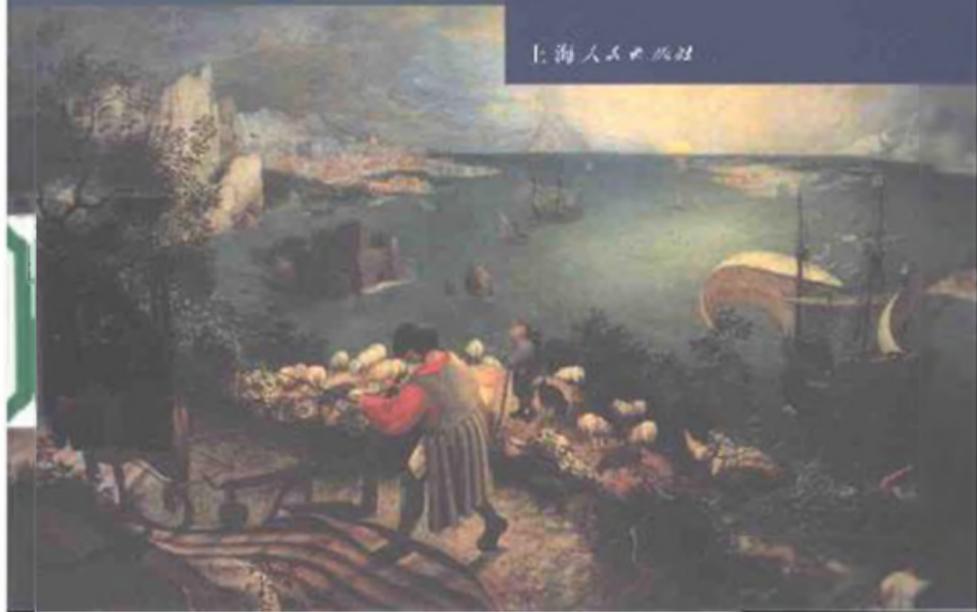


ICARUS

第一輯

韦伯：法律与价值

上海人民出版社





ICARUS Vol.1



ISBN 7-208-03650-0



9 787208 036505 >

定价 39.00 元

思想
与社会 ICARUS
第一辑

韦伯：法律与价值

上海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

韦伯:法律与价值/李猛编.
—上海:上海人民出版社,2001
(思想与社会·第1辑)
ISBN 7-208-03650-0

I. 韦... II. 李... III. ①韦伯, M. (1864~1920)
—法律—思想—研究—文集②韦伯, M. (1864~1920)
—伦理学—研究—文集 IV. C91-06

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 81531 号

责任编辑 施宏俊
田青
装帧设计 王晓阳

·思想与社会 第一辑·

韦伯:法律与价值

世纪出版集团

上海人民出版社出版、发行

(上海福建中路193号 邮政编码200001)

新华书店上海发行所经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 787×1092 1/16 印张 27.25 插页 4 字数 336,000

2001年7月第1版 2001年7月第1次印刷

印数 1-5,100

ISBN 7-208-03650-0/C·101

定价 39.00 元

美术馆

[英]奥登
查良铮译

关于苦难他们总是很清楚的，
这些古典画家：他们多么深知它在
人心中的地位，甚至痛苦会产生，
当别人在吃，在开窗，或正作着无聊的散步的时候；
甚至当老年人热烈地、虔敬地等候
神异的降生时，总会有些孩子
并不特别想要他出现，而却在
树林边沿的池塘上溜着冰。

他们从不忘记：

即使悲惨的殉道也终归会完结
在一个角落，乱糟糟的地方，
在那里狗继续过着狗的生涯，而迫害者的马
把无知的臀部在树上摩擦。

在勃鲁盖尔的《伊卡鲁斯》里，比如说：

一切是多么安闲地从那桩灾难转过脸：
农夫或许听到了堕水的声音和那绝望的呼喊，
但对于他，那不是了不得的失败；
太阳依旧照着白腿落进绿波里；
那华贵而精巧的船必曾看见
一件怪事，从天上掉下一个男孩，
但它有某地要去，仍静静的航行。

特邀编委:

苏国勋

刘小枫

编辑委员:

吴伯凡

应 星

渠敬东

舒 炜

李 康

*李 猛

郑 戈

(带*者为本辑执行编辑)

目录

主题研讨 韦伯:法律与价值

- 韦伯论西方法律的独特性 郑戈[001]
- 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 李猛[111]
- 信念与责任
——马克斯·韦伯论伦理
..... [德]施路赫特 著 李康 译[242]
- 韦伯与知识分子的现代性问题 田立年[337]

研究论文

- 失范理论大纲 渠敬东[351]

书评

- 自由的“其然”与“所以然”
——评黄克武《自由的所以然:严复对约翰弥尔
自由思想的认识与批判》 舒炜[396]
- “封建主义”的解构与未来
——评苏珊·雷诺兹:《封土与封臣:中世纪史实的
再诠释》 黄春高[405]
- 《思想与社会》稿例 [427]

韦伯论西方法律的独特性

□郑戈*

目录

- 一、近代西方法律职业和法律学术的社会—历史建构过程：韦伯法律理论的背景研究
 - (一)近代法律职业与法律学术的社会建构
 - (二)法学的研究方法
 - (三)近代社会科学的兴起及其对法学提出的挑战
 - (四)马克斯·韦伯如何把法学转变为一门社会科学
- 二、马克斯·韦伯如何突破法学的固有局限性、并且将法律纳入社会理论的分析框架
 - (一)韦伯研究方法的独特性
 - (二)韦伯对传统法学研究方法的创造性转化
 - (三)韦伯方法论体系中的独特概念
 - (四)法律的社会理论研究
- 三、韦伯论“人类的规矩”：从习惯到法律
 - (一)社会秩序和规则的形成方式
 - (二)社会规则的分类
 - (三)法律的产生和发展

* 作者单位：北京大学法学院，邮政编码：100871。

四、韦伯论西方法律的理性化与近代资本主义的兴起

(一) 法律与生产组织形式之间的互动关系

(二) 法律的理性化与经济的理性化

五、法律与人的伦理选择

(一) 自然法：法律的正当性来源

(二) 韦伯论法律与宗教

在马克斯·韦伯所处的时代，德国乃至整个欧洲正处于动荡不宁的状态。有四个重要问题始终困扰着韦伯那一代的知识分子和政治家，那就是：自由主义的衰落、社会主义的成长、实证方法在社会科学中占据主导地位以及文化悲观主义的蔓延，这些问题也便构成了韦伯一生学术活动的主要背景。^①韦伯是一个对自身处境有着清醒认识的思想家，他敏锐地觉察到了资本主义发展所面临的问题，也深深知道自己接受法学教育所获得的知识背景和研究方法无法解决这些问题。因此，他最终没有选择“法学教授”或“法律家”作为自己的职业，而是转向了经济学，进而又以整个社会科学或社会理论作为自己学术事业的根据地。这样一种个人生活史其实不仅对他个人具有深刻的意义，而且对当代法学和社会科学的发展具有某种象征性的意义。它表明法学研究方法可能具有某种缺陷，而一种社会理论或许有助于弥补这一缺陷。

尽管韦伯放弃了“纯粹的”或“内部视角”的法学研究方法，但法律却始终构成韦伯思想中的一个重要的问题域。通过把法律纳入到社会理论的分析架构之中，韦伯揭示了法律与人类社会生活

^① 参见：Lawrence Scaff, "Weber before Weberian Sociology", in Keith Tribe (ed.), *Reading Weber*, London and New York: Routledge, 1989, pp. 15—41.

之间的复杂关系。虽然韦伯本人并未明确宣称自己所研究的法律主要是以罗马法和日耳曼法为渊源的欧洲大陆法律，但是，通过对他的著作的研读，我们却很容易得出这样的结论。我们看到，在韦伯的分析框架中，“东方”各国的规则模式以及英国的“普通法”都成了衬托欧陆法律模式之独特性的背景。本文旨在探讨韦伯关于欧陆法律之独特性的论题，为此，它将涉及：一、近代西方法律职业和法律学术的社会—历史建构过程；二、马克斯·韦伯如何突破法学的固有局限性、并且将法律纳入社会理论的分析框架；三、韦伯论“人类的规矩”：从习惯到法律；四、韦伯论西方法律的理性化与近代资本主义的兴起；五、法律与人的伦理选择。

一、近代西方法律职业和法律学术的社会—历史建构过程：韦伯法律理论的背景研究

法学是一门古老的学科，它的历史可以追溯到古罗马时期。与哲学不同，法学并非产生于追求知识的“纯粹”动机，它的历史一直是与法律职业的历史密不可分的。人类的集体生活需要秩序，不同的人类群体在长期的共同生活中发展出了不同的秩序范式，这些秩序范式的不同在于其中蕴涵着不同的规则。古代希腊和罗马的人民选择了法律作为组织社会秩序的主要规则，因此发展出了不同于其他文明的独特的秩序范式。与其他约束个人行为的规则（比如中国的礼）不同，法律具有很强的“外在化”特征，即：它只能管束人的外部行为，而且只能靠外在于行动者的力量来维持。这样就需要有一些专门的人员来负责维持法律的正常运作。韦伯对法律的这一特性给予了充分的重视，他写道：“我们所理解的法律，只是这

样的一种秩序体系：它产生经验有效性的可能性能够得到具体的保障。”^②他还进一步解释道，所谓“得到保障的法律”，就是指存在一种“强制机制”，也就是存在一些专职人员，他们随时准备适用专门的强制手段（法律强制）来实施法律规范。在“西方社会”的历史上，这样一个专职人员群体的产生和发展构成了非常重要的一个特点。

如果只是存在一个专门的职业群体来保障法律的强制实施，我们也很难把法律同其他的国家强制机制区分开来。因此，我们必须注意到西方法律所具有的另一个重要特点，这就是韦伯所指出的“法律思维”（legal thinking），也就是一种动态的法律知识生成机制。通过这种机制而产生的法律知识具有一般化、抽象化和系统化的特征。而且，这种知识还是把法律职业者结合为一个“共同体”的内在因素。韦伯在青年时代所接受的教育使他成为“法律职业共同体”中的一员，而他的主要学术贡献也正起步于他对传统法学研究方法、乃至对法律职业本身的批判性反思。因此，我们的讨论将从欧陆法律职业和法律学术的历史开始。

在罗马共和国时期，一个具有相对独立性的法律家群体已经产生，其中有一些专门解答法律问题、传授法庭技巧、研究法律原则的人士，被称为法律顾问（jurisconsults）或法学家（jurist）。而他们对法律所作的阐释和研究就形成了一套关于法律的系统知识，他们把这套知识称为“法律科学”（legitima Scientia）或“法学”（jurisprudentia）。“法律科学”是罗马人对西方文明作出的最重要的贡献，它使法律传统成为西方社会文化传统中的一个非常重要的组成部分，有时甚至在其中占据最核心的位置。在西罗马帝国覆灭之后，“法律科学”的传统除了在东罗马帝国继续得到保持、并最终

^② Max Weber on Law in Economy and Society, edited and annotated by Max Rheinstein, translated by Shils and Max Rheinstein, New York: Simon and Schuster, 1967, p. 13.

酝酿出查士丁尼皇帝组织编撰的集大成作品外,还通过基督教教会和神职人员的学术研究活动得以延续。后者使“法律科学”的传统与西方历史上另一项重要的传统——基督教传统融为一体。在中世纪的教会大学中,法学和神学成为最重要的两种学科,它们都以注解和阐释经典作为主要的研究方法,只不过法学所面对的经典是罗马法论著,而神学的经典则是《圣经》。这种研究方法的系统性特征使法学继续保持着“科学”的地位。而且,这种以揭示“意义”(meaning)为主要目的的方法经过人文学者的不断发展,最终发展成为一种系统的方法学,即关于“解释”(interpretation)的科学。近代所有关于人类自身的科学(science of man)都是在这种方法学的基础上建构和发展起来的。

在近代民族国家兴起的过程中,由于法律在西方人的社会生活中、以及法学在西方人的知识体系中所占据的核心位置,君主和市民阶层都竭尽全力争取在法学领域中的话语垄断权。罗马法继续成为法学研究活动的主要源泉,不过,人们以“回到古罗马时代的罗马法”为旗号为它赋予了新的、世俗的含义。同时,各民族国家也都致力于发掘和整理本民族的习惯法,以罗马法为蓝本对它们进行形式化和系统化的加工。由于民族国家立法活动的需要,法学发展成为一种“百科全书”式的学问,人们致力于探讨法律与气候、地理环境、民族特性等等之间的关系,并对古往今来各个国家的法律制度进行历史的和比较的研究。到18世纪为止,法学已经成为研究人类社会生活的最重要的一门学科。与此同时,法学教育和法律职业得到高度的发展,法律成为国家统治和管理社会的首要工具。

自然科学和相应的工业技术的发展彻底改变了人类的生活。在19世纪,西方知识界开始对“思辨性的”(speculative)学术传统进行批判,人们试图把自然科学的研究方法移植到对人和社会的研

计学便是在这种设想的驱动下产生、并且服务于这种设想的,它们的出现标志着现代社会科学的诞生。^③在“现代化”的过程中,法学逐渐失去了探究人类社会生活的条件和规矩(measurement)的特权,甚至被排挤出“科学”的行列,因为这一名称已经为自然科学以及模仿自然科学追求实证性(positivity)的学科所专享。在今天的知识分类学中,科学或自然科学(science)、社会科学(social sciences)以及人文学科(arts/humanities)成为最基本的三种知识形态。这种划分已经被学术职业体制和大学教育体制确定下来。法学在这种三分体制中无法找到自己的位置。在法学传统十分强大的欧陆国家,法学往往作为一门独立的学科而存在,但其学术地位根本无法与上述三大学科抗衡。而在英国和美国,法学在很大程度上是作为一门“技艺”(craft)而不是作为一种“学术”来传授的。起初,法律教育主要是在法律职业机构(比如律师事务所)或这些职业机构的“行会”所开设的学校(比如英国的 Inns)中进行的,而后来出现的大学法律院系在很大程度上仍然沿袭着这种职业培训的风格和方式。这一点在美国表现得尤为突出。在那里,法学与医学和商学等等一同被归入“职业教育”(professional education)的行列。“职业教育”这一标签其实已经排除了这些学科的从业者在“学术共同体”中的成员资格,而使他们顺理成章地进入“职业共同体”。“lawyer”一词在美国被用来指代所有法律职业者,而法学教授也算在其中,被称作“academic lawyer”。但是,由于法律在国家管理体制中核心地位并未丧失,法律职业者作为社会的“管理技术人员”仍然享有很高的社会地位并发挥着十分重要的作用。法学在知识王国中的失宠并未妨碍它作为法律职业王国的重要一员而继续享有优越的地位。同时,由于法律职业在现代西方社会中已

③ 参见:Lawrence Goldman, “The Origins of British ‘Social Science’: Political Economy, Natural Science and Statistics, 1830—1835”, 26 *Historical Journal* (1983).

经获得了相对的“自治”(autonomy),法学甚至可以坚持自己的“自主性”,拒绝与其他社会科学相往来。

(一) 近代法律职业与法律学术的社会建构

学术并非存在于真空之中,其产生和发展的动力乃在于社会的需要。从近代法学的形成过程来看,民族国家对具备法律知识的管理人才的需要以及市场对充当协调人和代理人的法律职业者的需求在其中起到了决定性的作用,而法律学术和法律教育的发展又巩固和促进了法律职业的建构,并进而为民族国家的稳定和发展以及市场的有序运作提供了保障。在这一过程之中,法学不断寻找着自身在近代社会中的位置,这种知识上的努力与法律职业者追求自身利益的社会行动相结合,最终为理论性的以及实践性的法律职业活动赢得了一片自主的空间。

欧洲法学传统的近代转型

在法律史的意义,西方的“近代”始于何时?这一直是一个颇有争议的问题。对这一问题的探讨不在本文的题域之内。在这里,我采纳唐纳德·凯利教授的观点:

近代法律传统诞生或再生于12世纪的普遍文化复兴之中。促成这一传统的是三种知识潮流的混合体:其一是教会法学,它既是罗马法学的载体,又是它的对头。其二是散布于欧洲各个地区、特别是意大利北部城市和法国南部“成文法省份”的罗马法学的实用性的、“民间的”残存体。其三就是相关的罗马教育的延续,特别是修辞学的教学——Cassiodorus在

公元6世纪把这种学问定义为“参与市民问题讨论的娴熟技巧”，这种教育为学习初等的法律知识提供了一个良好的场所……^④

在12世纪的“文艺复兴”中，新兴的市民阶层“重新发现了”古希腊的自然哲学和古罗马的法律科学，以此作为对抗教会的话语垄断权的重要武器。为了与教会办的大学相抗衡，市民阶层仿照古希腊的“学园”(encyclopedia)创办了许多“学院”(studium)，讲授和研习哲学、神学、医学和法学等高等“科学”。这种兼具教学和科研两种职能的机构后来发展成了近代意义上的大学(起初叫做studium generale，后来称为universitas)。在1300年的时候，欧洲共有20所左右拥有较强的法学研究和教学力量的大学，到1500年时，这一数字已经增加到近80所^⑤。在这些大学从事教学和学术研究的法学家通常被称为“法学博士”(doctores legum)，因为他们都取得了法学教育体系中的最高学位。由他们发展起来的理论体系被他们自己命名为“市民科学”(civilis scientia)或“市民智慧”(civilis sapientia，来源于注释法学派的经典之作：《Accursian

④ Donald Kelley, *The Human Measure—Social Thought in the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1990, p. 109. 伯尔曼教授在《法律与革命》一书中把近代西方法律传统的起源与11世纪后半期的希尔德布兰德改革(Hildebrand Reform, 或称格列高利改革)联系起来,因为这场他所称的“革命”以及接下来的持续性事件最终导致了俗界与教界、法律与社会控制的其他过程以及其他类型的智识形态的分离。这种观点与凯利教授的观点有着根本的差异,差异的根本点倒不在于几十年的时间差别,而在于对促成这一转型的主要动力有着不同的见解。在凯利教授那里,这种转型不是由任何一个或一系列事件促成的,而是在很长的一段时间里由当时的社会思想潮流以及无数人的智识努力促成的。参见:《法律与革命》,伯尔曼著,贺卫方等译,中国大百科全书出版社。特别是其中的第二章:“西方法律传统在教皇革命中的起源”。

⑤ 参见:Helmut Coing (ed.), *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, vol. I, 39—128.

通用词汇》^⑥。这种系统化的知识体系被认为是欧洲近代社会科学和社会思想的雏形,因为它摆脱了神学思想的束缚,试图探究人类集体生活的规范及其意义。^⑦它“为欧洲的社会思想带来了一种掌握和控制中世纪欧洲的新的社会现实的手段。它提供了一套古典的语言,用以进行社会分析、描述经济互动、研究政治行动——一句话,这是一套关于权力的语言”^⑧。

“市民科学”实际上是对古罗马“法律科学”的继承和发展。在古罗马,法学家或法律顾问是法律职业者群体中的成员,他们专门负责解答诉讼当事人或司法、行政部门提出的问题,并通过回答这些实践中的问题对法律进行系统的分析和研究,提出一些一般性的理论。通过他们的努力,一套只有法律职业者才能够完全理解的“法律语言”被发展出来了。这套以法律概念和法律格言编织成的形式化语言既为法律职业共同体提供了一种“主体间”交流的基础,又以其形式化、专业化的特性把外行人(包括哲学家)排除在这一共同体之外。而“市民科学”实际上也正是通过使法律成为“用拉丁文表述”的形式化体系界定和巩固着法律职业王国的疆域。

需要指出的是,这一时期的法学虽然是以研究罗马法为主,但

⑥ 参见:Gaines Post, *Studies in Medieval Legal and Political Thought*, Princeton University Press, 1964.

⑦ 参见:Donald Kelley, *The Human Measure—Social Thought in the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1990, p. 113。“市民科学”的发展过程一般被分为三个阶段:首先是“注释法学”阶段,从 Imerius (ca. 1100—30)直到权威的《Accursius 通用词汇》出现(1265),这一阶段的法学家对分散的罗马法语汇和条文做了系统的整理和注释工作,为以后的研究打下了基础;第二个阶段是评论法学阶段,或称后期注释法学阶段,从13世纪一直延续到中世纪末期,甚至直到19世纪时仍然在德国的“潘德克顿”(pandectist)传统中得到保持;第三个阶段是人文主义法学阶段,从17世纪开始,至今仍在某些“法律古典学者”(juristic classicists,这是舒尔茨教授发明的称号,参见:Fritz Schulz, *History of Roman Legal Science*, Oxford University Press, 1953, p. 279)那里得到保存。

⑧ Donald Kelley, *The Human Measure—Social Thought in the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1990, p. 117.

这种研究活动其实是在“用旧瓶装新酒”。古罗马已经一去不复返了,适应于古罗马人的社会生活方式的法律和法学不可能在12世纪得到恢复。即使是最严格和最刻板的“注释派”法学家,也是在根据自己的“前见”来解释罗马法,为它赋予自己和自己的同时代人能够理解的含义。法律是一种“地方性”的知识,适应于不同时代、不同地域的人民的不同的生活方式,而法学也不得不用“地方性”的表述来建构意义的世界。但是,社会经济和政治环境的变迁改变着人们的生活方式,同时也便要求规范社会生活的规则体系作出相应的转变。随着人们交往活动的增加,缺乏“形式合理性”的地方习惯法已经无法满足调整社会生活的需要。于是,法学便借助罗马法这种“成文的理性”(ratio scripta)所提供的概念框架和理论架构来对习惯法进行系统性的加工。举例而言,腓德烈大帝统治时期的德国由于没有统一的中央政府和一体化的司法机构,罗马法无法借助立法和司法活动的力量渗透到社会生活中去,但法学家们还是根据从罗马法中抽象出来的理论框架整理出了《德意志明镜》(*Deutschenspiegel*)和《士瓦本明镜》(*Schwabenspiegel*)这两部习惯法规则汇编以及《萨克森明镜》(*Sachsenspiegel*)这部习惯法辞书。而在欧洲的其他地区,法学家们也都进行了类似的工作,或是把本土的文化因素注入到对罗马法的整理之中,或是以罗马法所提供的形式框架来整合与提炼本土的规范性因素。

近代欧洲法律职业的兴起

促使近代欧洲法律职业兴起的原因是多方面的。首先,教会和君主国在争夺政治权力的过程中都需要巩固和壮大自己的官僚机构,这就需要大量掌握专业知识的人员,由于法律是西方传统上最具正当性的统治工具,受过法律教育的专业人员成为当然之选。其次,新兴的市民阶层为了维护自己的利益,保障自己的权利,也

需要借助法律专业人员来为他们提供咨询,充当他们与政府之间进行谈判的中介人,并在政治和司法程序中代表他们的利益。第三,贸易和商业的繁荣要求有相应的法律来调整其中的复杂关系,以减少交易成本,同时也需要熟悉法律的专业人士来草拟合同、代写文书、充当中介人和仲裁者。最后,在中世纪后期,由于宗教与世俗权威的分离与对立已经日趋明显,原有的社会统治和管理机制的合法性开始受到动摇,这导致了社会的失序,而法律在管理复杂的多元社会方面的特殊优势使它成为社会需要的规范形态^⑨,相应地,法律职业者也变得成为管理社会所必需的专业人员。

在欧洲的政治和社会组织形式从中世纪向近代转变的过程中,法律职业者起到了十分关键的作用。首先,法律职业者把教会本身变成了一个近代国家的雏形。“到中世纪后期,大多数主教,包括那些罗马教廷的主教,都成了法律职业者而不是神学家。”^⑩这些担任神职的法律职业者彻底改变了教会的管理方式,他们使教会法体系成为一套以罗马法为蓝本的系统的、理性化的法律体系。^⑪其次,法律职业者们在各民族国家充当立法者、法官、行政官员以及公证员,使法律成为国家对社会实施控制的管理的主要手段,最终导致了近代“法治国”(Rechtsstaat)的出现。除此之外,

⑨ 在《现代社会中的法律》一书中,昂格尔教授指出现代社会法律秩序产生的原因之一就是“多元利益集团”的出现。在一个像中世纪末期欧洲社会这样的传统权威体系解体的社会中,“没有一个集团在社会生活中永恒地占据支配地位,也没有一个集团被认为具有一种与生俱来的统治权利”。法律正是在君主、贵族和第三等级的斗争中取得支配地位的。用昂格尔教授的话来说:“就有关各方而言,法治,就像生命保险和自由主义本身一样,只是在恶劣环境中作出最佳选择的尝试。”参见:《现代社会中的法律》,昂格尔著,吴玉章、周汉华译,北京:中国政法大学出版社,1994,第59—68页。

⑩ 参见:William J. Bouwsma, “Lawyers and Early Modern Culture”, *American Historical Review*, 1973, vol. 78, p. 309.

⑪ 参见:《法律与革命——西方法律传统的形成》,伯尔曼著,贺卫方等译,北京:中国大百科全书出版社,1993,第136—142页。

在 13 世纪晚期出现的“律师”这一职业群体代表商人争取和维护私人利益的活动构成了“市民社会”建构过程的一部分。律师借助法律这一社会各阶层共享的合法性资源参与权力的角逐,追求私利的动机使他们在场角逐中站在了市民阶层的立场上。这样,在法庭这个竞技场上,市民阶层也有了自己的代言人。这表明市民阶层终于也有机会参与近代“法治社会”的话语形成(discourse formation),并在此过程之中培育和发展自己对抗国家权力侵袭的实力,最终把自己建构为一个具备一定自主性的共同体。

与近代法学发展的经历相似,法律职业的发展也经过了一个从普遍使用拉丁文和采用罗马法的阶段向“地方化”(localization)转变的过程。一位 12 世纪的教会法学家曾经说过:“凡是说拉丁语的人都受罗马法的约束。”^②反过来,当时学习和研究法律的人也都不得不学习拉丁文。但是,法律毕竟是社会实践而不是书斋钻研的产物,而法律职业者也不得不使用本民族的语言。由于拉丁文毕竟没有成为欧洲的通用语言,而是恰恰相反:各民族国家都在极力保存和发展自己的民族语言,更重要的是,构成社会大多数的农民、商人和手工业者并没有机会接受系统的教育,因此无法掌握拉丁文这种“经院语言”,法律职业者也不得不成为“本土的”,而不是“拉丁化”的。特别是在法律最终与宗教分道扬镳,法律职业者成为一个拥有自己的行会的世俗“手艺人”群体^③之后,法律职业的本土化进程基本上也便完成了。

在参与民族国家权力格局和统治方式建设的过程之中,法律

② 参见:C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927, p. 201.

③ 参见:William J. Bouwsma, “Lawyers and Early Modern Culture”, *American Historical Review*, 1973, vol. 78, p. 315。波斯玛教授举例说,在文艺复兴时期的佛罗伦萨,律师和公证人(两种当时最典型的法律职业者)的行会具有非常强大的势力,它的主要领导者是整个行会系统的荣誉首领。

职业者使自己成为西方“现代”统治秩序和相应的意识形态的主要载体。用 David Sugarman 教授形象的比喻来说：“法律职业者是意识形态的重要零售商。例如，他们把委托人的筹划恰如其分地整合到一种总体性的社会生活秩序安排之中。”^⑭在现代西方社会中，最重要的意识形态就是所谓“现代性”(modernity)。在对“现代性”问题进行考察的过程中，哈贝马斯注意到：随着法律干预之幅度、范围和微细性的扩张，它导致了一种向社会生活的不断“司法主宰化”(juridification)迈进的总体运动。而这便是所谓“现代化”过程的一个重要方面。^⑮通过参与并主宰这一过程，法律职业者成为现代西方社会政治话语的主要生产者。他们把日常话语转化和重构为“具有普遍适用性的法律话语。在这个意义上，法律是一种元语言(meta-language)”^⑯。作为法律这一“元语言”的诠释者，法律职业者群体获得了把自身建构为一个独立的、享有很高社会地位的“职业共同体”的权力。

⑭ David Sugarman, "Simple Images and Complex Realities: English Lawyers and Their Relationship to Business and Politics, 1750—1950", *Law and History Review*, Fall 1993, vol. 11, no. 2, p. 291.

⑮ 参见: Habermas, J., *The Theory of Communication Action*, vol. II: *Lifeworld and System*, Boston, Mass.: Beacon Press, pp. 356—73。“司法主宰化”(juridification)这一概念首先由德国社会民主派法学家 Hugo Sinzheimer 提出,随后为 Otto Kirchheimer 所采纳和发展。Kirchheimer 使用这一概念的本意是为了描述和分析法律在现代民主国家中所发挥的这样一种作用:国家通过把所有政治和经济上的冲突都付诸形式化的法律规制,找到了一种“中立化”(neutralizing)的秩序产生和维护机制(参见: Otto Kirchheimer, *Politics, Law and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer*, edited by F. S. Burin and K. L. Shell, New York: Columbia University Press, 1969)。哈贝马斯是在批判的意义上借用这一概念的。他认为国家借助法律来干预社会生活的各个方面这一过程限制了个人和社会群体决定自己事务的可能性,从而威胁到市民社会的进一步“拓殖”(colonization)。

⑯ M. Cain, "The General Practice Lawyer and the Client", in *The Sociology and the Professions*, edited by R. Digwall and P. Lewis, London: Routledge and Kegan Paul, 1983, p. 111.

法学作为一种职业

在西方历史上,法学一直是作为一种“理论性”的法律实践活动而存在的,而法学家向来都是法律职业群体中的一员。之所以要强调法学的“职业”属性,乃是因为这在很大程度上决定了西方法学的技术化特性和它与法律实践经验之间难以割舍的关系。我们知道,哲学最初的含义是“追求智慧”,它的发展动力是不愁生计的有闲阶层探索自然和人类生活奥秘的欲望。而作为一种职业的法学则是法学家取得生活和事业资本的一种手段,是对既有的社会规范的提炼和加工。如果说哲学和其他“科学”的主要目的是追求“真理”的话,法学的目的则是追求“理解”,它的作用是生产一套系统的和一般化的法律知识,从而为法律职业群体创造出的一套公认的“意义”体系,把这个群体建构为一个真正的“共同体”。从西方历史上看,法学家的主要职业活动包括:

1. 通过对社会中现有的规范性因素进行收集、概括和总结,创造出的一套抽象的法律概念和法律原则,从而为法律实践活动或法律职业活动提供一套共享的符号体系。这种职业活动与哲学家和政治理论家建构概念体系的活动不同,它是“一般性的”(general),但却不是“思辨的”^①。法学家们所从事的主要工作是从经验,从特定的案件、事件和问题中推出有现实效果的结论并把这些结

^① 凯利教授指出:“(古罗马的)法学家表现出对政治理论的不信任,一方面因为它是争论不清的,另一方面则因为它带有非专业化的哲学特性;法学家不得不把注意力集中在罗马历史上经过无数代积累而成的法律习惯上,而且不得不只关注私法和中观(middle range)社会问题这一层面。……或许,我们理解他们所带来的知识“革命”的唯一途径就是注意观察语言的转化、技术术语和论辩方式的发展以及他们使法律知识和法律程序系统化的努力。”参见:Donald Kelley, *The Human Measure—Social Thought in the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1990, p. 45.

论整合为一个系统化的知识体系。在法学的国度里,“人”、“物”和“行为”这些日常生活和社会理论中的核心概念都被赋予了特殊的含义,这种含义服务于法律归类体系(legal classificatory system)的目的,具有便利法律职业活动的特点。正像法学家们所指出的那样:

“人”(person)的法律概念有别于这一名词的通常含义。“人”和“个人”(individual)不容混淆。并非每一个个人都是法律上的“人”。“人”是法律权利和法律义务的主体。换言之,他/她们“能够拥有财产,能够声称自己的权利并承担义务”。^⑮

……(在法律科学中),“物”(things)并不是指一种自然客体,而是一种维持生存的物质手段,一种与某种生产方式和产权制度相联系的财产。^⑯

法律上的行为(act-in-the-law)……是一种旨在产生某种法律所认可的结果的人类意愿的表示。这种意思表示可以借助书面或口头语言表达的形式,也可以表现为某种外在的行为(比如交付一个物品、占有一片土地等等);它还可以具有一种完全被动的性质(沉默、有意的默认等等),但它无论如何都应当表明出自行为者本人的明确意图。^⑰

通过创造出这样一套既不同于日常语言、又的确来自法律实

^⑮ Charles Phines Sherman, *Roman Law in the Modern World*, vol. 2, p. 23. 转引自: *Readings in Jurisprudence*, selected by Henry Yu-Chieh Hu(胡毓杰), Peiping: San-Yu Press, 1939, p. 329.

^⑯ Donald Kelley, *The Human Measure—Social Thought in the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1990, p. 8.

^⑰ Ernest J. Schuster, *Principles of German Civil Law*, Oxford: Oxford University Press, 1907, p. 80.

践经验的语言,法学家为法律职业共同体打下了一个基础。

2. 仅提供一套概念体系还不足以维持法律职业共同体的同一性(identity),因为一套统一的语词并不会必然导致一种共享的“意义”(meaning)。法学家恰恰在解决这一问题上发挥出有目共睹的作用。他们是法律的“解释者”,法律“意义”的生产者。法学家充当这种角色的历史仍然可以追溯到古罗马。在查士丁尼的《学说汇纂》中,我们可以找到这样的语句:市民法是“以不成文形式由法学家创造的法”;市民法是“只存在于法学家的解释之中的、不成文的”法。^① 如果我们不把法律解释仅仅视为一种司法活动,而是看成一个法律“意义”的社会建构过程的话,就会发现:法学家的解释活动是维系法律职业这个“意义共同体”或“解释共同体”的重要力量。这不仅是指法学家的理论著作有时会被官方正式认可为一种“法律渊源”(例如:在罗马帝国时期,奥古斯都皇帝首先规定某些著名法学家可以根据他的授权而解答法律问题,他们的解答对法官具有约束力;^② 而到了公元426年,塞维鲁皇帝更颁布著名的“引证法”,规定帕比尼安、保罗、乌尔比安、盖尤斯和莫德斯汀等五位法学家的著作具有法律效力^③),更是指法学家的智识努力和理论建设为法律职业活动提供了一种可供整个法律职业群体利用的知识资源。

3. 除了进行理论建构工作外,法学家还充当着传授法律知识和法律技术的教师。即使在从事这一工作时,法学家作为职业者的特征也十分明显:他们所培养的不是一般意义上的“知识人”

① 彭波尼语。转引自:《罗马法史》,[意]朱塞佩·格罗索著,黄风译,北京:中国政法大学出版社,1994,第102页。

② 参见:《罗马法史》,[意]朱塞佩·格罗索著,黄风译,北京:中国政法大学出版社,1994,第342页。

③ 参见:Donald Kelley, *The Human Measure—Social Thought in the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1990, p.42.

