

“无家可归”的孤儿与 作为天职的科学

韦伯科学观中的精神气质问题

社会
2023·3
CJS
第43卷

孙飞宇

摘要:本文从施特劳斯的著名断语出发,在广义现象学社会学的传统中,通过分析韦伯的文本,发现韦伯在对于清教徒所做的具有“沉郁”色彩的关于理性化的历史分析中,就已经将清教徒描述成为一种不同于施特劳斯判断的“无家可归的孤儿”形象。这一形象具有“精神分裂症”之意义的形式结构被韦伯理解为“内在亲和力”关系。这一形象和相应的形式结构在韦伯后来的中西文明比较研究中变得更加明确,也存在于他的社会科学方法论著作中,并且成为他所理解的科学、尤其是社会学和精神气质,是“科学作为天职”的内在要求。对于这一亲和力的发掘既有助于我们深入理解韦伯思想及其社会学观,也有助于我们思考中国社会科学主体性建设问题。

关键词:家 无家 孤儿 天职 科学

Homeless Orphan and Science as a Vocation: Ethos of Science in Max Weber's Thoughts

SUN Feiyu

Abstract: Starting from the famous opinion of Leo Strauss on Weber, and based on works in the tradition of general Phenomenological Sociology, this paper tries to analyze Max Weber's thoughts on Science and Homelessness. Through an analysis

* 作者: 孙飞宇 北京大学社会学系 (Author: SUN Feiyu, Department of Sociology, Peking University) E-mail: sunfeiyu@pku.edu.cn

** 本文为国家社科基金一般项目“对中国大学生群体社会心态的精神分析维度研究”(21BSH027)的阶段性成果。[This paper was sponsored by the National Social Sciences Fund of China(21BSH027).]

本文初稿曾在2020年上海大学“第九届社会理论工作坊”之“百年韦伯”专题论坛上报告。感谢王楠等与会老师的批评指正,尤其感激苏国勋老师对本文的批评及对本人学术方向的建议。文责自负。

of Weber's texts, this paper finds that, contrary to Strauss's assertion, in his sober analysis of the protestant in terms of the historical analysis of rationalization, Weber describes Calvinist Puritans as an image of homeless orphan. The meaningful structure within this image is similar to "schizophrenia", but it is understood by Weber as a relationship of innere Verwandtschaft. This image and its corresponding structure are further clarified in Weber's later comparative study on civilization between China and European civilization. Similarly, this homeless orphan image of protestant and the corresponding structure are also in his works on the methodology of social science, and become the required ethos of science, especially for sociology as he understood it. This "understanding" resonates with modern society, modern university system and the production of modern knowledge. It has its origin in its own civilization. Finally, this paper argues that Weber's understanding of science and vocation, reflected in his lecture on *Science as a Vocation*, has this image of homeless orphan and structure of affinity as its essential inner substance.

From the comparative perspective of home and homeless, this paper argues that, in Weber's thoughts, there is an intrinsic affinity between the image of homeless orphan and science as a vocation. Studies on this affinity offer an important clue for us to understand Weber's thoughts and to reflect the subjectivity building of China's social science.

Keywords: home, homeless, orphan, vocation, science

一、“无家可归”的孤儿与理性化的“沉郁”气质

(一) 韦伯研究中的“无家孤儿”判断

西方政治哲学家列奥·施特劳斯(Leo Strauss)在关于其求学经历的自述中说,在听了海德格尔的课程之后,他发现,与“海德格尔相比,此前一直都被我视为科学与学者精神之化身的马克斯·韦伯,成为了一个孤儿”(Strauss, 1989:3)。施特劳斯的这段话本意是说海德格尔对于西方思想史的深刻理解以及在此基础上给西方带来的“思想革命”(Strauss, 1989:3)。然而,这一“孤儿”的说法还意味着另外一种批评。在《自然权利与历史》一书中,施特劳斯(2006:4)开篇便指出,韦伯的社会科学方法论由于拒绝对于重要价值问题的讨论而不免陷入虚无主

义。在这一研究中,施特劳斯(2006:17、19)将韦伯置于他称之为历史主义的背景下,并认为,本意要营造在“此世”之“家园感”的历史学派必然走向“虚无主义”,并且会导致这种营造“家园感”的努力适得其反,意即“使得人们完完全全地无家可归了”。

在西方学界,施特劳斯构建起的这个虚无主义式“无家可归的孤儿”形象,代表了多位社会理论家对于韦伯的思考,¹当然在随后也导致了诸多思想家和理论家的反驳。²虽然此类思考各自有其具体的语境与问题意识,然而论战主要集中在“虚无主义”(nihilism)这一议题之上,鲜少有人直接讨论“无家”的意象。³不过,在这一论战之外,西方学界受到韦伯影响的现象学社会学传统之中,却存在着一种对现代社会之“无家”意象的分析。⁴而在国内学界,近年来“家”成为理解中国社会的一

1. 对于韦伯提出类似批评的还有卢卡奇(Georg Lukács)、梅洛—庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)和沃格林(Eric Voegelin)等人。卢卡奇(2005:402)将韦伯的“价值自由”(Wertfreiheit)视为从新康德主义“向非理性主义”的过渡。梅洛—庞蒂(2009:27-29)虽然高度赞赏韦伯的工作,将其视为一种“严肃的历史辩证法”,然而他也认为,韦伯在“相对主义”的道路上停住了,“依然受到一种无条件、无视点的真理观念的主宰”。沃格林(2018:19-30)的批评接近施特劳斯,认为韦伯在方法论上的立场实际上是一种会引向谬误(ad absurdum)的实证主义。关于施特劳斯和沃格林这两位学者对韦伯学说之批评的综述性讨论,参见本迪克斯和罗斯(Bendix and Roth, 1971:62-64)的作品。

2. 直接回应对韦伯的“虚无主义评价”并批评施特劳斯的代表性学者包括伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)、卡尔·洛维特(Karl Löwith)、雷蒙·阿隆(Raymond Aron)和罗伯特·艾登(Robert Eden)等人。在中文学界,苏国勋(2007)和李猛(2018)对于施特劳斯的批评也做出过代表性回应。本文将在后文中一一涉及这些回应的具体内容。虽然有学者认为,在世界范围内,施特劳斯的这一批评长期以来“被社会科学家所忽略”(Eden, 1987a: 212; Behnegar, 1997: 100),但是这一判断并不十分妥当:早在1972年,汉斯·布鲁恩(Hans Henrik Bruun)就在关于韦伯社会科学方法论的研究中直接回击了施特劳斯,认为后者在批评韦伯的时候混用了“科学”概念的不同层面,误解了韦伯(Bruun, 2007: 19)。

3. 即使是贝拉(Bellah, 1999)和阿黛尔—透特夫(Adair-Totef, 2014)的研究,也只是各自集中在“世界否定之爱”(World-denying love)的主题和关注到了韦伯通过中西比较研究而发现的西方对于个体的强调和对于“家”的不重视。此外,布鲁恩(Bruun, 2007: 269)在关于韦伯方法论的研究中也明确表示,韦伯的关注点是“个体”,而没有从“无家”的角度来展开分析。

4. 晚近英语学界偏近于对“无家”意象的讨论,见诸贝拉对于“世界否定之爱”的研究(Bellah, 1999)和阿黛尔—透特夫(Adair-Totef, 2014)对于韦伯中西比较文本的研究等工作。然而这两位学者的研究也都并非直接或主要关注“无家”,反而在受到韦伯直接影响的现象学社会学传统之中,舒茨(Schütz, 1964)对于“陌生人”(stranger)的研究以及格拉索夫(Grathoff, 1989: 70)在对舒茨的批评之中所提出的“流亡者”的概念,(转下页)

个重要研究传统,⁵部分关于韦伯的代表性研究也注意到了韦伯在中西比较的框架下所强调的西方文化中的个体性与中国文化中对“家”的重视(李猛,2010;肖瑛,2020a,2020b)。然而这些研究都没有注意到,在韦伯本人的思想进程中,从新教研究到儒教与道教研究,再到他晚期的两篇演讲,实际上本来就存在着一个一以贯之的“无家可归的孤儿”形象。这一形象与施特劳斯对于韦伯的“孤儿”判断并不相同。在中西文明比较的视野中,这一与施特劳斯的评判并不相同的形象与韦伯一直以来“欧洲文明之子”的桂冠共同构成了一种具有理想类型意义的强烈学术意象,它既体现了韦伯关于欧洲文明的自我理解与认同,同时也是我们理解韦伯如何思考科学和作为科学之社会学的关键线索。

(二)从理性化到孤独感

这一“无家孤儿”的意象,最初是在韦伯的新教研究中初步显现的。众所周知,理性化是韦伯理解欧洲文明独特现代性现象的关键(Weber, 1930:22),也是他在后来的文明比较研究中理解整个世界现代性现象的钥匙。⁶在其思想的关键性线索,也即《宗教社会学文集》的“前言”中,韦伯将对于此种理性化的思考落实在了可以承担某种生活风格的特定人群的精神气质之上。他说,“虽然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,但与此同时,却也要取决于人们选取某些特定类型的实践理性行为的能力(ability)和性情倾向(disposition)”(Weber, 1930:26)。这一能力和性情倾向,与欧洲文明传统中所隐含的理性化因素,在近代历史进程中由一个特定的阶层群体在其日常生活中具体表现了出来:“冷静清醒/沉郁的中产阶级(sober Bourgeois)”(Weber,

(接上页)都是“无家”这一意象的直接体现。现象学社会学的继承者如彼得·伯格(Peter Berger)等人亦在考察现代社会变迁的基础上,借助舒茨关于生活世界的理论,对于“无家可归的心灵”(homeless mind)所做的系列研究则更为直接地指出了现代社会的“无家”意涵(Berger, Berger and Kellner, 1974)。在更为广泛的意义上,阿伦特(Arendt, 2005: 108)也曾表明,可以被视为“家园”的欧洲传统在二战之后的欧洲已经不复存在。不过,西方学界将韦伯的理论直接理解为“无家”之意象的还是要以施特劳斯为代表。

