魔”是韦伯对于当下世界的一个根本判断。世界被祛除了魔力，即便仍有不同的价值存在和纷争，却消解了唯一的终极性这一普遍存在的前提，科学不再以人格作为感召，转而诉诸普遍有效性的法则。在这个意义上，科学在自身的进步过程中，任何时刻的发现都必然是不自明的、不完备的，都是或然性的结果，有待进一步的修正。科学的自由不体现在任何本质的、自明的和先验的统一知识上，而体现在自身的限制和无限超越的过程中。⁹因此，任何神话与历史，及其形而上学的诉求，任何基于完整人格（位格）的神或人的信仰，都不过是一种“着了魔”的表现。

官僚制中的资本权力可以让人享受花钱和管人的乐趣，而在讲台上充当救世主，兜售自己的私人意见，在施展魔法的过程中也满是享受，特别是用“古董”来“装饰现代灵魂”的办法，“赋予各种各样的体验以神秘的神圣占有感”，更像是解决现代危机的一剂灵药。所有这些，都是在大学改革以及时代变迁中出现的一些乱象。用国家意志或反其道而行的公共舆论来表达私欲，或者依靠缅怀历史和制造幻象来战胜现实，都是时代所引发的虚弱症，是对科学作为天职的反动。与之相反，科学首先就其提供的生活技术而言，是一种朴素的日常，而就其提供的思维的方法、工具和训练来说，则是一种理性化的手段。更重要的是，科学可以让人“明白”，让人更加变得“清明”（Klarheit）。

知道容易，明白难。科学之“学”，最终是要给一个人清明的头脑。其一，是具体实践中的选择问题：既然价值领域充满了诸神之间的争斗，人必须在其间做出选择，在所有的生活秩序中都必须做出抉择，因此，要实现什么样的目标，践行什么样的立场，就不可避免要采用什么样的手段。进而言之，既然确定了目标，“就必须接受根据经验将会随之产生的结果”。科学告诉我们，千万不要欺骗自己，任何价值目的都与事实的有效性相关联，任何选择，都不是一个人纯粹主观的一厢情愿的结果，都不是自欺欺人的把戏。其二，伦理意义上的诚实问题。既然选择了实践上的立场，就等于放弃了别的立场，既然“敬奉了这个神”，“就得冒犯其他的神”。因此，科学的内在要求，是就意义而言，一个人做出了选择，就必须一以贯之，就必须对自己所作所为的终极意义做出交代，而这样的义务，反过来又要求他要明确认识到，这是他对于自己的选择而做出的交代，并不可以替代别人的选择。理智的诚实不是乡愿，看似忠信，实则逐流，表面的厚道和洒脱中皆是媚俗的心理。其三，是政治决断中的后果问题。既然对生活最终可能抱有的各种立场，相互之间是不可调和的，所以必须做出决断。而学者或教师的任务，就是要告诉人们“让人不舒服的事实”，告诉给学生各种可能的决断可能产生的不同后果。学者必须要有说出事实的勇气，面对可能的真相，即使是价值领域可能出现的严重冲突，都不能躲躲闪闪、支支吾吾，这依然是理智诚实的要求，是

⁷ 舍勒：“社会学、学术及世界观之形成”，载于韦伯：《学术与政治》，169。

⁸ 韦伯：“以政治为业”，载于韦伯：《学术与政治》，100-101

⁹ 舍勒：“社会学、学术及世界观之形成”，171



科学的责任伦理所在。

质疑与讨论

面对全球资本主义的大势，学术界总有人出来抗争。像卡勒尔这样的年轻人就是代表。况且，很多年轻人刚刚从战争归来，噩梦还没消去。因此，他们不屑于同残酷的现实纠缠，总想着要一下子解决问题，靠美妙的永恒世界来拯救他们，或去寻找“人格”榜样，或去寻找神秘“体验”，或希望从远古的神话或曾经的先知那里得到救世的“灵感”。在他们眼里，辉煌过去似乎本来就启示着光明的未来，而从不论中间的路途。所以说，竞争社会中平等的现实要求，总是与启示的灵魂欲求同时到来的，现实越是充满压抑，人们的幻象就越多，这两种看似相反实则相成的势力，无论从外部而来，还是由内部发出，都期待着要征服科学。此种境况，对比一百年后的中国，何其相似！

不过，虽然韦伯对此的严厉批评是有语境的，而且相当致命，却还是受到了思想同仁的某些质疑。这些质疑大多不是针对韦伯所做的批评本身，相反，很多人都对韦伯犀利的眼光和文风赞许有加，就像特洛尔奇说的那样，韦伯的这篇演讲，彻底否定了先知时代的重新到来：李凯尔特也说，正因为韦伯在学术研究中信守严格的观念工作，所以，他“曾是也一直是所有科学工作者的光辉楷模”¹⁰。不过，这篇演讲中，韦伯对于科学所做的界定和说明，似乎并没有完全得到大家的信服，有些更为关键的议题，似乎在结尾的高潮处戛然而止了，没有得到进一步的追问。

从局部的材料看，对韦伯的质疑来自很多方面。库尔提乌斯指出，韦伯关于科学的讲法，是奠定在价值之争的判断上的，那么这种情形，虽然是一种事实判断，但是否意味着这恰恰是晚近西欧文化的一种失序的征兆？韦伯所倡导的“全心全意为事业服务”，并没有解释从事这项工作的动力因问题，柏拉图的思想前提，正是人与知识对象之间存在一种爱的关系（*Liebesbeziehung*）。如果不回到这个前提上来，韦伯所论的科学就丧失了人文性，就此而言，我们必须讨论宗教史研究或一般思想史研究中，学者与工作领域的价值品性之间能够体验到的心灵契合究竟有多广多深，我们不能将这种“体验的义务”弃之不顾。¹¹