(intellectuals),而是法律职业者;而他们所讲授的也不是某种外在的客观知识,而是自己也参与其建构的法律职业共同体的“行业语言和技能”。我们都知道普通法国家的“学徒式”法律教育所带有的职业特征,其实,这种特征也存在于欧洲其他国家的法学教育中,只不过程度有所不同而已。以法国的法律教育为例:在中世纪,法国大学中的法律教育单位叫做“市民法与教会法系”,主要教授罗马法的基本概念和原则,而当时的教会和国家也正是根据罗马法的原理来实施管理的。法国的近代法学教育始于路易十四统治时期,为了巩固君权,路易十四对法国的法律体系进行了深入的改革,主要是强调法律的民族特性,要求把法兰西民族固有的法律文化吸收到国家正式法律制度中来。1679年4月,国王发布了“圣热尔曼法令”,要求在大学法律系中讲授法国法。到了拿破仑统治时期,法国的法学教育开始进入近代的第二个发展时期。归入《公共教育法典》的1802年5月1日“法律教育法令”要求对全国的大学法律系进行全面的改革,在全国设立10个法学院(Ecoles de droit)。而构成《拿破仑法律教育宪章》的1804年3月13日法律和1804年9月21日敕令更明确规定了法学院作为“职业学校”(professional school)的性质,要求法学院主要讲授私法的理论与实务。到了1838年,由于近代社会科学的兴起和迅猛发展及其对国家政策的影响,当时的公共教育部部长德萨尔梵迪(de Salvandy)才任命了一个委员会来对法学院课程进行改革,引进了一些社会科学课程。直到今日,虽然法国大学的法律院系已经不再具有职业学校的性质,其本科教育作为基础人文教育而存在,而且法律系的毕业生不一定从事法律职业,但法学教育的内容仍然以私法学为主,辅以少量的法律史、法学理论和社会科学课程。^②通过传授操

^② 参见:E. Carboneau, “The French Legal Studies Curriculum: Its History and Relevance as a Model for Reform”, in *McGill Law Journal*, vol. 25, 1980, pp. 445—477.

作和维护既存法律制度的知识和技巧,培养新一代的法律职业者,法学教育机构成为法律职业共同体中的资源再生产部门。

4. 法学家作为法律职业“道统”的传承者。正像许多古老的职业共同体一样,法律职业者群体已经发展出自身独特的传统。这不仅是指一些独特的技巧、仪式和行规,也是指一种职业性的道德自律。正是靠着法学家的研究、著述和“传道、授业、解惑”工作,法律职业的这种古老的、并且不断更新的传统得以传承下来。作为一种确定的秩序,这种传统借助法学家的努力不断驯服着自身的随意性,使法律职业共同体的成员产生一种“限度感”(sense of limits):他们必须与这种传统或秩序合拍,才能继续保持其成员资格。

行文至此,我们发现,法律职业并不具备韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中所提出的“天职”(Beruf)概念所包含的那些特征。如韦伯所言,天职概念引出了所有新教教派的核心教理:“上帝应许的唯一生存方式,不是要人们以苦修的禁欲主义超越世俗道德,而是要人完成个人在现世里所处地位赋予他的责任和义务。”^⑤而法律职业在以下几个方面区别于“天职”:首先,法律职业是一种具有悠久传统的职业,从韦伯的历史叙述中,我们可以看到,早在罗马共和国时代就已经存在着一个职业法律家群体,而与近代法律职业共同体有直接关联的中世纪法律职业群体也早在新教教派产生之前就已经出现了;其次,近代法律职业与传统的天主教教义之间并无矛盾,相反,近代法律职业的产生和发展在许多方面还得益于天主教教会;最后,虽然法律职业的近代复兴与宗教史上的某些事件不无关系,但是,法律职业本身并不具有宗教属性。^⑥

⑤ 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,北京:三联书店,1987,第59页。

⑥ 在分析罗马法的日益抽象化的过程时,韦伯比较了罗马法与伊斯兰教法之间的差异。通过这种比较,韦伯发现,罗马法的独特性在于古罗马法律职业和司法管理的完全世俗化。请参见:Max Weber on Law in Economy and Society, p. 219.

通过辨析韦伯关于“天职”和“法律职业”的论述,我们似乎可以得出这样的结论:韦伯把基于“新教伦理”的“天职”观念和“法律职业”所带动的法律理性化视为导致资本主义产生的两个平行的条件。

(二)法学的研究方法

一门“科学”采取什么样的研究方法,完全取决于它所试图回答的问题。在西方社会,由于法学家是法律职业共同体中的成员,试图解决和回答法律实践中出现的问题,因此,它所采用的研究方法必定是由法律职业的逻辑来规定的。但是,由于法律职业所面临的问题的复杂性,法律科学也不得不采用多样化的方法来处理不同情境中的不同问题。这种缺乏一种统一研究方法的状态正是法学的特征之一,它表明法学在很大程度上是一种“实践”,是面对不同的具体问题作出的理性分析。法学有其“形式化”的一面^①,但它未曾、也不可能形式化到可以用数学或形式逻辑来表达的程度^②。法学也有其“实用主义”的一面,但它却不是“就事论事”的。伯克利加州大学的爱德华·拉宾教授在一篇专门为法学“定位”的文章中指出:

实际上,法学(legal scholarship)既有一种独特的主题(subject matter),也有一种独特的研究方法……。法学研究的主题可

① Holland曾经把法学定义为“关于实证法的形式科学”(Holland, *Jurisprudence*, 10th ed., p. 13)。参见:Joseph H. Drake, “Jurisprudence: A Formal Science”, *Michigan Law Review*, 1914, vol.13, p.34.

② 参见:Cassius J. Keyser, “On the Study of Legal Science”, *Yale Law Journal*, 1929, vol.38, p.413—21.

以归纳为一种内在的、而不是外在的法律观……。法律学者把法律作为一套被人们设计为一种意义体系的规范性述说 (normative statements) 来加以研究。……他们考察法律的内在结构和意义。……法律学者们采用的方法主要有两种,即:描述性的 (descriptive) 方法和规范性的 (prescriptive) 方法,这种区分来自于休谟那十分著名的“实然”(is)与“应然”(ought)之分。^②

他并未给出“内部观点”或内部视角的确切含义,但从其表述过程之中,可以看出这指的是“以法律职业者而不是哲学家或社会科学家的视角”来研究法律。而他所归纳出来的两种“研究方法”也完全是把法律规范体系和法律职业活动看成是一种封闭的系统,法学家所做的事情就是描述这个系统的运作,并检修这一系统的故障。虽然这种“内部视角”论的确反映出了法学研究方法的一个重要特性,但是,“描述”和“指示”(prescription)很难被认为是研究方法,它们只是表明了法学家的某种“活动”。

根据布赖斯勋爵的概括,法律科学的研究方法主要有以下四种:形而上的或先验的 (a priori) 方法、分析的方法、历史的方法以及比较的方法。所谓形而上的研究方法,就是从权利和正义等抽象理念出发推导出一套法律概念和范畴的方法,其目的在于探讨和论证法律的价值,为法律寻找到一个入性和伦理的基础。分析的方法则关注于法律规则的内部结构,以经验和逻辑为出发点对

② Edward L. Rubin, “Legal Scholarship”, in Dennis Patterson (ed.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackwell Publishers Ltd., 1996, p. 562. 拉宾教授进一步指出:所谓描述性的研究方法,就是对现实存在的法律规范和法律活动作经验性的表述和说明;而规范性的方法则是找出既有法律规范和法律实践中的不足,并开出解决问题的“处方”。但他未能说明所谓经验性的表述与说明应否以及如何做到“客观”,而规范性的研究方法又是以什么为标准来判断现实的缺陷,根据什么原理来找出解决之道的。

法律术语和法律命题进行界定和整理,去除含混不清、自相矛盾的成分。历史的方法把法律视为一种在具体的时间和空间条件中不断演变和发展的文化产物,通过对具体法律原则和规范的含义作历史性的解释,它可以揭示出任何普遍性的、抽象化的研究方法都无法发现的意义。比较的方法则是对各个民族国家的法律体系进行横向的比较,找出这些法律体系中的各种概念、原理、规则和制度之间的异同,一方面为理解和交流打下基础,另一方面则为改进本国的法律制度提供借鉴。^③

根据坎托洛维茨和派特森的观点,法律科学中包含三方面的内容:关于现实的科学、关于客观或共享意义(*Sinn*)的科学以及关于价值的科学。这三方面的内容都可以在实践的层面得到体现:

当一个律师向他的当事人解释说:(1)你的这个案子可以适用一部古老但仍然有效的法律,如果对这部法律加以适当的解释,你就可以胜诉;(2)但是,这部法律与我们现代的观念不符,因此是不公正的;(3)实际上,我恰好了解布朗法官,他会法律作最狭义的解释,因此,你的官司肯定会输。这里,第一个语句涉及到一种客观的意义,第二个语句涉及到一种价值判断,而第三个语句则关系到现实状况。^④

作为法律职业者的法学家在研究这几方面的问题时,便要从“实践理性”出发,分别根据法律职业共同体的经验、共识和公认的价值判断准则对它们作出解答。我们看到:法学研究方法具有高度的抽象性和封闭性,但是,这并不意味着法学研究方法是完全把

^③ 参见:Viscount James Bryce, "The Methods of Legal Science", in his *Studies in History and Jurisprudence*, Oxford University Press, 1901, vol. II, pp. 607—37.

^④ 参见:Herman U. Kantorowicz and Edwin W. Patterson, "Legal Science—A Summary of Its Methodology", in *Columbia Law Review*, 1928, vol. 28, p. 679.

价值判断或伦理关怀排除在外的。法学研究方法只是以一种独特的、通过职业训练培养起来的视角来看待行为与事件中包含的精神因素,并且试图以一种一般的和抽象的述说方式来表达这些因素。在下面的分析中,我们将会发现,这种研究方法对韦伯的社会理论研究产生了深刻的影响,而韦伯的方法论贡献在很大程度上得益于对这种方法的创造性转化。

(三)近代社会科学的兴起及其对法学提出的挑战

从19世纪上半叶开始,由于工业革命所带来的物质繁荣和生活方式的改变以及人口的激增,近代西方国家面临着前所未有的社会问题。正像福柯所指出的那样:“随着我们称之为经济的那一个社会现实领域被分离出来,人们看到了人口所面临的特殊问题,……人们终于开始摆脱主权的法律框架来思考、反思和计算政府的问题”;统计学开始揭示出“人口有它自己的常规,它自己的死亡率、发病率和稀缺周期”。^②在这种情况下,主要是为了满足国家管理社会的需要,同时也受到自然科学研究方法的启发,近代社会科学应运而生了。墨菲教授指出:

近代社会科学产生以及“社会”被人们以一种特别的方式建构为一个课题,这两者的关键都是经济理论和统计学的联袂出现。正是通过这两者从1830年代到现在的联合作用,“现代”社会被带到了这样一种存在状态:除了少量形而上的残余外,

^② Michel Foucault, “On Governmentality”, *Ideology and Consciousness*, no. 6, 1979, pp. 16—17.

对社会的理论想象已经与法律的语言和概念框架无关。^③

在德国,传统的自然法理论与财政科学(Kameralwissenschaft)相结合,促成了社会或“国家”科学(Staatswissenschaften)的研究方法从理论性和法条化的方向向“实践性的、经济的和统计学的”方向的转变,并导致了“国民经济学”(National-Ökonomik)的产生。在苏格兰,法理学家和道德哲学家在采用新方法研究财产权利、财富和权力“进步”的过程中,发现了支配人类经济生活的“看不见的手”,从而导致了古典政治经济学的产生。在法国,立法和社会变革的需要导致法学家向政治经济学家求助。^④

法学之所以无法满足变迁中的复杂社会的要求,乃是因为它是在法律这种人类自己创造的尺度内工作。法学并不关注社会现实,也无法提供研究社会现实的理论资源,用社会科学家的术语来说,它缺乏“实证性”(positivity)。作为一种法律职业活动,法学研究有助于维护既定的社会结构和社会秩序,却无法对社会的变革或转型提供理论上的指导。因此,虽然西方国家始终没有放弃以法律为主要统治方式的做法,但对法律制度的改革却是在经济学、社会学、统计学等社会科学的指导下完成的。法学随着被改造的法律制度而转变,在新的“人类尺度”内重新建构其理论体系。

与自然科学试图通过认识自然来控制自然的动机一样,社会科学发展的主要动力是一种根据科学规律来控制社会的欲望。19世纪的社会科学基本上只关心“工业社会”或“资本主义社会”的社会现实及其所面临的问题。在方法论上,早期的社会科学主要是模仿牛顿力学和达尔文进化论的模式,试图通过观察和实验收集

③ W. T. Murphy, "The Oldest Social Science? The Epistemic Properties of the Common Law Tradition", in *Modern Law Review*, 1991, vol. 54, p. 183.

④ 参见: Donald Kelley, *The Human Measure—Social Thought in the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1990, pp. 253—64.

基本经验素材,然后用数学这样的形式语言对这些素材进行因果性的逻辑分析,从而得出一些一般性的公理式命题。借助这些揭示客观规律的命题,作为“社会工程师”的决策者、国家发展计划制定者和管理者就可以制定出相应的法律和规则,从而对社会实施“科学化”的管理。在这方面,奥古斯都·孔德的人类知识进化论和“社会物理学”以及斯宾塞的进化论社会学是两个突出的例证。他们都把人类社会看成是一个不断进化的机体,而工业文明则代表着进化链条上的高级阶段,而通过实证性的科学来研究和控制社会与自然则是工业文明的首要标志。^④这种“实证主义”的取向在19世纪一直主导着社会科学的发展,并通过“维也纳学派”的“科学统一性”^⑤理论在20世纪继续保持着重要地位。由于这一类社会科学试图在人类社会中确立类似于自然规律的法则,人们通常把它称作“法则科学”(nomological science)。受其影响,法学界也产生了一种寻求社会生活之法则的思潮,最突出的代表就是德国法学家施塔姆勒。在出版于1906年的《经济和法律的历史唯物主义概念:一种社会哲学的考察》这部著作中,他试图完成“对社会科学之基础的认识论考察”,并且在社会生活中确立与自然规律相类似的恒常规则。他认为:“社会生活是受到外部约束的人类集体生活”,而构成这种约束的就是某些客观的社会规则。他的主要观点可以概括为:

1. 人类的社会生活受到外部规则的约束,这些规则(包括法

④ 关于早期社会科学的实证主义特性,安东尼·吉登斯教授有极为精到的论述。请参阅:Anthony Giddens, "Positivism and Its Critics", in his *Studies in Social and Political Theory*, London: Hutchinson & Co. (Publishers) Ltd., 1977, pp.29—95.

⑤ 所谓“科学统一性”(unity of science)或“统一科学”(Einheitswissenschaft)是指这样一种观念:自然科学与社会科学分享着同样的逻辑基础,甚至是整个方法论基础。关于这一问题,请参见:D. Gillies, *Philosophy of Science in the Twentieth Century*, Oxford: Blackwell, 1993.

- 律在内)是使社会生活成为可能的条件;
2. 人与人之间的关系是根据这种关系的制约规则来定义的;
 3. 规则本身不受它所制约的生活和关系的影响。^②

不过,德国的“精神科学”或“文化科学”(Geisteswissenschaften)为研究人和人类社会提供了一种不同的思路。这个以狄尔泰(Dilthey)、齐美尔(Simmel)和新康德主义哲学家为代表的学术传统强调人类精神生活的独特性,反对把人当成客体的自然科学研究方法,强调以人为研究对象的科学不能忽视人的主观意义,并且应当有其独特的研究方法来解释这种主观意义。马克斯·韦伯深受这种传统的影响,并且首次把关注主观意义的视角引入现代社会科学。他所创立的“理解社会学”(Verstehende Soziologie)试图为客观地解释具有主观意图的人类社会行动提供一个基本的理论框架。

(四) 马克斯·韦伯如何把法学转变为一门社会科学

1907年,就在施塔姆勒上述著作的第二版发行之际,马克斯·韦伯在《社会政治与社会经济年鉴》上发表了一篇评论,题为“施塔姆勒对历史的唯物主义概念的‘驳斥’”^③。在这篇文章中,韦伯对施塔姆勒的所有命题作了前提性的否定。他指出,施塔姆勒试图在人类社会生活中找出或建立客观规则的努力注定是徒劳无益的。在自然界,我们可以找到施塔姆勒所定义的两规则或规律,

^② 参见:Max Weber, *Critique of Stammler*, translated by Guy Oakes, New York: Free Press, 1977, p. 82.

^③ 即:Max Weber, *Critique of Stammler*, translated by Guy Oakes, New York: Free Press.

一种是包含因果关系的一般性命题,另一种是衡量和判断过去、现在、未来事件的标准。但是,人类的行动毕竟不同于物体的运动。人类社会的因果律无法藉由观察人类行动的外部特征而得知,而必须通过对行动之主观意义的理解和阐释来发现。韦伯认为,包括法律、习俗和常规在内的社会规则“既不是一种存在的形式,也不是一种‘知识的形式原则’”^⑨,因为其中包含的因果命题无法规定社会行动的因果逻辑。在他的定义中,“经验的法律秩序”“被视为‘知识’的法律的经验存在,这种知识是行动准则形成过程中的构成性因素。这种知识,换句话说,这种‘经验的法律秩序’,是人类行动者之行动的一个限定。在某种程度上,它是一个‘障碍’。在这种意义上,当一个行动者有意图地行动时,他总是试图去把握它,他或是尽可能审慎地去违反它,或是使自己‘适应’它”。^⑩

值得注意的是,韦伯原本是一个接受过系统的法学教育的法学家,他之所以从法学转向社会科学,本身便反映出了对传统法学研究方法的不满。韦伯通过其研究发现:人们的社会行动常趋向于某些具有“实际常规性”的规范,它们包括“习俗”、“习惯”、“常规”和“法律”。这些社会规范之间的界限是流动的,它们可能同时并存,共同发挥着效力,我们很难区分是它们中的哪一种导致了某种特定的秩序。在社会生活中,人们常通过认可某种秩序之正当性(legitimacy)的方式来使之确定下来。人们通过传统、情感、价值合理性的信念以及立法来确立一种社会秩序的正当性^⑪。反过来,“一种秩序的正当性可能由两种主要的方式来保障:1.这种保障可能是纯粹主观的,包括:(1)情感的:导源于感情沉迷;(2)价值合理的:取决于对秩序作为某种伦理的、审美的或其他类型的终

⑨ Max Weber, *Critique of Stammler*, New York: Free Press, p. 136.

⑩ Max Weber, *Critique of Stammler*, New York: Free Press, p. 132.

⑪ 参阅: Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claus Wittich ed., University of California Press, 1978, vol. 1, p. 36.

极价值之体现所具有的绝对有效性的信念；或(3) 宗教的：取决于对遵守秩序而获救赎的信念。2. 此外，一种秩序的正当性可能还(或仅仅)由对特定外在后果的预期、即由利益情势所保障”^②。在这里，我们似乎发现了一种循环论证：人们遵循某种他们自己赋予其正当性的规范，遵循的理由、赋予正当性的方式甚至正当性的保障方式都是人们的一些主观意义取向。其实，这正是韦伯的精髓所在。他向我们表明：社会规范是人们通过其行动创立出来的，体现着人们的主观意义，正因如此，对它的遵循和保障是与人们的主观意义一致的。而且，在历史性的社会生活中，规范和秩序的产生虽然是个人行动的结果，但却并非每一个人行动之结果的简单加总，而是一个社会中所有个人行动的共同结果，因此，对于某一具体个人而言，它具有一种不受其主观因素任意左右的“客观性”。这种“客观化”的规范和秩序，就是我们称之为“传统”的那种东西的一部分。如果单从法学的“内部”视角来看，是无法揭示这种丰富性和复杂性的。因此，马克斯·韦伯区分了法学的法律观和社会学的法律观：

当我们谈到“法律”、“法律秩序”或“法律命题”时，必须密切注意法学的法律观与社会学的法律观之间的区别。如果采取前一种法律观，我们会问：什么具有法律那样的内在效力？也就是说：按照正确的逻辑应当赋予一个具有法律命题之形式的语词范式以什么样的意义或规范含义？如果采取后一种观点，我们会问：由于那些参与社会行动的人们、尤其是那些产生一定社会影响力的人们主观上认为某些规范有效并在实际行动中遵从这些规范的可能性，实际上发生了什么事情？^③

^② Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 33.

^③ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 311.

法学家并不关心真正的现实,而只关心为法律职业所建构或试图建构的社会存在。他们无法发现社会中除法律以外还有其他类型的规则体系。而社会科学家或社会理论家则试图从社会行动者本人对规范的认识着眼,找出社会中现实存在的规范形态。

由于像韦伯这样的思想家的不懈努力,社会科学终于没有被自然科学完全吞噬,而是发展出了一套以“理解”和“解释”为核心的独特研究方法。到第一次世界大战爆发为止,取得独立地位并被划归到社会科学领域的主要学科共有五门:历史学、经济学、社会学、政治学和人类学。^④ 同样是以“人”和“社会”为研究对象的科学,法学为什么没有被纳入社会科学的学科阵营,而又能够保持独立的学科地位?其原因正像我们上面分析过的那样。或者,用华勒斯坦等人的话来说,这是因为:“一方面,大学里已经有了一个法律系,它的课程表与它培养律师的首要职能紧密相关。另一方面,注重研究普遍规律的社会科学家也以某种怀疑的眼光来看待法学。它似乎过于规范化了,太缺乏经验研究的根基了。它的各种法则不是科学的法则,它的背景似乎也太过个别化了。”^⑤ 尽管人们关于“知识”和“科学”的看法发生了巨大的改变,像法学这样在人为界定的自我限度内进行分析和研究的知识已经失去了学术上的地位,但法学仍然作为一种古老而又仍旧重要的职业共同体中的成员而存在下来。虽然西方各国的法律院系都开设了社会科学的课程(特别是经济学和社会学课程),但它们并没有影响到法学本身的研究方法和问题意识。像“法律经济学”、“法律人类学”、“法律社会学”这样的交叉学科,其作用也是十分有限的,只是使法律职业者和或未来的法律职业者们明白:原来还有人这样考虑问

^④ 参见:《开放社会科学》,华勒斯坦等著,刘锋译,北京:三联书店,1997,第16页。

^⑤ 《开放社会科学》,第30页。

题。而且,社会科学家和法学家对各自的角色都有非常清醒的认识,社会科学家并不要求法学家贡献一般性的社会理论(当然,如果某位法学家做到了这一点,他们也会热情地欢迎),相反,任何有雄心对西方社会进行全面研究和反思的社会科学家都躲不过法律问题,在涉猎这一专业领域时,他们还不得不作为外行向法律专家讨教。另一方面,法学家也甘于在法律职业所设定的限度内从事研究和教学工作。他们的著作自有法官、律师和法科学生来阅读,他们也很愿意看到自己的学术活动促进了法律职业共同体的共识。

二、马克斯·韦伯如何突破法学的固有局限性、并且将法律纳入社会理论的分析框架

马克斯·韦伯的研究方法是十分独特的,不同于在他以前或与他同时代的任何一个社会科学家。而且,他本人还非常重视方法论本身的研究,撰写了几篇这方面的经典论文^④。他所提出的一

④ 这些论著包括:1903年发表的“罗歇尔的‘历史方法’”,1904年的“社会科学与社会政策中的‘客观性’”,1905年的“克尼斯与非理性的问题(上)”,1906年的“克尼斯与非理性的问题(下)”,“文化科学逻辑的批判研究”,1907年的“施塔姆勒对历史的唯物主义概念的‘驳斥’”,1913年的《论解释的社会学的若干范畴》以及1917年的“何谓社会学与经济学的‘价值无涉’”。韦伯去世后,他的遗孀 Marianne Weber 把这些文章和另几篇与方法问题无关的论文收录起来,辑为 *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (《科学之逻辑文集》,Tübingen: Mohr, 1921)。目前,北京图书馆藏有此书的1982年第七版。参见:Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7 Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988。韦伯方法论著述的中译本有:《社会科学方法论》,朱红文等译,北京:中国人民大学出版社,1992。此书系根据一个美国选译本译出,只收录了上述论著中的一部分。

些重要的方法论概念——比如“理解”(Verstehen)、“价值无涉”(Wertfreiheit)和“理想类型”(Ideal-typus)——已经成为谈论社会科学方法论者所不得不涉及的主题，同时也是引起许多误解和争论的源泉。一个长期困扰韦伯研究者的问题是：韦伯赖以提出和发展这些概念的学术资源是什么？难道他的方法论体系纯粹是出于个人的独创吗？由于本文的主要目的是论述韦伯的法律思想，所以不拟对他的整个方法论体系进行全面的评述。在这一章里，我将试图论证：(1)韦伯的许多方法论概念都来自法学，他所接受的法学教育和在此过程中形成的“法律家”思维方式是孕育其“独创性”学术贡献的一个重要资源；(2)韦伯对来自法学领域的这些概念进行了理论上的改造，使之服务于他研究“社会现实”的目的，从而发展出一套前所未有的系统研究方法。当他借助这套方法回过头来研究法律时，便给法学研究带来了一种方法论上的创新。

(一) 韦伯研究方法的独特性

在第一章里，我们已经谈到：19世纪的社会科学基本上是在套用自然科学的研究方法，试图创建一种“社会物理学”(孔德语)。在今天看来，这种忽视人类精神世界的研究方法不仅是缺乏吸引力的，而且是不可行的。另一方面，以狄尔泰为代表的德国“文化科学”传统则强调以“价值”(value)为要素的人类文化的重要性，并且主要用历史的方法去发现这些“价值”。新康德主义哲学家李凯尔特(Rickert)正式区分了自然科学的研究方法和文化科学的研究方法，认为两者绝对不可混同。但他本人并未发展出一套系统的文化科学研究方法。李凯尔特的思想对

他的朋友——马克斯·韦伯——深有影响^⑧，但后者并不满足于区分“事实”(facts)和“价值”(values)的世界，而是在李凯尔特止步的地方继续前进，致力于发展一套研究“价值”的“科学”方法。韦伯把人的“社会行动”(Soziales Handeln)作为其研究对象的基本单元。他的研究既注意“社会行动”的可观察到的外部表现，又关注“社会行动”的主观意义(Sinn)。实际上，他之所以选择“社会行动”作为基本的研究单元，就是为了在承认人的主观价值的基础上打破“应然”和“实然”、“事实”和“价值”、“主观”和“客观”的二元对立。他既不同意实证主义把人类行为化约为可观察的外部表现的做法，也不赞同完全回到人的主观世界，进行没有任何验证标准的“思辨式”研究。也就是说，他的研究方法综合了、或者至少可以说是试图综合客观性的“说明”(explanation)和主观性的“解释”(interpretation)。他所首创的“理解社会学”就是这种研究方法的具体应用。用他本人的话来说：

社会学(这个字眼具有多重涵义，下面仅以我们所理解的方式予以定义)是一门科学，其意图在于对社会行动进行解释性的理解，并从而对社会行动的过程及结果予以因果性的说明。^⑨

韦伯还指出，对主观意义的解释也像所有科学的观察一样，需要追求“确证”(Evidenz)^⑩。这一点使他区别于新康德主义者。而他紧接着又指出，“理解的确证”可能是“(a)具有理性的性质(因而具有逻辑特性或者具有数学特性)；或者是(b)具有感觉上可以重

⑧ 关于李凯尔特对马克斯·韦伯的影响，可以参见：Thomas Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation—History, Laws, and Ideal Types*, New Expanded Editions, Durham: Duke University Press, 1987.

⑨ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 4.

⑩ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 5.

新体验的特性(感情的、艺术领悟的性质)”^⑤。在这里,(a)可以看成是实证主义方法的体现,而(b)则又具有“文化科学”方法的特性。因此,韦伯显然是在进行一种“新的综合”。那些认为韦伯是一个“新康德主义者”^⑥或者是一个“实证主义者”的观点都是错误的,或者至少可以说是片面的。

(二) 韦伯对传统法学研究方法的创造性转化

马克斯·韦伯独特的研究方法只有放到他的法学背景之中才能得到更好的理解。韦伯在他的各种著作中很少正面引用其他社会科学家的论著,倒是法学家的学说常常在他的行文中被正面地加以介绍。这一点在《经济与社会》中得到最明显的体现。他的一些重要方法论概念,比如“理想类型”或“纯粹类型”、“客观可能性和充分原因”等等,在社会科学或社会理论的脉络中都无法找到出处,所以研究者们常常惊叹于韦伯“创造”概念的能力。实际上,韦伯是一个严格意义上的“传统”学者,他的所有重要思想都有学术上的根源,只是他比同时代的大多数思想家都更为成熟和稳健,没有像他们那样到自然科学中去为新生的社会科学寻找方法和理论源泉,而是致力于从法学这门古老的学科中发掘出可以帮助社会科学家研究社会现实的系统方法。迄今为止的韦伯研究者们都未

⑤ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 5.

⑥ 这种观点在目前的“韦伯学”中占据主导地位。其中影响最大的著作是:G. Oakes 所著的 *Weber and Rickert: Concept Formation in the Cultural Sciences* (Cambridge: MA: MIT Press, 1988)和 T. Burger 所著的 *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Law and Ideal Types* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1976)。

能深入考察韦伯的法学教育背景对其毕生学术事业的深刻影响，这是一个重大的缺憾。只有梅耶在《马克斯·韦伯与德国政治》中提到过这么一句：“韦伯是一个接受过完备法律训练的法律家。罗马法和罗马法的历史对他的思想产生了深刻的影响。”但他接下来说：“至少就目前而言，法律科学超出了我的能力所及范围。”^②此外，还有许多研究者也都说过类似的话，其中还有一位正确地指出耶林是韦伯行动类型学说的主要理论先驱，^③但没有人对此进行过哪怕是略微详细一些的论述。

法律作为一种历史性的存在

——历史法学派的方法论贡献

在西方社会中，法律是一种铸成为传统的社会规范。一方面，包括民法法系和普通法法系在内的整个西方法律体系都有一个共同的源头——两千多年以前诞生的罗马法，另一方面，法律又是一种解决现实问题的工具，具有最切实的实用性。因此，在法律这个场域中，历史与现实的交织和融会表现得最为明显。正因为这样，法学发展成为一种用历史方法来解决现实问题的系统知识体系。

历史在法学中一直起着非常重要的作用，它对法律原则（*principium* 或 *arche*）的发展来说是至关重要的。在查士丁尼组织编撰的《学说汇纂》中，第一卷就收录了庞波利由斯（*Pomponius*）的法律史作品——“论市民法的起源”。在漫长的中世纪，研究教会法和市民法的经院派法学家也保持着对历史的高度尊重。在中世纪末

② Mayer, J. P., *Max Weber and German Politics: a Study in Political Sociology*, 2nd edn, London: Faber & Faber, 1956, p. 146.

③ 请参阅: Kelley, R. F., “Historical and Political Interpretations of Jurisprudence and the Social Action Perspective in Sociology”, *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 1979, vol. 15, 47—62, pp. 56—7.

期,人文主义的学者和教师以及文艺复兴运动中的法律史学家则把历史推上了至尊的地位。Valentinus Förster 和其他新兴市民大学中的法律学者把罗马法的历史引入到近代思想之中。其中最详尽的作品当数 Arthur Duck 所著的《市民法在基督教各王国中的作用和权威》(1653),书中介绍了到 17 世纪为止的欧洲封建法、市民法和教会法的历史。此外,这种历史研究的方法也进入到各封建王国本土法的领域,典型的作品就是 Hermann Conring 的《日耳曼法的起源》(1643)。⁵⁴历史还进入到 16 世纪以后的司法技术层面,成为“法律解释”的基础,以补充或替代以前惯用的哲学方法。在《学说汇纂》中有一节题为“语词的含义”(De verborum significatione)的内容,其中便提出了解释、语源和语言变迁等问题,鼓励采用历史的方法来解释和适用法律。这些问题在中世纪其实是非常复杂的,因为“解释”实际上意味着要在蛮族的语汇和罗马—拜占庭或罗马—教会术语之间进行互译。对古典文献的翻译和评注、对不同法律制度进行比较的论文以及法律词汇表,这些都是当时的法律职业者案头必备的工具,也是历史方法运用于司法实践所产生的成果。

作为法律思想史上的一个重要流派,历史法学派(*historische Rechtsschule*)诞生于 18 世纪末、19 世纪初的德国,其开山祖师是胡果(Hugo),而它的主要创建者和思想源泉则是卡尔·弗利德利希·冯·萨维尼(Karl Friedrich von Savigny)。萨维尼一生的主要学术贡献包括:(1)1803 年出版的《论占有法》(*Das Recht des Besitzes*);(2)1814 年发表的与蒂鲍(Thibaut)论战的“论立法和法学在当代的使命”;(3)创办了历史法学派的理论阵地:《历史法学年刊》

⁵⁴ 参见:Norbert Horn, “Römisches Recht als gemeinschaftliches Recht bei Arthur Duck”, in Walter Wilhelm (ed.), *Studien zur europäischen Rechtsgeschichte*, Frankfurt, 1972, pp. 170—180.