5. 例如肖瑛(2020a, 2020b)、渠敬东(2019)、张祥龙(2017)、周飞舟(2015)、吴飞(2011)等人的工作。

6. 韦伯在对“世界诸宗教之伦理”的研究中基本都以此视角为出发点来进行思考,尤其是在对于中国的“儒教”与“道教”的思考中更是如此。苏国勋等学者(2016)已经在诸多作品中批评过韦伯将这一欧洲的独特现象在研究中置换为普遍性的问题。本文在关注到这一点的前提下,正是要去发现韦伯在何种意义上做出了这一“置换”。

1930:23、26-27)。这一社会阶层独特的理性化行为,作为欧洲资本主义这一韦伯认为在现代社会中最具决定性力量的实质特征,主要体现为对于非理性冲动的“驯化”(tempering)(Weber, 1930:16-17)。也即,以“职业”为其形式的近代欧洲资本主义的特征就在于,“对于(形式上)自由的劳动力之理性化的资本主义组织”(Weber, 1930:21)。

在韦伯笔下,这一沉郁的社会阶层同时具备两种完全相反的外在行为特征:以宗教虔诚和禁欲主义为一方,以在资本主义体制下逐利谋生为另一方。在精神分析的视角中,这一几乎具有“精神分裂症”之意义的形式结构却被韦伯理解为具有“内在亲和力(innere Verwandtschaft)关系”(Weber, 1930:24),并以“天职观”这一概念来涵盖其具有内在超越性的独特精神气质。

对于“天职观”的考察,使得韦伯走向对于新教伦理的研究,并从其核心教义即“预定论”出发,分析了清教徒的伦理行动。韦伯发现,对于加尔文教徒来说,“预定论”的可怖性并非来自于经验,而是来自于“理性”这一核心特质:“这一上帝旨意(decretum horribile)的恐怖性,并非如路德那样来自于宗教经验,而是来自于新教徒思考的逻辑必要性”(Weber, 1930:102)。

“预定论”及其绝对超验上帝的教义意味着,教徒必定处于对自己命运的无知状态,并且要满足于这一无知,知晓他无法通过现世善工获得救赎。在此,“知识”意味着确定性,而“知道”却并非获得确定性的方式,反而是一种败坏德行的路径。此种对“无知”的强调带来了对于确定性(certitudo salutis)问题的理性思考和行动。关于救赎之理解的巨大变迁也在此体现出来:加尔文主义者以怀疑的态度对待所有纯粹的感觉和情感,因为“信仰必须由客观效果来证实,以为得救确证性(certitudo salutis)提供坚实的基础”(Weber, 1930:114)。“确定性”的客观性来自于实践层面的操作:“知识”并不重要,重要的是行动。由行动者所掌控、有着方法论意义的系统“行动”(conduct)被用以证明信仰的有效性(fides efficax)。所以韦伯说,“加尔文主义者自己创造了自己的救赎,或者更准确地说,创造了关于救赎的确信”(Weber, 1930:115)。在韦伯看来,正是由于在“思之逻辑性”与“创造救赎确信的行动”方面,该教义与现代性之间存在着亲和力,才使得它在近现代欧洲社会迅速流行起来。这一亲和力就在于:信徒认可通过自我反思与当下行动来掌控自己

的命运(创造自己的救赎信仰),而非乞灵于某一先知、某种组织或者某个神迹。正是在这个意义上,韦伯说,“笛卡尔的‘我思故我在’被同时代的清教徒接了过来,并附上了伦理角度的重新阐释”(Weber, 1930: 118)。

这一对于救赎理解的变化在信徒中造成了绝对意义上的“一致性”和平等性,而与理性化处理日常生活这一自我要求相应的则是深刻的孤独感(Weber, 1930: 104)。与此相关,韦伯强调了西方历史上的除魅历程,并用“伟大的历史进程”这一充满了正面赞扬色彩的词语加以形容。在他看来,这一伟大历程包括两个方面的内容:其一,除魅有其在古犹太教与希腊科学思想这二者之结合中的起源(Weber, 1930: 104);其二,在发展性质方面,该历程在新教这里所获得的是一种“逻辑结局”(logical conclusion)。也即,西方文明“伟大”的核心在最初和最重要的发展史意义上都与“理性化进程”有关,而这一进程带来了“孤立个体那无法想象的内在孤独感”(Weber, 1930: 104)。

(三)孤独的沉郁气质

对于清教徒来说,任何人,包括他自己在内,都无法理解其本人的命运,所以韦伯(Weber, 1930: 104)总结说,“他被迫孤独地走在他的人生道路上,去迎向那早已被永恒所决定的命运”。这种孤独感极其深刻的个人主义无法由家庭缓解。为了说明这一点,韦伯(Weber, 1930: 107)以班杨在其《天路历程》中的著名故事为例:一名教徒弃妻子儿女于不顾,而去追寻“永恒的生命”。这个故事意在说明,对于清教徒来说,家庭这种社会关系并非最重要的人生意义构成要素。所以,韦伯认为,新教带来了这样一种个人主义精神气质:“它形成了无幻觉(disillusioned)与悲观论(pessimistically)倾向的个人主义的根基之一。甚至时至今日,在拥有清教历史的民族之国民性与制度中,依然可以辨认出这种个人主义”(Weber, 1930: 105)。

个体成为理想类型意义上的无家孤儿,只能依靠自己的理性和行动创造自己的确定性。这是韦伯“沉郁”概念的重要意涵。此种精神气质要求个体本人以充沛的激情,冷静清醒地直面事实本身。而这一“直面”意味着,在摆脱自然状态的诉求下,以“我思”为核心的主体性,通过禁欲主义式的行动,实现了全面的自我控制和自我秩序,也即行动的客观效果与行动的主体紧密结合在了一起(Weber, 1930: 119)。

在这一秩序的创建过程中,劳动是最佳方法。学界经常以韦伯的行

动概念作为其化解紧张、完成驯化的通路。⁷这一行动概念的重要意涵即为劳动,这也是“职业”概念的重要内容。韦伯引用圣徒巴克斯特的话来说明这一点(Weber, 1930: 156-160),并强调了这一世俗劳动被赋予的“天职”意义与资本主义精神之间的亲和关系(Weber, 1930: 172-173)。

这一关系也是韦伯理解欧洲资本主义独特经济形态的关键线索。因为对于韦伯来说,这一经济形态在“理性化”方面的一个重要内容就是“经营与家计的分离”(Weber, 1930: 22)。这一分离与新教徒的深刻孤独感共同发挥作用,为近现代欧洲带来了祛除家庭这种带有“自然”属性关系的个体化进程。“天职观”这一理解西方近代资本主义的重要概念,意味着一种具有超越性伦理意义的理性化生存方式,必然会带来一种个体化而非家庭化的精神气质。

在新教研究之后,关于此种欧洲人“无家”的自我认识一直占据着韦伯思考和研究的核心,并在其中西比较的研究中更为清晰地体现出来。

二、中西比较下“家之有无”的彰显

韦伯关于欧洲文明更为清晰的自我认识是通过与世界诸种宗教伦理,(对于中国的读者来说)尤其是在与中国文明的比较之中获得的。借用苏国勋(2021: 70)先生的话来说,这一研究虽然具有“欧洲中心主义”色彩,然而却“从比较历史的长时段对中西方文化的本质特征做出了画龙点睛式的概括,表现出高屋建瓴、俯视全球主要文明未来走向的宏大气魄,充满了那一时代欧洲人文学者的博识和洞见”,其中的思考足以作为欧洲文明的代表。

与新教研究一样,韦伯的中国研究也从理性化角度展开。⁸在这一研究中让韦伯感到惊奇的一系列“中心问题”⁹非常清楚地隶属于其思考欧洲现代性的问题框架。从这一视角出发,韦伯(2010a: 146、133)发现,从语言文字、精神气质到社会与经济等诸多方面,中国社会都与他所理解的欧洲现代性毫无关系,也不存在欧洲那种“理性状态”,尤其是作为欧洲“职业”之核心特征的“理性的切事化(Versachlichung)”。

7. 这方面的代表性工作是苏国勋(2016)的《理性化及其限制:韦伯思想引论》一书。

8. 韦伯(2010a: 59)在全书的开始部分就提出,中国文化中的特质有利于巫术而非理性化的发展。这一出发点的基础是韦伯在新教研究中所讲的那种严格的新教徒伦理理论。

9. 此处指韦伯(2010a: 97-98)在考察中国社会时提出的5个中心问题。

在这一比较研究中,韦伯发现了“家”在中国社会中的突出位置,并且更为清晰地认识到欧洲文化中的“无家”现象。

(一)“有家”与“无家”的伦理理性化

韦伯(2010a:303)把新教视为伦理理性化的标准形态,并将其作为理解中国社会的比较对象。从“除魅”与“生活系统化”这两个宗教理性化角度出发,韦伯(2010a:40)发现,作为中国社会精神气质(ethos)“担纲者”的儒教士人阶层与欧洲文明精神气质的承载者之间的最大区别并非“除魅”之有无,而是始终对宗教保持疑虑的态度。他们从来没有发展出一种宗教式性格,反而强调此世(diesseitig),反对彼世说,反对任何末世论(Eschatologie)与救赎教义(Erlösungs-lehre)或任何超越性的价值与命运(韦伯,2010a:200-201、204)。在这个社会中有一种与西方的理性化完全不同类型的此世伦理理性化,即与家息息相关的“实践理性主义”(praktischer Rationalismus)。

在此种社会文化中,令韦伯感到印象深刻的是家族组织。韦伯(2010a:135)将家父长制度视为在中国社会占据统治地位的乡村社会里最为重要的社会特征,并将其团结力归纳为“祖先崇拜”。与此相关,在行动方面,中国社会的根本特征是“伦理本位”。作为伦理关系之核心,“孝”对于中国所有的社会伦理都有着深刻影响。通过比较,韦伯(2010a:213)发现,西方宗教式的张力与秩序对于儒教徒而言是“难以想象的”:作为一种社会伦理,儒教“完全是入世的(innerweltlich)俗人道德伦理”,其教育目标是“天人合一”(Universismus)¹⁰。虽然儒教生活至少在意图上堪称具有“理性的伦理”,然而“天人合一”观却把士人“与此一世界的紧张性降至绝对的最低点”(韦伯,2010a:303)。