特洛尔奇和舍勒的批评集中在科学与哲学的关系上。特洛尔奇认为，若说科学是实证性的专业化科学，与统合世界的唯一性无关，哲学的任务却是“要开辟一条把握整体的道路，而后再与单个的学科建立稳定的关联”，因此，在这个方面直觉也许会更接近真理，专业化的路径是不能彻底取代直接通向整全的思想路径的。在同样的意义上，浪漫派虽然改变不了现实的社会经济状况，但“浪漫派所衍生的历史世界观远比启蒙哲学富有想象力”，正如旧浪漫派对于法国大革命的反动，会带来持续的影响，“新浪漫派也会参与即将发生的大规模反动，来针对当今的启蒙革命及其社会主义—理性主义的信条”。¹²

舍勒说，韦伯将“主观的”等同于“个人的”，而不是等同于“最彻底的、超乎正常的客观性”，因此，韦伯没能理解：“只有个人的认知形式才能够承认世界的整体性，……只有这种个人的认知形式才能够接近那个万物存在的绝对层次”。¹³虽然从“普遍有效性”的角度来判断，韦伯有关科学的界定是完全正确的，但他没有明白形而上学家的意义：“只有相对的真和善才能做到‘普遍正确’，而绝对的真和善只能是无法做到普遍正确的个人的真和善”。因此，我们不能纯粹用普遍有效性的标准来要求形而上学家，即使从责任伦理的角度来看，学者也无法做到彻底的清明。

¹⁰ 李凯尔特：《马克斯·韦伯对科学的态度》

¹¹ 库尔提乌斯：“马克斯·韦伯的《科学作为天职》”

¹² 特洛尔奇：《科学的革命》（节选）

¹³ 舍勒：“社会学、学术及世界观之形成”，170



李凯尔特更绝，干脆拿韦伯本人来说事。“韦伯不想做哲学家，事实上也未曾当过”，但并不意味着韦伯没有哲学家的“高度”。这一点，便与特洛尔奇和舍勒的表面理解就大不相同了。

在李凯尔特看来，韦伯穷其一生的工作，是要像培根那样，寻找一种“新工具”，将有关社会发展过程的研究尽可能扩大，韦伯所提出的“理想型”这一概念工具，对于历史生活的分析达到了所谓“纯粹”的新高度。最有意思的地方是，韦伯的这种“纯粹”，是写在脸上的。他“总是一副禁欲的样子，甚至偶尔板着脸”，他总是什么也不说，在学生面前很克制。韦伯的这种样子特别让人容易产生错觉，好像纯粹的科学工作是很灰暗的，只要“全心全意为事业服务”就行了，学者总显得很“悲苦”，或干脆“听天由命”算了。

这就是韦伯的这篇演讲，加上他本人特别容易给人的印象。李凯尔特说，假若读者只是读出了这样的气氛，就错了。“韦伯生性就不太爱张扬那些对他至关重要的东西，反而乐意使它们看起来像相对次要的事情”，在那种看似悲苦的命运里，却掩藏着“韦伯在科学工作中感到的那种强烈的个人愉悦”。即便韦伯讲起柏拉图来，似乎他最大的贡献莫过于把概念（Begriff）提升为科学认识的最重要的工具，可韦伯在他严格的概念思考时“也曾享有的高度的逻辑愉悦”，却依然来自于柏拉图式的对学问的爱（Liebe），这正是韦伯科学作为天职的激情所在。韦伯有关“除魔”的论断被他再次颠转过来，他反而要证明，在韦伯那里，从未丧失过科学对于那些总体存在的追寻，以及背后激发他的理智之爱的激情。只是这种爱的激情，总是被他以科学的方式加以克制。

很显然，韦伯这篇演讲的措辞，是有修辞方面的考量的，正因为他从大学改革的外部条件入手，又眼见年轻人被一些“偶像”迷住，不得不用冷静甚至决绝的态度讲出他对科学的看法。他不留任何余地，目的是要告诫年轻人无论生活怎样困顿，事业如何压抑，都要严守科学的底线，决不能屈服。但这还不是全部问题的关键。对韦伯来说，这个时代更大的哲学问题，乃在于科学与政治、理论家与实践者之间的关系。这个时代与以往的时代不同，正因为科学是职业性的，政治也是职业性的，因而科学与政治决不能相互混同。但若找到“主宰自己生命之线的守护神”，就必须同时经受这双重生活的考验。

李凯尔特说的不错：“越是严格地坚持科学理想，即坚持概念上的清明和价值自由的、纯粹的理论，生活的总体处境就变得越发困难。若能从事政治，惟有通过某种直觉或直接‘预见’的途径来把握并认可他所确立的目标，就不能凭靠概念上的深思熟虑。”因此，一个人，听从且能听到召唤的人，必须要在寻求科学的有效真理和政治的有效行动之间做出区分，“不仅在概念上区分，而且要在他们这自身的现实里彼此截然分开”，这不单纯是一种形而上学家在思想上的一以贯之的努力，也不单纯是一种政治家在瞬息万变的现实中做出准确判断的能力，而是要确立一种“不可思议的”更高标准，将“很古老同时最现代的问题”，即“沉思生活(vita contemplativa)与行动生活(vita activa)的关系问题”真正合二为一。

李凯尔特是最懂韦伯的：

韦伯站在讲台上散发的魅力，或许源于听众感到：这位正在演说的人，内心里强行压抑着什么，根本上比他说出口的还要丰富得多。¹⁴

¹⁴ 同上。