(*Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*); (4) 出版了两部系统的法律史名著:《中世纪罗马法史》和《当代罗马法体系》^⑤。在这些研究中,萨维尼发展出了一套系统的历史研究方法,并进而使历史成为法律的“灵魂”,而不仅仅是一种方法。在萨维尼的理论体系中,对马克斯·韦伯影响最大的因素包括:(1)萨维尼并不把法律看成一个有着自身目的的整体性存在,恰恰相反,他认为法律是一个由各种概念、原则和技术组成的复杂体,因此,研究法律的历史并不是研究一种“绝对精神”的历史演进(与黑格尔区别开来),而是要研究不同的法律概念、原则和技术如何经由不同的历史发展过程而成为现实法律制度中的有机组成部分。在《论占有法》一书中,萨维尼就专门研究了“占有权”这一特定的法律设计在历史上的演变过程。萨维尼指出,历史方法的目的是“表彰罗马法或任何一种固有法律体系的丰功伟绩”,而是“追溯每一项既定制度的来源,发现某种有机的原则,由此把那些现在仍然具有生命力的制度设计与那些已经死亡的、只属于过去的法律规范区别开来”^⑥。(2)萨维尼打破了把法律看成一个封闭体系的成规,他分析了法律与社会母体之间的密切关系,研究了法学家从社会现实中抽象出法律概念和原则的过程。他发现,法律与“事实”之间存在一种历史性的相互转化关系,许多现在的法律设计在过去都是首先作为事实而出现的,比如“占有”。因此,要想严格区分“事实”和“法律”,从而把法律建构为一个自足的系统,这在理论上和现实上都是行不通的。

韦伯从萨维尼那里得到了许多启发。这体现在他的两项重要方法论贡献上:首先是一种反对目的论和社会有机体论(以斯宾塞为代表)的“系谱学”研究方法,即:追溯促使每一种社会现象发生

^⑤ Alfred Manigk, *Savigny und der Modernismus im Recht*, Berlin, 1914.

^⑥ Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, Berlin, 1940, 前言。

的各种影响因素,但否认存在一些“终极的”、“最根本的”原因,也反对把社会视为一个追求着某种目的的整体。其次是他的“历史社会学”方法,即:研究历史,但不把历史作为一种已经死亡的过去,而是视为一种仍然具有“现实效应”的力量,因此,要“建构一个社会学框架来引导历史研究”,^{⑤7}从而使历史与现实的相关性得到揭示。由此可以看出,韦伯在借鉴萨维尼研究方法的同时,已经对之进行了一定的改造,从而实现了自己的方法创新。

法律作为达到目的的手段

——耶林的法学研究方法

韦伯的朋友、法学家古斯塔夫·拉德勃鲁赫在他所撰写的一部法哲学教科书中是这样评价鲁道夫·冯·耶林(1818—1892)的:“耶林把以往法律哲学中的各种思想要点都汇集和综合起来,以促使法哲学的再生。”^{⑤8}而耶林完成这一工作的过程恰好发生在韦伯接受法律教育的时期,这对韦伯学术思想的形成产生了深刻的影响。耶林法律思想的核心是强调法律中的目的因素,即认为法律的根本目的是为根本利益冲突的解决提供一种方案。法律体现着对立利益之间的折衷和妥协。^{⑤9}为了研究法律如何在各种对立利益之间达致妥协,耶林必须摆脱形式主义的法律研究方法,将目光投向社会现实。在此过程之中,耶林发展出了一套系统的“社会理论”。韦伯通过耶林与19世纪的社会理论传统建立了联系,他从这一传

⑤7 Trubek, D. M., “Max Weber on Law and the Rise of Capitalism”, *Wisconsin Law Review*, 1972:3, 721—753, p. 722.

⑤8 Radbruch, G., “Legal Philosophy”, in *The Legal Philosophies of Lask, Radbruch, and Dabin*, 3rd edn, trans. K. Wilk, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1950, p. 66.

⑤9 参见: Ihering, R. von, *Der Zweck im Recht*, vol. 1, 2nd edn, Leipzig: Breitkopf & Hartel, 1884.

统中吸收和继承了一些基本的解释性概念,其中包括社会行动、集体性(collectivity)、社会力量、人性、人类的共同目的(common human telos)、一般发展原则、社会进化观等等^⑤。

将耶林和马克斯·韦伯的法律思想进行对比,我们发现两者之间的相似性是非常明显的,但韦伯并未完全照搬耶林的概念和论式,而是对耶林的核心思想进行了具有重要方法论意义的改造。概而言之,韦伯从耶林那里借鉴并加以改造的范畴包括:(1)在研究罗马法的过程中,耶林发现,在古罗马严谨、系统的法律体系背后始终潜藏着一个能动的社会行动者的概念,这个行动主体是某一家族的成员,承载着相应的权利和义务,以自己的行动去创设法律关系。如果没有这一行动者的概念,整个罗马法体系就会成为一堆僵死的条文,而缺失了一种使之富于生机的精神。^⑥在中世纪,罗马法得以在教会法中蛰伏、延续,而教会法对罗马法的发展所作出的最大贡献便是把“自由意志”这一属性赋予了法律行动者^⑦。具有“自由意志”并拥有若干社会资源(身分、财产、法律权利等等)的社会行动者这一概念为马克斯·韦伯所继承,成为他的整个社会理论的基石。(2)在发现并使用了社会行动者这一概念之后,耶林进一步指出:追求利益的目的是所有社会行动的内在动力。包括法律在内的所有社会制度都是人们有目的的社会行动的产物,它们反过来为人们的社会行动提供了一种有序化的导向。因此,“目的是全部法律的创造者;没有任何一条法律规则不是产生于一种目的——也就是产生于一种实践性的动

⑤ 参见:Turner, S. P. & Factor, R. A., *Max Weber, the Lawyer as Social Thinker*, London and New York: Routledge, 1994, p. 1.

⑥ 参见:Ihering, R. von, *Der Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, bd. 1, Leipzig: Breitkopf & Hartel, 1852.

⑦ 参见:Kelly, R. F.的“Historical and Political Interpretations of Jurisprudence and the Social Action Perspective in Sociology”,这是一篇在1977年于芝加哥举行的美国社会学协会第72届年会社会学史小组讨论会上宣读的论文。

机”^③。韦伯继承了耶林的这一思想,认为人的全部社会行动都基于某种主观意图。不过,他认为耶林的“目的”概念不足以涵盖人的主观世界的丰富性,因此用“意义”这一概念来取代了它。耶林所称的目的带有浓厚的功利主义色彩,所指向的唯一目标就是“利益”;而韦伯所称的“意义”则具有十分丰富的内涵,包括情感、利益计算、宗教信仰、道德操守等等。(3)耶林在其研究中发现:人们追求利益的活动必然与他人发生关联,而合作则是实现社会共同利益的必然方式。合作意味着“把个人的目的与他人的利益结合起来”,^④它是包括国家在内的所有社会组织赖以存在的基础。社会组织的目的是维持合作并确保社会成员的意愿保持基本的一致,它们达到这一目的的手段则包括强制、奖励以及道德和伦理上的说服。^⑤韦伯也继承了耶林研究社会关系和社会组织的基本视角,他首先考察了人们之间形成社会关系的基本方式,随后研究了某些社会关系得以固定下来成为社会组织的过程。出于反对简单化和化约论的一贯立场,韦伯在考察社会关系或社会合作问题时突破了耶林只关注利益的局限,而看到了社会关系的复杂基础,其中包括血缘、情感(包括爱情)、市场交换、共同的价值取向和宗教信仰等等。他基本上同意耶林关于社会组织内部秩序维持机制的理论,认为一个组织内部的秩序可以通过自愿协议以及强制与服从两种方式而获得。(4)韦伯发展了耶林所建构的“职业”(Beruf)的概念,使它具有了“天职”的含义。耶林认为:“通过‘职业’一词的社会含义或客观含义,即一种主体资格或者是一种召唤某人去完成某项事业的内在声音,我们得以理解某种特定的行为方式,通过它,个人把自己持久地摆在某种社会位置上——这就是他/她的社

③ Ihering, R. von, *Law as a Means to an End*, vol. I, 4th edn, trans. by Husik, New York: Macmillan, 1913.

④ Ihering, R. von, *Law as a Means to an End*, vol. I, p. 28.

⑤ Ihering, R. von, *Law as a Means to an End*, vol. I, pp. 176—7.

会岗位。当某种职业与主体谋求生计的经济目的结合起来时,它就被称为一种‘行业’或‘业务’。因此,行业或业务是作为主体生活的目的和手段的全部活动的一个组成部分。通过‘生活的目的’一词,我们建立了职业与社会之间的关系。通过‘生活的手段’一词,我们建立了职业与主体之间的关系。”^⑥在这段深刻的论述中,我们发现了韦伯本人的许多重要思想的雏形:(a)在韦伯本人的两篇重要演讲稿“作为职业的学术”和“作为职业的政治”中,他强调职业对一个人的生活方式乃至思维模式的影响。正像耶林所指出的那样,职业不仅是一个人赖以谋生的手段,它也成为一个人在社会上找到并保持一个位置的根本方式,成为他/她的安身立命之本。现代社会的整个权利结构和知识/话语结构都以某种职业结构的面目出现,判断某一个人是否有资格就某一问题发言、是否有权力在某一领域发号施令的最重要根据就是他/她的职业。面对浩如烟海的事实,一个学者选择其关注重点和研究路径的方式也是受其职业所制约的,因此,科学、尤其是社会科学中的“客观性”并不是一个简单的是否与事实对应的问题,而是一个是否如实地反映某种社会意义结构的问题。(b)法律家(包括法学家、司法官员和执业律师)是人类历史上最早出现的职业群体之一,而马克斯·韦伯本人也曾经是这一群体中的一员。因此,他对职业的印象在很大程度上是以法律职业为摹本的。在《经济与社会》中,马克斯·韦伯花了大量笔墨来论述法律家的职业活动如何促使法律向一般化、抽象化和系统化的方向发展,又如何在一一般化的规则与具体的职业判断之间保持一种适度张力的过程。因此,关于法律职业的理论建构在韦伯的法律社会理论中居于核心的位置。(c)在《新教伦理与资本主义精神》中,马克斯·韦伯更从职业这一概念中提炼出一种职业伦理或职业精神,通过研究新教

⑥ Ihering, R. von, *Law as a Means to an End*, vol. 1, pp. 106—7.

伦理与这种职业精神之间的关联，他揭示了导致资本主义产生的一个重要因素。

(三) 韦伯方法论体系中的独特概念

我们已经看到，历史法学派和耶林的法学研究方法为马克斯·韦伯提供了建构自己独特方法论体系的基本出发点。其实，法学教育背景对韦伯研究方法的影响并不止于此。在下面的论述中，我们还将追溯其他法学研究方法对韦伯的影响。我们将看到韦伯是如何对这些方法加以改造和创新，从而发展出自己独特的方法论概念和体系的。

理想类型

理想类型(ideal-types)是韦伯方法论中的一个核心概念，是他借以建构其社会理论的基本工具。具体而言，理想类型方法的运用要经过这样一个过程：首先，研究者要根据经验信息提出自己所欲解决的问题，然后根据问题的结构设计出涵盖这些经验信息(可能是社会事实，也可能是历史资料)的理想类型。随后，研究者可以用这些理想类型去解释更大范围的文化现象。理想类型方法有这样两个特点：首先，它具有一定的“价值关联”，也就是说，研究者的问题结构中蕴涵着一定的价值判断，而理想类型本身也必须能够对研究对象所包含的意义结构作出解释，这使得理想类型的研究方法与逻辑实证主义的研究方法相区别。其次，“理想类型方法的目的是侧重揭示各种文化现象之间的家族相似性(generic similarities)，而主要在于辨析它们之

间的差异”⁶⁷。的确,韦伯的各种理想类型概念——从合法统治的三类型到资本主义精神——都着力于探究各种不同社会或不同历史阶段的文化现象之间的差异,通过这种比较历史社会学的研究,韦伯凸显出了现代西方社会的独特性。

根据沃尔夫冈·蒙森的分析,韦伯的理想类型共有两类,其一是结构类型,用以呈现某种共时性的社会结构,其二则是社会变迁类型,用以展示一定时间跨度内的历史过程。⁶⁸在韦伯的实质性分析中,这两种理想类型往往是交替出现的,有时则又互相融合、难分彼此。通过对它们的灵活运用,马克斯·韦伯得以在其社会学研究中注入一种历史的维度,并得以发展出一种宏观性的历史理论。

韦伯再三强调:他的所有研究都是通过理想类型的方法来展开的,也就是说,他并不认为自己的研究是对真实世界的如实描述。那么,这样一种研究的真正意义何在呢?要回答这个问题,我们必须对理想类型方法的起源作一番考察。我们再次发现,韦伯早年接受的法律教育和他所熟悉的法学思维方式在这里又起到了关键的作用。我们知道,法律是一套抽象的行为规则。法律的形成和运用过程大致可以分成这样几个步骤:首先是“分离”(isolation),也就是把一些规范性的因素从社会事实中提取出来;其次是“概括”(generalization)和“抽象”(abstraction),也就是进一步对这些规范性因素进行逻辑上的整理,从分散的、具体的因素中概括出一般性原则,再把这些原则整合为一个内部逻辑一致的规则体系;最后则是“适用”(application),即找出某一社会事实状态与某一法律规则之间的内在相关性,并根据这一规则对该事实作出法律上的判断。在这一过程中,必定涉及到对规则含义和事实情境的解释

⁶⁷ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3rd edn, Tübingen, 1968, p. 202.

⁶⁸ 参见: Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, Cambridge: Polity Press, 1989, p. 124.

(interpretation)。韦伯本人对法律科学中的这些方法和步骤是了如指掌的。在《经济与社会》中,他分析了藉由“一般化”(generalization)和“体系化”(systematization)而构筑起来的法律科学的世界。在这个世界中,人们借助一些抽象化和一般化的概念来把握世界的复杂性,把事实分为“与法律有关的”和“与法律无关的”,并且通过“意义阐释”的方法把这些事实建构为法律上成立的“证据”。同时,法律科学还会借助演绎推理的方法在“证据命题”(即“事实命题”)和“法律命题”之间建立一种关系,从而推导出一个法律结论。

通过这一初步的考察,我们发现:法学思维方式并不试图去认知“真实”的客观世界,恰恰相反,它试图通过人类的主观建构活动去赋予客观世界以“意义”。法律职业活动和法学是人类“改造”世界的总体活动中的一个组成部分,是通过人的眼睛来看待这个世界、并通过人的心智来认识这个世界的一种方式(而且,这里的人必定是社会性的人)。其实,史学和社会科学也具有类似的性质。著名的韦伯思想研究者罗斯教授指出:

虽然历史的偶发事件和历史的多元性,使我们不可能认知历史发展的实际过程。但是类型或模式的建立则是必须的,因为关于历史的结论,是用类型学的词汇来表达的,这就是类型学与历史解释之间的相互依赖性,是方法学上最彻底的理论基础。^⑥

正是为了对历史和社会现实作出理想类型式的解释,韦伯把法学认知方式扩展到整个社会科学领域,他认为:社会科学的根本任务不是去认识客观世界的全部事实;考虑到这个世界的复杂性

^⑥ 见黄俊杰编译:《史学方法论丛》,台北:学生书局,1981,第128页。

和事实的无限多样性,认识全部事实实际上是不可能的。那么,社会科学家必须对事实进行选择。为了确保社会科学的“科学性”,这种选择不能是随机的或任意的,它必须满足一定的条件,遵循一定的规则。这个条件和规则就是:社会科学家对事实的选择必须能够揭示出这些事实之间的意义关联。这就要求社会科学家在选择“经验素材”(empirical data)之前就要有一个经过自己主观建构的问题结构以及符合这一问题结构的判断事实之间意义关联的理论框架。这一问题结构和理论框架来自于社会科学家作为个人的生活经验(包括对自己所处的社会环境的地方性洞察),来自于他接受学术训练所习得的思维方式,也来自于他以前的学术研究所留下的印记。正像法学家通过概念体系来建构意义世界一样,社会科学家也通过理想类型来发现和解释事实之间的意义关联。法律概念具有两方面的作用:一方面,它作为一个意义甄别体系而存在,根据人类社会的需要对客观事实进行了分类和排序,从而得以确保一种意义秩序的产生。各个法律概念之间存在明确的区别,比如物权与债权、侵权之债与契约之债,同时,它们又具有某种逻辑上的一致性,得以保障它们可以结合成一个完整的体系。另一方面,法律概念也使事实和价值、行为和规范得以区分开来,从而在纷繁复杂的世界中建构出一套人类理性所能把握的较为简单的一般性规则。占有作为一种行为或事实是具体的、多样化的,而占有权则必须符合教条明文规定的特征。韦伯把法律概念发挥这两种作用的方式移植到社会科学中,借助理想类型来发挥类似的两种作用:一方面,各种理想类型所蕴涵的不同信息得以区分出各种文化现象之间的差异,同时又可以保障这些差异是根据同一种逻辑而言的;另一方面,理想类型又与经验事实之间保持着一定的距离,它有助于研究者把握与其研究旨趣相一致的经
验对象。

理想类型方法是韦伯学中的一个热点问题,研究这一问题的

文献可以说是不计其数,但很少有人追溯理想类型这一概念的来源,更没有人发现它与传统法学研究方法之间的关系。其实,理想类型研究方法与法学之间的关联是有一定的历史线索可寻的。在韦伯 1904 年正式提出这一概念^①之前,它已经存在于当时德国的法学和“国家学”(Staatswissenschaft,即政治学)文献中,其中最具代表性的就是著名法学家耶利内克的《国家学一般原理》^②。在这部著作中,他区分了规范性的类型学方法和科学性的类型学方法。他所界定的规范性类型与马克斯·韦伯的理想类型具有极其相似的含义。耶利内克认为,科学性的类型或经验类型是对经验现象的某些显著特征的归纳^③,这些类型处于历史性的事件之流中,随着时间的推移而变化^④。而规范类型本身则与经验事实无关,它只是人们借以认识和解释经验事实的一种工具,或者说是一种特殊的视角。

与传统的法学研究方法一样,社会科学中理想类型研究方法的应用也要经过“分离”、“抽象”和“适用”等几个步骤。首先,社会科学家需要根据自己所欲研究的问题收集一些经验素材,从中分离一些反复出现的规律性因素。随后,他必须根据一定的理论逻辑把这些规律性因素建构为一些基本的理想类型。最后,他可以借助这些理想类型去分析相关的具体事件,也可以利用一套理想类型去解释历史发展和社会变迁的宏观进程。至此,我们发现,现代经济学中的“模型”建构方法是马克斯·韦伯的“理想类型”方法的最佳体现。经济学模型不是社会现实的直接反映,而是一种以

① 参见马克斯·韦伯 1904 年发表的“社会科学与社会政策中的‘客观性’”,见: Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, translated by A. Shils and Henry A. Finch, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949.

② Jellinek, G., *Allgemeine Staatslehre*, 3rd edn, expanded by W. Jellinek, Berlin: O. Harring, 1914.

③ Jellinek, G., *Allgemeine Staatslehre*, p.36.

④ Jellinek, G., *Allgemeine Staatslehre*, p.39.

假定为基础的理论建构。经济学家借助假定把与自己的研究旨趣无关的经验素材排除出去,同时通过理性分析建立起相关事件之间的因果关系。而这种与经验现实之间存在一定距离的理论建构恰恰能够把握住现实经济生活中的若干规律,从而有助于对其作出解释和预测。

意义阐释与因果分析

马克斯·韦伯的社会理论试图达到两个基本的目的,首先是对社会行动进行解释性的理解,继而要根据这种理解对社会行动的过程及结果进行因果性的说明。这两项基本任务实际上已经涵盖了“人文”和“科学”的基本目标。“解释”(interpretation)和“理解”(understanding)是人文学科的基本方法,旨在揭示人类主观世界的价值和意义;“因果性的说明”(causal explanation)则是近代“科学”的认知方式,旨在发现客观世界和现实社会中的“客观规律”。韦伯一方面继承了自康德和狄尔泰以来的人文主义传统,把人当作有着丰富的内在意义的理性存在,而不是机械的运动物体,另一方面又不满足于发掘个人丰富的内在价值,而试图对历史和社会结构进行科学的分析。他把这两者结合起来的成功尝试是我们今天的学术研究仍然没有超越的。他的具体做法和步骤是这样的:

首先,韦伯把个人的社会行动作为自己的基本研究单元,而社会行动与条件反射式的本能行为的区别就在于它具有“意义”。这种“意义”是一个具有多重维度的复杂体,它包含:(1)行动者采取这种行动的目的;(2)这种行动对其他人的意义;(3)这种行动可能是反复出现的,或者是与许多其他行动者的某种行动相类似的,那么它还有一种一般性的或平均性的意义;(4)这种行动可能基于某种道德律令、宗教信仰或其他规范,那么它便具有某种“在一个规

范体系中的意义”，等等。^④这些意义可以通过理性的推理和移情式的体验为他人所认知。这种有意识的认知或不经意的判断构成了一种社会性的分散知识。社会科学家则可以借助理想类型的研究方法对这些关于行动意义的知识进行再度解释，使之具有理论上的意义。

其次，韦伯认识到，虽然个人的社会行动具有丰富的主观意义，但从统计意义上讲，许多行为都可以归入到一些固定的类型或范畴之中。这是因为：(1)人是一种社会的动物，他的行为选择必然受到他人选择的制约，而他的主观意义也必须与他人发生关联和互动；(2)由于社会具有时间上的延续性，也就是说，社会拥有自己的历史，很长时间以来无数人之间的社会交往活动必然导致一些常规性的行动模式，其中蕴涵着复杂但又有规律可寻的意义结构，这就是通常所说的文化或社会知识结构。通过采用理想类型的研究方法，社会科学家对这些行为模式及其意义结构进行一般性的抽象研究。

最后，韦伯认为，由于人类社会是一个体现精神价值的意义世界，所以，在说明社会行动或社会事件之间的因果关系时，“客观性”并不是一个值得追求的(desirable)目标，因此也不是一个必要的条件。对社会现实的因果性说明只需要做到“主观充分性”(subjectively adequate)即可。韦伯写道：

在如下情况中，我们就可以说对某一套内在关联的行为过程的解释是“主观充分的”(或者可以说是“在意义层面上充分的”)：从我们的习惯性思维和感觉模式来判断，这种解释使这一过程中各个组成事件之间的相互关联构成了一个“类型

^④ 参见：Albrow, Martin, *Max Weber's Construction of Social Theory*, Basingstoke and London: Macmillan Education Ltd., 1990, p.211.

化”的意义复合体。人们习惯的说法是“正确”而不是“类型化”。^⑭

换句话说,社会理论研究的目的是使社会事件及其关系结构变得可以为人们所理解,并使得这种理解能够获得交流、赢得共识。由于社会事件是人类实践活动的外在表现,体现着一定的主观意义取向,所以,如果机械地探询社会事件之间的客观因果关系,反而会误解或者根本无法理解人类社会中的大多数事件。比如,我们看到一个人把几张色彩斑驳的纸片交给另一个人,并从后者那里拿走了一张更加花里胡哨的纸片。如果不明了这个事件所发生的场景以及这一场景中各个行动者的主观意图,我们怎么能够知道这一事件的意义?作为一个社会事件的解释者,我们必须走入这一事件的场景之中(通过历史的想象性回复——如果这是一个已经成为过去的事件,或者是借助参与式的观察——如果这是一个正在发生的事件),去揭示行动者的主观意图,并根据自己的经验和知识储备把这些带有主观意图的行动编织成一个有头有尾的“故事”。比如说,我们发现上述事件发生在北京大学百年校庆之际,上述两个人并不是孤立的两个行动者,而属于一个激动的人群。前者手中的纸片是北京大学所属的这个国家的货币,后者交给他的则是“北京大学百年纪念邮票”。用货币来换取有价值的物品是这个社会的普遍规则,而这种邮票的价值在于它的象征和纪念意义。根据每个解释者知识储备的不同,他们对这一看似简单的事件还可以发掘出各种不同的深层含义。

作为一个社会学家,韦伯并不关心孤立的事件,而是试图找出社会中的“常规”(regularities),因此他的研究必须借助一套“从经验中得来的已经确立的一般性概念和原则”,以判断“某一类事件

^⑭ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 11.

反复发生的可能性”^⑥。他充分认识到社会行动中蕴涵的主观意义,但同时也认识到这种主观意义也可以得到概括性的解释。他首先借助其理想类型的方法把已知的社会行动和社会事件中包含的常规性因素概括成一些具有理论分析功能的一般性概念和命题,然后通过“解释性的理解”把需要进行理论分析的行动和事件纳入到这些概念和命题之中,并且通过经验判断和逻辑分析找出这些“理想类型”之间的因果关系。

韦伯的这种研究方法也可以从他的法学背景中找到根源。我们知道,刑法和侵权法中有一个关键的课题,就是要找出侵害行为与侵害结果之间的因果关系,并判断侵害结果是否包含在侵害人的主观意图之中(即:侵害人是否有过失),从而确定侵害人的责任。为解决这一课题,法学家们发展出了一整套理论和技术。其中冯·克里斯(von Kries)的“客观可能性”理论对韦伯产生了直接的影响。克里斯认为:判断一个侵害事件和一种侵害结果之间是否具有因果关系的唯一标准是看前一类事件导致后一类结果的客观可能性。这就要求法官必须借助自己的经验和学识概括出一些相互关联事件类型,并且能够准确地把每一具体事件纳入某一特定的类型之中。^⑦韦伯通过把法官的角色转变为社会科学家而发展了这种因果解释理论,借助这种理论,韦伯找出了他所关心的各种历史和事件之间的因果关联。

价值的实证研究

在研究具有主观意图和价值取向的社会行动时,社会科学家

^⑥ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 11.

^⑦ 参见:Turner, S. P. & Factor, R. A., *Max Weber, the Lawyer as Social Thinker*, London and New York: Routledge, 1994, pp. 126—35.

如何避免用自己的价值判断去取代社会行动者的价值判断,也就是说,社会科学家如何做到研究的客观性?这是韦伯非常关心的一个问题。他通过采纳一种特殊的“价值”或“道德”定义而巧妙地解决了这一方法论上的难题。

韦伯把道德看成是人们在社会交往过程中形成的一种人类共同生活所必需的关于如何“正确行动”的知识。因此,在韦伯的社会理论中,道德是社会性的,是外在于个人的。社会科学家不必深入到社会行动者的内心当中去发现道德,他只需通过观察一个社会对不同行为作出的评价和反应便可以理解这一社会的道德。

在这里,韦伯区分了理解(understanding)和评价(evaluation);这种区分是他所倡导的“价值无涉”或“价值中立”(value-free)的前提条件。社会科学家并非不去研究价值和道德,恰恰相反,由于价值与道德是社会行动和社会秩序形成中的重要因素,因此任何社会理论都无法回避它们。但是,社会科学家不能根据自己的主观偏好来评价一种道德的好与坏,而只能去理解社会本身对某种社会行动的价值判断,探寻这种价值的社会基础和功能。

“有选择的亲和性”

有选择的亲和性(elective affinities)是韦伯方法学中的一个十分重要、但往往被忽视的概念。韦伯用这一源自歌德^②的概念来取代各种形式的决定论——包括历史决定论、法律决定论、宗教决定论和文化决定论。他认为,包括政治、经济、文化、宗教和法律在内的人类社会生活诸层面都是生活世界的有机组成部分,它们之间存在着互相渗透、彼此影响的关系,但这种关系并不是一种“决

^② 参见:Treiber, H., “‘Elective Affinities’ between Weber’s Sociology of Religion and Sociology of Law”, *Theory and Society*, 1985, vol. 14, pp. 809—61.

定”关系,更不能说是某一种社会层面决定了其他各个层面。韦伯把这种互动关系称为“有选择的亲和性”。这使他的思想从根本上有别于马克思,后者认为人类的物质生活方式(经济基础)决定着其他所有社会层面。

有选择的亲和性是韦伯借以把他建构出来的各种“理想类型”联系起来的主要工具之一。为了避免建立“客观因果关系”所必然遭遇的麻烦,韦伯试图用这一比较模糊的柔性概念来阐释本身便浑然一体的人类生活。这种方法与他从社会行动出发的研究路径是完全吻合的。在现实生活中,个人选择行动方式时的主观意义取向往往很难分辨。为了研究和分析的便利,人们不得不区分出各种影响人类行为的因素,但韦伯同时要求人们注意到这些因素本来是难以分割的。

(四)法律的社会理论研究

法学研究的三种基本方法

在第一章里,我们已经简要地介绍了马克斯·韦伯所概括出的两种法律观:法学的法律观和社会学的法律观。其实,这两种法律观只是韦伯所提出的三种法学研究方法中的两种。这三种研究方法分别是:道德论方法、法律职业方法和社会学方法。这三种方法的各自的特点如表1所示。

道德论的法律研究方法坚信法律的根基是人性和人的是非观念。其主要关注点是一种建立在关于何为道德上正确、何为道德上错误的社会共识基础之上的共同道德信念。其主要理论预设是:检验一种法律的有效性的最重要方法就是看它是否始终一致地贯彻和表达了社会的道德共识。此外,法律的道德基础还可以

表1 法学的研究方法

方法	关注重点	所认为的法律效力来源
道德论	法律的道德基础	法律与外在伦理或道德价值之间的一致性
法律职业	法律的独立性	法律内部规则和原则的逻辑一贯性
社会学	法律与社会行动之间的关系	法律的社会功用

通过其他方式来保障,比如将法律与某种宗教权威结合起来。因此,道德论的法律研究方法并不注重法律内在方面的研究,而是侧重于探讨法律与某种普遍的、公认的道德基础之间的关系。这种研究方法是人类历史上最早出现的法学方法,从它肇始于柏拉图和亚里士多德对“正义”的探讨,并通过流传千年的自然法理论一直存续到今天。

法律职业研究方法建立在法律职业共同体的实践理性的基础上。它把法律视为一个独立的、自治的系统,致力于维护法律体系内部的逻辑一致性。由于这种研究方法不追究法律规则本身的基础,而径自研究规则与规则之间的关系,所以又被称作法律教条学或教条论法学(dogmatic jurisprudence)。

道德论的研究方法和法律职业的研究方法都是“规范性的”(normative)研究方法,即根据某种预先建构的标准(道德或逻辑)来评价法律规则的正确性或有效性。而社会学研究方法则是“实证性的”(positive),它关注于法律规则在人类的社会生活中实际发生作用的方式。在采用这种方法的研究之中,法律规则的制定、解释和实施过程都被看作是人类有目的的社会行动。而研究者则致力于揭示这些社会行动的“意义”(meaning)。

我们可以看出,韦伯所揭示的三种法学研究方法大致对应于法理学—法哲学传统中的所谓“三大法学流派”,即自然法学派、分析实证法学派和历史—社会法学派。但是,韦伯既没有成为某一

法学流派的鼓吹者,也没有试图建立一种熔三大流派于一炉的“综合法理学”。相反,他从社会理论的角度出发,对各种不同的法学研究方法的历史—社会属性进行了剖析。通过韦伯的研究,我们很清楚地看到了不同的法学研究方法的可能性及其局限。

马克斯·韦伯的社会理论研究方法

人们通常都把韦伯研究法律的方法称为一种“社会学”的研究方法。从韦伯本人对“社会学”的描述来看,这种观点的确是有一定道理的。但是,把韦伯的研究与近现代的“社会学法学”或“法律社会学”相比,我们却可以发现其间存在很大的区别。这大概是因为“社会学”一词本身在欧陆和英美便存在很大的差异^①,而当代的法律社会学则主要盛行于美国的缘故。阿兰·亨特通过他的研究发现:从埃米尔·涂尔干和马克斯·韦伯对法律所做的社会学研究到当代的法律社会学之间有一个明显的断裂,而从前者过渡到后者的中介便是美国的“法律现实主义”(Legal Realism)运动^②。为了更好地说明马克斯·韦伯研究方法的独特方面,我们可以把它与美国法律现实主义者的研究方法作一对比。

首先,法律现实主义者强调自己研究的是“行动中的法律”而不是“书本上的法律”,是“实在规则”而不是“纸面规则”。例如,杰罗姆·弗兰克给法律所下的定义就是:“在每一个具体案件中,法律或者是:(1)实际的法律,即关于这一案件的一个已经作出的判决;或者是(2)可能的法律,即关于一个未来判决的预测。”^③法律现实

^① 参见:Rheinstein, M., “Introduction”, in *Max Weber on Law in Economy and Society*.

^② Hunt, A., *The Sociological Movement in Law*, London & Basingstoke: The Macmillan Press Ltd., 1978, p. 1—10.

^③ Jerome Frank, *Law and the Modern Mind*, New York: Coward - McCann, 1930, pp. 50—1.

主义者基本上认为自己的研究所揭示的是具体的社会实在,而未曾想到研究者的理论建构与具体的社会现实之间不可能存在一种一一对应关系。而韦伯的研究恰恰是以对“知识的可能条件”的反省为出发点的,他清楚地认识到:研究者要想使自己的研究做到逻辑上的严谨和清晰,就必须放弃展现社会现实的企图,而采用“理想类型”作为自己的基本研究工具。韦伯严格区分了研究对象和研究本身,他认为:社会科学家虽然是以社会现实作为自己的研究对象,但其研究本身却不是这种社会现实在主观世界的直接反映。就法学研究而言,虽然韦伯也关注法律的实际运作状况,但他并不认为理论家应该去描述这种状况。在韦伯那里,“实在规则”和“纸面规则”这样的区分是没有意义的,因为这些概念没有为我们提供任何理论上的信息,而只是为某种表面上的事实状态找到两个对应语词。通过对规则背后所潜藏的知识结构和社会权力进行理想类型式的分析,我们可能恰恰会发现某些纸面上的规则反映着社会常规,而“实在规则”仅仅是一些例外而已。

其次,法律现实主义强调“法官的个性”和“司法过程中的具体行为”,而无视社会的历史性。这正是美国社会科学中普遍的行为主义倾向的一种体现。一位当代学者指出:“历史与社会科学的离异在某种程度上正是社会科学美国化过程中的灾难性后果之一。”^②而马克斯·韦伯的社会理论正是把社会科学和历史结合起来的一个范例。韦伯对历史的重视在他的法学研究中体现得尤为明显,他的早期学术生涯就是以法律史研究为核心的。正是通过细致入微的历史文献研究,马克斯·韦伯提出了合法统治的三种类型、法律思维方式的不同结构、法律的形式理性化与资本主义的兴起等等异常重要的理论创建。也正是通过比较性的历史研究,韦

^② Maricas, P. T., *A History and Philosophy of the Social Sciences*, Oxford University Press, 1987, p.281.