作为儒教理想人格的“君子”也会要求自我控制,不过此种审慎理性的自我控制之目的却是适应“社会共同生活”(Zusammenleben)的要求与“充分履行传统的义务”(韦伯,2010a:304)。而与儒教的“天人合一”

10. 如前所述,韦伯对于中国社会与文化的诸多判断,例如关于“家”的理解,也与费孝通、梁漱溟、潘光旦等人对于中国社会的判断是接近的甚至一致的。然而在中国视野中,韦伯的诸多论述也有其值得商榷之处。以苏国勋为代表的中国学者曾讨论过韦伯对于中国文化的误解。例如在《理性化及其限制》一书附录中,苏国勋(2016:404)认为,韦伯在《儒教与道教》中将欧洲的地方性视为普遍性,从一种理性化的视角来看中国文化与社会,误读了中国文化中的“天人合一”,并没有能够做到在跨文化研究中的“主体间性”,而是在其学说中体现了“欧洲中心论”。

观比较起来,清教天职观及其行动伦理则呈现出“对‘世界’(Welt)的一种巨大的、激烈的紧张对立”(韦伯,2010a:303)。这是宗教理性化进程所带来的必然结果。这一“紧张对立”的意思是:新教这种救赎宗教“促成一种有规律的生活样式”(韦伯,2010a:236),并力图由此“改造”世界。与之相比,儒教则要求士人向外“去适应这个世界及其秩序与习俗”,并因此在韦伯(2010a:213、311-312)看来是消极的。

所以,在中国社会中,个体的行动伦理有其来自于“个人关系团体”(Personenverband)的强烈推动力,而清教伦理则是“最终要达到人(作为被造物)的义务之客观化(Versachlichung)”(韦伯,2010a:312)。这二者形成了鲜明对比。在儒教伦理体系下,“一个中国儒教徒的义务总是在对具体的人”,而从未“被束缚于一个神圣的‘事情’(Sache)或‘理念’(Idee)”。欧洲的清教徒则正好相反,“伦理的宗教——尤其是基督新教的伦理的、禁欲的各教派——之伟大成就,即在于打断氏族的纽带”。在破坏了传统家族或氏族的纽带后,取而代之的是“信仰共同体与伦理性共同体”,此种共同体与血缘共同体相对立,“甚至,在很大的程度上与家庭相对立”(韦伯,2010a:313)。这一“无家”的个体化及其伦理与儒教的传统神圣性比较起来,必然彰显出“传统之绝对非神圣性”,与此相对应的则是“要将既有的世界从伦理与理性上加以驯服和支配的无尽任务”(韦伯,2010a:318)。总体而言,正如李猛(2010:2)所指出的,在韦伯的研究中,西方社会理性化是“系统地借助了一种反传统的力量来造就现代生活的生活之道和社会秩序”,而这一特征“构成了西方与东方(特别是中国)的关键差别”。

(二)富于激情的“方法论主义”

在比较中,韦伯使用了“生活方法论”(Lebensmethodik)这一概念来总结清教各个教派及其相应的行动伦理。这一概念尚未得到国内韦伯研究者的重视,然而对于我们理解韦伯的中西之别研究却甚为重要。韦伯(2010a:321)认为,清教徒具有一种“由内而外的、中心的、由宗教所制约的、理性的生活方法论”。与儒教的“天人合一”观相对的,既有清教徒在其“天职观”以及相应理性化生活中的方法论特征,也包括从宗教伦理理性化而来的“市民的生活方法论”。韦伯(2010a:314)认为,“这才是最要紧的”中西之别,是西方社会在与儒教社会相比较之中所呈现出来的实质特征。在文化的意义上,这一伦理要求就是,西方的普通

市民“可以想象的到的最大的精神报偿,便在于以一种理性的、道德的生活方法论过活”(韦伯,2010a:317)。而儒教则相信,教化的力量足以使人“完全履行道德律令”,其自我完成的普遍手段是“以古老经典为基础的哲学的一典籍的教养”(韦伯,2010a:304)。

在新教研究中,韦伯(2010a:319)已经表明,清教伦理的要求是个体作为神的工具(*Gottes Werkzeug*)以获得关于救赎的“确信”。这就要求将一切“都客观化,并将之转化为理性的方法式的‘经营’”。如此一来,正如李猛(2001:133)指出的,在“伦理理性化”和“社会秩序理性化”之间的复杂关系就成为韦伯理解现代人自由的重要领域。在韦伯那里,西方历史进程中理性化的必然结果,除了李猛所指出的“纪律”这个方面之外,还包括生活世界的方法论化。这一特征在与儒教的比较中更为清晰地表现出来,因为儒家的基本教育目标是君子不器,即“自己本身就是目的,而非任何客观目的的一个手段”。最终,韦伯认为,儒教和清教分别塑造了两种不同的精神气质:一种是儒教徒或者说士人的精神气质,另外一种则是清教伦理所带来的职业精神气质(韦伯,2010a:323、325)。

清教徒的此种精神富有激情色彩,是韦伯所看重的西方独特的非理性主义。在西方社会中,此种激情堪称卡里斯玛式激情的代表。这是韦伯在中西比较中逐渐强调的一个重点内容。韦伯(2010a:254、383)认为,在欧洲,卡里斯玛气质的重要意象是作为年轻人的战士,是打破传统,实现现代理性官僚制度的一个强有力的力量——卡里斯玛的日常化走向了“理性化”或“法理化”,并因而导致了具有“普遍历史意义”的现代性变迁。¹¹而在关于中国的研究中,韦伯没有发现这一激情的走向,相反卡里斯玛与传统结合在了一起。¹²他认为,中国文化并不鼓励或者主张激情,而是要求某种秩序的安排(韦伯,2010a:59)。他发现,“中国的士即为‘老人’,或者说他们代表了‘老人’”。在整体上,中国历史发展所呈现出的意象就是:“传统取代了卡里斯玛”(韦伯,2010a:

11. 李猛(2010:15)敏锐把握到了韦伯所理解的卡里斯玛具有的两种不同的“日常化”方向——“传统化”与“理性化”(或“法理化”),并指出了它们在中国和欧洲各自不同的机制:“西方的‘封建制’中蕴含了突破传统权威的关键因素,而东方的‘家产制’则代表了传统全面支配的典型”,但是对于这两种不同历史走向的理解,还是要回到其“精神根源”。

12. 韦伯认为,中国社会也存在卡里斯玛,不过主要体现在“君主”“氏族”和“士”等群体中。在韦伯的分析中,中国社会里拥有卡里斯玛魅力之人往往并非由于他是一个个体,更非年轻人,而是因为他处于某个位置上,代表了某种秩序性的要求。

165)。韦伯将中国的“家”与传统主义以及和平取向(或者说是秩序取向)联系在一起,而把欧洲意义上的卡里斯玛气质与年轻人以及战争(或者革命)联系在一起。卡里斯玛的意象从其来源、性质和功能等诸多方面来说,都与“无家可归”存在着密切关系。¹³虽然韦伯承认,卡里斯玛气质与“理性”特别是与官僚型的支配尖锐对立,但他随即指出,此种激情在例行化过程中,与理性化(以及理性化意义上的确定性)之间存在着密切关系。

这一激情与“家”无关。秉承此种激情的年轻人,由于无家可归,所以其确定性无法来自于一个既定秩序,而必然会以理性化的方式去创造秩序。¹⁴从这一点上来说,在欧洲文明背景下的“孤儿”和“无家可归”的形象,并非是在中国语境下常见的“凄苦”“悲壮”或为了家而复仇的角色,反而更多与英雄主义式的成长、创造以及命运冲突的叙事结构联系在一起。¹⁵在其对于印度宗教的研究的结尾之处,韦伯意味深长地指出,在亚洲,尤其是在中国,教养阶层的“生活样式是以获得非日常性为取向,例如,将其重点彻头彻尾置于追寻模范型先知或智者上”,然而与这一状态不同,在韦伯自认身处其中的西方文化里,“伦理性地、理性地规范其日常生活的使命型先知预言”,却给西方文化带来了“极为广泛深远的影响”(韦伯,2010b:472)。所以,本文所说的“孤儿”并非实指,而是一种离开家庭独立面对世界的自我认同,是一种西方世界在文化意义上由于“极为独特的历史情境为其先决条件”(韦伯,2010b:472)的实质特征。与之相应的“无家”,则可以理解为一种带有极强的激情和伦理色彩的行动个体之主动意向性(intentionality)。在这一背景下,中国文化是一种韦伯所无法理解的类型,它既不具有欧洲意义上的理性化图景,也不具备与其相应的非理性化特质。

13. 在讨论卡里斯玛型支配的文本中,韦伯(2010a:319)一再明确表示,卡里斯玛型的意象是与“家”的意象截然相对、完全相反的。李猛(2010:8-9)指出,韦伯笔下的卡里斯玛“无前提的”(voraussetzungslos)意象,“就是要彻底悬搁生活秩序的历史性,从而在没有根基的深渊之上重建生活的根基”。

14. 韦伯在讨论卡里斯玛例行化的主题时,这一点是非常重要的要素(参见韦伯,2004:371-379)。

15. 正如苏力(2005:55)在对于赵氏孤儿的研究中指出的,中国式复仇所具有的独特社会伦理性与古希腊悲剧中所展示的理论逻辑显著不同:在古希腊,为亲人复仇的逻辑最终导向了公权力的诞生。

总之,尽管表面看来清教与儒教“这两种伦理的精神里皆含有‘理性主义’”,然而这两种理性主义之间的根本差别在于:“儒教的理性主义意指理性地适应(Anpassung)世界;清教的理性主义意指理性地支配(Beherrschung)世界”(韦伯,2010a:325)。这两种教徒都是清醒的,不过,韦伯(2010a:325)依然强调了清教徒“精神分裂之亲和”的一面,认为“清教徒理性的‘清醒’(Nüchternheit)乃建立在一种强力的激情(Pathos)上,这是儒教所完全没有的西方的禁欲精神对于世界的拒斥,难以理喻地连结到另一面,亦即,对支配世界的渴望”。在晚期的工作重心国家社会学(Staatssoziologie)中,韦伯(Weber,2009:94-95、90-91)依然强调说,(欧洲式)理性主义与卡里斯玛是最具革命性的力量,然而这两种在根本上反传统的力量却极少见诸中国。¹⁶