伯回答了“为什么形式上极为类似的法律制度会导致全然不同的实践结果”这样的重要问题。而在行为主义的理论框架中是不可能作出这样的理论贡献的。

最后,法律现实主义者的研究虽然突破了法律教条论的研究模式,但它基本上仍然属于一种法律职业内部的研究。其主要关注点是法官和其他法律职业者的行为,而极少论及一般社会行动者与法律规则之间的关系,更谈不上揭示法律与道德、宗教等内在行为规范之间的关联。而韦伯的社会理论研究则立足于个人的社会行动,由此出发来探讨法律规则、法律职业乃至整个法律体系的形成和发展过程。在他那里,法律职业者的思维方式不再是研究的基本前提,而成了一个本身就需要被分析的素材。

通过以上的论述,我们看到:韦伯借助法学中的理论资源完善了自己的社会科学研究方法,同时又摆脱了法律职业者的实践目的所导致的知识局限性。借助这样的方法,韦伯对法律科学中一些基本问题作出了全新的解释。在下面的两大部分中,我将分别评述韦伯的一般法学理论以及他对西方法律独特品质的阐释。在这些论述中,韦伯的研究方法将得到具体的展示。

三、韦伯论“人类的规矩”:从习惯到法律

人类的集体生活需要秩序,而秩序又需要有规则的保障。因此,秩序和规则是社会理论中的两个核心概念。马克斯·韦伯的整个社会理论都是围绕着不同社会的秩序形成方式以及相应的规则体系这一重要问题而展开的。与传统的规范性(normative)法学研究不同,韦伯并不局限于在法律规则的范围内探讨秩序问题,而是从最基本的社会现象——一个人的社会行动——出发,探讨分散的、

具有特定意图的无数社会行动如何会趋向于某些常规范式。通过这种研究,他发现:法律只是人类社会规则体系中的一个组成部分,尽管它在现代资本主义社会已经取得了凌驾于其他规则之上的特殊地位,但它却永远无法完全取代其他规则的作用。

(一) 社会秩序和规则的形成方式

人是社会的动物,他生活在与他人的关系之中。在想象性的精神世界中,具有自由意志的个人可以任意选择自己的行为方式,因此其行动具有无数种可能性。但在现实世界里,由于每个人的行动都关系到他人,这种关系本身便对行动的可选范围构成了一种限制。儿童由于缺乏社会生活的经验,所以“限度感”最弱,对于什么该做、什么不该做、什么做了以后会给自己带来不利的后果,他们没有十分清楚的意识。一个人成长的过程就是不断参与社会生活并逐步获得“限度感”的过程。对于这一点,中国古代思想家有着十分精辟的论述。通过对人们的社会行动进行实证观察和理性分析,我们会发现:社会行动的具体表现虽然极为纷繁复杂,但却具有很强的规律性。藉由其“理想型”的分析方法,韦伯总结出社会行动的四种类型:工具合理性取向的行动,即:行动是为了达到某种目的,为此,行动者根据自己对环境中的客体和其他人的行为所作的预期来选择和调整行动的方式和手段;价值合理性取向的行动,即:行动者之所以进行某种特定的行动,是因为相信该行动具有某些伦理的、审美的、宗教的或其他方面的价值,而不是为了这些价值之外的其他目的;情感取向的行动,即:行动由行动者的特定情感或感触状态决定;传统取向的行动,即:行动由根深蒂固的习惯决定。^③韦伯并没

^③ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol.1, p.24—5.

有号称这四种类型涵盖了所有的行动取向,他为其理论留下了充分的发展空间。不过,这四种基本的行动类型毕竟为他的进一步分析打下了基础。

韦伯认为,人们的社会行动总是与他人相关,而所谓社会关系正是指多个行动者彼此考虑对方,并以此确立彼此联系的行动。社会生活基本上就是由错综复杂的社会关系交织而成的。为了使社会生活呈现出一定的稳定性,人们需要对他人的行为作出预期,而使预期成为可能的一个基本条件就是:人们的社会行动具有某种反复出现的固定模式。

认识到人类行为受到某种外部结构的约束,而这种结构本身又是人类集体行动的产物,这并不是韦伯的独创。应该说,包括马克思和涂尔干在内的社会学经典作家都认识到了这一点。社会学分析的出发点是“社会化的个人”或“结构化”的个人,而不是“自然状态”中的个人,因此,以社会学方法为研究工具的法律理论从一开始就与古典自然法理论和传统政治哲学分道扬镳。韦伯的贡献在于他借助历史研究和比较研究的方法分析了不同社会的独特制度和“文化”是如何形成的,探讨了个人的主观信念和价值取向在这一制度和文化形成过程中所起到的作用。正是在这一点上,韦伯超越了涂尔干的结构理论。在谈到社会结构的性质时,涂尔干写道:

青铜的硬度并不存在于用来铸造它的铜、锡和铅等柔软而又颇具可塑性的物质中,而是产生于这些物质的彼此熔合。水的流动性、恒定性等特性也并非存在于组成它的两种气体元素中,而是存在于它们混合后形成的化合物。我们将这一原理运用于社会学。倘若正像我们所假定的那样,构成每一个社会的这种独特综合产生了不同于发生在单个意识中的新的现象,那我们就不得不承认这些特定事实存在于产生它们的

社会自身,而并非存在于社会的组成部分——即社会成员。因此,这些特定事实在此意义上外在于作为个体的意识,就像生命的独有特性外在于构成生命有机体的那些化学物质。⁶⁴

在这里,涂尔干过分强调了社会规则等结构性因素在人类社会生活中的重要性,甚至完全抹杀了个人在社会常规中的创造能力。在这种情况下,个人如果想要改变社会常规,就只有借助于自杀和犯罪等“越轨行为”。韦伯关于个人行动与社会秩序之间关系的理论至少在三个方面有别于涂尔干:首先,韦伯强调了个人行动在规则形成过程中的重要性,规则的基础就是社会行动所具有的常规性(regularities),即人们反复作出类似的行动;其次,韦伯认为:规则并不能“决定”和塑造个人的行动,而只能为人们的行动提供一种“导向”(orientation),即引导人们选择某一类行为方式;最后,规则并不是完全外在于个人的,规则与个人主观意志之间存在某种相互渗透的关系:规则中体现着一般化的社会心理(包括情感、传统和道德等等),而个人意识领域中也存在一些内化的规范性因素。

(二)社会规则的分类

马克斯·韦伯认为,使人类的集体生活得以有序进行的主要社会规范有三种,即:“习惯”(Sitte)、“惯例”(Konvention)和法律。

我们把习惯定义为一种典型的始终如一的行动方式,它之所

⁶⁴ Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, London: Macmillan, 1982, pp. 39—40.

以保持着常规的模式,仅仅是因为人们对它已经习以为常,从而不加反思地模仿行事。^⑤

一种秩序将被称为:

(1)惯例:如果它的效力是由这样一种可能性来加以外在保障的话:在一个特定的社会群体中,对它的违反将导致一种相对普遍的而且具有实际影响力的谴责性反应。

(2)法律:为了保障人们遵守它或者是对违反它的行为进行惩罚,有一群专职人员来维持进行(身体或心理)强制的可能性,从而赋予它一种外在的保障。^⑥

韦伯认为,这三种规则之间的界限在现实生活中是流动不居的。而且,正是由于这些规则构成了一个浑然不分整体,社会秩序才得到有效的保障。

如果单看韦伯对“法律”的定义,我们会发现它与分析实证主义法学对法律的定义并无二致。它强调法律的强制性,认为使法律发挥其作用的关键在于一种外在的保障。无怪乎斯科利亚会这样认为:“韦伯得出了一个明显属于实证主义的、准奥斯丁式的法律定义。”^⑦这种看法虽然有一定道理,但却未能把握住韦伯法律思想的精髓。我们认为,韦伯的法律定义必须从以下几个方面来理解:1.在韦伯的社会理论中,法律只是一个规则连续体中的最后一环。2.尽管如此,法律与其他规则仍有显著区别,其根本特征是:(1)有外在强制力的保障;(2)有一个专门的法律职业者群体来负责这种保障。3.应当区分法律家的法律观和社会科学家的法律

⑤ Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, p. 319.

⑥ Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, p. 34.

⑦ S. J. Skoljar, "Weber's Sociology of Law", in G. Sawyer (ed.), *Studies in the Sociology of Law*, Canberra: Australian National University, 1961, p. 33.

观。在韦伯看来,法律家在法律职业的限度内对法律所下的教条式定义是符合法律职业的目的的,虽然从这种法律观出发看不到社会中还存在其他的规则形态。而社会科学家则应当跳出法律职业者的视野,研究法律在人类现实生活中产生、发展以及发挥作用的方式和过程。通过这种研究,社会科学家一方面可以理解法学家如何看待法律,另一方面又可以超越法学家的理解,揭示出法律与社会生活的复杂关系。

如果我们把马克斯·韦伯的法律定义与萨维尼的法律定义作一比较,就能对此获得更深的理解。萨维尼认为:

人生存于外在世界之中;对人来说,这个生存环境中最重要的因素便是与那些和他在天性及归宿方面相同的人之间的接触和交往。如果要让自由的人能在这种交往中共存并相互促进,而不是相互阻碍对方的发展,那么只有通过接受一个看不见的界限方能实现。在这个限度内,每一个体的存在和作用都能获得一个安全的、自由的空间。决定这个界限和由这个界限所确定的空间的规则就是法律。与此同时,法律与习俗的亲及不同之处也由此产生。法律有助于习俗,但法律的效力并不是通过遵守习俗的方法来保障的,而是由自由增进的每一个体意志的力量来保障的。^⑧

可以看出,萨维尼的论证方式在某些方面与韦伯有着惊人的相似性,他也强调包括法律在内的人类行为规则都产生于人们的社会行动和交往关系中。但是,他由此得出的法律定义却带有更强的“思辨”色彩,并非来自对社会现实的理性分析。在现实生活

^⑧ F. C. von Savigny, *System des Heutigen Romischen Rechts*, Berlin, 1840, Bd. 1, pp. 331—2.

中,我们很难找到“由自由增进的每一个体意志的力量来保障的”法律。从这一点上,我们看到萨维尼并没有坚持一种经验主义的研究方法,而是回到了道德论证的路数上。韦伯的法律定义则体现了他一以贯之的社会理论方法,其结论来自于对经验现象的理论建构。从他的规则分类学中,我们再次看到了一种新的视角,这种视角包容了实证主义法律观和历史主义法律观的分析角度,或者说,它综合了法律家的法律观和社会科学家的法律观。

如果我们时刻想到韦伯的社会理论是从研究个人的社会行动出发的,就能够更加深入地理解韦伯的社会规则分类学。在韦伯那里,习惯、惯例和法律都是把个人的社会行动导向某种社会秩序的规则,从历史和社会实践两方面来看,这些规则之间都没有一个明显的界限。它们都是“人类的规矩”,是人作为社会的动物所必须遵循的行为准则。在这一方面,韦伯受到萨维尼和耶林等法学家的极大影响。萨维尼在研究罗马法和日耳曼法律史的过程中发现:不同社会中的法律具有迥异其趣的形式和内容。他把这种多样性归因于不同社会中的人们在与其它社会相对隔绝的长期共同生活中所形成的不同习惯或习惯性道德。这就是他所称的“民族精神”(Volkgeist)。习惯具有两方面的含义:从行动者的角度看,它是人们习以为常的一种生活方式(habit)。由于它已经成为一种无需明确意识的近似生物性的行动,西方人很久以来就把习惯称为“人的第二天性”。从社会整体的角度看,习惯是一种人们在这一社会中生活就必须遵从的规范(custom)。虽然对习惯的违反不会导致一个专门机构的惩罚,但是却会导致社会成员的排斥和抵制,从而给违反习惯的行动者带来诸多不便。法律的效力也来自于习惯,它与习惯的区别只在于民族国家通过暴力来保障它的实施。耶林也同样指出了习惯与法律之间的互补性。他认为,习惯的产生经历了三个步骤:首先是某一个具体的社会行动者作出了某种行为,随后是其他人对这种行为的模仿,最后则是这种行为方

式成为社会成员的一种义务。耶林指出：“当个人行动被模仿时它就成为习惯，但是，如果有一种社会义务被附加到这种习惯之上，它就成了一种惯例(Sitte)。”^⑨习惯向具有约束力的惯例的转变发生在社会成员认识到这种行为方式对社会整体有利之时。而这两种影响社会成员生活的规范性行为方式又为法律的制定和实施提供了基础。

受尼采的影响，韦伯在很大程度上把习惯和惯例等同于道德，或者至少认为道德的实际有效性来源于惯例。尼采认为：“任何形式的道德都不过是对习惯的遵从；而习惯则是一种传统的行为方式和评价方式。在不受传统约束的地方，道德便荡然无存；生活受传统的影响越小，道德的作用范围也就越有限。”^⑩而韦伯则指出：“在社会学的意义上，每一种伦理体系的有效性在很大程度上都依赖于惯例的支持，也就是说，违背道德的行为将受到谴责（也就是耶林所说的“心理压力”）。”^⑪这样，我们也可以把道德纳入到韦伯的社会规则类型学中去。^⑫

韦伯的社会规则分类学是对萨维尼和耶林理论的继承和发展。这主要表现在这样几个方面：首先，韦伯认识到，各种社会规则在人类的生活实践中本来是彼此交叉、浑然难分的，我们对它们所作的区分只是一种理想类型式的理论建构。韦伯写道：“在大多数情况下，行动主体在遵守某种秩序时并不知道自己是在遵守习

⑨ R. von Ihering, *Der Zweck in Recht*, vol. II, 2nd ed., Leipzig: Breitkopf & Hartel, 1886, p. 242.

⑩ Nietzsche, F., *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press.

⑪ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 36.

⑫ 韦伯对道德和伦理所作的理想类型分析是十分细致和复杂的，由于本文的关注点并不在此，所以只能一笔带过。关于这个问题，沃尔夫冈·施路赫特作了极为精彩的论述，请参见：Wolfgang Schluchter, “Conviction and Responsibility”, in *Paradox of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 48—101. 中译文见李康译：“信念与责任”。

惯、惯例还是在按照法律行事。在这种情况下,社会科学家必须通过概念分析归纳出这种秩序的有效性来自于哪种类型的规则。”^③其次,韦伯虽然认为这几种规则之间存在密切的内在关联,但他并不认为习惯或惯例是法律之有效性的基础。相反,他认为这几种规则有着一种共同的基础,那就是人们在长期的社会生活中通过社会行动创造出来的社会常规。最后,正像我们已经提到过的那样,韦伯认为社会规则只是给人们提供了一种“导向”,使人们的社会行动能够趋向于某种社会秩序。虽然韦伯并未明言,但是,我们可以看出韦伯基本上是把社会规则作为一种指导个人行为的“知识”来看待的。而这些规则之间的区分在某种程度上也就是知识分布状态的区分。习惯是最基本的社会知识,它存在于人们的生活方式之中,散布在社会关系网络的每一个关节点上。惯例则是相对集中和相对形式化的知识,可以用语言来加以表达,也可以由社会上的“绅士”来加以解释。法律则是一种由掌握国家权力的那一部分人所垄断的知识。这种隐含在韦伯思想之中的理论在埃利亚斯那里得到明确的表达:“由于社会中每一个成员个人所接受的导向都取决于自己可资利用的导向方式,因此,那些有能力垄断该社会导向方式的监督、传输和发展的群体便有机会拥有相当可观的权力。如果垄断是围绕着某个核心而组织起来的,这种情况就体现得尤为明显。”^④在韦伯的理论体系中我们可以看到:统治阶级正是通过不断攫取对“导向性知识”的垄断权从而更大限度地掌握权力的,这一动机也是使习惯逐渐为法律所取代的原因之一。

③ Wolfgang Schluchter, “Conviction and Responsibility”, p. 38.

④ Elias, N., “Scientific Establishments”, in Elias, Whitley & Martin (eds), *Scientific Establishments and Hierarchies*, 1982, p. 37.

(三) 法律的产生和发展

从习惯到法律：社会秩序变迁的方式和动力

韦伯指出,在人类历史的早期,习惯曾经一度是唯一的一种规则形态。至于习惯中何时萌生出惯例,而具有外部约束机制的法律又在何时出现,韦伯并没有给出明确的回答。他十分诚实地声明,从他当时所能掌握到的人类学和民族志研究中还找不到上述问题的答案。^⑤但是,韦伯接着指出,我们可以从现有的历史材料中找出促使习惯和惯例逐渐让位于法律的一些重要的社会原因:首先是传统以及“对传统之神圣性的信仰”的解体;其次是社会阶层的日益分化以及阶级利益的逐渐多样化;第三是现代商业交易的步调要求有一套能够快速做出反应的、有助于增强人们有效预期的形式化制度;第四是市场的发展。^⑥在这些因素的共同作用下,法律在人类社会的规则体系中逐渐占据主导地位,而这也恰恰是现代社会的区别于传统社会的重要特征。

但是,在韦伯看来,这些外部因素只能解释习惯和惯例逐渐让位于法律的原因,却无法说明法律自身发展的内在动力。韦伯认为,社会规则的创新有两种动力来源,一种是外部的,另一种则是内部的。外部条件的变化可以为规则创新提供条件,但却不是“创新的必要前提”。在大多数情况下,这些外部条件无法成为产生一种新秩序的“参与作用的因素”。^⑦相反,“民族志所提供的证据表

^⑤ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 320.

^⑥ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 337.

^⑦ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 321.

明,创新的最重要的动力来源似乎是那些经历着某种‘反常’状态的个人的影响(这种状态往往、但并不总是被当时的精神病学视为病态”^⑧。新的社会经济条件的出现首先使某些“直觉”非常敏锐的个人感受到调整行为方式的可能性和必要性,他们所采取的新的行为方式虽然有悖于当时的社会常规,但最终却会因为其“有效性”而对他人产生影响,并导致一种“集体行动”。而一旦社会中的大多数人都已经接受了这种行为方式,它便会成为新的社会常规,并使人们对之产生“应然感”(oughtness)。一旦社会中产生了专门的人员来以强制力保障这种新的规则,它便成了法律。韦伯认为,虽然在现代社会中法律已经取得越来越重要的地位,但这并不意味着习惯和惯例(道德)的消失。相反,现代国家往往会通过法律来支持或强化社会的固有道德——“任何具有重要社会意义的道德律或迟或早都会成为一种法律命令。”^⑨比如德国民法典中就规定:“违反公序良俗的交易无效。”^⑩而习惯和惯例反过来也会为法律提供支持,或者是在法律所无法触及的领域(比如西方学者经常提到的“私人领域”)发生作用。

法律与统治类型

——韦伯的支配社会学

正像我们已经提到的那样,韦伯认为法律与习惯和惯例之间的区别主要在于法律拥有一种外在的保障力量。在这个意义上,古代埃及、印度、巴比伦、中国与古代罗马一样拥有自己的法律。但是,这些“法律”之间的差异是如此的明显,以至于任何从事比较

⑧ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 321.

⑨ Weber, *Max Weber on Law in Economy and Society*, p. 27.

⑩ Weber, *Max Weber on Law in Economy and Society*, p. 24.

研究的学者都不得不对“法律”作出进一步的类型学分析,从而使自己的理论能够揭示或说明这种差异。韦伯本人显然清楚地认识到了这种差异,他的理论也清楚地呈现了这种差异。要想理解韦伯在这一方面的理论贡献,我们必须对他的支配社会学进行一番考察。在韦伯的整个社会理论中,支配社会学占据着核心的位置,而法律社会学则是支配社会学的核心。

韦伯并没有对国家的起源进行逻辑的或历史的分析。他把国家、权力和支配(统治)作为既存的社会现象来加以分析和阐释。韦伯看到,人的社会行动总是基于一定的主观意图,没有任何一个人会成为没有自己主观意义取向的、绝对服从他人意志的工具。但是,在社会生活中又的确存在这样的情况:一个人在遭到别人反对的情况下仍然具有某种以其意志左右他人行为的能力。韦伯把这种能力称为“权力”(Macht):“‘权力’是指处于社会关系之中的行动者排除抗拒而使其意志得到实现的可能性,而不论这种可能性的基础是什么。”^⑩权力所涉及的范围非常宽泛,既可以指家庭中家长对子女的管教,也可以指任何一个组织中上级对下级的命令。与“权力”相对应,韦伯还引入了一个“服从”(obedience)的概念。韦伯认为:“服从命令的动机……可能基于各种不同的考虑,从简单的习惯性反应直到最纯粹的理性的利益权衡。”^⑪从权力—服从这一组概念中,我们发现:在韦伯那里,权力不是一种单向作用的力(force),而是一种“关系”(relation)。这种关系是由具有主观意义取向的社会行动建构起来的。无论是行使权力的行为还是服从权力的行为,都是行动者有意识的“选择”,而不是完全被动的接受。在这一点上,韦伯的观点与齐美尔的观点十分相似。齐美

^⑩ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 53.

^⑪ Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1949, p. 324.

尔在分析“统治”这一概念时,提出了“主宰”(subjectivation)和“臣服”(subordination)这样一对范畴^⑭。他认为,“主宰”和“臣服”中都包含了一定的“自由”因素。这种“自由”就是康德所称的意志自由。

权力关系具有复杂多样的形态,但对社会研究真正具有意义的则只是其中涉及社会群体行动范式的那种权力。这样,韦伯又提出了“支配”这一概念。他认为:“支配构成一种特殊的权力形态”,^⑮它是“某种特定的命令(或命令总体)得到特定人群服从的可能性”^⑯。它不包括以纯粹暴力的方式所达到的控制,因此必须以人们“对支配的正当性的信仰”^⑰为前提。为了把统治与暴力控制区分开来,韦伯又把正当化的统治称为“命令控制”(imperative control)或权威,并从理论分析的角度为这种统治形式确立了两个基本特征:其一是自愿服从,其二是存在一套支持统治正当性的“信仰体系”,即说明为什么某人或某些人应该服从某种统治的理论体系或意识形态。

“正当性”这一概念在韦伯的政治社会学中占据着十分重要的位置。韦伯认为:“行动,特别是涉及社会关系的社会行动,可以受到人们相信存在一种‘正当秩序’这一信念的指导。而人们的行动真正受到这种信念制约的可能性则称作这种秩序的‘有效性’(Geltung)。”^⑱因此,在韦伯那里,某一统治系统的正当性指的就是人们愿意服从该统治并根据该统治系统的相应命令来行动的可能性。^⑲社会行动者之所以会信任某种统治并依其命令行事,可能是

^⑭ 参见:G. Simmel, *On Individual and Social Forms*, edited by D. Levine, University of Chicago Press, 1977, pp.96—120.

^⑮ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 2, p. 941.

^⑯ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 53.

^⑰ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 213.

^⑱ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 31.

^⑲ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 214.

出于传统、情感、某种价值信念或是对某些成文规定的认可。^⑩正是这些不同的正当性基础导致了不同类型的正当统治。

为了分析正当统治的历史演变及其基本形态,韦伯提出了三种不同的正当统治类型。这种分类正是其“理想类型”方法的具体运用。也就是说,这样的分类是为了分析和研究的便利而人为建构出来的,它们并不是对客观历史事实的描述。在现实社会中,这三种类型的正当统治很可能是以相互混合的面目出现的,而很少表现为纯粹的单一形态。

传统型的正当统治 传统型权威的效力来自于对古老规则与权力之神圣性的宣称和信仰。^⑪在这种权威类型中,权力关系的双方都认可一套由来已久的行为方式,这套行为方式不一定能够为语言文字所表达,只是由于其代代相传的性质,而成为一种习惯性的力量。传统型的正当统治具有这样一些特点:(1)统治者与服从者之间往往存在一些自然的亲缘关系,统治者之所以获得支配性的权力,完全是因为他具有某种特定的身分。父权制和我们所熟悉的家族统治就是这种统治方式的典型。(2)这种统治方式与某种特定的经济组织形态——自给自足的家庭经济——有着紧密的联系。韦伯认为,传统型的权威是一种“日常生活的结构安排”,其目的是实现“正常的需求满足”^⑫。(3)所有的传统型统治方式都或多或少带有一定的宗教特性,有一套借以支撑传统之不可动摇性的崇拜仪式体系。

个人魅力型(或克里斯玛型)的正当统治 当某种正当统治依

^⑩ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 36.

^⑪ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 226.

^⑫ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 2, p. 1111.

赖于“对某一个人以及他所揭示或规定的某种规范模式或秩序(个人魅力权威)所具有的特殊神圣性、英雄主义或非凡个性的效忠”^{①②}时,这样的统治就属于个人魅力型的统治。在韦伯那里,“克里斯玛”或“人格魅力”(Charismatic)一词被用来表示某些人的人格特征:他们被认为具有超自然、超人的力量或品质,因而被视为“天纵英明”。在比较原始的社会中,这些品质来自于巫术,譬如宗教先知、能驱邪治病或精通律法的智者、狩猎能手或战争英雄,都被称为克里斯玛式人物。通过进行比较性的历史分析,韦伯总结出四种不同类型的“个人魅力”。他借每一种“个人魅力”形态的主要体现者来说明其特征:第一种个人魅力体现在北欧神话中的“熊皮武士”身上,其特征是勇武的意志和战斗力。第二种个人魅力的体现者则是“萨满教”的女巫,其特征是能够“通灵”,因此被视为神灵在人间的信使。第三种形态的代表者是摩门教的创始人史密斯,他自称受到天使的宣谕,并在自己的住处附近找到了以象形文字记述的救世福音全文。我国清末太平天国运动的领袖洪秀全,大体也属于这种类型。第四种个人魅力型人物是“文人”或“知识分子”,他们凭借生花之笔或如簧之舌来鼓动或引导群众。

与其他类型的正当统治相比,个人魅力型的统治有这样两个突出的特点:首先,这种统治“特别反对经济上的考虑”,^{①③}因为任何功利性的计算都会破坏对领袖个人魅力的崇拜。同时,它也反对任何个人或阶层取得经济上的优势,因为这样会导致以经济地位来取代个人魅力的后果。这样,个人魅力型统治所允许的经济组织形态必定是以平均主义为特点的。其次,由于个人魅力型统治的基础是“独一无二的、短暂易逝的天赋”^{①④},这必然导致它的内

①② Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 215.

①③ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, p. 244.

①④ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 2, p. 1121.

在不稳定性。韦伯认为,个人魅力型的统治基本上属于一种过渡型的统治方式,它带有“革命性”的特征。在历史上的一些转折点上,具有特殊个人魅力的人物往往能够打破社会生活的常规,从而创造出新的社会生活方式。但是,这种统治方式并不能持久,随着个人魅力型人物生命的终结或其他个人性的变故,新的常规性(传统的或法理型的)统治方式必然取而代之。

法律—理性的正当统治 法律—理性统治(简称法理型统治)的基础是一套内部逻辑一致的法律规则以及得到法律授权的行政管理人员所发布的命令。这种统治方式与前两种统治方式有着根本的不同,因为它不依赖于与个人有关的身分或属性,是一种“非人格化”的统治。这种统治形式在现代西方社会已经取得了支配性的地位,它的最明显体现就是所谓的“法治国”(Rechtstaat)理想。使法治得以有效维持的是这样一套相互关联的信念:(1)适用于某一特定社会群体的法律体系或是经由全体社会成员的一致同意而产生的,或是由一个为社会成员所认可的权威机构发布的,这套理性的法律体系会得到全体社会成员的遵从。(2)任何法律都具有抽象的、一般化的特性,并不指涉具体的个人或群体。社会管理围绕着法律的制定、维护和执行而展开。立法机构负责制定适用于整个社会群体的一般性规范,为社会成员的行为和社会关系的建构提供一种基本的导向;司法机构负责在具体案件中纠正偏离法律秩序的行为,从而使基于法律的社会秩序得以保持稳定;而行政机构则依照一套既定的规则实施对社会的日常管理。(3)法律成为一个高度分化的社会系统,独立于政治、宗教和其他社会领域。法律职业者受过专门的职业训练,组成自治的职业共同体;法律知识高度抽象化和概括化,成为一种只有专家才能掌握的专门知识;法律实践必须由专家来进行,非专业人士受到资格条件和知识本身的双重限制,无法涉足法律实践活动。(4)不仅法律实践活动具

有上述特点,整个社会的日常管理都进入一种技术化、非人格化的状态。管理人员都由受过专门训练的人士充当,严格按照规则办事,不受个人心理因素的影响。

韦伯认为,法理型统治是现代西方社会的一个十分突出的特点,其产生和发展与西方社会独特的宗教、文化和经济形态密切相关。这种统治形式的出现是与民族国家的兴起基本同步的。民族国家的统治方式依赖于这样一些前提条件:(1)统治和行政管理资源的国家垄断,这要求:(a)创立一套中央集中领导的、持久性的税收体系;(b)建立一支中央政府机构统一领导的常备军。(2)由中央政府垄断制定法律的权力以及合法使用暴力的权力。(3)组织一套理性化的官僚系统,代表国家实施对社会的日常管理。法理型统治所具有的基本特征恰好有助于满足这些条件,因此,它自然成为民族国家所选择的统治方式。

在韦伯的社会理论中,每一种正当统治类型都对应着一种具体的统治方式。传统型统治对应着家长式统治方式,个人魅力型统治对应着领袖集权统治方式,而法理型统治则对应着“官僚制”统治方式。“官僚制”是韦伯借以描述现代社会中的合法统治方式的一个重要“理想类型”。它包含以下的要素:

1. 公务按照每日重复的常规进行,它不需要、也不允许个人的创造力在其中得到体现。

2. 公务的履行由行政机关根据确定的规则来安排。这要求:(1)通过非人格化的标准来确定每一个公务人员所必须完成的特定任务;(2)公务员被授予完成其职业任务所必需的权力;(3)公务员可以使用的强制手段受到严格的限制,他们的合法职业活动的范围也得到明确限定。

3. 每一个公务员的职责和权力都是一个科层式的权威体系的组成部分。上级官员负责监督下级的工作和绩效,而下级官员则有权对上级的监管行为提出申诉。

4. 公务员和其他政府雇员对为他们履行职务所必需的那些资源并不享有所有权,但他们得为这些资源的使用负责。公务与私人事务、政府收入与个人收入得到严格的区分。

5. 公务员对他们的职务也不享有所有权,这些职务不能被出售,也不能继承,而只能按照形式化的规则进行解聘和招新。

6. 公务的履行在很大程度上有赖于形式化的文书写作。^⑮

韦伯指出,在西方历史上,市场经济的兴起、传统家族制社会关系的解体以及个人魅力型统治的非长久性使官僚制的出现和蔓延成为“一种难以避免的命运”。在官僚制中,行政官员的权力来自于法律,公民的权利和义务也由法律来界定,各种社会关系以及这些关系组成的社会结构都由法律这种抽象的一般性规则来安排。在各级政府机构中,官员们是“你方唱罢我登场”,但政治权力的结构却保持不变。这种制度安排使社会关系具有持续性和稳定性,为人们的社会行动方式规定了明确的限度。总之,它使个人行为和社会运转都处于一种有序的状态。但韦伯同时也看到了这种制度难以避免的负面效应。他指出:在这种制度下,社会越来越变得像一个“铁笼”,被囚禁于其中的个人变成了“制度化”的个人。他们越来越需要“秩序”,如果这种秩序发生动摇,他们就会惊惶失措;如果他们被某种力量从这种秩序中抽离出来,获得完全的“自由”,他们就会感到束手无策。^⑯

我们看到,韦伯正是借助支配(或统治)的理想类型凸现了东西方制度模式的差异。但是,仅仅使分析停留在这一步还不足以解释法律在不同社会中所呈现出来的多样性。为此,韦伯又进一

^⑮ 参见:Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: Oxford University Press, 1947, pp.330—2.

^⑯ 韦伯在1909年所作的一次演讲。参见:Mayer, J., *Max Weber and German Politics*, 2nd ed., New York: Arno, 1979, pp.127—8.

步对不同社会中的法律思维和法律实践进行了理想类型的探究。

法律规范的制定和适用方式

通过其历史性的比较社会学研究,韦伯发现不同的社会存在着不同的“法律制定”(law-making)和“法律发现”(law-finding)方式。为此,韦伯建构出了几个“理想类型”,用以分析这些方式各自具有的重要特征。他指出:

从理论研究的角度来看,法律和程序的发展可以被认为是经历了这样几个阶段:首先是通过“法律先知”来表达的克里斯玛型法律天启;其次是由法律显贵们进行的经验式法律创造和法律发现;第三个阶段是由世俗或宗教权威来发布法律命令;第四个,也就是最后一个阶段的特点则是:法律是经过系统的精心设计而制定出来的,司法活动由受过法律专业训练的人员来进行,这些司法人员所受的训练使他们具备丰富的知识,并且能够总是用形式化的逻辑思维来分析问题。^⑩

克里斯玛型的法律天启广泛存在于古代社会中。韦伯所提供的证据来自古埃及、古巴比伦、古希腊和中世纪欧洲各蛮族国家。在这种类型中,法律的制定和适用都是通过“天启”或“神判”的方式来进行的。比如;在中世纪的一些北欧国家中,法官并不参与案件的决策,他只是在一旁监督着审判的过程。案件的决策者是掌握着“神人沟通”本领的灵师(declarers),他们要求当事人按照一定的仪式和程序进行宣誓,或者做出种种规定的动作,并从这些过程中观察出神灵的判断,从而决定诉讼的结果。

^⑩ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 2, p. 882.

法律显贵们进行的经验式法律创造和法律适用以及世俗和宗教权威所发布的法律命令是两种同时并存的类型，前者的主要例证是英国普通法制度，在这种制度中，法律不是由权威机构一次性发布的，而是在法律职业阶层的职业化社会行动中逐渐累积起来的。在这里，法律制定与法律发现之间的界限非常模糊；后者的主要例证是教会和各世俗国家的制定法，这种法律的表现方式是统治者或权威机构的命令，它是一次性发布的，适用于发布机构管辖范围内的一切案件。司法机构只能适用和解释这种法律，而不能改变和规避它。韦伯认为，这两种法律制定和法律发现的模式都是从天启式类型中发展出来的。前者继承了天启类型中的形式(或程序)因素，而后者则继承了其中的实质(或命令)因素。

最后一种以系统立法和专业化司法为特征的法律制定和法律发现方式是在前面几种方式的基础上发展起来的，其主要代表是近代欧洲大陆的法律制度。这种法律制度的成因是多方面的，但其主要动力则是法律专家的知识努力。在韦伯看来，这种方式是发展的最高阶段，它只为法律内部的进一步系统化和精细化留下了空间。

法律教育和法律职业的组织形式

韦伯认为，在西方世界存在着两种基本的法律教育方式，它们之间的区别导致了不同的法律制定和法律发现方式以及不同的法律思想类型。这两种法律教育方式分别是经验的法律教育和理性的法律教育。“前者是把法律作为一门手艺来传授的经验式培训；学徒在实际的法律实践过程中从法律职业者那里学到或多或少的实用知识。而在后一种类型中，法律教育是在专门的学校里进行的，在那里，教学的重点是法律理论和法律‘科学’，也就是说，那里

要对法律现象进行理性的和系统的分析。”^⑩前者的典型代表是“行会式的”由律师来传授法律的英国法律教育,其主要特点是:(1)法律教育在律师事务所或者是律师公会设立的法律学校中进行,师生之间的关系类似于手工作坊中师傅和徒弟之间的关系;(2)教学的方式是实践过程中的“经验演示”,而传授的主要内容则是法律实践中的技艺和诀窍;(3)这种教育是进入法律职业的“准入证”,接受教育的过程同时也是取得法律职业资格的过程。后者的典型代表则是欧洲大陆的大学法律教育,其主要特点包括:(1)法律教育在大学中进行,大学法律院系虽然与法律职业领域之间存在一定的联系,但也保持着相当大的独立性,能够不受实践需求的直接影响;(2)教学方式是理论传授和逻辑分析,教学的主要内容是抽象化、系统化的法律理论,法学教授同时具备教师和学者两种身分,他们传授给学生的不是实践经验,而是自己对法律现象进行理性分析和系统整理后形成的学术知识;(3)大学法律教育为学生提供的是一种综合性的素质培养,但它并不保证学生一定能够进入法律职业。实际上,许多接受过这种教育的学生最后不一定会选择法律职业,而是进入行政管理部门或者成为企业的管理人员。

这两种不同的法律教育方式其实也反映了两种不同的法律职业组织方式。前者所反映的是行会式的职业垄断性管理方式,后者所体现的则是相对来说较为松散和开放的职业组织方式。在前一种职业组织方式中,法律职业者形成了一个有严密的内部组织和行规的利益集团,所有的法律职业——从律师、法学家到法官——都在这一团体的控制之下,而且都必须接受同样的培训,有过相同的经历。法官从律师中产生,而律师也都曾经做过法律学

^⑩ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 2, pp. 784—5.

徒。而在后一种职业组织方式中,各种法律职业都具有相对的独立性,并不存在一个囊括所有法律职业者的行会式组织。法律基本上是学理取向、而不是实践取向的;法学家(法学教授)的意见得到所有法律职业者的尊重。因此,法律职业只有在知识的意义上可以称得上是一个共同体(community)。

法律的类型

马克斯·韦伯根据体现在法律中的知识类型而对法律进行了系统的分类。韦伯把这些知识类型称为法律思想(legal thought)或法律思维方式(legal thinking)。他根据两条标准来区分不同法律制度中所体现的知识类型:(1)形式性(formality)——即一种法律制度是否“使用内在于这种法律制度之中的决策标准”,这决定了它的系统自治程度;(2)理性(rationality)——即一种法律制度是否“按照一种统一的决策标准来处理所有类似案件”,这决定了该制度所确立的规则的一般性和普遍性程度。根据前一种标准,法律可以分为形式法和实质法,而根据后一种标准,法律又可以分为理性法和非理性法。把这两条标准结合起来,我们就得到了四种法律类型:形式理性法、形式非理性法、实质理性法以及实质非理性法(参见表2)。

表2 法律的分类

	理 性	非 理 性
形 式	形式理性法	形式非理性法
实 质	实质理性法	实质非理性法

理性是马克斯·韦伯社会理论中的一个核心概念,但他用这一概念来表示的含义却不甚统一。根据安东尼·克隆曼的总结,马克斯·韦伯所称的理性大概有四个含义:(1)在许多场合,韦伯用“理

性”一词来表示受一般性规则或原则的约束。他指出,当我们说一种实体法或一种程序制度是“理性的”时候,最基本的含义就是指它包含着一般性的规则或原则。^①(2)“理性”的第二种含义是系统性,一种理性的法律“是由所有经分析导出的法律命题组成的一个整体,在其中,这些法律命题构成了一个逻辑清晰、内部一致,而且至少在理论上天衣无缝的规则系统,根据这种法律,所有可以想象到的事实情境都能够找到相应的法律规则,从而使秩序得到有效的保障”^②。(3)理性的第三种含义是“建立在对意义的逻辑解释的基础上”。通过对法律事件之意义的逻辑解释,我们可以把各种与法律有关的事实特征建构成一个逻辑命题,同样,通过对法律条文之意义的逻辑解释,我们可以找出某一特定法条与上述事实命题之间的相关性,随后,通过演绎推理的方式,我们可以得出一个法律上有效的结论。(4)理性的最后一个含义是“可以为人类的智力所把握”^③。韦伯最经常使用的是第一个含义,而在许多特殊的场合,为了突出法律的某种独特性质,他使用其他几种含义的次数也并不算稀少。相比之下,“形式性”这一概念的含义则比较单纯,主要指决策标准的内在性。

形式非理性法的主要实例是克里斯玛型的天启法律。这种法律完全不具备人类理性所能把握的一般性规则或原则,人们无法对任何一个法律决策的结果作出预测。但是,这种法律又带有极端的形式主义色彩,决策的标准内在于法律或程序之中。它要求所有诉讼参与者的行为都严格遵照某种“具有魔力效果的程式”。韦伯指出:

^① 参见:Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol.2, pp.665—976.

^② Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol.2, p.656.

^③ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol.2, p.656.

纠纷解决以及新规范创制过程中呈现出来的魔法因素导致了所有原始法律程序都具有的严格形式主义的特性。因为,如果相关的问题不能以正确的方式提出,魔法技术便不能提供正确的答案。而且,魔法不能一视同仁地对所有问题作出解决,它对问题的选择是任意性的;每一个法律问题都有专门适合于它的独特技术。我们现在能够理解所有受固定规则约束的原始程序所具有的主要特征了:一方当事人在陈述誓词时所犯下的哪怕最微小的错误都会导致救济的丧失、甚至是整个案件的败诉。^②

韦伯对这种原始的法律类型进行了深入的论述,因为他认为其中所包含的严格形式主义因素对近代西方法律、特别是证据法所具有的严格形式化特征的形成有着显而易见的影响。此外,这种原始法律类型的某些遗迹至今仍保留在英国普通法中。韦伯所举的例子是英国的陪审员制度。亨利二世所推进的陪审员制度在英国法律史上是一次伟大的创新,它取代了“不动产诉讼”中以赌誓和决斗为手段的取证技术,而让诉讼双方的12位邻人来回答关于案件事实的问题。这12位邻人后来就发展成对案件事实作出判断的陪审团。这种陪审团虽然取代了神的位置,使英国法律中的魔法因素进一步减少,但是,由于这些外行陪审员的决策仍然像神谕一样并不遵循既定的一般性规则,因而同样难以预测,所以它仍然是一种非理性的制度。韦伯把这种制度同古罗马的平民陪审员(civil jurors)制度进行了对比,发现这两种外部形式相似的制度由于参与者行动导向的不同而产生了不同的结果。在古罗马,平民陪审员会把法庭审理过程中出现的问题拿到法庭外去向“问答法学家”(responding jurists)请教,并把这些法学家的回答作为判案

^② Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 2, p. 761.

的依据。与英国由 12 位邻人发展成的陪审团不同,接受法学家建议的陪审员是在受过专业训练的专家指导下审理案件,他们的司法决策所依据的知识体系中本身便包含着一般性的原则和规则,因此,他们的回答本身便是受规则约束的。正是由于存在这样的区别,古罗马的“平民陪审员”制度导致了法律的理性化,而英国的陪审员制度却成为普通法中的一种非理性因素。^⑩

实质非理性法不具备一般性的规则,决策标准也外在于法律,受宗教、伦理和情感等因素的制约。韦伯所举的这种法律的例子包括:伊斯兰沙里阿法院中适用的“卡迪司法”(khadi-justice)^⑪、古代雅典的人民审判大会以及英国的治安法院^⑫所适用的法律。这些审判方式要考虑每一个具体案件所涉及的众多具体因素,案件审判过程受许多具体场景因素的影响,审判结果是无法预测的。

实质理性法的主要例证是僧侣或教士控制的法律体系以及“家族制的司法体系”。韦伯写道:

一种特殊类型的理性法律教育(但并不具有法律形式性)的最纯粹形态体现在神学院的法律教学或者与神学院有紧密联系的法学院的法律教学中。其特殊性的某些方面可以归因于这样一个事实:牧师的法律研究方法旨在达到一种实质的、而不是形式的法律理性化。……这种学校里的法律培训主要依靠一部圣典或者是一种通过稳定的口头或文字传统而固定下来的神圣律法,它具有一种意义非常特殊的理性特征。它的理

^⑩ 参见:Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol.2, pp.760—5.

^⑪ 参见:Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol.2, p.845, pp.976—8.

^⑫ 参见:Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol.2, p.813, p.891.

性特征存在于它建构一种不是导向有关群体的实际需要,而是导向学者不受抑制的智识需要的纯粹理论性的决疑论的偏好。在适用“辩证法”手段的地方,便会产生抽象的概念以及大致理性的、系统的法律原则。但是,正像所有的僧侣学术一样,这种法律教育也受到传统的约束。当它所创造出来的决疑论被用来满足任何实践的、而不是知识的需求时,就只有在以下的特定意义上讲才是形式的:它必须通过重新解释来维持传统的不变规范在新的需求面前的可适用性。但是,它的形式特性不是指它会创造出一个理性的法律体系。作为一种规则,它只包含对人类或法律秩序提出宗教或伦理要求的因素,却并不包含对现有的法律秩序进行逻辑上的系统整理的因素。^⑩

同样,在家族制的司法体系中,法律决策过程虽然要遵循一些来自于传统的一般性规则,但它同时也要受到伦理、宗教和其他外部因素的影响。

最后一种法律类型,也就是形式理性法,是现代西方社会所特有的法律类型,也是法理型统治的基础。韦伯当时还没有预见到,这种法律类型会随着西方列强的海外殖民以及二战以后世界各国的政治、经济、社会和文化结构在霸权影响和自由竞争、自由交流的双重作用下所进行的重新调整而成为一种世界性的现代法律类型。人们已经习惯于把这种法律占统治地位的社会称为“法治社会”。

韦伯心目中最典型的形式理性法是受罗马法影响的近代欧洲各国民法典(特别是法国民法典和德国民法典)以及德国的潘德克

^⑩ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 2, pp. 789—90.

顿法学所提出的“学理法”。这两种典型意义上的法律被韦伯称为逻辑形式理性法,它们都接受了罗马法中发展出来的法律原则和法律技术,而且都是法学家们所从事的“法律科学”事业的产物。韦伯认为,它们体现着理性的全部四种含义。这集中表现在它们的五个前提性“公设”上:

第一,每一项具体的法律决定都是某一抽象的法律命题向某一具体“事实情境”的“适用”;第二,在每一具体案件中,都必定有可能通过法律逻辑的方法从抽象的法律命题导出裁决;第三,法律必须实际上是一个由法律命题构成的“没有漏洞”(gapless)的体系,或者,至少必须被认为是这样一个没有空隙的体系;第四,所有不能用法律术语合理地“分析”的东西也就是法律上无关的;第五,人类的每一项社会行动都必须总是被型构为或是一种对法律命题的“适用”或“执行”,或是对它们的“违反”,因为法律体系的“没有漏洞”性(gaplessness)必定导致对所有社会行为的没有漏洞的“法律排序”(legal ordering)。^⑩

韦伯认为以上述五个“公设”为基础的近代欧洲大陆法律达到了最高的“理性化”程度,但这并不意味着他认为这种法律是法律的最完美形态,也并不意味着他认为这种法律最能适应资本主义生产方式的需要。关于这一点,下面还将展开进一步的论述。但是,毫无疑问的是,韦伯认为这种高度理性化的法律是西方社会所独有的特征。韦伯之所以提出这种法律类型学,其主要目的正是为了分析和阐释西方法律史上所特有的“理性化”过程,即法律中

^⑩ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 2, p. 657—8.

的“形式性”和“理性”因素逐渐增加的过程。通过这种理论上的工作,韦伯揭示了西方法律和西方社会的独特性,使他成为一个“西方社会的理论阐释者”。

四、韦伯论西方法律的理性化与近代资本主义的兴起

马克斯·韦伯探寻西方文明独特性的学术事业由两个相互补充的方面组成。一方面,他通过对世界各大文明的宗教、文化、政治和经济组织进行历史性的比较研究,揭示出西方文明中所特有的因素,并借助理想类型的研究方法把这些因素提炼和概括为几个核心概念。另一方面,他又站在西方文明的内部,探寻这些独特因素形成和发展的历史线索和社会根基。历史分析的方法始终贯彻在这两方面的研究工作之中。但是,马克斯·韦伯并不是一个沉迷于故纸堆中的学究,他始终关注着德国乃至整个资本主义世界的命运。这种关注最集中地体现在他对这样一个问题的追问之中:“资本主义为什么会在欧洲而不是世界上别的什么地方产生?”在回答这一问题的过程中,他发现了法律与资本主义经济组织形式之间的密切关联。正像他在《宗教社会学论集》中所指出的那样:“基于理性事业的近代形式的资本主义不仅需要可计算的生产技术手段,还需要可计算的法律制度和根据形式化规章来实施的行政管理。”^⑧在研究法律与资本主义之间的复杂关系时,韦伯主要考察了两个关键的问题:1. 法律与经济因素之间的关系;2.

^⑧ Max Weber, “The Logic of Historical Explanation”, in W. Runciman (ed.), *Max Weber: Selections in Translation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p.339.

“理性的法律制度”在近代资本主义的发展进程中所起到的关键作用。

（一）法律与生产组织形式之间的互动关系

把马克思·韦伯与卡尔·马克思作一番比较，我们发现这两位伟大的德国思想家具有许多相似的特点。其中最重要的一点就是：他们都是关注现实的人本主义者，试图解决资本主义社会中人类生活所面临的一些根本问题。由于价值取向和研究方法的不同，他们在回答同一问题的过程中最终走上了不同的道路。卡尔·马克思从辩证唯物主义和历史唯物主义的立场出发，最终发现对人类生活起决定作用的乃是人类社会的物质生产方式。包括法律、政治、文化、意识形态等等在内的“上层建筑”是由经济基础，即一个社会的物质生产方式决定的。资本主义社会的最根本特征是少数资本家占有生产资料，而占社会大多数的无产阶级则靠出卖自己的劳动来换取生存资源。表面上规定了平等和自由权利的资本主义法律实质上只体现着资产阶级的意志，而“除了自由之外一无所有”的工人只在非常有限的程度上受到法律的保护。通过这种唯物主义的分析，马克思对资本主义制度乃至一切“人剥削人”的制度提出了否定性的批判，指出人类真正实现自由和平等的唯一出路在于通过革命推翻这种制度，使劳动和生产资料的占有结合起来，也就是说，只有劳动者才能占有生产资料。在这种分析框架中，法律始终是一种处于从属地位的工具，并且终将在人类迈向共产主义社会的必然历史过程中逐渐消亡。马克思·韦伯早期的学术思想与卡尔·马克思有许多相似之处。在《中世纪贸易公司的历史》和《罗马农业史》这两篇论文中，韦伯认为某种特

定的经济形态会导致某些特定的所有权形式和法律制度^⑭。但在1902—1903年之后,韦伯逐渐放弃了历史唯物主义的分析方法、特别是经济决定论,而转向一种多元论。^⑮

韦伯认为,人类的社会生活不是由单一的经济因素决定的,而是处于宗教、文化、政治、法律和经济等多种因素的交互影响之中。他承认经济因素在法律发展过程中起到了关键作用,但他否认法律是经济力量的直接产物。他认为,法律构成一种自治的社会实在,它与其他社会实在——包括经济、政治、宗教、文化等等——是相互作用、互为因果的,很难说哪一种因素具有决定性的作用。韦伯写道:

过去之所以缺乏某种特定的法律制度,绝不能简单地解释为是由于缺乏一种经济需要。正像工业上使用的技术方法一样,为法律提供保障的理性化法律技术模式首先必须被“发明”出来,然后才能服务于某种既存的经济利益……经济现实并不会自动孕育出新的法律形式;它只能为一种已经发明出来的法律技术提供传播和扩散的机会。^⑯

通过强调法律的相对独立性,他得出结论说:“一般而言,社会组织的法律结构决不是完全由经济因素决定的。”^⑰

在分析法律与经济之间关系的时候,韦伯提出了“可计算性”和“可预见性”这样两个概念,以说明法律在社会经济生活中发生

^⑭ 参见:Bendix, R. & Roth, G., *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, University of California Press, 1971, p. 235, 237—8; Parsons, T., *The Structure of Social Action*, vol. 2, New York: The Free Press, 1968, p. 503.

^⑮ 参见:Milovanovic, D., *Weberian and Marxian Analysis of Law*, Avebury, 1989, pp. 26—27.

^⑯ *Max Weber on Law in Economy and Society*, p. 131.

^⑰ *Max Weber on Law in Economy and Society*, p. 176.

作用的方式：

现代资本主义企业主要依靠计算，其前提是要有一套以理性上可以预测的方式运作的法律和行政管理系统，人们至少在原则上可以根据其确定的一般规范来进行预测。^⑭

但是，法律与经济活动之间存在的这种关联并不意味着它们之间存在相互决定的关系。在韦伯看来，法律与经济之间的关系正像任何两种社会现象之间的关系那样，是非常错综复杂的。对法律而言，经济只是对其产生影响的众多因素之一。而且，所有的外部因素都只能对法律起到一定的“影响作用”，但却不能决定法律的形式和内容：

近代的理性资本主义不仅需要生产的技术手段，而且需要一个可靠的法律制度和按照形式的规章办事的行政机关。……这样一种法律制度和这样的行政机关只有在西方才处于一种相对来说合法的和形式上完善的状态。因此我们必须发问，这种法律从何而来？如在其他情况下一样，资本主义利益毫无疑问也曾反过来有助于为一个在理性的法律方面受过专门训练的司法阶层在法律和行政机关中取得统治地位铺平道路，但是，资本主义利益绝非独自地促成了这一点，甚至在其中也没起主要作用。因为这些利益本身并没有创造出那种法律。^⑮

^⑭ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 2, p. 1394.

^⑮ 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，第14页。

因此,法律被看成是一种与经济密切相关、但却并不为经济所决定的相对自治的社会系统。理性的、形式化的法律虽然为资本主义经济所必需,但它并不是这种经济形式的产物。这可以从欧洲大陆法与英国法之间仍然存在的巨大差异中得到证明:

欧洲大陆与英国基本类似的资本主义发展并没有消除两大法系之间的巨大差异。目前也没有任何迹象表明英国法律制度会在资本主义经济的推动下向大陆模式转变。相反,每当两种司法模式和法律教育方式有机会一较长短的时候(比如在加拿大),普通法总是占尽上风,并且很快挫败大陆法。因此,我们可以得出这样一个结论:自中世纪大学兴起罗马法研究高潮以来欧洲大陆发生的法律理性化进程不是资本主义的产物。^⑭

反之,单独的形式理性法也无法催生资本主义,在韦伯看来,资本主义是多种因素共同作用的产物。根据约翰·R·拉夫的概括,这些因素包括:(1)生产资料的私人占有以及法律对私有产权的确认;(2)自由的市场;(3)自由的劳动;(4)经济生活的商业化;(5)企业与家庭的分离;(6)理性的技术;(7)理性的法律。^⑮

(二)法律的理性化与经济的理性化

最早由马克斯·雷因斯坦提出,而后被许多研究韦伯思想的学

^⑭ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol.2, p.892.

^⑮ 参见: Love, John R., *Antiquity and Capitalism: Max Weber and the Sociological Foundations of Roman Civilization*, London and New York: Routledge, 1991, p.247.

者不加追究地接受的一个重要命题是：韦伯认为在“理性化程度最高的法律制度——逻辑形式理性法”与“理性化程度最高的经济形态——资本主义”之间存在某种必然联系。在《马克斯·韦伯在〈经济与社会〉中对法律的论述》一书的译者导言中，雷因斯坦写道：“有许多迹象表明，韦伯在其研究工作的某些阶段认为法律思想的逻辑形式合理性与目的合理性的经济行为类型、并因此与现代资本主义之间存在某种联系。”^⑮戴维·M·楚贝克在一篇影响很大的文章中把本来十分保守的表达进一步绝对化：

韦伯对经济、政治和法律的理想类型式分析告诉他：法律因其可计算性而对资本主义的产生作出了很大贡献。他进而强调只有具备逻辑形式合理性的法律制度——也就是拥有普遍性的一般法律规则的自治法律体系——才能够保证资本主义所需要的法律确定性。^⑯

自此以后，韦伯关于法律与资本主义之间关系的论点被法学家们概括为：资本主义是由市场导向的理性经济行为来推动的；这种理性经济行为的条件之一就是存在一套理性化的法律，它能够最大限度地保障确定性和可预见性。这种具有逻辑形式合理性的法律制度是资本主义产生的必要条件，但却不是充分条件。^⑰

正是在这种“概括”之下，韦伯思想研究中出现了一个“英格兰问题”。许多学者指出：英国是近代资本主义的发源地，但那里的普通法体系恰恰不能归入“形式理性法”的名目之下。于是，他们

^⑮ Max Rheinstein, "Introduction", in *Max Weber on Law in Economy and Society*, p. 1.

^⑯ Trubek, D. M., "Max Weber on Law and the Rise of Capitalism", *Wisconsin Law Review*, 1972:3, pp. 721—53, p. 746.

^⑰ 参见：Hunt, A., "Max Weber's Sociology of Law", in his *The Sociological Movement in Law*, London & Basingstoke: The Macmillan Press Ltd., 1978, p. 122.

认为韦伯应该对这样一些问题作出回答：在形式理性法和资本主义之间的确存在着某种内在关联吗？英格兰现象难道仅仅是一个例外？如果英格兰现象的确是一个例外，那么韦伯的社会理论能否解释这一例外呢？

其实，尽管马克斯·韦伯认为以市场经济为基础的资本主义需要一种特殊的法律形式来确保经济行为的可预见性和可计算性，但他并没有在两者之间建立一种单线式的因果关系。正像我们在前文中已经论述过的那样，这种决定论式的因果关系正是韦伯所要反对的。在理解韦伯关于法律与资本主义之间关系的论述时，我们需要把握这样三个要点：

1. 韦伯认为经济和法律是人类社会生活中的两个相互依存而又各自具有独立性的领域。在西方社会中，经济行为的理性化与法律的理性化是在不同的力量推动下、经由不同的发展进程而实现的。因此，与其通过理论分析找出这两者之间的因果关系，倒不如找出促使这两种历史过程发生的共同因素以及两者在结构上的相似性。韦伯认为，以资本主义为最高发展阶段的理性化经济组织形式同以形式理性法为最高发展阶段的法律结构之间存在一种“有选择的亲和性”，但不能简单地把两者等同起来，也不能认为两者的发展过程是完全平行的。比如，在谈到近代资本主义社会的许多法律制度并非来源于罗马法，而是来源于理性化程度较低的日耳曼法时，韦伯写道：“法律发展的逻辑和政治层面中的这些‘落后’因素使得商业社会能够设计出更加切合实用的法律形式，而这在逻辑上更为完备、技术上更加理性化的罗马法中是无法做到的。”^⑧

2. 韦伯虽然认为资本主义市场和资本主义企业的有效运转需要得到一种可以预见、可以预测的理性法律的保障，但他在任何作

^⑧ Weber, *Max Weber on Law in Economy and Society*, p. 131.

品中都没有认定只有法律理性化的水平达到一定层次之后,近代资本主义经济才能够产生;他也不曾指出:法律理性化的程度越高,资本主义经济的发达程度就越高。我们可以在韦伯的论著中找到这样的段落:

包括资本家在内的社会群体对“可计算的法律制度”的实际需要虽然是促使逻辑形式理性法产生的重要因素之一,但是它在法律形式化的过程之中并没有起到什么重要的作用。正如经验所表明的那样,这种需要完全可以(甚至更适合)通过形式化的经验性判例法来加以满足(正像英国的情况那样)。纯粹的逻辑建构的结果往往会超出商业利益当事人的理性预期。所以人们常常会指责纯粹的逻辑理性法“离现实生活太远”。这种法律的逻辑系统化是法学理论家 and 他们的弟子——法学博士们的内在知识需求的结果,也就是典型的法律文人(*legal literati*)贵族的智识努力的结果。^⑩

3. 虽然韦伯在《经济与社会》中曾经多次指出英国法中存在许多非理性的因素,但他还是把英国普通法归入形式理性法的行列。有些学者之所以会产生“韦伯认为英国法是非理性的”这样的误解,是因为他们把韦伯所说的形式理性法等同于他所指出的一种特殊类型的形式理性法——以潘德克顿学派所提出的学理性法律原则和近代欧洲民法典为代表的“逻辑形式理性法”(logically formal rational law)。其实,韦伯虽然认为逻辑形式理性法是一种典型意义上的形式理性法,但他同时也认识到以遵循先例、注重形式化程序为特征的英国普通法也是一种形式理性法。实际上,韦伯对欧洲大陆法和英国普通法之间的同质性和异质性都有非常清楚

^⑩ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 2, p. 855.

的了解。他指出：这两种法律体系代表着两种法律理性化的方式：一种是通过法律职业者的实践活动来推动的经验式理性化，另一种则是借助“法律文人”或“法学家”的学术研究活动来推动的学理式理性化，两者都可以产生出资本主义发展所需要的制度条件。

通过以上几个方面的分析，我们发现所谓的“英格兰问题”实际上是在没有透彻理解韦伯思想的情况下产生的一个假问题。其实，韦伯对“资本主义为什么首先产生在英国”这个问题有着十分浓厚的兴趣。在其法律研究之中，这一兴趣主要体现在他对这种现象的关注上：英国普通法中“保留着大量古代的因素并且能够在巨大的经济变迁中保持形式上的持续性”^⑧。通过对这一现象的解释，韦伯提出了自己关于经济理性化与法律理性化之间关系的一般性理论。韦伯认为：经济理性化是市场经济的必然产物，其主要含义是指参与经济活动的社会行动者以持续性的（与反复无常相对）、“可预测的”方式来行动，从而使有序的市场交易成为可能。由于每个社会行动者的意志都是自由的，他们对行动方式的选择本来是具有无限多种可能性的。要使他们的行为趋向于有限的几种“可以预测”的选择，就必须用理性化的法律来对他们可以选择的“可能性”加以约束和限制。但是，理性化的法律制度必须与某一社会中人们可以接受的行为方式相一致，否则它就会停留在纸面上，无法对现实的经济生活产生实质性的影响。在比较欧洲大陆法和英国法的过程中，韦伯发现这两种法律制度都能够为人们的社会行动提供一种理性的约束和引导，至于它们为什么会走上不同的理性化道路，其主要原因是两种社会原有的政治结构、司法结构和法律职业组织方式不同。中央集权的政治结构、统一的王室司法系统和严密的法律职业组织是英国没有系统接受罗马法的主要原因，同时也是英国法走上经验式理性化道路的原因之一：

^⑧ Weber, *Max Weber on Law in Economy and Society*, p.202.

在英国,任何试图制定理性化立法或接受罗马法的努力之所以总是会失败,其主要原因是来自有权有势、组织严密的律师公会的抵制。这是一种垄断性的法律贵族组织,高等法院法官就产生于这个组织的成员之中。法律贵族们自己保留着进行学徒式司法培训的权力,传授经验性的、高度发达的法律技术。他们成功地阻挡着一些迈向逻辑形式理性法的运动。^{④⑤}

在那些不存在全国性法律职业者组织的地方,罗马法才能取得胜利。^{④⑥}

因此,是否接受罗马法,是否采取逻辑严密的成文法形式,这些都不是由经济因素决定的,不同的理性法律形态都有可能为经济的理性化创造出必要的条件。而不同社会对不同法律制度安排方式的选择主要取决于该社会所特有的支撑法律正当性与有效性的资源。

五、法律与人的伦理选择

(一)自然法:法律的正当性来源

强制性、理性和正当性是韦伯在比较分析不同社会的法律时最常使用的标准,也是现代形式理性法的特点之所在。韦伯的高明之处在于他发现了这几种特性之间的相互关联。现代国家正是

^{④⑤} Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol.2, p.976.

^{④⑥} Weber, *Max Weber on Law in Economy and Society*, p.278.

利用形式理性法来整合强制、理性化日常管理和使统治正当化这三种功能,从而有效地维持日益复杂的多元社会中的社会秩序。在现代“法治国”中,具有一般性和普遍性特点的法律使暴力以文明和理性的方式渗透到社会的各个层面,全面影响着人类的生活。传统社会和克里斯玛型领袖统治的集权社会中那种直接暴力所能触及的深度和广度远远无法同“法治国”中的法律强制力相比。而且,理性的、客观的法律还使暴力披上了正当化的外衣,使“哪里有暴力,哪里就有反抗”这一规律失效。触犯法律的人在法律的强制力面前是无法反抗的,因为社会已经将其视为“罪人”。在“法律之网”面前,“罪人”只有两条路可以选择:“认罪”或者“躲避”。“法治”原则使经过正当程序制定出来的法律无须再为自己的正当性寻求外在的支持,而且,它还成为评价政治正当性的依据。在“法治国”中,“合法”(legal)与“正当”(legitimate)成了一对同义词。

要想理解韦伯关于正当性的理论,我们必须回到他全部理论的基础——关于社会行动的理论,特别是社会行动的类型学。韦伯从社会行动的意义关联出发,总结出了社会行动的四种基本意义取向:(1)工具理性的取向,(2)价值理性的取向,(3)情感式的取向,(4)传统性的取向。这种分类的重要意义在于:它使我们看到了行动意义的多样性,并且能够对这些意义进行理论上的探究。

在分析了人类社会行动所包含的基本意义取向类型之后,韦伯接着指出:人们之所以会服从某种强制、某种规则或某种秩序,完全是因为他们相信这些外在力量具有“正当性”。而正当性的基础则是这些外在力量中所包含的、与社会行动者的主观意义取向相吻合的意义结构。韦伯认为人们赋予一种秩序以正当性的方式包括:(1)传统,(2)情感,(3)价值理性的信念,(4)法律。我们发现韦伯似乎认为法律与工具理性的社会行动之间存在某种关联,而法律秩序的正当性则来自于人们对特定外在后果的预期或者是对利益情势的判断。

我们可以把韦伯的社会行动类型学和正当性取得方式类型学与他正当统治的分类作一番比较,我们发现:传统性行动和从传统中获得的正当性显然对应于传统型的统治;情感性的社会行动和来自于情感认同的正当性对应于克里斯玛型的统治;而工具理性的社会行动和来自于手段—目的判断的正当性则对应于法理型统治。只有价值理性的社会行动以及来自于价值信念的正当性找不到对应的正当统治类型。根据罗杰·科特莱尔的研究,统治西方人思想领域达千年之久的自然法理论恰恰是它们的对应物。

表3 社会行动类型、正当性取得方式类型与正当统治类型之间的关联

社会行动的类型	正当性取得方式类型	正当统治类型
传统	传统	传统
情感	情感	个人魅力(克里斯玛)
价值理性	价值	(自然法)
工具理性	合法	法律—理性

韦伯对自然法的论述包括这样一些重要内容:

(1)关于自然法的起源:韦伯认为自然法理论肇端于斯多噶主义哲学,在古罗马时代由西塞罗和其他一些法学家加以继承和发扬,最终在基督教教会哲学中得到系统的整理和发展。

(2)关于近代自然法的复兴:自然法在基督教经院哲学家和法学家那里被发展成一套关于“正义”和“理性”的形式化公理体系,而近代自然法理论除继承了这一传统外,还受到两种主要因素的影响。一是文艺复兴时代思想家关于“自然”的思想;再就是来源于英国《大宪章》和普通法传统的关于个人自由的思想。

(3)自然法的作用:根据韦伯的论述,我们可以总结出自然法的三种作用:首先是规范(normative)作用,也就是为制定法提供一个道德基础,并指导和约束法律的制定与实施;其次是正当化(legitimizing)作用,也就是为制定法提供一种价值理性的正当性证明;最后是

革命性(revolutionary)作用,即帮助人们打破旧的社会秩序,创造新的法律和新的社会秩序。在这里,韦伯所举的例证就是《法国民法典》。他认为:《法国民法典》是除了来自司法实践的英国法和来自理论研究与法律教育的罗马法之外的“第三种世界性的法律”,其主要特色就是打破一切陈规、重新创造世界的理性主义精神。

(4)自然法的分类:韦伯把自然法分为“形式的”自然法和“实质的”自然法。所谓形式的自然法,就是完全不受权宜性的功利考虑的影响、纯粹以人类的理性思辨为基础的自然法,其典型形态是17和18世纪产生的“社会契约论”。而实质的自然法则是与人为法或制定法纠缠在一起的,受社会政治、经济和文化等因素影响的自然法。实质的自然法标志着自然法理论的弱化。

韦伯指出:随着资本主义经济的发展和法理型统治的扩张,自然法理论在现代西方社会中的作用越来越微弱。人为制定的形式理性逐渐成为自身的正当性来源和规范性基础,实在法不再需要诉诸一种“更高级的法”来证明自己的正当性。

(二)韦伯论法律与宗教

作为一套理性化的规则体系,法律只能规范人的外部行为。但是,每一个人都是有着独特意志和思想的存在,其行为必定有着精神上的根源。因此,法律必定与规范人类内心的伦理和宗教有着不可分割的联系。在马克斯·韦伯研究社会规则的理论体系中,对宗教的研究占有很大的比重。而且,韦伯的“宗教社会学”与他的“法律社会学”之间更有着某种“有选择亲和性”(elective affinity),^④

^④ 参见:Hubert Treiber, “‘Elective Affinities’ Between Weber’s Sociology of Religion and Sociology of Law”, *Theory and Society*, 1985, vol. 14, pp. 809—61.