三、知识理性化与作为职业的科学

在国内社会学界,从韦伯本人的思想发展史出发,在中西文明比较的框架下,通过“孤儿”这一理论形象来理解韦伯式科学的“精神气质”及其社会学观的工作比较少见。¹⁷然而这一形象可以说是在知识层面上理解韦伯的中西文明之别思想的鲜明体现。

韦伯作为“欧洲文明之子”,在文明比较研究中对于欧洲的理解是他对科学——尤其是社会学——之理解的根基。在韦伯思想中,禁欲精神与此种“支配世界的渴望”之激情相悖反的结合,作为前述“精神分裂症”的新形式,更为典型地表现在思想层面的理性化形式之中,具有“无家”的色彩。这中间,中国所代表的东方文明是韦伯作为一个西方人思考自身的重要“界限”。正如哈里森(2019:8-12)所说,“李约瑟问题”¹⁸与西方人关于近现代科学起源的思考有着很大关系。

韦伯(2010a:182、211)发现,在西方文明史里,从语言文字一直延伸到哲学传统的各种理性化特征以及作为这一理性化特征之核心的自

16. 如前所述,儒教的理性主义与欧洲的理性主义有着根本性的区别。

17. 国内近年来的韦伯科学方法论研究主要集中在对某些具体概念的讨论,如王楠(2014)对于“价值”的讨论,刘涛(2019)对于“适当因果关系”的讨论。

18. “李约瑟问题”是一个被普遍认可与思考讨论的问题域。例如,怀特海(1997)尽管从未提到过“李约瑟问题”,然而在其代表作《科学与近代世界》之中亦经常以中国作为欧洲近代科学起源的参照。不过,西方的科学史研究者们很少从李约瑟(2017)在这一问题上的出发点,即“文明的滴定”的角度来进行讨论。

然科学思维,都不见存于中国哲学及其社会文化。在欧洲,伦理理性化以及相应在知识方面“方法论主义”的最高形式存在于韦伯所使用的“科学”(Wissenschaft)¹⁹这一概念之中。亦即,以一种理性化的方法论去理解和支配世界是“系统化知识”与相应的职业及其伦理的主要外在特征。这一对科学的理解有其文明观的根基,而这一根基之中最为重要的就是清教传统所代表的“无家”式英雄主义及其卡里斯玛式激情。

(一)韦伯社会学中的清教气质

在《宗教社会学论文集》的绪论中,韦伯(Weber, 1930)为西方文化中独特的“普遍性和有效性”所提出来的第一个例证就是科学。正如他对于近现代资本主义的理解一样,在韦伯对于西方近现代科学所做的言简意赅的总结中存在着一一条清晰的线索:知识理性化。这一线索同样体现在韦伯对于社会学的界定和对于社会科学方法论的理解中。

中国社会的“伦理本位”必然要求将“家”作为前提,“家”的概念是理解中国社会与中国人之精神气质的核心。然而在韦伯的社会学研究以及他对“社会”的理解中,“家”这一概念并不重要。这一点不仅体现在韦伯宗教研究的各个文本里,纵观他在《经济与社会》中对于“社会学”的界定和对“社会学基本概念”的讨论,韦伯并没有为“家”这个概念留出位置。而在随后对于“社会关系”的界定和讨论中,韦伯表示,“家”只是若干社会关系中的一种而已。与此相应,在对于“家共同体”这一概念的讨论中,韦伯(2011:375)直截了当地指出,“家”这一关系“极为不稳定”,而与“孝”这一东方概念相对应的,则是欧洲社会中“父子关系(比起其他社会关系)并不必然就更为重要”。在对于“家共同体”历史演变过程的讨论中,韦伯(2011:400)认为,这一演变的基本趋势是“家共同体的解体”。这一解体的内在动因基本上就是韦伯(2011:401)在其新教研究中所描述的个体化进程:“个人愈来愈不能忍受共同体先前所硬性规定的、未分化的生活形态,从而愈来愈倾向于以一己之力来形塑自己的生活,并且自由享受但凭个人能力所创造出来的成果”。在这一对于个体的强调之外,韦伯(2011:407)还继新教研究之后再度强调:作为这一解体进程的一部分,“家计”与“经营”的分离对于

19. 正如诸多研究所表明的,科学(Wissenschaft)一词在韦伯时代的德国不单指自然科学,而是意指“系统形式的且用某种方法联系起来的知识”,包括在大学中“培育的一切学问”,或者说,“普遍的无所不包的人类知识大厦”(梅尔茨,2016:80、146)。

理解欧洲资本主义社会非常重要。在其《经济与社会》“经济社会学”部分的讨论中,韦伯认为伴随着文化的发展,“导致家族权威不断削弱的那些内在和外在的决定因素获得了优势”,个人越来越倾向于以“一个单个的人去安排自己的生活”(韦伯,2019:603),而发展到近现代资本主义社会,作为其经营基础的“形式的事业已经最彻底地脱离了原先与家族的同一性”(韦伯,2019:610)。在该书关于法律社会学的讨论中,韦伯(2019:1230)再度强调了这一点,认为在现代法律中,某些法律的古代原则,“特别是只有凭借某个人在群体中的成员身份才能使得个人权利具备‘有效性’特性的观念,已经不复存在了”。在关于政治社会学的讨论中,韦伯一以贯之地将“家”理解为“家长制”和“家产制”,并由此展开讨论。在这些讨论中,韦伯(2019:1344)继续坚持自己的判断,认为“现代文化变得越复杂,越专业化,它的外在支撑组织就越是需要不带个人感情,越需要严格客观的专家”。而在对于“精神气质与生活方式”的讨论中,韦伯(2019:1515-1516)明确站在清教立场上指出,“家产制教育始终缺少以下特征——游戏和对艺术的选择性亲和,英雄般的禁欲主义和英雄崇拜,英雄的荣誉感和对商务与官职功利主义的英雄般敌视……家产制……对有可能颠覆既定社会条件的资本主义的发展是格格不入且疑虑重重的:我们已经知道,儒家的精神气质尤其如此”。最后,作为以上所有这些讨论的基本线索,韦伯对于欧洲历史的基本把握依然是一种在西方社会中发生的、具有普遍化色彩的理性化进程。

所以,总体来说,我们可以认为,“家”对于韦伯的社会学思考来说并不具有重要意义。甚至可以说,对于中国人来说具有整体意义的家,在韦伯这里是不存在的,在他这里只有以“家长制”和“家产制”为思考之理想类型的研究对象。韦伯认为,“家”这一历史形态会随着历史的发展而越来越不具有重要性。²⁰如前所述,在更为广泛的社会学领域中,这一判断并不罕见。离家的孤独个体可能会在将来建立自己的家或者“归家”,然而在20世纪之初,韦伯的同时代人弗洛伊德是把弑父的“俄狄浦斯”而非归家的“奥德修斯”的神话故事重新拣选出来,将其理论化为一种现代性情结并获得了世界范围内的回响。正如有的学者所指出的,现代性本身就是一个“离家”(leaving home)的进程(肖瑛,2020c)。不

20. 李猛(2010:10)也发现了这一点,并在一个脚注中明确指出:“韦伯对家家长制基础的讨论,充满了一种令人惊讶的冷淡和距离感,与之形成鲜明对比的是对‘卡里玛’的讨论”。

过值得注意的是,韦伯的这一讨论虽然基于对欧洲社会的观察,但是在整体上也同时隶属于他对社会学这门学科基本思考框架的界定。²¹韦伯并未说明这一框架仅可用以理解欧洲,在洋溢着清教色彩的行文中,“无家”的思考框架与对行动者的“孤儿”假定不仅是韦伯理解欧洲社会的重要线索,也成为他研究思考人类社会的基本维度。我们可以说,韦伯的社会学作为一种孤儿式科学研究,从其基本概念的设定开始,就是一种“无家”孤儿的个体化劳作。

韦伯(1999:22-23)对于社会科学方法论的思考也存在这一“清教气质”,甚至可以说是清晰的“精神分裂症”立场。他认为,所有的社会科学研究都必须从一定的立场出发,在一定的视域中进行,然而这并不意味着它无法成为科学和客观的研究。韦伯坚持社会科学“是一门实在的科学”,这一门实在科学所面对的是研究者置身其中、与其自身息息相关的人类社会。在追随韦伯的现象学社会学家舒茨看来,韦伯将这一世界描述成了一个有其意义结构的生活世界。²²面对这样一种社会,作为观念存在物的研究者必定要从某种价值关联出发去从事研究。然而,韦伯认为,在研究方向的选择和研究结果的运用之间,在研究之中,研究者必须坚持“价值无涉”这一明显带有禁欲主义色彩的自我要求,才会使得研究成为科学。韦伯对社会科学家的要求在此也具有了清教徒的精神气质:社会科学对于世界的理解来自于研究者本人的创造,而最严苛的要求是,这一处于“价值关联”之中的创造必须坚守“价值无涉”与“客观性”。所以,不仅是在对学科的界定上,更是在方法论中,韦伯将社会科学规定成了一种具有清教气质的现代性学科,²³而这门科学对于研究者的期待,就是以一种清教徒理性化的方式来理解和处理世界。

21. 正如李猛(2010:142)指出的,“法理权威在韦伯的支配社会学的概念体系中占有枢纽地位。《经济与社会》中阐述的整个概念体系也可以看出是以支配社会学,或者更具体地说是以法理权威及其制度化的核心问题组织起来的”。在这样的“组织”过程中,“家”并不具有重要的地位和功能,因为作为此种社会历史命运之驱动力的理性化,恰恰是要摆脱传统的支配形式,尤其是以“家长制支配”(patriarchale Herrschaft)为核心的传统支配形式。

22. 同时参见舒茨(2017)对于韦伯“行动”概念的奠基性补充。

23. 《社会和经济科学中的“价值自由”的含义》一文发表于1917年,与“科学作为天职”的演讲同年。韦伯的方法论论文基本写于1903至1917年间,都与宗教研究以及“经济与社会”的研究相关。田耕(2018:216)曾经对于“科学作为天职”这篇演讲与韦伯的社会科学方法论之间的实质关联进行过严密分析,他认为,韦伯在这篇演讲中所呈现的正是他在《新教》一书中所刻画的新教教徒的精神气质。

这一任务必须由作为孤儿的个体学者来完成。这一点在今天已经成为几乎所有学者的共同特征。正如克拉克(William Clark)(2013:560)所说,韦伯身上体现出来的“新教德国学术人”(homo academicus Germanicus protestantus)的形象堪称所有现代学者的“先祖”。在这一前提下,清教徒作为一种“无家孤儿”的“伦理理性化”中所蕴含的复杂张力在作为“职业”而出现的现代科学中也同样存在了。

(二)卡里斯玛个体化与科学客观性制度的建立

在韦伯这里,欧洲式理性化,尤其是在知识方面的理性化,最终必然要求行动者面对世界成为一个以科学作为天职的“专家”。对于这一“专家”形象的理解,除了上述清教徒式的劳作以及“无家”的要求之外,还要再加上欧洲文明中独有的卡里斯玛式激情,即需要在日常工作中迸发出激情和灵感(Einflall)。通过研究中世纪的教会学校向现代研究型大学的演变,克拉克(2013:8)发现,曾经“存在于司法—教会性制度和心态中的卡里斯玛”随着现代研究型大学的兴起而瓦解。这一过程同时也是卡里斯玛个体化,即卡里斯玛逐渐凝聚在个体之上的一个过程(克拉克,2013:19)。此种“学术卡里斯玛”逐渐演变成为一种新的知识分子精神气质(克拉克,2013:7)。韦伯在其“科学作为天职”的演讲中也强调了此种卡里斯玛的两种形式:激情和“灵感”。也就是说,曾经作为克服传统、驱动理性化进程之力量的卡里斯玛式激情,成了一种现代学术的个体主义者的前提假定:每一个个体都要借助其独特的激情和“天赋”,或者说“天才的卡里斯玛火花”,才有可能实现学术上的创造。

作为这种强调个体化进程的外部条件,传统欧洲尤其是传统德国大学中,以“讲授”为核心的教育以及由口头讲述和言说所代表的神圣性表达形式,逐渐转变为现代意义上以视觉形式为主的神圣性表达形式。²⁴此种基于个体性的“眼目帝国”通过“客观性”的架构获得了“无与伦比的权力”(克拉克,2013:476)。在现代学术工作中,“客观性”获得了毋庸置疑的重要性,甚至“作为科学最重要的原则——现在已经深入到视觉和可见形式的广泛领域中——有效取代了真理”。²⁵曾经在新教徒那里

24. 伍顿(2018:181-230)在其科学史研究中对于“世界数学化”的详细考察,基本也是以视觉和客观性之间的共生方式为线索的。

25. 克拉克(2013:475-476)认为,此种在科学意义上的视觉主义与客观性之结合,最为典型地表现在现代性早期所起源的以“眼见为实”的实验哲学为基础的自然科(转下页)

的“客观”证明形式转变成在科学家这里的“客观”证明形式。²⁶

从“言说与聆听”到“观看”之表达形式的变化,意味着一种现代知识人的兴起:以“理性”和“激情与灵感”为内核的现代性主体,必须要与客观形式紧密结合在一起,才能获得其神圣性的证明。这二者之间强烈的亲和力堪称前述“精神分裂症”的新形式。

此种客观性的兴起与现代社会中“官僚制”以及知识市场化的出现直接影响了知识生产(克拉克,2013;伯克,2016:163),包括论文中的各种“目视形式”,如数据化表格和图形等越来越成为主流以及以期刊发表制度和匿名审稿制度为代表性特征的学术评价系统的最终确立,等等。此种理性化进程实际上定义了一种新的精神气质或者说思考形式:以价值中立(value neutral)这一“客观”的方式思考,并将其视为新时代心灵理性化之代表,也就是学者所应该具有的“道德”与思考方式。

对于韦伯来说,此种方式意味着以社会科学研究为代表的新时代的到来。²⁷在这一发展进程中,个体的卡里斯玛激情状态与理性化状态紧密关联,互相排斥又互不可缺。一方面,现代知识人在不可把握的卡里斯玛激情驱使下,既通过理性主义方法论将世界除魅,同时又陷入“铁笼”一般的客观性制度,在其中受到压抑,变得异化。另一方面,卡里斯玛激情所具有的对抗性、个体性的“英雄品格”,又对于冲破已经丧失了“精神”或“灵魂”的官僚制度这样的现代性“铁笼”至关重要。²⁸

(接上页)学之中。克拉克的这一研究是建基在西方学界诸多思想流派长期思考的基础上的。在现象学的传统之中,韦伯的同时代人胡塞尔已经清晰认识到了这一现代社会在知识上的显著特征(Husserl,1981:193)。弗格森(2010:37)同样认为,现代人在知识上的经验与特征都与一种现代性的观看/视觉意义上的结构相对应。这一结构正与现象学自身最重要的方法论相吻合。追求自明性和确证性的现象学从一开始,就是一种“特殊的观看或审视方式,而非接受某种立场或采取某种视角”(弗格森,2010:52)。

26. 波普尔(Popper,1972:106-152)所提出的“无认知主体的知识论”(epistemology without a knowing subject)以及对于作为客观性知识世界的“第三世界”的强调,也与此种主观—客观结构相吻合。

27. 除了韦伯,滕尼斯(2019:278-79)在《共同体与社会》一书中对“本质意志”与“抉择意志”这两种精神气质的讨论,尤其是对“共同体”中以“道德”为实质特征的思考方式与“社会”中“意识性”、理性化思考方式的比较和关于科学的讨论,在其中也可以看到类似的思考。

28. 关于卡里斯玛与官僚制度之间的巨大张力和复杂关系,韦伯(2019)本人在《经济与社会》第3章尤其是第14章中已经有完整陈述,另外还可参见布鲁恩(Bruun,2007:266-270)在社会科学方法论层面上的理解和苏国勋(2016:199-204)对卡里斯玛之(转下页)

克拉克(2013:5)在考察德国现代研究型大学的兴起时发现,曾经出现在新教教徒身上的那种“精神分裂症”在科学这一职业中转变为另外一种更加具有现代性色彩的、新的“现代精神分裂症”。无家可归的孤儿,作为一种欧洲个体英雄,必须兼具不懈劳作的能力和卡里斯玛式激情,同时能够服从严格的外在客观形式和内在价值无涉的思考,并以之为自己的道德。而这一界定,正是韦伯“科学作为天职”演讲的基本前提。

四、知识理性化困境与科学的意义问题

在“科学作为天职”这一演讲中,韦伯(2018:19)的基本主张与他的新教研究一脉相承:科学是西方世界千年理智化进程的一部分,是深深扎根于西方文明之中的产物。同样,韦伯对这一知识理性化的困境也有着清醒的认识,他对于科学之意义问题的回应也带有鲜明的“清教徒”立场,或者说一个无家孤儿的立场。

(一)科学的外部条件

演讲伊始,韦伯以一种研究的态度把科学(Wissenschaft)的外部条件,即资本主义时代的科学职业化,视为西方理性化历史进程的一部分。韦伯(2018:6)首先比较了德国和美国的青年学者在开始学术研究生涯之际所面临的不同困境,随即指出,德国的科学体制正在向美国所代表的现代资本主义科学制度的方向发展。这一具有整体意义的判断很明确:科学不仅具有他在新教研究中所发现的“理性化”这一现代西方发展出的普遍性特征,同时也已经依附于资本主义这一现代西方最重要的历史现象了。²⁹

(接上页)核心地位的强调。不过,在诸多学者的总结中,李猛(2010:28)的强调尤其值得关注:失去了“精神的”理性化并不会“蜕变为‘传统’”,反而会“更加彻底地凭借其‘技术手段’来摧毁和瓦解它所遭遇的所有传统,解构这些传统的神圣性及其自然基础,将任何所谓‘终极性价值’放逐到纯属私人的隐秘空间中”,然而却无法由此“造就真正伦理生活秩序的内在力量”。

29. 基于克拉克的研究,我们可以发现,韦伯在其演讲中的立场与态度并非完全来自于他自己的“卡里斯玛”,而是在他本人的激情迸发与对于德国大学某种传统的“传承”之间把握着一种真正的平衡。此外,在1923年,梅尔茨(2016:146)简要梳理考察了“Wissenschaft”一词在德国学术传统中的渐次演化,指出这一概念在后来“成为对一种伦理思想和一种理智理想的标示”,并成为德国大学所要“坚持和实现”的“理想”。梅尔茨(2016:147)在这一简要考察中所强调的费希特在1805年的演讲和德国自然(转下页)

这两条线索一直隐藏在该演讲中,并使得其在实质上与新教研究一脉相承。韦伯强调,现代社会的知识分子必须要面对“资本主义”这个具有普遍化色彩的历史命运。在这一命运中,现代意义上的科学工作者首先是作为一种无家的“职业人”而存在的,他必须依附于某个可以为他提供薪水、职位和未来发展前景的机构;其次,他必须要面对这样一个事实:与生产资料的分离。虽然听众是初入学术之路的青年人,然而毫无疑问,韦伯的这一判断指向了全体学者。韦伯(2018:6-7)将学者等同于“工人”,并以一种沉郁的气质指出了这样一个令人沮丧的事实:

工人,这里说的就是研究助理,依赖国家交给他使用的
工作手段,因此他得仰仗研究机构的领导,就像工厂雇佣的工人
要依赖雇主。领导者真心实意地相信这个机构真是“他的”,他
在其中主事。这样一来,研究助理的处境,时常就和任何“准无
产阶级”的生存状态一样缺乏保障,和美国大学里助理教授
的位置没什么分别。

虽然在韦伯的时代上述情况主要存在于自然科学这一类特别依赖研究仪器等“生产资料”和大笔资金投入的学科门类,尚未普遍影响到人文社会科学这一类主要依靠个人藏书从事研究的学科门类,然而,韦伯(2018:7)的判断清晰又精准:“这一发展已是势不可挡”。³⁰

将学者视为职业工人,将科学工作隶属于资本主义,意味着韦伯将科学视为一种世俗劳动,而他本人对于这一劳动的要求则与清教徒以及早期资本家的自我要求类似。在这一世俗劳动之中,个体的理性思考、学术劳作和以灵感与激情为基础的个人成就,也就是现代意义上知识与真理的生产,必须要与客观化的外在证明形式、生产资料的资本化以及日渐繁复而理性化的官僚制度紧密结合在一起,才有可能获得实现。