两者对于阐释西方社会的独特性都是不可或缺的。

1905年4月2日,在写给李凯尔特(Rickert)的一封信中,韦伯提到他研究“新教伦理”与资本主义之间关系的设想:

在6月或7月间,你将会收到一篇关于文化史研究的论文,其论述主旨将会吸引你:基督新教的禁欲主义作为现代职业文明的基础,这是对现代经济的某种“精神决定论的”(spiritualistic)理论建构。^⑩

这里所指的论文就是于1904年和1905年分两次发表的“新教伦理与资本主义精神”。这篇著名的论文拉开了韦伯规模庞大的宗教社会学研究的序幕。这项研究一直持续到1919年,占据了韦伯学术生涯顶峰时代的大部分时间。在韦伯去世之后,他关于宗教社会学的研究成果被辑为《宗教社会学论文集》^⑪出版,这些论著至今仍是研究宗教与社会之间互动关系的重要参考文献。

在谈到韦伯关于宗教的论述时,人们往往只关注于韦伯对“新教伦理”与“资本主义精神”之间关系的论述。其实,韦伯整个宗教社会学研究的目的,在于通过对东西方各大宗教的对比研究,来突出展示基督教文明的特性及其与资本主义发展之间的关联。在《新教伦理与资本主义精神》一书中,韦伯集中探讨了理性资本主

^⑩ Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, translated by H. Zohn, New York: John Wiley & Sons, 1982. p.356.

^⑪ 即:Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1920。该文集共分三卷,第一卷包括《导言》(1920)、《新教伦理与资本主义精神》(1904—1905)、《基督新教诸教派与资本主义精神》(1906)、《世界诸宗教之经济伦理》(包括:“导论”、“儒教与道教”、“中间考察——宗教拒世的阶段与方向”,1915),第二卷包括《世界诸宗教之经济伦理》(续,“印度教与佛教”,1916—1917),第三卷包括《世界诸宗教之经济伦理》(续,“古犹太教”,1917—1919)。

义如何在西方基督教世界兴起的论题。韦伯在这里力图论证：人类的精神世界并非总是物质环境的反映，它可以成为引发社会经济变迁的真正独立而又自发的动力。具体地说，西方民族在宗教改革以后所形成的新教，对于西方近代资本主义的发展起到了重大的促进作用。韦伯认为，新教伦理不仅和资本主义精神有着一种内在的亲合力，而且是导致资本主义制度形成的一个活跃的、决定的力量。韦伯以新教中加尔文派的教义为范例来说明这个问题。加尔文派信奉上帝预选说，认为人的生死是由上帝永恒的天命所决定的：“按照上帝的旨意，为了体现上帝的荣耀，一部分人与天使被预先赐予永恒的生命，另一部分则预先注定了永恒的死亡。”^④ 因此，加尔文教徒为了避免遭到上帝的惩罚，争取获救，便开始无休止地进行劳作和有条不紊地进行俗世活动。这种建立在“天职”基础上的合理的经济行为，导致了物质财富的大量积累，为现代资本主义的产生创造了必要的物质条件。此外，加尔文教徒的天职概念，还造就了一种与众不同的“劳动精神”。韦伯指出，传统型的工人，他们的劳作只限于为挣到“习惯工资”所必须的长度。而信奉加尔文教义的工人，由于渴望获得救赎，把劳动视为一种天职，为了雇主的利益倾出自己的全力，来确立受到神宠的证据。或许，资本家从他的劳动中榨取的剩余价值越多，他在适当程度上完成其天职的标记就越清晰。总之，新教伦理创造出了勤勉敬业的资本家，使他们安于节俭的生活，而把已有的财富用于创造更多的财富，从而以尘世上的成功来证明自己属于“蒙主恩召”的那一类人；同时，它又创造出了清醒、谨慎而又循规蹈矩的工人，来取代传统社会中行动迟缓的和无精打采的劳动阶级，从而为资本主义的生产提供了一支充满精神力量的劳动大军。总之，新教伦理导致了资本主义精神的发生和发展。

^④ 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，第15页。

这种观点在韦伯后期的宗教社会学研究中得到进一步的发展。从宗教对人类行为的导向(orientation)着眼,韦伯逐渐揭示出宗教在社会规范体系中的作用,并阐明了西方宗教的理性化过程以及宗教理性化与法律理性化乃至整个西方社会理性化之间的关系。

作为一种社会规范的宗教

与从宗教内部研究宗教思想的神学家不同,作为社会科学家的韦伯并不关心宗教的实质内容,而是对宗教的形式和社会作用表现出极大的兴趣。韦伯认为,尽管高度成熟的世界各大“正统”宗教都以某种“出世”的教义来引导信众,原始的宗教却完全是入世的,甚至是以追求某种可计算的经济利益为目的的。在人类社会的早期,由于人类控制自然和社会的能力较弱,面对自然万物和社会关系时往往感到无能为力,所以人们往往把外部世界神化,认为那里栖居着各种神灵。通过与神灵沟通以获得对外部世界的把握和控制,这种社会心态促成了“一切‘职业’中最古老的职业——职业巫师”^⑩的产生。早期宗教的象征性仪式有助于消除人们对外部世界的恐惧,同时,也使同一个生活共同体中的人们对同一套礼仪产生信仰,从而使他们的行为方式趋向于一种具有常规性的秩序。正如韦伯所言:“‘宗教的’观念对生活方式和经济的首要的和基本的影响,总的来说,就是起了固定化的作用。”^⑪ 在古希腊和古代东方世界普遍存在着这种人格化的宗教形态,这表现为自然观上的万物有灵论和社会心态上的祖先崇拜。而到了古罗马时

⑩ 马克斯·韦伯:《经济与社会》,林荣远译,北京:商务印书馆,1997,上卷,第455页。

⑪ 马克斯·韦伯:《经济与社会》,上卷,第460页。

代,西方宗教逐渐呈现出一种“非人格化”的趋势。古罗马的诸神有着明确的分工,并且不再是一种“为所欲为”的非理性存在。人们甚至可以理性地预见神灵的作为。这使得宗教逐渐走进了理性的疆域。

作为一种社会规范,宗教主要从以下几个方面引导着人的社会行动,使之趋向于某种秩序:

首先,宗教是一种社会整合的力量,它使得单独的个人团结为一个共同体。在人类社会的早期,一个部落、一个村社或一个城邦的人民往往共同尊奉着一个神灵,这种信仰以及相应的集体祭祀仪式维系着各社区的同一性(identity)。

其次,宗教为人类的共同生活提供了一套共享的知识体系,从而使个性迥异的个人遵循某种共同的生活方式。韦伯指出,生活在社会中的个人总是要根据对他人行动的预期来调整自己的行动。如果一个社会缺乏一套共享的知识体系,每一个人都各自根据自己对自然和社会的理解来行动,那么,整个社会就会陷入一团混乱。理解和预测他人的行动方式必须以存在这样一套知识为前提。而一个社区的宗教恰恰是这样一套知识体系。

第三,宗教为人类社会安排了一种“差序格局”,为长幼尊卑的社会等级结构提供了一种“正当化理由”。在世界各大宗教中,都根据不同的教义论证了不同社会等级安排的合理性。

第四,宗教为人们对现有社会秩序的不满提供了一个“合理”宣泄的出口。各种宗教指出了“现世”所固有的不完善状态,认为在这个世界上生存本身便意味着要忍受种种苦难。同时,它又为人们指出了“另一个”尽善尽美的世界,指出在现世的忍耐和道德修持可以换得某种出世的福祉。正是在这个意义上,马克思把宗教称为“精神鸦片”。

第五,宗教是人类社会规范体系中的一个重要环节,它与其他重要规范处于相互补充、相互支持的关系之中。一个社会的宗教

反映着这个社会的人们如何看待世界和他人,代表着某种特定的生活方式。而这种“社会生活的结构”同样体现在该社会的其他规范(包括法律)之中。

西方宗教的理性化

在《宗教社会学论文集》导言中,韦伯指出了西方文明所特有的理性化性质。这包括国家行政管理的理性组织、自由劳动的资本主义理性安排、法律的理性结构、受过理性训练的法律家阶层的存在以及一种理性的、“有条不紊的生活方式”的出现。^⑭韦伯认为,西方社会不同领域中的理性化过程是相互关联、彼此影响的。因此,他试图通过研究西方宗教的理性化过程揭示出整个西方文明的独特性。

韦伯认为,宗教的理性化是由两个相互关联的过程交织而成的:一方面是巫术因素在宗教中的逐渐消失,另一方面是由文明化的西方人“把世界理解成一个有意义的和谐宇宙并相应调整自己对世界的态度”的需求导致的信仰的不断系统化。^⑮韦伯写道:

要判断一个宗教所体现的理性化程度,可以运用两个在许多方面相互联系的尺度。其一是:这个宗教摆脱巫术的程度;其二是:这个宗教将上帝与世界之间的关系以及由此而来的这个宗教本身与世界的伦理关系,有系统地统一起来的程度。^⑯

^⑭ 参见:Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen: Mohr, 1972, vol. 1, pp. 10f; W. Schluchter, *Die Entwicklung des Okzidentalen Rationalismus*, Tübingen: Mohr, 1979, pp. 15ff.

^⑮ 参见: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1956, vol. 1, p. 286.

^⑯ 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,洪天富译,南京:江苏人民出版社,1995,第256页。

通过比较世界各大宗教的内在教义和组织形式,韦伯认定只有西方宗教才具有实现理性化的条件。这体现在以下几个方面:

1. 基督教中的“上帝”具有这样几个特征:(1)他是一个具有人格的存在,而不是一种非人格化的力量或原则(道);(2)他并非永恒地存在于世间,而是超越于现世之外;(3)他从“无”中创造出世界,而不是利用世间已有的材料制造出新的物种或者通过生育繁殖“创造”出世界万物。这种超越性的人格上帝观具有双重含义:(1)世界的意义不是人所赋予的,因此也不是人所能改变的。基督教使人认识到自己的无知,从而对“规律”(law,用在人类社会中就是指法律)产生敬畏。(2)在基督教中,世界及其意义产生于人格化的上帝的“意志”,“规律”也来源于这种“意志”。但是,由于这种意志发自世人永远无法企及的上帝,所以人们无从得知其准确含义。正因为如此,天主教中的教会(一种世间组织)和基督新教中的《圣经》(一种文本)才能起到指引人们生活的作用,成为沟通人类与上帝的桥梁。这使得西方人具有尊重理性权威,而不是屈服于暴力的传统。^⑩

2. 在犹太教和基督教信仰中,上帝与人类曾经缔结了契约。在这种契约中,上帝要求人类过一种有节制的理性生活,作为自己给予人类保护的条件。这种教义具有多方面的意义:(1)首先,它使西方社会产生了尊重契约、诚实守信的传统,并为后来古典自然法学派的社会契约观提供了一种深厚的思想背景。(2)它开启了西方权利和义务观念的先河:在上帝面前,人类尚且享有要求保护的权力。当然,这种权力是以履行一定的义务为代价的。这种教义使西方人很早就认识到权力的有限性,认识到权力必须有一个合法的基础。(3)上帝与人类之间的契约是在非常遥远的古代缔

^⑩ 参见:Hubert Treiber, “‘Elective Affinities’ Between Weber’s Sociology of Religion and Sociology of Law”, *Theory and Society*, 1985, vol. 14, pp. 809—61.

结的,生活在此后各个时代的人们无法再去修改契约的条款,也无法准确理解契约条款的含义。因此,人们必须借助专家——“先知”、预言家和牧师的帮助才能确知自己对上帝的权利和义务。这种对专业人士的依赖和信任也为西方社会的理性化创造了条件。^⑭

3. 基督教教义受到斯多噶主义和早期自然法思想的很大影响,表现出一种追求对普遍法则的理性认知的倾向。历代教士和神学家都以追求知识为己任,他们是西方知识分子的原型。通过这些知识分子的不断努力,基督教终于发展成一种逻辑严密、论证繁复、体系完整的理性宗教,其中包含着对宇宙万物和人类社会的详细阐释以及对人类行为方式的全面指导。

4. 基督教提倡信徒之间的平等,从而有助于打破传统的家族纽带和等级制度,催生一种普遍性的人际关系。这一点从基督教的历史上可以得到证明:耶和華本来只是犹太民族的神灵,而其内在教义本身的特性却使得基督教最终突破了犹太民族的有限范围,发展成一种世界性的宗教。

由于以上几个方面的内在原因,基督教在具备适当外在条件的情况下必然会走上理性化的道路。韦伯对这一理性化过程的论述包含这样一些重要内容:

1. 基督教教义中出现了一套解释世界的理论,这套理论由抽象的概念和严格的逻辑推理编织而成,排除了迷信和巫术的痕迹。^⑮

2. 世界各大宗教按理性化的程度可以分为:巫术信仰和万物有灵论;文化宗教;伦理宗教以及救赎的普世宗教。基督教属于最后一种类型,是理性化程度最高的宗教。

^⑭ 参见:Kronman, A. T., *Max Weber*, Stanford University Press, 1983, pp.147—165.

^⑮ 参见: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1956, vol. 1, pp.250ff.

3. 在理性宗教中,韦伯又根据宗教所倡导的生活态度区分出了两种类型:拒世宗教和入世宗教。前者包括佛教和天主教;而后者则主要是指基督新教。前者虽然具有理性化的教义,但却与世俗的经济理性化和法律理性化格格不入,而后者则能融入社会理性化的整体进程之中。

4. 韦伯指出,宗教理性化的主要动力有两种:一种是思想和精神方面的,主要是宗教职业人士和信众追求理性认知的努力;另一种则是物质利益,主要是市场对可计算和可预见的理性行为方式的要求。^⑨

5. 基督教教会中产生了西方最早的一批知识分子和最早的职业化专家,这些人是推动宗教理性化的重要力量,也为西方人理性的处世态度和生活方式提供了一种摹本。

6. 基督教社团从组织上独立于国家和一切政治团体,这种独立的地位使它得以同封建君主之间保持一种相互对立和制衡的关系,从而保障社会不会为一种文化所左右,而保持一种多元(至少是两元)性。正是因为有了这种保障,宗教改革后形成的理性宗教才可能获得政治上的支持,迅速获得发展和壮大。

宗教与法律的内在关联

——西方宗教的理性化与西方法律的理性化

在韦伯的社会理论中,相互关联的个人行动之所以能够构成某种和谐的社会秩序,其主要原因大致有两个:一方面,某一社会中的个人在共同生活的过程中形成或接受了某种共同的思想或信念,这种共同的知识体可以被称为一个生活共同体所特有的精神

^⑨ 参见:Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, Berkeley: University of California Press, 1981, p.25.

气质(*ethos*),它是这个社会中的人们采取某些一致行动的心理基础;另一方面,社会中存在一些先于个人、也外在于个人的规范,这些规范可能是代代相传的风俗习惯,也可能是社会中的权威机构人为制定、并有专门人员负责执行的法律。韦伯认为这两方面的因素是相互支持、互为补充的。个人可能会在某种外在暴力的强制下做出某种行为,但这种情况不可能形成一种社会常规。要使某种社会规范获得持久的效力,必须使它获得人们的自愿支持,也就是获得“正当性”。宗教是一种兼具精神气质和社会规范两种属性的社会存在,它与法律存在某种结构和功能上的互补。在几大文明古国的早期法律中,除了中国的法律只带有很少的宗教色彩外,印度、埃及和巴比伦的法典都同时又是一种宗教经典,这种法典除了规范人的行为,还试图约束人的内心。在西方基督教世界中,由于教会与世俗政权的分离,宗教与法律从一开始就是各自独立的。但是,宗教信仰和教会组织所维持的社会秩序与世俗国家的法律秩序向来是互为补充的。因此,在论述西方社会的理性化过程时,韦伯特别强调了宗教和法律两个领域的互动关系。

韦伯把法律的理性归结为三个方面:法律规则体系的逻辑一贯性;法律规则在法律实践中的实际有效性以及法律规则的正当性(即法律规则与其他社会规范的一致性)。^⑩韦伯认为,基督教的内在特性有助于西方法律实现这三方面的理性化:

1. 韦伯本人在论述西方宗教理性化与法律理性化之间关系的时候,主要侧重于研究教会法和宗教法律教育怎样推动了近代西方形式理性法的形成。韦伯指出:尽管教会法的实践过程像其他宗教法一样避免不了宗教和伦理因素的影响,因此教会法仍然属于一种实质理性法,但是,与其他各大宗教的法律规范相比,教会

^⑩ 参见:Michel Coutu, *Max Weber et les rationalités du droit*, Paris: L. G. D. J & Quebec, 1995.

法具有更多的形式理性因素。而且,这种因素直接推动了世俗法的理性化进程。韦伯认为教会法的理性化是以下因素共同作用的结果:

(1) 在处理自身与世俗政权之间关系的过程中,教会求助于斯多噶主义哲学、特别是其中的自然法思想,从而发展出一套关于正义的规范理论。这种理论具有形式理性的特点。

(2) 中世纪早期,教会在其“忏悔手册”中创造出了第一套系统化的法律,这些法律取材于日耳曼法中的形式化因素。

(3) 教会继承了罗马法中的职业性法律技术,同时又从古希腊哲学家、特别是亚里士多德那里学到了严格的逻辑分析方法,它借助后一种方法对前者进行了系统的概括和整理,使教会法(至少从文本意义上讲)成为一种逻辑严谨、体系完备的法律规范。

(4) 在中世纪的欧洲,大学的结构和专业设置把教会法的教学与神学和世俗法的教学分隔开来,这种学科制度安排进一步推进了教会法和世俗法两方面的理性化。

(5) 教会的法学家们并不费心去为具体的个案提供意见,因此,他们可以专心对法律进行纯学术的研究,从而在先例和逻辑推理的基础上发展出一套规则体系。由于教会的科层式结构,他们对教廷的敕令和配套的决议非常感兴趣,并在此基础上来提出自己设计的学理性法律规则,从而使之在教会的法律实践中产生权威性的影响。教会的法律职业者们进一步区分了法律制定和法律发现,并提出和强化了这样一种观念:司法判决必须以制定法为根据。

(6) 教会的自治性科层式组织结构本身也需要一套理性的法律规范来加以维持和管理。^⑬

在《罗马农业史》、《经济与社会》和《世界经济通史》等著作中,

^⑬ 参见:Weber, *Max Weber on Law in Economy and Society*, pp. 250ff.

韦伯都强调了宗教在罗马法形成和发展的过程中所起到的重要作用。但他并没有具体分析这种作用的具体发生过程。实际上,罗马法基本上是一种世俗化的法律体系,而罗马人所崇拜的众多神灵也大多是服务于世俗的目的,象征着权力、财富、战争、和平等等。真正对罗马法产生重要影响的倒是源自斯多葛学派的自然法思想,特别是其中包含的抽象的正义观。这一点可以从乌尔比安这句经常被人引用的话中得到印证:“法律是善良和公平的艺术,在这项艺术中,我们(法学家)称得上是教士,我们尊崇公正,并且信奉这善良而公平的知识,区分正义和非正义,分辨被禁止的和被允许的,期望能使人善良,不仅仅是为了畏惧刑罚,也是由于报偿和真正的感动,如果我没有错,这是真实而非伪善的哲学。”^④这种自然法思想与基督教的内在教义是基本吻合的,因此它很容易为基督教所吸收,也使基督教团体对罗马法产生了亲近感。韦伯的这种观点倒是可以得到许多证据的支持:教士阶层是斯多葛学派自然法思想和罗马法在中世纪的主要传承者。中世纪的经院哲学家和教会法学家对自然法理论进行了理论上的深入探讨,从而发展出一种高度理性化的法学理论。这在托马斯·阿奎那的著作中得到最明显的体现。由于经院哲学家十分重视对亚里士多德所开创的逻辑学的研究,并将这种研究同罗马法和教会法的注释、整理工作结合起来,原本具体的、分散的罗马法规则被提炼和总结成一些高度抽象和概括的法律概念与法律原则。因此,正是在宗教职业者那里,西方法律获得了逻辑上的一贯性,成为一套具备形式合理性的法律体系。比查士丁尼《国法大全》早一个世纪出现的《狄奥多西法典》为欧洲的基督教共同体确立了一种“生活指南”,其概念体系和结构安排都取自罗马法,但在抽象性和系统性方面、

^④ 转引自布林顿、克里斯多夫、吴尔夫等:《西洋文化史》(一),台北:学生书局,1984,第194页。

却比罗马法更有过之。“《狄奥多西法典》不仅使古代罗马法的僵硬性得以缓解并表现出对蛮族的宽容,而且标志着异教的衰亡和宗教的统一。”查士丁尼的伟大事业是这种新的法律宗教的集大成者,他“希望上帝是这整部作品的作者和引导者”^④。基督教并不仅仅是使罗马法在中世纪得以保存和延续的一个载体,而且还对罗马法的发展作出了很大贡献:(1)它使罗马法成为一种普遍适用的法律(适用于所有基督徒),打破了罗马人与外邦人、自由民与奴隶之间的界限;(2)它使自然法理论更加系统和抽象,并以此作为实在法的基础;(3)它使罗马法脱离了家族制和奴隶制的背景,成为一种一般性的法律规则。

2. 法律规则在法律实践中的实际有效性是法律的形式理性所具有的基本含义之一:它要求司法活动遵循预先确定的一般性规则,并且以内在于规则体系的标准来审理案件,而不是根据个别案件的具体情况来“就事论事”。正像韦伯在他的“法律类型学”中所指出的那样,世界各大宗教的宗教法基本上都属于实质理性法,也就是说,它们都避免不了在司法决策的过程中考虑法律以外的因素,适用法律之外的标准。这一特征是基督教也难以避免的。但是,与东方的一些宗教(特别是伊斯兰教)不同,基督教世界很早就实现了教权与政权的分离。这样,世俗法可以吸收教会法中的理性化技术因素,却不必受宗教审判方式的直接影响。这使法律的实际有效性成为可能。

3. 基督教通过其信仰体系为法律的正当性提供了支持。这一点对教会法来说自然是顺理成章,而对世俗法来讲也是如此。在韦伯那里,宗教和法律都是引导人们按某种方式生活的“导向性”结构。他发现:在西方社会中,这两者为人们的社会行动所提供的

^④ C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Oxford University Press, 1940, pp. 318—57.

“导向”基本上是一致的。基督教要求人们过一种理性的、节制的生活,而这种生活方式也符合法律的要求。同时,西方的世俗法律(特别是在近代早期)也常常借助“上帝的名义”和神学自然法中的正义、理性等原则来作为支持自身“正当性”的资源。

资本主义精神命题与法律理性化命题的分殊

通过仔细阅读韦伯的文本,我们发现韦伯关于资本主义精神的命题和他关于法律理性化的命题分别属于两个不同的理想类型分析框架,而且,这两个命题都分别经历发展和演变的过程。在其早期作品中,特别是在他的大学授课资格论文(Habilitationsschrift)——“罗马农业史及其与公法和私法的关系”(Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht)中,韦伯把资本主义主要理解为一种组织生产和交换的方式。因此,他甚至在古罗马的农业经济中都发现了资本主义的因素。这种观点在很大程度上受到泰奥多·蒙森(Theodor Mommsen)的影响。蒙森是著名的法律史学家,在罗马法和罗马历史的研究方面享有盛誉。分别于1854、1855和1856年出版的《罗马史》三卷本是他毕生心血的结晶。在这部巨著中,蒙森通过考察古罗马的法律结构对罗马史作出了全新的阐释。在他看来,“法律结构及其变迁过程就是历史本身”^⑩。因为法律明确表达着既定的社会权力结构,而法律的变化则体现着社会权力结构的改变。法律的内容取决于各个社会利益集团争夺权力的最终结果,它体现出各种利益集团之间由斗争和妥协交织成的张力。蒙森认为,公法是政治权力结构的指示器,而私法则表现着社会的家庭和财产分配结构。因此,通过分析一个社会的公法和私法制度便可以揭示出该社会的政治经济结

^⑩ Theodor Mommsen, *Reden und Aufsätze*, Berlin, 1905, p. 13.

构。蒙森的思想在许多方面与马克思十分相似：他们都认为物质利益是整个社会赖以存在的基础，而争夺物质利益的斗争（阶级斗争）则是政治的主要内容。他们也都认为：法律体现着社会各阶级的力量对比和权力分配，同时也体现着社会物质财富的分配。与马克思不同的是，蒙森认为像奴隶制、封建制和资本主义这样的生产资料所有制形式并非表现着一种历史发展的必然规律，它们只是表示着社会结构的某种特征。因此，奴隶制并不排斥资本主义，相反，古罗马的“财政、商业和农业资本主义”正是以剥削奴隶的劳动为基础的。^⑭蒙森指出：

历史的意义在于：通过观察过去的文化形态，我们可以揭示出具有普遍性的文明的有机条件——在任何地方都一样的基本因素，以及因时因地而异的这些因素的不同组合方式。^⑮

在他看来，资本主义生产方式便是这样一种在许多社会都存在的基本因素，而在不同的社会中，这种因素与包括法律在内的其他因素以不同的方式整合到一起。指导韦伯写作“罗马农业史”的导师是农业史专家奥古斯特·梅茨恩（August Meitzen），但对这篇文章的写作起到最大影响作用的却是蒙森。正像韦伯自己所说的那样：“对专家们来说，我无需反复指出我的研究方法是以蒙森的研究为基础的，他的研究已经为此后所有关于罗马公法与行政法的研究奠定了基础。”^⑯韦伯从蒙森那里借鉴来的最重要的一个观点

^⑭ 参见：G. H. Mueller, “Weber and Mommsen: Non-Marxist Materialism”, in *British Journal of Sociology*, 1986, vol. 37, pp. 1—20.

^⑮ Theodor Mommsen, *The History of Rome*, New York: Scribner's Sons, 1885, vol. 5, p. 557.

^⑯ Max Weber, *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Stuttgart: Enke, 1891, p. 4.

就是：在古罗马社会中已经存在资本主义。不过，他也对蒙森的观点进行了一些修改，不再仅仅从经济含义上来定义资本主义，而是试图找出资本主义所包含的政治、经济、法律乃至社会心理等多种因素。为此，韦伯区分了政治导向的资本主义（politically oriented capitalism）和市场资本主义（market capitalism）。前者主要是利用政治权力所造成的机会来谋取利润的一种行为方式，后者则是以资本雇用劳动、并把劳动产品拿到市场上进行交换的一种方式。前者受其本身性质的局限，只可能在很小的范围内存在，后者则成为一种带有普遍性的社会生产方式。^⑧韦伯指出，在古罗马社会中，靠剥削奴隶和贫苦的自由民的劳动来获取利润的大庄园（oikois）实际上已经具备了资本主义企业的性质——因为庄园经济已经不再是一种“自给自足”（autarkia）经济形态，而是一种以追求交换价值为目的的市场经济。韦伯发现：典型的罗马大地主大多居住在城市中，热衷于政治活动。他们在乡间的庄园则由忠诚的管家（通常由获得解放的奴隶担任）负责经营。庄园土地上所生产的主要是市场上高价格的产品，比如橄榄油、酒、蔬菜、畜禽等等。谷物由于利润较低，主要由殖民地生产。这些庄园产品基本上不供生产者和庄园主自用，而是拿到市场上去出售，以换取高额货币利润。^⑨因此，在古罗马时代已经存在着高度发达的市场，而“自由的”市场竞争的结果只有利于生产资料的占有者：

非常明显的是，自由竞争并没有给小农带来任何利益，而只有利于那些占有较多地产的农业资本家、贵族和庄园主。实际上，这种自由竞争的市场经济代表着“历史上最明显的农业资

^⑧ 参见：Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, pp. 68ff.

^⑨ 参见：Max Weber, *The Interpretation of Social Reality*, Eldridge, J. E. T. (ed.), Schocken Books, 1980, pp. 261ff.

本主义”……,资本主义的经济结构和社会阶级划分在罗马历史上得到赤裸裸的展现。^⑧

但是,在他后来的一些著作中,特别是在《新教伦理与资本主义精神》一书中,韦伯逐渐形成了自己独特的关于资本主义的理论。在这本书中,他第一次将资本主义与一种理性的生活方式、一批有纪律的(disciplined)的劳动力以及常规性的资本投入联系起来。也正是在这本书中,他揭示了新教伦理对于上述理性的生活方式的形成所起的作用。

但是,韦伯并没有在理性化的法律与新教伦理或资本主义精神之间建立任何必然的联系。正像我们在上面已经论述过的那样,韦伯基本上是把法律的理性化、伦理的理性化、统治或支配方式的理性化以及经济组织方式的理性化看成是几个独立的发展过程。它们可能在某一社会—历史的关节点上发生关联,但它们之间的关系却肯定不是因果性的。近代西方社会的独特性有可能是上述几种因素汇集或叠加的结果。这一点理论上的澄清有助于我们正确认识伯尔曼教授对韦伯法律理论所提出的批评。^⑨我们看到,韦伯并不认为法律的理性化是新教伦理作用的结果,他甚至认为中世纪的天主教教会对于法律的理性化起到了十分重要的作用。

通过以上的论述,我们展示了韦伯通过其历史的、比较的社会学研究对西方法律之独特性的全面剖析。他的研究使我们看到了西方法律与西方社会的政治、经济、伦理乃至宗教的相互关系,并通过对这种关系的揭示进一步凸现了西方法律的内在品质和外部

^⑧ Max Weber, *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, reprint, Amsterdam, 1962, p. 129.

^⑨ 参见伯尔曼:《法律与革命——西方法律传统的形成》,贺卫方等译,北京:中国大百科全书出版社,1999,主要是其中的“后记”。

特征。我们看到,西方社会的独特性是一个十分复杂的课题,而韦伯的社会理论为理解和阐释其中的复杂性留下了很大的空间。如果要公正地对待韦伯,我们就不应当从他那复杂的理论体系中“化约”出几个简单的命题,进而指出其中的“不足”或“缺陷”。作为中国的法律和社会理论研究者,我们所应当从韦伯那里学习的,似乎不应当是在中国的“本土资源”中发掘某种与“资本主义精神”或“理性的法律制度”有“内在关联”的因素,而是应当以韦伯所揭示的西方社会的独特性为参照,致力于去发掘中国人的生活秩序中所蕴涵的各种因素及其相互关联。而且,对于中国社会在近代与西方社会遭遇后的巨大变迁以及这种变迁对中国法律的影响,我们应当给予足够的重视。应当看到,韦伯的社会理论所阐释的主要是西方社会和西方法律的各种特性,我们不能将他的各种命题直接套用到中国,也不能用中国社会和中国法律的独特性去反驳或“证伪”韦伯的理论。

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*

□李 猛**

目录

一、理性化的命运与人的自由：韦伯的问题与困境

1. 韦伯的问题域
2. 新教伦理命题：社会理性化与伦理理性化
3. 理性化与自由的悖论：从支配社会学透视韦伯的困境

二、“英国法问题”：法治国的实质理性与形式理性

1. 韦伯眼中的英国法
2. 形式理性与实质理性
3. “法治国”的二难抉择

三、“普通法心智”的内在视角：作为技艺理性的司法理性

* 本文的初稿曾先后请舒炜、郑戈、赵晓力、强世功、林国基、黄春高和林国荣看过，他们都提出了非常宝贵的意见。我在美国的朋友蔡泳和谢桂华费心帮我找到了一些重要的文献，在此谨致谢意。并特别感谢强世功、赵晓力和郑戈在法学方面对我的指导，没有他们的帮助和鼓励，我不可能完成这项研究。当然，文章中的一切问题仍由作者本人承担。

** 作者单位：北京大学社会学系，邮政编码：100871。

1. 普通法、自然法与实定法
2. 普通法是一种完善的理性
3. 普通法的司法理性：例行案件与疑难案件
4. 司法理性与程序技术

四、“普通法心智”的外在视角：司法理性的治理

1. 司法理性的治理：普通法的形成
2. 法律的自主性与治理的超人身化：法律职业的兴起
3. 普通法理性作为政治的“普通话”：法律教育与“英国自由”
4. 清教、圣公会与普通法：如何治理良知？

五、回到韦伯：伦理理性化与社会理性化的法律关联

1. 重提问题
2. 能动的理性化
3. 伦理理性化与作为斗争的自由

六、“尾随者”的国度：自由的条件与自由的技术

“In my youth,” said his father, “I took to the law,
 And argued each case with my wife;
 And the muscular strength, which it gave to my jaw
 Has lasted the rest of my life”

——Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*

一、理性化的命运与人的自由：韦伯的问题与困境

1. 韦伯的问题域

二战以后，德国学界逐渐恢复了对马克斯·韦伯思想的兴趣，随着对韦伯思想的研究渐趋深入，美国社会学界生产的韦伯形象受到了越来越广泛和严厉的批评。在美国社会学界占据主流地位的“韦伯的思想肖像”，通过将韦伯“实证社会学化”、“去历史化”和“单面化”，将韦伯充满张力的复杂著述简化、改造为与主流社会学理论相容的教条学说，并利用这种教条化的韦伯形象（一种以规范秩序为核心问题的社会学理论）来为主流社会学界的诸多实践意识形态提供依据，无论是韦伯的宗教社会学和支配社会学，还是他的“科学学说”（*Wissenschaftslehre*）都经历了类似的命运。

不过，同样受到挑战的还有某种在欧洲知识界中一度占据重要地位的韦伯解释。这种解释的突出代表就是卢卡奇（Georg Lukács）及此后的法兰克福学派。如果说，美国社会学界生产的“韦伯的思想肖像”是一个乐观主义社会理论的“偶像”，那么，卢卡奇这位与韦伯在海德堡交往密切的“朋友和学生”就创造了一个悲观主义社会理论的“偶像”，只不过这个“偶像”没有在理性化的进行

曲伴奏下的现代化“喜剧”中出场,而是在理性毁灭的悲剧中扮演主角罢了。但从马尔库塞(Herbert Marcuse)对韦伯毫不留情的批评中,我们可以发现,韦伯的这两个形象之间实际上相去不远。^①如果套用韦伯本人的说法,帕森斯和本迪克斯(Reinhard Bendix)对韦伯的解释与马尔库塞的理解,分歧只在于他们各自的价值评判立场不同,但他们对韦伯著作却采用了类似的解释原则,甚至作为这种读解基础的“世界图景”,都是同一个话语空间的产物。^②只不过一方将韦伯的理性化看作是现代化,而另一方则将这种所谓“现代化”的“理性化”看作是工具理性肆无忌惮的扩张,其实质是异化或者说是一种十足的疯狂,^③是“在理性的效率之中有计划地消灭成百万的人,有计划地毁灭人类劳动这个进一步繁荣的源泉”。^④

1975年,针对这些主流解释,德国学者腾布鲁克提出了一个尖锐的挑战:韦伯的核心问题到底是什么?腾布鲁克指出,现有的韦伯形象存在严重的问题,而要重新理解韦伯,就要弄清楚韦伯的核心问题是什么,抛弃将韦伯的著述神圣化(或者说是教科书化)的做法,从著作发展史出发,注意韦伯著述中各种不同文本在形态

① 这一点也体现在70年代中期美国社会学界对韦伯的所谓“去帕森斯化”。从今天的角度看,无论是所谓“正统共识”中的韦伯形象,还是激进左派眼中的韦伯,争论双方的观点大概都缺乏对韦伯关心的问题的真正感受。Jere Cohen et al., “De-Parsonalizing Weber: A Critique of Parsons’ Interpretation of Weber’s Sociology”; Talcott Parsons, “Comment on Cohen et al.”; Cohen et al., “Reply to Parsons”, reprinted in Peter Hamilton ed., *Max Weber: Critical Assessments II* (London: Routledge, 1991), vol. 2, pp. 111—40.