(接上页)科学研究最早的代表人物威廉·韦伯的事例都旨在强调学者在科学(Wissenschaft)面前的谦卑姿态。梅尔茨的这一考察没有参照韦伯的演讲与研究工作,然而却有助于我们理解韦伯的这一演讲及其立场所置身其中的传统以及他在“平衡”之中亲身体验到的德国“科学”之变化。

30. 这并非当时德国学界唯一的此类判断。1905年,德国极具影响力的神学教授哈纳克(Adolf von Harnack)在访问美国一年之后发表了“作为大企业的科学”(Vom Großbetrieb der Wissenschaft)一文,同样明确认为,“美国的科学(Wissenschaft)在根本上是个人事务(Sache des Einzelnen)”,然而此种个人事务又深深卷入了现代理性化的两种浪潮之中:商业社会的市场逻辑与官僚化进程(Harnack, 1911: 10、13)。

(二)科学的非理性

个体的学术工作与资本主义的“时代命运”交织在一起,造就了一名学者的职业命运。韦伯认为,这一命运在很大程度上是非理性的。

这一非理性首先是指机遇。韦伯(2018:7)强调了机遇对于一名学者的极端重要性:“我几乎数不出这世上还有什么别的行当,机遇能在里面发挥这样大的作用”。这一判断的惊世骇俗之处在于,在理性化这一历史洪流中,作为最具理性化特质的科学研究之载体,也即现代意义上的大学这一组织机构,其科研人员的命运却是极其非理性化的。这一结构与韦伯对于新教教徒之刻画几乎完全相同。通过类比,韦伯认为,大学里青年教师的晋升与其他行业里最顶尖、激烈和不确定性的晋升之间无甚区别,其中最为重要的因素都是机遇。

这一理性之科学研究与非理性之命运二者间的关系甚为复杂。韦伯(2018:9)从研究客观制度的角度出发,发现在关于大学教师之升迁任命的讨论过程中,这一大多数都是非理性化的结果却来自于评委学者们“诚意根据纯粹客观的理由作决定”。也就是说,有投票权的(往往是资深望重的)学者们根据理性而客观的理由,以诚意的态度所做出的决定,最终会导致一种非理性的结果。导致这一结果的原因有很多,并非仅仅是在大学中决定升迁的资深教授群体的“集体意志”选拔这一机制本身难臻完善,教学与科研之间的紧密关系、巨大张力和复杂性也有重要影响。³¹然而,正如韦伯(2018:11)所说,一个人是否同时具备研究和教学这两种能力,“完全是碰运气”。日益复杂而细密的客观性制度看似理性,却必然带来非理性后果。随后,韦伯说出了那句著名的判断:“学术生活就是一场疯狂的赌博”。

如果说以上是科学的外在表现形式,那么科学的现代性内在困境则在于:学者在高度专业化的工作之中必须有着迷狂的投入,即非理性的激情投入,再加上一种极为重要的因素,即带有偶然性的“灵感”,才可能取得科学上的成就。所以,无论是从外部条件还是从内在要求来说,科学工作同时都是理性与非理性的结果。

不过,韦伯冷峻的否定性论证还要再进一步:科学本身的命运“注

31. 克拉克(2013:548)对于德国现代大学历史进程的研究为我们提供了这一演讲的具体背景。在韦伯的时代,“洪堡式意识形态”使得当时德国大学中学者与教师之间的“联合成为一种典范”。

定处于进步的过程”。科学的命运就在于被超越,而且科学也“致力于这一超越”(韦伯,2018:17)。正是在这个非理性的意义上,科学工作者无法通过科学研究获得永恒。正如在新教教徒那里,知识本身并不重要,重要的是思的逻辑性和相应的行动,在科学家这里,永恒不在于做出某种流芳百世的研究,而在于严肃认真地履行科学研究这一天职本身。科学家必须随时随地反省并审视自己的工作,并且必须承认甚至期待他人推翻或超越自己的工作。这一不断自我反思和怀疑的过程,使得韦伯式科学家要像清教徒一样,终其一生随时保持紧张感。

韦伯在科学研究方面的追随者默顿(2009)指出,在科学研究中,知识及其生产本身更像一种能力或者说资质证明,这一证明的特点是需要不断地再证明:科学的基本特征是不断推陈出新。在这方面,韦伯期待的科学家与新教徒的精神气质极为类似。对于科学家来说,以追求知识这一行动本身为目的,其前提必然是承认并满足于一种无知的状态。只有承认自己无知,才有可能付诸求知行动;只有满足于自己无知,才是真正的求知,才会心甘情愿地“被超越”,并真正从事科学的工作。³²在这里知识与新教徒的“财富”具有非常类似的证明意义,它们在实质上是无意义的,必然要被超越和抛弃的。现代科学的求知意志以及相应的“知”之确定性,一定要在科学之“不确定性”这一更深刻的属性背景下才能凸显出来。

在社会科学中,这一科学的“无知”还有其特定意义。众所周知,韦伯明确反对社会科学中过度讨论方法论问题的趋势,将其称为“方法论瘟疫”(Weber,1964:139)。³³在韦伯看来,社会科学领域中的各种方法论之争及其背后的立场之争,其实是一种现代“价值多神论”的表现。一名学者如果无法做到对于他种观点的理解,或者说在知识上无法做到头脑的“清明”,就无法从事社会科学工作,而头脑“清明”的一个重要要求就是保持“无知”的状态。

(三)科学的无意义与天职

从“无知”这一前提出发,韦伯(2018:18)讨论了科学的意义问题:

32. 正如美国生物学家斯图尔特·考夫曼(Stuart Kauffman)所说:“知道这个行为本身就要求无知”(转引自Horgan,1996:229)。

33. 韦伯的立场非常明确:研究者需要通过具有实质问题的经验研究工作来确立社会科学的边界,而非热衷于方法论讨论(奥克斯,2020a:10-13;奥克斯,2020b:14)。

“对于一项实际上永无止境,也永远不可能有止境的事业,人们为什么为之献身呢?”也即,一名学者的科学工作如何才是有意义的?

以上韦伯对于科学之理解的种种否定性推进,都指向了一个要求:学者要真正“全心全意”服务于科学而没有任何其他要求,才堪称具有与科学相称的“人格”,才是以科学为“天职”,因为哪怕是“非利益性的永恒”也不足以构成从事科学的充分理由。从这一角度来说,科学是“无意义”的。

如果说科学构成了人类文明在现代社会的实质部分,那么与这一“无意义”相关的就不仅仅是科学家。韦伯将论题推衍到了所有现代人。在理性化为其实质特征的现代文明之中,一个人的生命究竟有何种意义?从这一整体性立场出发,韦伯(2018:21)的提问超出了科学的视域:在人的整体生活中,“什么是科学的天职?它的价值何在?”

韦伯敏锐地指出,在西方文明的开端,如柏拉图在《理想国》中所做的,是通过逻辑概念把握人。这一做法洋溢着“充满激情的欢欣”,是有血肉的。在古希腊那里,“概念”(Begriff)这个词最初指向的是事物本身。对希腊人来说,思想和现实之间无甚差别,“思想彻头彻尾是政治性的”,“这一问题最为重要”(韦伯,2018:23)。这是今天的学者所无法理解的科学的本来面貌。此后,一直到文艺复兴和现代科学兴起的阶段,科学都被视为一种通往“真实艺术”和“真实自然”的道路。也即,科学的意义在于科学之外——科学与其从业者之间存在着紧密的关系。这意味着,科学工作体现了研究者本身所赋予科学的“意义”或者说“价值”(韦伯,2018:25)。所以,此种科学往往与研究者本人的气质禀赋(ethos)息息相关。然而,在今天的科学研究中,这两个方面都已经消失不见,也即,人从科学研究中消失了。现代科学研究已经无法“把握血肉饱满的真实生活”(韦伯,2018:22)。在此之后,韦伯(2018:25)将此种否定性论证推到了极致:科学不仅自身无意义,也无法告诉我们关于世界的意义是什么。这正如同初清教徒通过“预定论”否定了得知救赎的可能性一样。韦伯层层递进,将科学描绘成与科学工作者本人毫不相干的一种形象:科学不仅是世俗劳动,更是清教徒式劳动。科学的劳动者要像清教徒一样,在一个并不属于自己的世界中,以劳动的成果作为自身的证明。

与此相关,韦伯在价值方面对学者提出的要求也极具清教徒的禁欲主义气质。他提出,在此种时代里,对于学者,只能要求他具有理智上

的诚实(die intellectual Rechtschaffenheit)。然而,对于作为孤儿的个体来说,只有事实是不够的。追求“体验”的人无法从“体验”中获取关于自身命运的终极价值判断。韦伯(2018:35-36)要求以充沛的激情“严肃地直面我们时代的命运”。这种命运是什么呢?韦伯依然延续了他在《新教》一书中的思考,并认为这是西方社会的实质:

我们文化的命运就是——虽然千百年来,我们一直有意无意地以基督教伦理宏伟的激情作为生活的最终取向,这一直蒙蔽着我们的双眼;但千百年后,我们重新更加清楚地意识到诸神之争的处境。(韦伯,2018:36)

诸神之争是西方理性化必然的命运。在历史上取代诸神之争的一神教信仰,也正是除魅的历史因素之一:一神教的发展使得自己与此世无关,在促成此世除魅之命运的同时,它将自己也一并遁去,把世界重新留给已经被除魅的诸神。此种日常生活就是韦伯所面临的当下,是他所身处其中和直面的处境,也是“科学作为天职”这一议题所处的时代处境,更是韦伯式社会科学的切身处境。韦伯对于学者的要求就是他在新教研究中所发现的清教徒对于自身的要求。只不过,学者们在秉承知识禁欲主义的同时,已经无法像清教徒一样,通过某种超越性的教义来获得慰藉,并获得“充沛的激情”。在诸神之争的时代,最高价值已经不再属于公共领域,而成为每个个体自己必须要面对的处境(韦伯,2018:40)。这是施特劳斯等人对于韦伯之批评的起点,也是韦伯所面对的社会事实。