② 施路赫特也指出,帕森斯与马尔库塞对现代社会的分析具有类似的历史视角。参见 Guenther Roth and Wolfgang Schluchter, *Max Weber’s Vision of History* (Berkeley: University of California Press, 1979), p. 12, n. 4.

③ 今天回头来看,比较而言,倒是所谓“正统主流”的解释更多地考虑了韦伯对现代性的复杂理解,尤其是后来饱受非议的帕森斯。卢卡奇等人对韦伯思想的读解背后的理念,我在“论抽象社会”一文中有所讨论(《社会学研究》,1999年第1期,第1—27页)。

④ 马尔库塞:“马克斯·韦伯著作中的工业化与资本主义”,收入《现代文明与人的困境》(李小兵等译,上海:上海三联书店,1989),第101页。

上的差别,将韦伯笔下成熟的、确定的观点与那些尚在摸索过程中,属于“未完成”性质的著述区分开。从这个角度出发,腾布鲁克指出,理解韦伯思想的关键并非韦伯去世后由韦伯夫人与温克尔曼等人编纂的《经济与社会》,而是韦伯生前亲手编订出版的《宗教社会学文集》,尤其是韦伯在临终前为这一文集撰写或修订的几篇提纲挈领的文章:《文集》“前言”(Vorbemerkung)^⑤、“世界宗教的经济伦理”^⑥的“导论”(Einleitung)以及著名的“中间反思”(Zwischenbetrachtung)^⑦。这些文章是我们理解韦伯的中心问题的“钥匙”。^⑧

尽管对于腾布鲁克的具体观点尚存争议^⑨,但腾布鲁克的方

⑤ 值得注意的是,由于帕森斯在翻译《新教伦理与资本主义精神》时将这篇“前言”一并译出,置于正文前,在英语和汉语学界,许多人都误将此文当作《新教伦理与资本主义精神》的“导论”,这是一个并非无关紧要的错误。正如 Benjamin Nelson 所言,这篇写于 1920 年的著作是整个韦伯著作的“关键线索”。参见韦伯:《世界宗教论文集》“前言”(原为“导论”),收入《新教伦理与资本主义精神》(于晓等译,北京:三联书店,1987),第 1—19 页。

⑥ 与“新教伦理与资本主义精神”、“新教教派与资本主义精神”两项早先的研究一同构成《文集》的主体,是韦伯继《新教伦理》以后宗教社会学研究的重要计划,包括已经完成的有关中国宗教(儒教与道教)、印度宗教(印度教与佛教)的研究,未最后完成的古代犹太教分析,以及甚至没有来得及成篇的对伊斯兰教和早期基督教等宗教的研究。参见 Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination* (Berkeley: University of California Press, 1989), Chap. XII.

⑦ 均写于 1915 年,在 1920 年又经过韦伯的修订。这两篇文章收入中文版的《儒教与道教》(王容芬译,北京:商务印书馆,1995);《世界宗教的经济伦理》“导论”,第 3—40 页;“中间反思”(王容芬译为“过渡研究”),第 302—337 页。

⑧ Friedrich Tenbruck, “The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber”, in Keith Tribe ed., *Reading Weber* (London: Routledge, 1989), pp. 42—84.

⑨ 除了下文直接论及的一些争论外,一个争议的焦点是,韦伯的著述是否只具有一个核心问题。可能像雅斯贝尔斯所言,韦伯的著作就是一些“分散的片断”,而“片断化”(fragmentation)正鲜明体现了韦伯思想与生活的风格。认定一位学者毕生的研究只是围绕一个中心问题,这本身并非理所当然的假设。尽管本文的分析仍主要是从一个问题域出发考虑韦伯的思想,但我们并不因此认为这一问题域是贯穿韦伯全部著述的唯一问题域。而且即使在本文考察的这一问题域中,尽管韦伯有关新教伦理的分析与有关现代法理权威的论述涉及同样的主题,但却已经从不同的角度触及了这一主题。实际情况显然要比腾布鲁克最初认为的情形复杂得多。参见雅思培(雅斯贝尔斯):《论韦伯》(鲁燕萍译,台北:桂冠图书,1992),第 9 页。

法无疑具有重要的价值。他对韦伯本人作品的“除魔”工作提醒我们：一方面，如果想探讨韦伯所分析的各种实质问题，首先要从韦伯的整体思路着眼，从构建韦伯的问题域入手。而另一方面，我们又必须清醒地认识到，韦伯本人对他关注的这些问题的回答，并未构成一个结构完整、无懈可击的著述体系。相反，韦伯的著述是由不同创作时期，出于不同目的撰写的文本构成的一个充满张力与冲突的“战场”，既必须把它们放在韦伯乃至整个德国知识界的各种问题域中来理解，又要考虑到文本本身的“实验性”，毕竟韦伯有许多论述只是尝试性的探索，而非最终答案。当然，上述这两个方面并不矛盾，尽管韦伯文本解释过程中的“解释学循环”问题要比通常情况复杂得多，但如果我们能够同时考虑腾布鲁克提醒我们注意的这两个方面，我们也就有可能掌握了一条解释韦伯社会理论的重要方法原则，使我们去运用韦伯的思想，通过发展他的问题与思路，从而在一个与韦伯共同探索的高度来重建韦伯的文本，而不是将这些文本当作可以不加思考地“寻章摘句”的神圣语录。毕竟，真正追随韦伯的人并不是要去创建韦伯学派，而是要和韦伯一起提问。^①

运用著作发展史的方法，腾布鲁克重构了韦伯的理性化命题。在腾布鲁克看来，韦伯“毕生的论题”就是“何为理性”的问题。^②为了解决这一问题，韦伯着手研究了西方社会的理性化过程。在韦伯的笔下，这一历史过程的核心就是“除魔”。^③因此，要理解理性

① 这也许是韦伯思想的真正“精神”，参见 Dirk Köster, *Max Weber: an Introduction to His Life and Work* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), Chap. 7.

② Tenbruck, “The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber”, p. 75.

③ Entzauberung 的译法至今仍有一些争论，从字面上来看，应译为“de-magicification”（施路赫特就认为这样更准确）。在英语学界，尽管“除魔”（disenchantment，中文也有人译为“除魅”）是较为普遍的译法，但也有学者指出（如 Hennis），应译为“去神秘化”（demystification），不过从中文的角度看，“去神秘化”并不太准确，似乎仍以“除魔”一词较为理想。

化的历史阶段和各个环节,就必须考察除魔的历史。

腾布鲁克的文章在方法论上的出发点博得了广泛的赞赏,但他的具体结论却受到了许多非议。学者们指出,仅仅将韦伯的核心问题归为除魔的论题,未免过于单薄,似乎无力支撑整个韦伯著作的复杂性,毕竟“除魔”这一说法在腾布鲁克自己认定的几篇韦伯关键文本中,也只出现了两三次而已,很难称得上是韦伯的核心概念。^⑬而且,“除魔”的概念本身果真能够帮助我们理解韦伯的整个著述吗?一些学者也深表怀疑。施路赫特就对腾布鲁克的命题提出了严厉的批评。在他看来,腾布鲁克有关《经济与社会》的“解构工作”尽管在方法论上意义重大,却却不免矫枉过正。过于强调《宗教社会学论文集》的重要意义,却忽略了《经济与社会》^⑭的重要性。^⑮尽管《经济与社会》不再像以往那样被看作是韦伯的社会学遗嘱,但其中包含的丰富论述无疑是理解韦伯思想的重要组成部分,而且其中的大量文本(特别是第一卷)属于韦伯在1915年后的成熟期作品,对于理解韦伯思想具有不可忽视的价值。

不过在有些学者眼中,更为严重的问题是,腾布鲁克的观点表面上是要批评美国式的韦伯形象,实际上却是在捍卫这种已经濒临危机的观念。而要真正理解韦伯的思想,就必须彻底抛弃这种从

⑬ “导论”中一次,“中间反思”中两次,尽管韦伯在成熟阶段(1915年)之前,就已经使用过这一概念。参见 Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, pp. 577-8, n. 35.

⑭ 被编入《经济与社会》中的许多文稿属于韦伯为拟议中的《经济、诸社会秩序及其权力》一书撰写的部分文字。新版韦伯全集将原属《经济与社会》的这些文本按这一书名重新编辑。三联书店的中文版《韦伯选集》也采取了这一做法,只不过译作《经济、诸社会领域及权力》,甘阳编,李强译(北京:三联书店,1998)。有关该书著述史方面的情况,参见 Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, Chap. XIII. 以下出于引文的方便,我们仍然援用《经济与社会》的名字。

⑮ Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, Chap. XII - XIII.

“现代化”角度思考理性化的思路,真正回到韦伯自己的问题域中。^⑯

在亨尼斯看来,韦伯的理论与今日所谓的社会科学,特别是所谓“社会学”关注的问题风马牛不相及。^⑰要理解韦伯关心的根本问题是什么,就要将韦伯的论述重新放回当时德国思想界,乃至一个更广阔的思想传统中,不受今天狭隘的专业化学科体系的束缚。在这样的视角下,韦伯一方面被视为整个德国哲学人类学传统的一个现代传人,直接继承了德国哲学人类学和性格学对人(特别是人格与个性)的关注;另一方面韦伯又与马基雅维里以降,以卢梭和托克维尔为代表的经典政治哲学传统血脉相连,关注的焦点是现代政治与人的自由之间的关系。韦伯的核心问题就在这两个思想传统的交汇处,即“现代命运下人的发展”的问题。根据洛维特的经典论述,也就是在一个“专家没有精神,纵欲者没有心灵”的“除魔的世界”中,如何拯救人最后的尊严,而人的尊严就是人的自由,没有自由,也就谈不上什么尊严。^⑱亨尼斯强调,只有从这样的问题域出发,才能理解韦伯的理性化命题:“韦伯的主题并非一般意义上的理性化过程,而是实践的生活行为的理性化过程”,韦伯关注的“只有那些与‘所有实践伦理的形式’和‘生活方式的理性化’有关的‘理性化过程’”。^⑲这一思路是理解韦伯的经典著作《新教伦理与资本主义精神》的关键。韦伯在这本书中关心的问题并非新教如何通过造就资本主义的“精神”,促进了资本主义的发展,

^⑯ Wilhelm Hennis, *Max Weber: Essays in Reconstruction* (London: Allen & Unwin, 1988)。当然,部分受德国学者的影响,当代美国的年轻学者也力图扬弃帕森斯和本迪克斯一手树立的韦伯形象,这显然比“韦伯的去帕森斯化”要有意义得多。特别参见 Lawrence Scaff, *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber* (Berkeley: University of California Press, 1989)。

^⑰ Hennis, *Max Weber*, p. 64.

^⑱ Karl Loewith, *Max Weber and Karl Marx* (London: George Allen and Unwin, 1982), pp. 19—22.

^⑲ Hennis, *Max Weber*, p. 45, 38.

因为早在1902年,桑巴特(Werner Sombart)就已经在他的《现代资本主义》一书中分析过这个问题,而韦伯明确告诉读者,他关心的问题与桑巴特不同。^②韦伯关心的是新教如何塑造了一种伦理意义上的生活风格(ethical Lebensstil),而正是这种生活风格标志着资本主义在人的“灵魂”中的胜利。

亨尼斯的解读无疑非常具有启发意义,但仍然存在严重的问题。将韦伯放在更为广泛的思想背景中并没有错,但因此忽视了韦伯一代学者重建社会思想的努力,仅仅将他的观点看作是数百年的经典问题的延续,不免矫枉过正了。韦伯本人一再讥讽对科学问题采取一种半吊子的业余作风或文人习气^③,而亨尼斯的做法却恰恰是在将韦伯的论述“业余化”。^④而且,隐藏在亨尼斯具体观点背后的理念似乎更令人怀疑,将韦伯视为一个对现代性充满

② 韦伯在承认桑巴特对自己思想的影响的同时,明确区分了自己的思路与桑巴特的思路,这一区分散见《新教伦理与资本主义精神》一书的各处,例如第55页、第157—161页、注12、注14。这一点特别体现在韦伯一直强调的对理性资本主义与其他形式的资本主义(如贱民资本主义或盗贼资本主义)的明确区分上,例如:Max Weber, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 89—90.

③ 例如韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,第17—18页。而正是因为韦伯能将“个性”、“生活方式”与“人”的问题放在具体的国民经济学、历史学或社会学的研究中,才使他的这些观念与当时盛行的个性的偶像崇拜或所谓“伦理文化”区分开来。韦伯对文人习气的批判,矛头针对的实际上是无视现实的浪漫主义。在韦伯看来,这种“文人的肥皂泡”,有意培养了一种无视现实的习惯,缺乏韦伯一再强调的“现实感和客观性”(Sachlichkeit)。而且打着所谓“生命”或“体验”的旗号,不仅不能坚守个性,相反却是在瓦解个性。有关韦伯对文人习气的批评,参见韦伯:“以学术为业”,《学术与政治》,冯克利译(北京:三联书店,1998),第25—27页;Weber, *Political Writings*, p. 107。韦伯对所谓“伦理文化”持严厉批评态度,例如:Max Weber, “Anticritical Last Word on The Spirit of Capitalism”, *American Journal of Sociology*, vol. 83, no. 5 (1978), p. 1125; 尤其参见:Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, pp. 22ff.

④ 这一点在亨尼斯的“解释”方法中表现得特别明显。亨尼斯一再强调韦伯的中心问题是“人的发展”,但由于确实很少能直接在韦伯的文本中找到充分的例证,亨尼斯不得不反复辩解说韦伯并未明确地阐述自己关注的根本问题,但既

怀疑,对古老的农业社会式的自由抱有强烈怀旧情绪的浪漫主义者,尽管在文本上并非毫无依据,但却很难与韦伯的总体形象相符。^②最后,亨尼斯与腾布鲁克一样,也未能均衡地考虑韦伯的整个文本,往往忽视了《经济与社会》以及《宗教社会学论文集》中有关中国和印度宗教的研究。大概因为这些成熟的研究往往不符合亨尼斯的“反社会学”(anti-sociology)取向,反而被弃置一旁。

也许要理解韦伯的问题,就需要做韦伯的同伴,而不是死人或僵尸;需要和韦伯一起,甚至要走得更远,站得更高,在腾布鲁克的

然韦伯关心的是“人的发展”这样一个经典问题(无论是在政治思想史中,还是在德国知识界里),那么,他为什么偏要躲躲闪闪,不肯明言呢?而且亨尼斯也没有告诉我们,仅仅是在阐述传统问题的韦伯,为什么偏要费尽心机构建一套解释社会学的范畴框架,反复思考相关的“科学学说”问题。而在亨尼斯看来,这些思考本身在韦伯的思想中并没有什么核心地位,只不过是“以“隐晦”的方式(?)展现了韦伯对“人的发展”的关注。此外,亨尼斯片面强调韦伯早期作品的重要性,认为韦伯从法学转向国民经济学具有重要意义,而相反却对1908年前后韦伯转向社会学不置一词甚至嗤之以鼻,这些都暴露了亨尼斯思路的缺陷。这样看来,施路赫特讽刺亨尼斯的这种方法“是“侦探式的思路”,并非偏见之辞。(参见 Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, p.413.)正如韦伯本人尖锐指出的,在科学领域中“采用‘人’的概念显然不是一种对经验问题的解答。相反,它是一种神秘化的做法”(Max Weber, *Critique of Stamsler* (New York: The Free Press, 1977), p.168)。

- ② 这当然与亨尼斯对韦伯早期作品的片面强调有关。不过,限于本文的目的和篇幅,这里不可能处理这样复杂的问题,但下文的论述已足以表明作者在这方面的态度。在我看来,韦伯对于现代社会理论的重要性正在于他是一个“社会”(Gesellschaft)的社会学家,而非“共同体”(Gemeinschaft)的社会学家。参见 R. Holtz and B. Turner, *Max Weber on Economy and Society* (London: Routledge, 1989), p. 39. 韦伯的这一立场突出地表现在他在政治著述中对各种“粗疏的浪漫派”坚持不懈的批判,特别是他对某些人倡导复兴传统的“等级国家”,以建立所谓经济—政治方面的“团结原则”的驳斥。(参见 Weber, *Political Writings*, pp. 100ff.) 不过,特纳本人仍然认为韦伯是具有怀旧情绪的悲观社会学家,特别体现在他的“命运”概念上,是19世纪怀旧社会学的代表。对此,笔者的看法完全相反,下文对此有所论及。不过,对这一问题更全面的考察,也许需要 we 尝试阐述一种真正的“命运社会学”。(特纳的观点参见 Bryan Turner, “The Rationalization of the Body: Reflections on Modernity and Discipline”, in Sam Whimster and Scott Lash ed., *Max Weber, Rationality and Modernity* (London: Allen & Unwin, 1987), pp.236—8.)

基本思路、洛维特—亨尼斯的解释传统与施路赫特的文本重建基础上,考察韦伯留给现代社会的,无论在思想和实践中都始终难以逃避的问题:理性化与自由。

2. 新教伦理命题:社会理性化与伦理理性化

韦伯晚年开始注意到,并不仅仅存在一种形态的理性化,在中国等非西方地区同样存在理性化的形式。但是,韦伯始终反对进化—历史观念中的相对主义。^{②④}在韦伯眼中,“近代西方形态”的理性化仍然具有“独特性”,^{②⑤}而这种“独特性”就体现在理性化是“一系列具有普遍意义和普遍有效性的发展”,用韦伯的话说,就是具有“普遍历史意义的问题”。^{②⑥}正如腾布鲁克一再指出的,作为“普遍历史意义的”理性化,并非纯属偶然的历史事件,而具有内在的逻辑。^{②⑦}在我看来,理性化的普遍历史意义,正体现在理性化是“发展的”。换句话说,西方理性化的独特性,之所以具有普遍历史的意义,在于理性化是能动的理性化。

有关韦伯思想中的“发展”(development)或“进化”(evolution)的问题聚讼纷纭,这里不可能详细讨论这一极为复杂的问题。我们只能简明地指出:必须区分“发展”与“进化”。韦伯笔下经常出现的“发展”一词并没有任何历史规律的意涵,它的意涵往往是:(1)历史运动的逻辑,这往往是多重因素造成的局势效果;(2)更为重

②④ “价值冲突的代言人的意旨经常遇到的最严重的误解可能就是宣称这种立场是‘相对主义’。”Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949), p. 17.

②⑤ 韦伯:《宗教社会学论文集》“前言”,第15页。

②⑥ 韦伯:《宗教社会学论文集》“前言”,第4页,译文有改动(参考德文版,下同)。

②⑦ Tenbruck, “The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber”, p. 56.

要的是,它具有“普遍历史”的意涵:即西方理性化由于内在的张力,从而具有了进一步持续“发展”的动力机制。事实上,“发展”的这两个意涵是联系在一起的。正是因为理性化本身是开放的、多元的,所以才是能动的,从而具有普遍历史意义,即能够通过吸纳越来越多的异质性力量,通过抗衡与冲突来发展。^②

那么独特的西方理性化的动力究竟来自何处呢?在韦伯早期有关新教伦理问题的分析中,就是作为历史命运的理性化与作为人的自由的“理性化”之间的复杂张力关系。亨尼斯认为,韦伯思想中的一个核心问题是生活秩序与个性之间的张力,但也许更重要的问题是社会秩序与个性或伦理理性化之间的紧张关系。

韦伯在为《宗教社会学论文集》撰写的前言中指出,西方理性化的独特性体现在诸如系统严密的史学、政治思想和法律体系,“理性的和谐的音乐”,“理性的、系统的、专门化的科学职业”,理性的国家和“理性的资本主义组织方式”。这些都属于韦伯所谓的“诸社会秩序”(die gesellschaftlichen Ordnungen)。^③而这些社会秩序

② 我们这里的论述包含了来自争论双方的想法。笔者认为,无论腾布鲁克对韦伯的进化论甚至目的论色彩(类似韦伯所批评过的“流溢论”)的读解,还是蒙森的历史主义色彩的阐述,都与韦伯的整个努力方向相悖。参见 Tenbruck, “The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber”, p. 64; Wolfgang Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber* (Cambridge: Polity Press, 1989), chap. 10; Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, pp. 37ff; John Love, “Developmentalism in Max Weber’s Sociology of Religion: a Critique of Tenbruck”, *Arch. Europ. Sociol.*, vol. 34 (1993), pp. 339—63.

③ 尽管亨尼斯强调的“生活秩序”(Lebensordnungen)在韦伯的文章中似乎更常见,但韦伯却选择“社会秩序”作为拟议中的著作的书名(《经济、诸社会秩序及其权力》)并非毫无来由。一方面,自滕尼斯以来,“社会”这一概念在德国社会学中就具有重要的意涵(尽管许多时候带有否定的意涵);另一方面,正如下文将要指出的,韦伯在晚期著作中,尤其随着支配社会学研究的开展与宗教社会学研究的深入,更明确地考虑在社会秩序与个性—生活行为之间的内在紧张关系,而非二者之间的吻合,因此我们采用了社会秩序这一用法。有些英文研究著作或翻译,就径直将“生活秩序”一词译为“社会秩序”,这样尽管不妥,但却多少表明这两个概念之间存在某种内在的一致性。

的理性化,其突出表现就是各种系统化的程序技术的发展,如亚里士多德政治学中的概念系统和逻辑方法,西方音乐中以记谱系统为手段的和声,西方绘画中的空间透视法,作为理性国家前提的科层制,以及作为理性资本主义企业核心的以复式簿记制度为基础的货币形式的资本核算等等。^③但自《新教伦理与资本主义精神》起,韦伯的核心问题就并不仅仅是这种不同社会领域中不同形态的程序技术的“自主”发展逻辑,也不是不同的社会秩序之间的因果关系是如何影响了程序技术的发展^④,而是程序技术的发展与人的实践行为的伦理理性化,以及与人的个性形塑之间的关系。在《宗教社会学论文集》的前言中,韦伯明确地表明了他关注的这一焦点:“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,采取某些类型的实践理性的生活行为却要取决于人的能力和性情倾向。”^⑤

因此,在《新教伦理与资本主义精神》中,人的生活方式或实践行为的伦理理性化就成为分析的焦点。因为,正是这种伦理理性化的出现,即人们的生活行为的纪律化(*discipliniesenung*)和条理化(*methodisierung*)^⑥,构成了理性资本主义在发生学意义上的关键环节,将“新教伦理”与所谓“资本主义精神”联系在一起。而随着韦伯将“新教伦理命题”进一步推广到整个西方的理性化进程,这一

③ 韦伯在“中间反思”中对经济、政治、审美、性爱和知识诸社会领域中的理性秩序问题进行了相当深刻的探讨,参见“中间反思”,第307—330页。

④ 这并不意味着韦伯没有研究这两个问题。《经济与社会》中较早撰写的部分主要探讨的就是这些问题(原因正如我们下面揭示的,是因为韦伯在有关领域中没有找到社会理性化与伦理理性化之间的“亲和力”)。《世界经济通史》这一授课记录(以及《儒教与道教》)中,韦伯也在许多方面触及了这一问题。但整个《宗教社会学论文集》(以及《经济与社会》中较晚撰写的部分,尤其今天作为第一卷出版的部分)则是以第三个问题为核心的,而且,在我看来,这也正是韦伯对现代社会理论最重要和最持久的贡献。

⑤ 韦伯:《宗教社会学论文集》“前言”,第15页,译文有改动。

⑥ Hennis, *Max Weber*, p. 39.

分析思路,就具有了普遍历史的意涵。也就是说,西方社会秩序的理性化正是因为这种理性化根植于人的生活行为的伦理理性化,它才具有了独特性。这种独特性就体现在,社会秩序理性化的动力来自于伴随伦理理性化过程的冲突与张力。

在为“世界宗教的经济伦理”撰写的导论中,韦伯清晰地表述了这一伦理理性化中蕴含的张力。在这篇充满对现代社会理性化深刻洞察的文章中,韦伯指出,在近代西方的历史中,推动生活秩序彻底理性化的力量,恰恰是救赎宗教中有关彼岸的“伦理预言的观念力量”(die ideellen Macht ethischer Prophetien)。^④ 救赎宗教的预言从礼仪转向伦理是与理性的世界图景的发展紧密地联系在一起。伴随着这种“世界的除魔”,在先知和救世主的宗教与世俗世界及其秩序之间,形成了持久的紧张关系。^⑤ 在这种紧张关系下,宗教的救世道路改变了,从冥想地“逃避世界”转向积极苦行地“改变世界”。这样,“大师式”的宗教信仰(Virtuosen Religiosität),就通过形塑信徒的惯习(Habitus),使其日常生活实现了伦理的理性化。这种“英雄主义”或“大师式”的宗教信仰(新教诸教派)的宗教资格,“正是在日常考验出来的。不过不是一般意义上的日常,而是为神服务的、有条理的、理性化的日常行动。将日常行动以理性的方式上升为天职,成了救赎的保证。在西方,宗教大师们的教派成了生活行为有条理的理性化的酶,而不像亚洲那些冥想的或纵欲的或麻木的神魂颠倒的人们的团体那样,充当渴望脱离人世间活动的无意义状态的活塞”。^⑥ 因此,作为社会秩序理性化的关键,伦理理性化的原动力,正是来自对日常生活中的实践行为加以理性化,这种理性化,就是要根据救赎宗教的“使命预言”,将每个人

④ 《世界宗教的经济伦理》“导论”,第15页。

⑤ “中间反思”,第306—307页。

⑥ 韦伯:《世界宗教的经济伦理》“导论”,第30—31页,译文有改动。

的日常行动转变为具有特定惯习(即条理化和纪律化)的生活风格。因此,韦伯指出,这一伦理理性化的特征就在于,“从心理学的角度来看,眼前的、此岸的,对于那些寻求救赎的人来说恰恰是最基本的,这是他们的惯习”。^②

在《新教伦理与资本主义精神》的分析中,以塑造人的惯习为核心的伦理理性化,对于现代西方社会秩序的理性化,具有重要意义,它通过“天职”的观念,使日常生活中的现世义务成为塑造个性的关键,从而为社会秩序的程序技术提供了重要的推动力。洛维特指出,推动韦伯思想发展的原动力就是“在当代世界中人的命运”。而这种人的命运,集中体现在资本主义作为“我们现代生活中最决定命运的力量”上。^③但在韦伯的笔下,这种命运绝不是人的自由的反面^④,与后来西方马克思主义中盛行的异化命题相反,在韦伯的“新教伦理命题”中,理性化的命运与现代人的自由相反相成,而二者关联的环节就是一种体现在新教徒的“天职”中的个性形塑的技术。

人们往往容易忽略韦伯在《新教伦理与资本主义精神》结尾处对歌德的个性观念的讨论。^⑤韦伯指出,歌德在其巅峰时期创作的《威廉·麦斯特的漫游时代》和《浮士德》的第二部中告诉我们,现代的个性不再是古典主义理想中那种追求完美的个性。不过,它

② 韦伯:《宗教社会学论文集》“前言”,第16页,译文有改动。值得指出的是,无论英文还是中文的翻译,都忽略了韦伯使用的“惯习”概念。

③ 韦伯,《宗教社会学论文集》“前言”,第7页。

④ Loewith, *Max Weber and Karl Marx*, p. 63, n. 45.