不过,施特劳斯对于韦伯的批评没有关注到韦伯对于“当下”的要求。这既是韦伯在新教研究中所理解的“天职”的关键之处,也是伽达默尔(2002)在诠释学的传统之中回应施特劳斯对韦伯之批评的要点。³⁴ 如何理解这一对于“当下”的要求呢?韦伯的答案与清教徒的一样:不去探求答案,而是以理性化的方式投入当下的工作,视其为天职,献身于其中。

34. 伽达默尔(2002:418)尖锐地指出,施特劳斯“自己在现代历史意识中如此感到习惯以至于不能用一种‘素朴’方式来为古典哲学的权利辩护,因此,他反对他所说的历史主义的理由首先自己就是建立在历史的基础上的”。在中国学界,通过将以卢卡奇为代表的学者们,如沃格林、施特劳斯和马尔库塞等人的批评综合起来,李猛(2018:333-335)也指出,从诸神之争出发所得出的相对主义是对韦伯的一个常见的误解,并且是“极其粗率的误解”,韦伯所坚持的其实是绝对价值的冲突/斗争,甚至可以说是一种“一切人反对一切人的战争状态的重演”。李猛认为,韦伯价值哲学的真正困境就在于这一绝对价值的斗争中,而且他也恰恰因为对于这一困境的显现而伟大。

这一献身要求有卡里斯玛式激情。在“科学作为天职”的演讲中,韦伯并未详述“对事物本身的激情”这一内在前提要求。然而他在这一演讲中所弥漫的澎湃激情,本身就堪称此种前提要求的展现。³⁵也就是说,这一演讲应该由两部分组成:其一是韦伯的演讲内容,也即我们通过文字可以阅读到的部分;其二是韦伯在演讲现场所展现出来的激情。这两个方面共同构成了该演讲,缺一不可。而这一激情也是韦伯对于“当下”要求的重要方面,却往往为研究者所忽略。

事实上,在韦伯的研究中,随着时间的推移,他对于这一“孤独之子”在激情方面的要求越来越高:新教教徒尚可以依赖信仰的驱动力或者说基于救赎证明的内在激情,现代人则必须在诸神之争的时代,从其个体性中寻找自我不太容易把握的激情,以驱使自己面对世界及自身的意义问题。

另一方面,韦伯也强调,科学可以提供给学者的仅仅是头脑的“清明”(Klarheit)。此种对于科学的禁欲主义期待,本身就是一种道德行为。³⁶对于科学家来说,“唯一有效的品德就是朴实的理智诚实”(韦伯,2018:45)。因为此种科学的界限,正是与世界观相关的终极立场问题,需要每一个人自己去面对。

以理性化的方式献身,这一对于科学家的要求与韦伯式清教徒的行动伦理完全一致。无家可归的孤儿,当然要独立承担自己的命运与价值问题。对于韦伯来说,这是欧洲文明的命运必然。“科学作为天职”的说法,最终彻底体现出韦伯对一名欧洲式孤儿淋漓尽致的刻画。“天职”这一献身需要艰难的理解和艰辛的劳动。科学家需要成熟起来,才能理解这个世界与自己的命运(韦伯,2018:39)。前述清教徒的精神分裂症状完全体现在了以科学作为天职的知识分子身上:激情与理性化、无意义与科学研究、支配世界的欲望与禁欲主义的自我要求等一系列自相矛盾之要素的紧密结合,无不彰显着这一点。

五、“无家可归”的孤儿与作为天职的科学

(一)无家可归与天职

35. 参见洛维特(2008:23)对于当时演讲情景的回忆。

36. 正如韦伯(2018:40)所说,“一位成功地做到这一点的教师,是在为‘道德’力量服务,担负了创造清明与责任感的义务”。

本文运用理想类型的方法,将韦伯理解成一名无家可归的孤儿,并非因为这是他个人生活的现实状况,³⁷而是说,这一“孤儿”式命运与精神气质以及秉承卡里斯玛式激情用理性化方式来理解世界和应对世界的行动——也就是作为天职的科学——出自他本人的文明认同和对现世的复杂理解。从新教研究中对于“无家孤儿”的刻画,到“科学作为天职”的演讲中所弥漫的此种精神,二者之间的亲和力关系,借用韦伯所尊重的学者威尔豪森(J. Wellhausen)的概念,堪称是“内在的演化”(immanent evolutionistisch)(韦伯,2010c:5)。它既是个人思想与内在倾向的演化,也是文明在个人思想中的体现。正是在这一点上,艾登(Eden,1987b:416)认为,韦伯并非一个尼采式虚无主义者。而与前述现象学社会学传统之中关于“无家”的理解相呼应,雷蒙·阿隆在为韦伯所做的辩护中指出,韦伯实际上构建了一种“行动现象学”,他所揭示出来的“科学的局限”“思想与行动的矛盾”是对于“人类境况”(human condition)的现象学描述的真正贡献(Aron,1985:372)。李猛(2001:125)则在对洛维特等学者的综述中指出,在韦伯对于“当代世界中人的命运”的思考中,“这种命运绝不是人的自由的反面……理性化的命运与现代人的自由相反相成”。由于在韦伯那里,此种思考主要落实在了社会学这门学科上,所以,“没有对生活秩序全面理性化的取向安排,社会学作为一项‘职业’本身都是不可能的”(李猛,2010:5)。也就是说,社会学这种科学本身就是韦伯在日常生活里的“劳作”,是他的天职。在这个意义上,日常生活里的“要求”是一个现代人获得其自由、化解其张力的途径。如果按照李猛的思考,韦伯把理性化理解成一种塑造了西方现代社会“全新”的“生活之道”和“社会秩序”的“革命性力量”,是我们理解西方文化世界与社会之“精神气质”的根本性线索,那么韦伯的理解社会学就是他的政治社会学,韦伯本人的思想及其命运³⁸也都系于这一坚定执着的“孤独之子”的形象及其天职之上。韦伯作为欧洲知识分子之“先祖”不仅体现在个体性上,还体现在对于科学的理解

37. 韦伯在现实生活中当然并非一个孤儿,其家庭状况也为学界所熟知。所以如前所述,本文的这一说法更多是一种理想类型意义上的理论形象。

38. 尤其是韦伯与他的父亲之间带有“俄狄浦斯情结”之意义的冲突、他父亲的去世所带有的“弑父”色彩以及他的官能症这一系列给予他思考欧洲文明之动力和养分的生命史故事。参见孙飞宇(2022:216-222)对这一关系的分析。

以及相应的困境方面。李猛(2001:139)认为,这一困境实际上在于,作为欧洲文明之子,在一个“无家可归”的时代里,韦伯“无法……找到一套继续维持新教教徒的生存张力的伦理理性化的精神张力”,这就使得身处理性化历史命运之中的现代人难以找到自己的自由和尊严。所以,在韦伯身上固然集中体现了欧洲文明以及对于这一文明的反思,然而同样也继承了欧洲文明传统中最为深刻和实质性的矛盾(李猛,2018:291)。以施特劳斯为代表的对于韦伯“虚无主义”的批评,实际上恰恰是韦伯最为强大的地方:韦伯的生平实际上表现出了这样一种“真正能够在政治中找到‘自由与个性的空间’的孤独的人,以及在他们身上展现出来的‘超越日常的惯习’”(李猛,2001:141)。

在政治社会学的层面上,韦伯也表现出了同样的思考结构。在“政治作为天职”的演讲中,韦伯(2018:117)将对于“孤儿”的卡里斯玛的激情要求从科学家推广到每一个现代人,要求他们成为“十分平常的意义上的英雄”。然而,这并不意味着单纯的服从,秉承着卡里斯玛式激情的个体需要在日常生活中完成属于自己的高度伦理理性化要求。此种在政治和日常生活方面对于每一个现代行动者的要求与他笔下的新教教徒的自我要求具有高度相似性。³⁹而在国家的层面上也是如此,诚如陈涛(2020:50)所言:“在韦伯这里,现代国家作为一个中立化的技术手段,恰恰就是其合理性之所在。或者说,国家不具有任何内在的价值,恰恰就是其价值之所在”。

总之,在韦伯这里,“家”真正隐遁了。非常明显,“家”并非韦伯的方法,“无家”才是他对社会学和科学之方法论的首要要求。⁴⁰在韦伯所处的西方世界之中,这一“无家孤儿”在表面的“孤独陌生”之下,有其“理性化与激情”“自由与尊严”“紧张与焦虑”等复杂共存的内在维度和要求。⁴¹当然,从中西比较的角度来说,韦伯这一要求也有其吊诡之处:

39. 正如韦伯(2018:117)所说,“所有历史经验都证明了一条真理:可能之事皆不可得,除非你执著地寻觅这个世界上的不可能之事”。

40. 本文认为,这正是国内学界近年来的“家作为方法”的基本背景。“家作为方法”之所以能够被提出,恰恰是由于韦伯等欧洲学者所代表的“无家作为方法”对于社会学的基本定性所带来的社会学中国本土化的内在困境。

41. 李猛(2001:238)认为,“学者们往往忽视了,能够担当这种自由社会的复杂性的自由人,需要具有自由的技术,能够面对冷漠与厌倦的挑战,做一个孤独的陌生人,一个自救的人”。

在“上帝”已经渐行渐远的时代里,也即在卡里斯玛式激情越来越缺少的时代里,意在去除传统,成就个体志业,改造世界的现代性无家孤儿,却需要具备在“家”中才能养成的天赋秉性,以及最重要的,对于这个世界无缘无故的爱。⁴²

虽然韦伯也曾强调,以科学为代表的欧洲要素,在现代社会获得了世界范围内的普遍性,然而这些要素得以可能的条件,或者用汉娜·阿伦特的话来说——境况(condition),却来自于西方特定的文明传统。韦伯所理解的科学是欧洲清教式的。这一理解落实在社会学上,其基本前提和精神气质都足以使其堪称一门精神分裂症式的欧洲独特学问,包括其理性化的基本特征、卡里斯玛式激情动力、天职观的自我要求以及作为其基本前提的对于家与个人之关系的欧洲式理解。

总之,在韦伯这里,“无家可归的孤儿”与“作为天职的科学”之间存在着强烈的亲和力。我们甚至可以说,“无家可归的孤儿”与“欧洲文明之子”这两种形象合二为一,既是韦伯在其学术思想中的自我认同,也代表了韦伯式科学所具有的欧洲文明的精神气质。“无家”的精神气质既是理解韦伯科学学说的重要线索,同时也表明,“科学”这个概念以及相应的“社会学”概念并非自我确证性和普世的,而是有其紧紧扎根于其中的文明基础。

(二)家与无家:中国语境的讨论

近现代以来,在中国学界,尤其是社会学界,对于中国社会的总体性理解以及从文明比较视野出发对于中国社会的诸多研究,在追求文化自觉的诉求下,都关注到了“家”这个主题。20世纪前半叶的诸多经典研究⁴³与近年来的一些研究已然构成了一个理解中国社会的重要传统。学术史上从“家”出发而展开的文明比较,也纷纷进入当前社会理论研究的视野之中,已经堪称建设中国社会学主体性的一个重要内容。

这一研究传统和发现与韦伯的工作形成了鲜明呼应和对比。在国内近年来的韦伯研究中,以苏国勋(2021:70)为代表的学者,已经在文

42. 正如罗伯特·贝拉分析的,对于此世的“世界否定之爱”(Zwischenbetrachtung/world-denying love)是理解韦伯的宗教社会学的核心议题(Bellah, 1999)。而这一对于世界的“否定之爱”,存在于韦伯对各文明之宗教与现代社会各个层面的“无家”(homeless)分析之中。

43. 例如梁漱溟(2010)、瞿同祖(2010)、潘光旦(2010)、李安宅(2005)、费孝通(2009)等人的工作。

化自觉的高度上,将韦伯的工作视为西方文明的一个代表而对其展开消化和反思。我们在“家之有无”的视野中来看待韦伯的社会学,不仅是因为在其中确实存在这一线索,而且因为这一线索既是我们理解西方文明及其具有普遍性色彩的现代性的核心要素,同时也是我们理解受到韦伯影响的西方社会学和社会理论的一个重要面向。在中国语境下建设和发展社会科学,同样要找到其根基,以发展出属于自己本土的“天职观”与相应的动力机制。

参考文献(References)

- 奥克斯,盖伊. 2020a.《批判施塔姆勒》导论[G]//批判施塔姆勒. 李荣山,译. 上海人民出版社.
- 奥克斯,盖伊. 2020b.《罗雪尔与克尼斯》导论[G]//罗雪尔与克尼斯. 李荣山,译.上海人民出版社.
- 伯克,彼得. 2016. 知识社会史(上卷):从古登堡到狄德罗[M]. 陈志宏、王婉旋,译.杭州:浙江大学出版社.
- 陈涛. 2020. 现代国家的中立化及其理念——晚期韦伯的“国家社会学”初探[J]. 社会学评论(3):41-52.
- 费孝通. 2009. 费孝通全集(第六卷)[M]. 呼和浩特:内蒙古人民出版社.
- 弗格森,哈维. 2010 年. 现象学社会学[M]. 刘聪慧、郭之天、张琦,译. 北京大学出版社.
- 哈里森,彼得. 2019. 科学与宗教的领地[M]. 张卜天,译. 北京:商务印书馆.
- 怀特海,阿弗烈·诺夫. 1997. 科学与近代世界[M]. 北京:商务印书馆.
- 伽达默尔. 2002. 伽达默尔集[G]. 严平,编选. 邓安庆,译. 上海远东出版社.
- 克拉克,威廉. 2013. 象牙塔的变迁:学术卡里斯玛与研究型大学的起源[M]. 徐震宇,译. 北京:商务印书馆.
- 李安宅. 2005.《仪礼》与《礼记》之社会学的研究[M]. 上海人民出版社.
- 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(思想与社会第一辑). 上海人民出版社.
- 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):1-30.
- 李猛. 2018. 专家没有精神? [G]//科学作为天职:韦伯与我们时代的命运. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 李约瑟. 2017. 文明的滴定[M]. 张卜天,译. 北京:商务印书馆.
- 梁漱溟. 2010. 东西文化及其哲学[M]. 北京:商务印书馆.
- 刘涛. 2019. 韦伯社会科学方法论中的“适当因果关系”[J]. 广东社会科学(5):206-213.
- 卢卡奇. 2005. 理性的毁灭[M]. 王玖兴、程志民、谢地坤,译. 南京:江苏教育出版社.
- 洛维特,卡尔. 2008. 纳粹上台前后我的生活回忆[M]. 区立远,译. 上海:学林出版社.
- 梅尔茨,约翰·西奥多. 2016. 十九世纪欧洲思想史(第一卷)[M]. 周忠昌,译. 北京:商务印书馆.
- 梅洛-庞蒂,莫里斯. 2009. 辩证法的历险[M]. 杨大春、张尧均,译. 上海译文出版社.
- 默顿,罗伯特·金. 2009. 十七世纪英格兰的科学、技术与社会[M]. 范岱年、吴忠、蒋效东,译. 北京:商务印书馆.
- 潘光旦. 2010. 儒家的社会思想[M]. 北京大学出版社.
- 渠敬东. 2019. 探寻中国人的社会生命——以《金翼》的社会学研究为例[J]. 中国社会科学

- 学(4):98-122.
- 瞿同祖.2010.中国法律与中国社会[M].北京:商务印书馆.
- 施特劳斯,列奥.2006.自然权利与历史[M].彭刚,译.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 舒茨,阿尔弗雷德.2017.社会世界的意义构成[M].北京:商务印书馆.
- 苏国勋.2007.马克斯·韦伯:基于中国语境的再研究[J].社会 27(5):1-25.
- 苏国勋.2016.理性化及其限制:韦伯思想引论[M].北京:商务印书馆.
- 苏国勋.2021.韦伯思想在中国[J].学海(1):68-80.
- 苏国勋等.2016.走出韦伯神话——《儒教与道教》发表百年后之反思[J].开放时代(3):11-62.
- 苏力.2005.复仇与法律:以《赵氏孤儿》为例[J].法学研究(1):53-69.
- 孙飞宇.2022.从灵魂到心理[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 滕尼斯.2019.共同体与社会[M].张巍卓,译.北京:商务印书馆.
- 田耕.2018.指向价值的行动[G]//科学作为天职:韦伯与我们时代的命运.李猛,编.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].韩水法、莫茜,译.北京:中央编译出版社.
- 韦伯,马克斯.2004.韦伯作品集Ⅱ:经济与历史支配的类型[M].康乐等,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 韦伯,马克斯.2010a.中国的宗教:儒教与道教[M].康乐、简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 韦伯,马克斯.2010b.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.2010c.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.2011.社会学的基本概念/经济行动与社会团体[M].顾忠华、康乐、简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 韦伯,马克斯.2018.科学作为天职[G]//科学作为天职:韦伯与我们时代的命运.李猛,编.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 韦伯,马克斯.2019.经济与社会[M].阎克文,译.上海人民出版社.
- 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.
- 沃格林,埃里克.2018.新政治科学[M].段保良,译.北京:商务印书馆.
- 伍顿,戴维.2018.科学的诞生:科学革命新史[M].刘国伟,译.北京:中信出版集团.
- 吴飞.2011.从丧服制度看“差序格局”——对一个经典概念的再反思[J].开放时代(1):112-122.
- 肖瑛.2020a.从“家”出发:重释韦伯的文明比较研究[J].清华社会科学(1):41-135.
- 肖瑛.2020b.家与韦伯的比较历史社会学——以《中国的宗教》为例[J].社会学评论(3):22-40.
- 肖瑛.2020c.“家”作为方法:中国社会理论的一种尝试[J].中国社会科学(11):172-191.
- 张祥龙.2017.家与孝[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 周飞舟.2015.差序格局和伦理本位:从丧服制度看中国社会结构的基本原则[J].社会 35(1):26-48.
- Adair-Totef, Christopher. 2014. “Max Weber on Confucianism versus Protestantism.” *Max Weber Studies* 14(1):79-96.
- Arendt, Hannah. 2005. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Aron, Raymond. 1985. *History, Truth, Liberty: Selected Writings of Raymond Aron*, edited by Franciszek Draus, with a Memoir by Edward Shils. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Behnegar, Nasser. 1997. “Leo Strauss’s Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science.” *The View of Politics* 59(1): 97-125.
- Bellah, Robert N. 1999. “Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical

- Sociology of Religion.” *Journal of the American Academy of Religion* 67(2):277-304.
- Bendix, R. and G. Roth. 1971. *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*. Berkeley: University of California.
- Berger, Peter, Brigitte Berger and Hansfried Kellner. 1974. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Vintage Books.
- Bruun, Hans Henrik. 2007. *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Hampshire: Ashgate Publishing Ltd.
- Eden, Robert. 1987a. “Why Wasn't Weber a Nihilist?” In *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, edited by Kenneth L. Deutsch and Walter Soffer. New York: State University of New York Press.
- Eden, Robert. 1987b. “Weber and Nietzsche: Questioning the Liberation of Social Science.” In *Max Weber and His Contemporaries*, edited by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel. London: Unwin Hyman Ltd.
- Grathoff, Richard. 1989. *Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, translated by I. Claude Evans. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Harnack, Adolf von. 1911. *Aus Wissenschaft und Leben*. Gießen: Töpelmann.
- Horgan, John. 1996. *The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*. London: Basic Books.
- Husserl, Edmund. 1981. *Husserl: Shorter Works*. Edited and translated by Peter McCormick and Frederick A. Elliston. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.
- Popper, Karl R. 1972. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. London: Oxford University Press.
- Schütz, A. 1964. *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. Edited by Arvid Brodersen. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Strauss, Leo. 1989. “An Introduction to Heideggerian Existentialism.” In *The Rebirth of Classical Political Rationalism: Essays and Lectures by Leo Strauss*, edited by Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, Max. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. London: George Allen & Unwin.
- Weber, Max. 1964. “Gutachten zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik.” *Max Weber Werk und Person*. Eduard Baumgarten. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weber, Max. 2009. *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie). Unvollendet. Mit- und Nachschriften 1920*, edited by Gangolf Hübinger and Andreas Terwey. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Max Weber Gesamtausg.

责任编辑:田青