⑤ 在我看来,理解韦伯的一个关键,就是要恰当地处理韦伯著述中的这些段落。既不能像美国主流社会学界常做的那样,将它们看作无关紧要的、非科学的“价值”感慨,也不能像亨尼斯那样,无视韦伯对“具体现实的科学”的倡导,像侦探一样从韦伯卷帙浩繁的著述中搜寻这样的段落(所以他们最偏爱的韦伯文本不是韦伯的社会分析,而是韦伯的通信和韦伯夫人的传记),把韦伯视为一个“文人”。两种做法都割裂了这些段落与韦伯的社会理论之间有机又充满张力的关联。

也不是浪漫主义式的总体个性。现代人的个性,不是脱离日常生活,到艺术或某种神秘体验中寻找个性形塑的空间,而是在日常生活中探索一个人的个性。^①“天职”就是这种个性的鲜明表现。因此,在韦伯的眼中,现代人的个性并非力图到专门化的工作之外,去寻求那种看不见的总体,而是放弃了“普遍个性”(universal personality)的渴望^②,面对一个“破碎的世界”(world in fragments)和破碎的灵魂(fragmentation of soul),现代人个性的“总体”就体现在他的工作中,在他的工作中寄托了自由的可能性。这样,韦伯的社会理论就摆脱了现代社会理论中常见的怀旧或乌托邦式的主题^③,通过专门化的个性塑造与伦理理性化,将自由问题与理性化的问题结合在一起。这里,腾布鲁克强调的“世界的除魔”这一命题的重要意义就展现出来了。正是“除魔的世界”要求人们实现一种“英雄主义的伦理”。这种伦理对每个人所提出的根本要求,只有当这个人生存在非同寻常的“杰出”状态中,才有可能实现。^④但正如韦伯在分析“世界宗教的经济伦理”时所指出的,面对这种“杰出”状态以及超验秩序与日常现实之间的紧张,不是逃避这种紧张或者借助符号手段来协调二者的紧张,而是利用这种紧张,作为人的伦理理性化的动力,像新教徒当年的选择一样,从人的天职入

① 这也许正是浪漫派尖锐批评歌德的《威廉·麦斯特》的原因。诺瓦利斯就看出：“在这部作品中，浪漫的东西，还有自然的诗意和神奇的东西全都湮灭了。它写的只是普通人的各种事情，而自然和神秘全都给遗忘了。”参见卢卡契（卢卡奇）：“德国文学中的进步与反动”，《卢卡契文学论文选》第一卷，第56页。

② Loewith, *Max Weber and Karl Marx*, pp. 59ff; 类似的观点参见 Harvey Goldman, *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of the Self* (Berkeley: University of California Press, 1988)。

③ Liebersohn 强调韦伯与滕尼斯相比，体现了德国社会学想象力中两种不同的思路（命运或乌托邦），参见 Harry Liebersohn, *Fate and Utopia in German Sociology: 1870—1923* (Cambridge: Cambridge, 1988)。Scaff 也认为韦伯力图摆脱乌托邦的观念；*Fleeing the Iron Cage*, p. 30。

④ 韦伯致 Georg Kaiser 的一封信，转引自 Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, p. 135。

手,完成这一天职的“日常要求”^④。用韦伯的话说,在现代社会中,人要获得个性与自由,其实很简单,只要“每个人都找到操持他的生命之弦的守护神(daemon)”^⑤。

3. 理性化与自由的悖论:从支配社会学透视韦伯的困境

韦伯有关“新教伦理”的命题,实际上是在社会理性化与自由的伦理理性化之间找到了一个重要衔接点,即纪律。纪律一方面构成了社会理性化的技术基础,另一方面,它又成为个人对自身生活进行全面的组织与安排的技术,形塑个性的技术,最终也是新教徒获得自由的技术。因此,纪律既是“除魔的世界”中的历史命运,又是“禁欲者”的守护神手中操持的个人的命运。

不过,理性化的难题就在于如何能够始终维持,甚至发展“除魔的世界”的历史命运与“禁欲者”个人命运之间的张力。是否理性化不可逆转的进程意味着,巨大的历史命运终究会吞噬每个人的个人命运?这种危险在理论上的反映,就是将“除魔的世界”的历史命运看作系统的工具理性扩张,将个人的纪律实践等同为人的自我异化。这些理论上的严重问题,也许不过是现实困境的征兆。事实上,正是因为无法维持世界的除魔,才会导致对“怨恨或

^④ 歌德:“然而什么是你的义务?日常的要求”,《威廉·麦斯特的漫游时代》,董问樵译(上海:上海人民出版社,1995),第251页。“以学术为业”,第49页。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中也同样引用了这句话,第196页,注64。歌德这句格言中的“日常”,又有“当下”(present)之义,因此,带有浓厚的古代哲学味道。而在韦伯笔下,这种异教色彩的个性观念摇身一变,成为现代新教徒的伦理写照,其中涉及了复杂的观念史与社会史方面的意涵,对于理解现代性的社会理论来说,具有重要的意义,不过这已经超出本文的范围了。

^⑤ 韦伯:“以学术为业”,第49页,译文有改动。

一种伪神义论的要求”^④，听命于各种虚幻观念或神话的摆布；而同时，也正是因为缺乏现代的禁欲式的自我技术，我们才最终远离了新教徒的紧张与纪律，而沦为一种功利主义逻辑下的“没有精神的专家”。

由此看来，韦伯的社会理论，既不同于那些将社会秩序的理性化等同于与人的自由无关的程序技术的功利主义或实证主义，也与强调异化与商品拜物教的西方马克思主义传统相去甚远，事实上，这种研究传统同样将社会秩序的理性化看作是对个人自由间接的威胁甚至直接的剥夺，而背后人的观念是一种全面的、总体化的完美个性^⑤，以及由这样的人自愿构成的共识的共同体。

不过，伴随韦伯自己研究的深入，上述有关理性化与自由的论述却面临着严峻的困境。早在撰写《新教伦理与资本主义精神》时，韦伯就已经清醒地意识到，入世禁欲主义的新教教派与资本主义之间的“亲和力”(Wahlverwandschaft)并不会永久存在。因为“大获全胜的资本主义，依赖于机器的基础，已不再需要这种精神的支持了”。^⑥作为理性社会秩序核心的程序技术既无需伦理理性化的推动力，也不再“试图寻找什么理由为之辩护”。因此，现实中的资本主义，对于现代人来说，已经从清教徒肩上轻飘飘的斗篷，变成了一只铁的牢笼。在几年后，韦伯又进一步指出，无论美国资本主义企业中所有权与经营权的分离，还是德国所谓的“福利供给”，甚至俄国的工厂制度，处处都体现出一种倾向：“迈向新的奴役的铁笼”。^⑦

④ 韦伯：“以政治为业”，第113页，译文有改动。类似的论述，参见“以学术为业”，第41页。

⑤ 一种“全面发展的个人”，马克思在讨论共产主义问题时经常提到类似的说法。例如《马克思恩格斯全集》，北京：人民出版社，1979，卷46(上)，第108—109页。

⑥ 韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，第142页。

⑦ Max Weber, *Political Writings*, p.68. 正如一些学者已经指出的，“铁笼”的译法并不准确，未能传达韦伯笔下 *Gehäuse* 兼具“保护”与“禁闭”的意涵，也许“(铁)屋”会更好一些。韦伯在论述农奴制、科层制和福利国家问题时，都曾使用这一比喻。不过，考虑到汉语学界已广泛使用这一用法，在没有找到更贴切的译法前，权且保留这一译法。

脱离了伦理理性化的“支持”和“充实”的社会理性化，是否最终会演变为一种非人的异己力量？“就仿佛是身处一列不断加速的列车，不知道扳道工是否正确地设置好了下一个转向。”^①

如果考虑到韦伯的比较历史分析实际上是一种“现在史”(the history of the present)，即通过历史研究来理解我们何以成为我们现在的这个样子，^②那么韦伯对现在的诊断就并非无关紧要的政治感慨了。正如蒙森一再强调的，现实的政治关注是韦伯的另一副面孔，对他的学术研究始终具有强大的影响。^③身处在德国古典自由主义文化衰微的时代，韦伯一方面对此深感痛惜，但另一方面他也一再要求政治家和学者正视现实，面对所谓“科层制的时代”，必须重新探讨自由的可能性。^④因为他清醒地认识到：“科层制与安排生活的现代、理性方式的其他历史载体的区别就在于，科层制更加难以逃脱。”^⑤

韦伯对政治现实的这种关注，在1915年前后，伴随着他思想的进一步“突破”，将理性化与自由之间的紧张关系，更尖锐地带入了社会理论问题域的核心。

尽管蒙森和施路赫特存在诸多分歧，但两个人都承认在1914

① 1889年，韦伯致鲍姆加登的信。转引自 Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, p.14.

② Loewith, *Max Weber and Karl Marx*, p.29; Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, p.135.

③ Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, pp.3ff.

④ 参见 David Beetham, "Max Weber and the Liberal Political Tradition", in Asher Horowitz and Terry Maley ed., *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment* (Toronto: University of Toronto Press, 1994), pp.99—112, 不过作者将韦伯与以 Hobhouse 为代表的新自由主义相比，实际上并没有完全看到韦伯的自由主义思想的重要特征。韦伯的现实主义态度并没有使他相信自由主义的“社会化”是解决自由主义困境的出路。

⑤ Weber, *Political Writings*, p.156.

至1915年左右,韦伯的社会理论发生了非常重要的变化。^⑥一方面,韦伯社会分析的研究策略(即通常所谓“方法论”)有所调整。而另一方面,伴随宗教社会学研究的深入,理论的方法论观念有所变化,韦伯整个社会理论的视野也出现了重大的变化。韦伯不仅关注通过伦理理性化,宗教的世界图景如何影响了社会秩序的理性化(资本主义的发展);而且还进一步考虑其他各种物质条件和社会结构因素对理性资本主义兴起的(正面和负面)影响;进而,这些领域自身的理性化进程,也成为韦伯关注的对象。^⑦在韦伯面对的这些新问题中,支配社会学的问题以系统的方式出现在韦伯的社会理论之中。可以说,在1915年以后,韦伯就同时从宗教社会学和支配社会学两个角度思考理性化的问题。

但随着韦伯通过支配社会学的研究将他一直关注的政治问题纳入社会理论的问题域中,新教教派的伦理理性化与资本主义的社会秩序理性化的基本思路却面临了与韦伯对发达资本主义的“悲观预言”的诊断类似的困境。

可以说,韦伯思考支配社会学的问题与他以往思考宗教社会学的思路并没有根本的差异。他关心的核心问题仍是理性化与自由之间的关系问题。也就是,“在不同的条件下,特别是高度科层化的资本主义社会的条件下,自由是如何可能的”。^⑧但对于韦伯的支配社会学分析来说,与《新教伦理与资本主义精神》中的分析

⑥ 施路赫特称之为韦伯的“第二次突破”,迈向了理性化的社会学与类型学, Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination*, pp. 44ff; 蒙森认为韦伯思想突破的关键是克里斯玛概念的变化和纯粹类型方法的发展, Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, pp. 121ff.

⑦ 这一点突出体现在《儒教与道教》的分析格局上,以及同期撰写的“中间反思”一文。

⑧ Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, p. 10。洛维特和蒙森都引用过韦伯的一句重要的话:“面对日益盛行的科层化趋势,如何依旧有可能维持某种人的活动自由。”参见 Loewith, *Max Weber and Karl Marx*, p. 54; Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, p. 35.

中仍有两点关键的不同。首先,韦伯对支配问题的探讨主要不是从发生学的角度出发的^⑨,而是特别关注了对科层制的程序技术特点的分析,政治理性化与其他社会秩序的理性化之间的关系(特别是经济领域的理性化)。程序技术在韦伯以往的分析中往往是作为背景来处理的,而现在作为社会秩序理性化的核心的各种程序技术,成为韦伯直接关注的焦点。

其次,更为重要的是,随着韦伯着手分析不同的社会秩序中的理性化过程,韦伯思想中的“诸神之争”的主题开始占有越来越重要的位置。在1915年以后,韦伯多次提到穆勒(John Stuart Mill)晚年的观点,即在经验世界中,人们只可能拥有多神论的经验。韦伯就此指出,“事实上,任何生活在现世(基督教意义上的世界)的人都只能感到自己是在面对不同的价值之间的斗争,其中的每一种价值,单独看,似乎都在他身上强加一种义务。他必须选择他想要哪一种神,想为哪一种神服务,或者何时想为其中一个神服务,而何时又为另一个神服务。但在任何时候,他都会发现自己置身于一场发生在此世中的诸神之争。而首先,他总会发现,他已远离了基督教的上帝,或至少是登山宝训中宣扬的那个上帝”。^⑩ 因为,在韦伯看来,实际上,“诸神之争”是“除魔的世界”中的题中之义,而对于生活在这样的世界中的现代人来说,又是价值自由的前提和结果。

⑨ 在韦伯之后,德国的历史学界对这一问题进行了研究,如 Otto Hintze, Gerhard Oestreich 和 Schilling 等,尤其是 Schilling 对所谓“第二次宗教改革”的研究,强调了加尔文教(及路德宗和天主教)与早期现代国家的兴起之间的关系,特别是纪律化方面的重要作用。不过在 Schilling 看来,这与经典的韦伯命题是有分歧的。而正如下文逐渐揭示的,这些历史研究的社会理论意涵,对于我们这里有关“英国法”的讨论来说具有非常重要的意义。参见 Heinz Schilling, “The Secular Reformation”, in *Religion, Political Culture, and Early Modern Society* (Leiden: E. J. Brill, 1992), pp. 271—2.

⑩ Weber, *Political Writings*, pp. 78—9. 类似的说法参见 *The Methodology of the Social Sciences*, p. 17. “以学术为业”,第 39 页。

但仔细分析,我们就会发现,韦伯的“诸神之争”和价值自由与新教伦理命题中在“理性化”和“自由”之间建立的反题结构之间,存在着潜在的冲突。^① 韦伯的“诸神之争”,意味着在现代政治秩序中,理性化意味着要搁置与超验的“神”的联系。因为,韦伯敏锐地意识到,在现实政治中,任何从绝对的伦理价值出发的政策,都无视“后果伦理”(ethics of consequentialism),沦为一种泛道德主义^②。在一战期间撰写的一封公开信中,韦伯就尖锐地批评了从福音观念出发的和平主义思潮。在韦伯看来,这些“乌托邦”观念,与当年他在弗莱堡大学任经济学教授的就职演讲中就开始倡导的“现实主义”取向完全相悖。在韦伯看来,无论是“乌托邦”的社会主义,还是“乌托邦”的自由主义,都难免沉湎于一些陈旧或者空洞的观念,无视我们面对的历史命运、我们生存的现实与条件。^③ 这也正是韦伯晚年关注“信念伦理”与“责任伦理”关系的一个原因。^④

但对于理解现代社会的理性化问题来说,绝对不容忽视的一点是,韦伯对现代政治的这一看法却丧失了“新教伦理论题”中超验的彼岸世界与日常生活的此岸世界之间的紧张关系。因此,韦伯对支配社会学的分析也就丧失了宗教社会学分析中借助这一

① 这一点以戏剧性的方式出现在韦伯1920年最后修订的《新教伦理与资本主义精神》中。在第二章的结尾,韦伯在原有的“我们可以从根本不同的基本观点并在完全不同的方向上使生活理性化”一段话之后加上了一段话,以作强调:“所有致力于‘理性化’的研究都应该以这一平实的句子为出发点”,然而,下面紧接着的论述就是,“理性主义是一个历史的概念,它包含着由反题构成的一个世界”。韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,第57页,译文有改动。

② Weber, *Political Writings*, p.42.

③ 参见 Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, pp.29ff,讨论韦伯从法学转向国民经济学的重要意义。

④ 参见施路赫特对这一问题的分析:Wolfgang Schluchter, “Conviction and Responsibility”, in *Paradox of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp.48—101.中文译文见李康译:“信念与责任”。

紧张关系建立的伦理理性化的推动力。而正如我们已经看到的，在宗教社会学的分析中，伦理理性化不仅构成了社会秩序理性化在发生学意义上的“亲和力”，而且更为重要的是，正是伦理理性化与社会秩序理性化之间的这种复杂关系，为人的自由提供了可能空间与现实技术。

在政治支配的领域中，个人不再能够诉诸一种超验的、彼岸色彩的“神”，来抗衡现世科层化中的例行化力量，因为，韦伯在分析支配社会学的例行化，探讨科层制与法律制度中的惯习的形塑时，没法再像在“新教伦理命题”中那样，将个性和自由通过生活风格的伦理理性化，与政治秩序的程序技术方面的理性化联系起来，而是“在政治理性中彻底消灭一切伦理的东西”。⁶⁵

这一点特别体现在现代社会的政党—议会政治中。在政党经营的条件下，政治科层化这种社会理性化的伦理理性化动力丧失了。在高度组织化的政党中，职业人士并非像新教企业家一样，“为政治而生”（live for politics），而是“靠政治谋生”（live from politics）。⁶⁶ 这正吻合韦伯当年在《新教伦理与资本主义精神》中所作的区别：“清教徒想在一项天职中工作；而我们工作则是出于被迫。”⁶⁷ 因此，在宗教社会学研究中发现的社会理性化与伦理理性化之间的关联——天职——在现代社会的政治领域中根本就没有位置，理性与自由之间的二律背反的关联实际上也就丧失了。面对这一困境，韦伯的一个重要尝试，就是提出了克里斯玛的观念，试图从中找到对抗徒具例行化，丧失自由色彩的理性化的出路。

在1915年前，韦伯理论中的克里斯玛概念主要指一种传统类型的权威，带有浓厚“巫术”色彩的权威形式。不过，1914—1915年

⁶⁵ 韦伯：“中间反思”，第312页。

⁶⁶ 韦伯：“以学术为业”，第63页及以下。

⁶⁷ 韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，第142页，译文略有改动。

前后,韦伯理论中的“克里斯玛”概念发生了很大的变化,成为以一种彼岸形式的个人理想价值为取向的创造性行动的源泉。^⑧ 围绕政治支配与权威的建立,社会秩序理性化与伦理理性化(个性与自由)的关系这一问题,就进一步具体化为例行化与克里斯玛之间永不终止的斗争。因此,宗教社会学中,通过纪律实现的理性化与自由之间的张力关系,变成了政治社会学中“纪律与个人克里斯玛之间各种各样的冲突”^⑨。这一主题不仅贯穿了韦伯的政治著作,也隐含在庞杂的《经济与社会》的字里行间^⑩,蒙森精当地将其概括为:“韦伯政治思想中的二律背反结构(antinomical structure)。”^⑪

克里斯玛,作为历史命运中的“革命性力量”,之所以能够为政治秩序带入动态力量,正是因为它具有伦理理性化方面的意涵。腾布鲁克认为,韦伯的克里斯玛学说深受德国学者迈尔的影响。迈尔指出,“所有主要的和革命性的运动……都来自为宗教观念所占据的那些个人的个性……在这些形象中,他们不可能再听命于外在的权威……因此,它[指独特的信念,引者按]的出现就总是革命性的,并导致变革……在任何时候,它都是通过与对手的艰苦斗争来确立自身的……”^⑫信念与斗争,使这些人的行动打上了他们的个性的烙印,并正是借助他们的这一个性,为历史带入了革命性

⑧ 例如,在《经济与社会》中,韦伯称罗伯斯庇尔为“对理性的克里斯玛式的崇拜”(charismatic glorification of “Reason”), *Economy and Society*, p.1209。参见 Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, p.141,对这一变化的讨论。蒙森恰当地指出,这一概念逐渐从特定的历史性的“理想型”发展为一种纯粹的“理想型”,参见 *The Political and Social Theory of Max Weber*, pp.121—32。不过,蒙森有关韦伯“方法论”变化的其他论断,就显得不那么有说服力。他似乎赋予了韦伯本不具有的“相对主义”和“历史主义”的倾向。

⑨ Weber, *Economy and Society*, p.1150.

⑩ Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (Oxford: Blackwell, 1974), pp.111ff.

⑪ Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, pp.24ff.

⑫ Friedrich H. Tenbruck, “Max Weber and Eduard Meyer”, in Wolfgang Mommsen and Jürgen Osterhammel ed., *Max Weber and His Contemporaries* (London: Unwin Hyman, 1987), p.252.

的力量,对抗作为例行化的习惯或传统。

从这一角度看,韦伯在宗教社会学中分析的新教教派的“英雄伦理”和“使命预言”,实际上同样具有支配社会学的意涵。不过,在支配社会学中,像在宗教社会学中一样,这一伦理力量同样难以持久。韦伯清醒地意识到,克里斯玛的革命性力量,最终也无法摆脱例行化的命运。而一旦克里斯玛例行化,政治支配问题就面临艰巨的困境,这与脱离了与禁欲新教关联的资本主义的状况颇为类似。^②在这两个领域中,都面临着“专家没有精神,纵欲者没有心灵”的危险未来。但从韦伯的支配社会学来看,正是克里斯玛与例行化之间的这种二律背反的结构,构成了发展的内在动力,从而使韦伯的支配社会学中的理性化,摆脱了《新教伦理与资本主义精神》中发生学的限制范围,具有了普遍历史的意涵。这样看来,韦伯“政治思想中的二律背反结构”,比起《新教伦理与资本主义精神》中发现的理性主义的反题结构,就有了非常重要的进展。不过,这样的进展付出了巨大的代价,这就是克里斯玛与自由之间的紧张。在政治秩序的理性化问题中,社会理性化的程序技术,不再与个人的伦理理性化发生关联,借助后者的“亲和力”,推动理性化的发展,遏制理性化的空洞化的趋势。相反,人们必须在僵硬的例行化与领袖色彩的克里斯玛中进行选择。面对来自这两个极端的挤压,韦伯究竟可以在哪里找到“自由的活动空间”呢?

在韦伯笔下,现代社会政治秩序中的克里斯玛主要有两种表现:一种是革命性的力量,另一种是新的非教条性的“大众动员式的领袖民主”(plebiscitarian leader democracy)。^③但正如我们已经指出,韦伯认为,革命性政治背后的“信念伦理”观念隐含着某种不可忽视的危险,因此,韦伯非常关注这种“领袖民主”的可能性。在大

^② 从现代福利国家的发展来看,这两个问题是联系在一起的。

^③ Mummson, *The Political and Social Theory of Max Weber*, p. 143.

众动员的领袖身上,韦伯看到了挣脱例行化的“铁笼”的可能性。因此,在晚年的韦伯眼中,理性化与自由的命运,有一个重要的方面,就是科层制的机器与有领袖的民主之间的复杂关系。正如韦伯在“以政治为业”的讲演中所指出的,德国“只能在这两者之间作一选择:或者是借助科层‘机器’的领袖民主制,或者是无领袖的民主制,即没有天职感的职业政治家的支配,这些职业政治家恰恰缺乏真正造就一个领袖的内在的克里斯玛的素质”。^⑤ 不过,身为自由派的韦伯,同样预感到了领袖民主的潜在危险,而且在俾斯麦留给德国的政治遗产中敏锐地发现了这一危险的现实反映。^⑥

就俾斯麦本人而言,无疑是韦伯心目中的克里斯玛的典型形象。这位“铁血宰相”不仅领导了以普鲁士为主导的德国统一进程,而且一手塑造了德意志民族的政治传统。但韦伯却对这种由克里斯玛色彩的伟人进行的统治带来的历史效果深表怀疑。韦伯指出,这种“恺撒制”,由一个天才来进行统治,给德国政治带来了巨大的不幸。“对一个政治家的个性的毫无节制的景仰,竟然使一个骄傲的民族如此毫无保留地牺牲了它自己的客观信念。”^⑦ 这位伟大政治家的传奇,实际上建立在习惯听命他的决定的国民的基础上,从而使洪堡和康德的民族,丧失了自己的政治意志。

“恺撒制”之所以导致了这样的问题,就在于俾斯麦拒绝接受甚至容忍在他之外存在任何独立的权力,这意味着,在这样的体制中,除了领袖自己以外,不允许存在任何根据自身责任来行动的人。^⑧ 实际上,这正是韦伯一直痛惜的德国市民阶级个性衰弱的一

⑤ 韦伯:“以政治为业”,第98页,译文有改动。

⑥ 参见 Peter Baehr, “Max Weber as a Critic of Bismarck”, *Arch. Europ. Sociol.* vol.29 (1988), pp.149—64.

⑦ Weber, *Political Writings*, “Bismarck’s legacy”(“Parliament and Government in Germany under a New Political Order”), p.135.

⑧ Weber, *Political Writings*, p.140.

个重要原因。曾一度为自由而抗争的市民阶级,在俾斯麦的伟大个性和政治权谋面前五体投地,不再进行独立的政治思考,争取自身的权利。也许,这才真正导致了“资本主义精神”的衰微。而在韦伯看来,德国政治的不成熟正在于缺乏担纲政治领导权的阶级,这是整个德国为俾斯麦个人的个性付出的代价。结果是德国政治摇摆于市民阶层的冷漠、政治市侩和工人阶级的“怨恨”之间。^②而俾斯麦的这种克里斯玛的统治,正是结合了大众动员的所谓“民主”,以“普遍公民权”为幌子,实质却意在借助习惯于被动服从的大众,通过“普选”^③来获得保守势力的支持。^④

因此,从韦伯对“恺撒制”的讨论^⑤,我们可以发现,一旦宗教大师的英雄伦理,变为政治领域中具有克里斯玛的领袖,那么原来“培养那些我们认为足以构成我们人性中最伟大和高贵的性格”^⑥的伦理理性化力量,却很可能只会导致牺牲每个人(或至少市民阶层)对自己个性的形塑,来成就一个人(领袖)的个性崇拜。自由的动力,却蜕变成了自由的敌人。

因此,在领袖民主中,不仅找不到自由的活动空间,似乎理性化的动力,也会流失在领袖“半是恺撒制,半是家长制”的政治统治形式中。在这种形式下的民族,完全不知道任何真正的政治教育,

② 韦伯:《民族国家与经济政策》,甘阳编,甘阳等译(北京:三联书店,1997),第98页及以下;以及 Weber, *Political Writings*, p.135.

③ 在1884年11月8日致鲍姆加登的信中,青年韦伯就指出,“俾斯麦的恺撒制的险恶特征就是普选”,转引自雅思培(雅斯贝尔斯):《论韦伯》,第28页,译文略有改动。韦伯认为,这种所谓的“普选”实际上是“所有人的平等权利(就这个词的真正意涵而言)的谋杀者”。转引自 Marianne Weber, *Max Weber: A Biography* (New Brunswick: Transaction Books, 1988), pp.117-8.

④ Weber, *Political Writings*, pp.80-1, 220ff; 并参见 Peter Baehr, “Max Weber as a Critic of Bismarck”.

⑤ 当然韦伯也认为,恺撒制这种因素在大众动员的国家(mass state)和议会民主中是必不可少的一部分,参见 Weber, *Political Writings*, p.174.

⑥ 韦伯:《民族国家与经济政策》,第90-91页,译文有改动。

也完全不具有任何政治意志,实际上,没有任何政治传统,只知道以被动的宿命态度听从恺撒式的权威而已,它的公民根本就没有什么性格可言。^④而当一个民族甘于像羊群一样被统治时,就不可能有自由。^⑤

那么还有其他选择吗?正是在这里我们触及到了韦伯政治思想中饱受争议的部分,就是韦伯的所谓“民族主义”、甚至“帝国主义”的思想倾向。蒙森和亨尼斯将这些倾向看作是韦伯为自由留下空间的最后尝试。用蒙森的话说,就是“有必要在社会生活的所有层次上都保持最大限度的动态力量,或借助各种手段来促进这种力量”。^⑥洛维特简明地将之概括为,“通过斗争获得自由”。也就是说,面对例行化、纪律化和条理化无所不在的程序力量,用一种充满激情的否定性力量,来冲破特定的牢笼,这就是“自由的活动空间”的意涵。^⑦

但无论是亨尼斯和蒙森的尼采式解读,还是洛维特的另一种“总体性”,似乎仍然不能解决韦伯的困境。因为以民族国家为载体的“实力政治”(Machtpolitik)^⑧与“恺撒制”面临的问题实质上没什么两样,因为在这种所谓通过斗争获得的自由中,并没有为每一个“自助”的人的性格留下任何理论位置,某种政治上的“辉煌”并不能掩盖背后的空虚。和俾斯麦当年的情况一样,这仍然在某种意义上讲是一种虚荣政治,而不是荣誉政治;是伪神义论,而算不上真正的信念伦理。

整个支配社会学的问题的症结就在于在政治领域中无法找到与宗教社会学中的“社会秩序理性化和个性塑造”的反题结构相应

④ Weber, *Political Writings*, p. 144, 145.

⑤ Weber, *Political Writings*, p. 69.

⑥ Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, p. 29.

⑦ Loewith, *Max Weber and Karl Marx*, pp. 55—6.

⑧ 韦伯:《民族国家与经济政策》,第91页及以下。

的张力。无论是所谓的“革命”、克里斯玛,还是以民族或国家面目出现的政治斗争,都无法真正成为例行化的对抗力量,甚而不如说是和后者构成了共谋的关系,谋夺自由的残存空间。因此,从政治社会学的角度来看,在理性化(科层化、纪律化、条理化与理智化)的条件下,韦伯的自由方案就面对了两种可能的紧迫危险。一种危险是,如果诉诸克里斯玛式的领袖,那么最终的结果并非普通公民的自由,也谈不上他们的责任与性格,而不过是个别领袖专擅的“自由”,而这种“自由”与其说是自由,不如说是“恣意”。另一种危险是在政治中强调尼采式的斗争的意义,而这样做的结果则助长了民族主义甚至国家主义的倾向,最终“集体的斗争”与其说是保留了个人自由的动力,不如说是以集体的名义压制了个人自由的空间,最终以“敌人”或“战争”为借口彻底剥夺了自由的可能性。韦伯去世后德国的历史也许正是面对现实的政治处境追求“自由”的这两种危险的写照。

所以,韦伯的困境实质上在于在韦伯对支配社会学的分析中,无法在现代社会中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,结果使理性化的历史命运,不再是个人命运的另一面,而变成了个人自由与命运的历史对立面。在宗教社会学的比较历史分析中,“除魔的世界”与个人的自由相反相成。但在他的政治社会学研究中,在“除魔的世界”中似乎没有任何个人自由的可能性,而要创造个人自由的空间,似乎就需要将世界重新着魔,这个“诸神之争”的世界中反而没有禁欲者的守护神的任何位置,禁欲者的“守护神”不得不要附身在各种各样的“伪神”之上。

蒙森曾经称韦伯是一个“身陷绝望的自由派”(liberal in despair)^⑨,不过在他的笔下,“绝望”不过体现了韦伯的悲观主义观念罢了。蒙森没有看到,绝望正是韦伯作为一个自由主义者和一位

⑨ Mommsen, *The Age of Bureaucracy*, chap. 5.

现代性的社会学家的根本立场。在社会学家曾经写下的一段最完美的文字中,韦伯告诉我们,正是“越来越具有毁灭力量的无意义性”,带来了世界的除魔,使我们超出了平淡的自然主义和有机循环,而且恰恰是这种“世界绝对的不完美”,最终使禁欲者在实践中尝试最彻底的伦理理性化。^⑩ 唯有绝望,才能正视我们面临的历史命运,担负它,将它变成个人的命运。一句话,唯有绝望,才开始知道如何挣扎。因此,我们需要探问,面对经典自由主义的危机,韦伯的社会理论除了提出了尖锐的问题之外,是否还包含了潜在的“出路”? 是否有可能从韦伯社会理论的基本思想出发,探寻一种自由的可能性:在政治领域中,既无需将自由看作一种天赋的权利、占有的财产,或者自然的秩序,而是一种不断努力的自由行为,通过斗争赢得的自由空间,一种自由的生活风格,而同时又不会流于德国历史揭示的两种现实危险?

但是,随着时光的流逝,我们“必须做我们的工作,趁着白日”。现在,必须为那些属于大众,那些完全依靠自身力量的个人,赢得“不可让渡”的自由与个性的空间。必须在现在,也就是在下几代的时间内,趁经济“革命”和思想“革命”,深受鄙视的“生产的无政府状态”和同样受到鄙视的“主体观念”(subjectivism)尚处巅峰的时候。因为正是它们,并只有它们,才使个人能够获得自由与个性的空间。一旦世界在经济上“充分”发展,在理智上“得以满足”,对于普通人来说,也许永远不再可能赢得这些空间了。至少面对不可洞察的人类未来的迷雾,我们单薄的双眼能够看到的,就是这样的结果。^⑪

⑩ 韦伯:“中间反思”,第321—335页,译文错误较多,需留意。

⑪ Weber, *Political Writings*, p. 71.

也许,真正能够塑造伟大政治传统的,既非运用辉煌的政治口号来进行大众动员的伟人,亦非民粹主义者心目中的那些被动员的“沉默的大多数”^②,而是“那些完全依靠自身力量”,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”(ein ausseralltaglicher Habitus)^③,而这也正是我们为什么要探讨“英国法”问题的原因。

二、“英国法问题”:法治国的实质理性与形式理性

1. 韦伯眼中的英国法

帕森斯认为,“韦伯的实质社会学部分的核心,既非他对经济、政治问题的处理,亦非他的宗教社会学,而是他的法律社会学”^④。但显然有许多学者并不同意帕森斯的论述。在本迪克斯笔下,政治社会学在韦伯的实质社会学中的地位更重要,法律社会学的研究属于政治社会学的一部分。^⑤ 撰写专著研究韦伯的法律社会学思想的克隆曼也指出,“在绝大多数时候,韦伯对法律问题的讨论从属于他关注的其他问题,例如,他对政治权威和经济行动的性质

② 关于对恺撒制与民粹主义观念的民众动员的讨论,参见韦伯对“普遍公民权”问题的讨论,见 Weber, *Political Writings*, 80ff, 220ff.

③ 韦伯:《世界宗教的经济伦理》“导论”,第18页,中文误译为“气度非凡的仪表”。

④ Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society* (New York: Free Press, 1967), p. 92.

⑤ 参见 Reinhard Bendix, *Max Weber: an Intellectual Portrait* (Berkeley: University of California Press, 1977), 第三部分的论述安排。

的分析”^⑤。

不过仔细来看,双方的分歧并不像表面看上去那样大。正如我们在前面所指出的,韦伯从1910年到1914年左右的思想发展的一个重要方面,就是支配社会学在韦伯整个社会理论中开始占据越来越重要的地位。而法律社会学的论述恰恰是整个支配社会学的一部分,而且是核心的部分。从韦伯的理想类型的角度来看,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。例如,有关现代国家和现代政治组织活动的论述,就是从法律角度来加以定义的。^⑥特别是《经济与社会》较晚写竣的第一部分,这一点尤其突出。从这一角度来看,一方面,我们必须在分析韦伯的法律社会学时,将它放在整个支配社会学理论中来理解,这一点恰恰为许多分析韦伯法律社会学的学者所忽视;而另一方面,我们也同样要认识到,韦伯法律社会学在支配社会学中占有的特殊地位,使韦伯的法律社会学具有不可忽视的重要意义,可以说韦伯的法律社会学分析是理解韦伯的支配社会学的关键环节。^⑦从某种意义上讲,正是因为上述两个方面的原因,才使韦伯法律社会学中的所谓“英国法”问题,在整个韦伯社会理论中成为一个“要害”。韦伯处理“英国法”问题时所面临的困境,突出地体现了韦伯整个思想

^⑤ Anthony Kronman, *Max Weber* (Stanford: Stanford University Press, 1983), p. 1.

^⑥ Weber, *Economy and Society*, pp. 652ff.

^⑦ 之所以强调这一点,是因为以往对韦伯法律社会学的探讨,主要关注的问题集中在法律理性化与经济理性化(或具体来说,资本主义的兴起)之间的关系上,并进而认为韦伯的法律社会学思想主要涉及的问题是与私法相关的问题,如契约自由。这样做似乎直接忽视了韦伯法律社会学与支配社会学之间的紧密关联,不过近来的情况有所改变,参见 Stephen Feldman, "An Interpretation of Max Weber's Theory of Law", in *Law and Social Inquiry*, vol. 16, no. 2, (1991), pp. 105—48; Toby E. Huff, "On Weber, Law, and Universalism", *Comparative Civilizations Review*, 1989, vol. 21, fall, pp. 47—79.

的关键问题：在“诸神之争”的除魔世界中，个人自由与社会秩序理性化之间的紧张关系。

早在直接讨论法律社会学之前，韦伯的一些论述就涉及到所谓的“英国法问题”，或法律社会学界更常说的“英格兰问题”（England problem）。在《新教伦理与资本主义精神》中，为了证明理性主义的发展在不同的生活领域中并不是并行的，韦伯就以法律理性化与经济理性化之间的关系为例指出：

譬如，假如我们将私法的理性化看成是对法律内容的逻辑简化和重新安排，那么这种理性化在古代后期的罗马法中就已经达到了迄今已知的最高程度。但是这种私法的理性化在一些经济理性化达到相当高程度的国家中却仍然十分落后。在英国，这种情况尤其明显，在那里，罗马法的复兴为各种法律公会的强大力量所挫败；与此相反，在南欧的天主教地区，罗马法的复兴一直保持着支配地位。^①

而在《经济与社会》中的“法律社会学”部分，韦伯屡次谈及了英国法的理性化程度不仅难以与查士丁尼时代的晚期罗马法相比，而且难以与欧陆通过罗马法的继受逐渐发展起来的大陆法系相比。但问题在于，英国法较低的理性化程度似乎并未妨碍，甚至在某种意义上还有助于英国资本主义的发展。

不过，尽管总的基调如此，但仔细分析我们就会发现，韦伯有关英国法的理性化程度问题的具体论述，包含了相当复杂，甚至多少有些模棱两可的内容。

当然，韦伯首先也承认，在某些方面，英国的普通法也具有相当高程度的理性化。这一方面体现在程序方面，英国法具有相当

^① 韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，第56页，译文有改动。

高的理性程度,尤其是许多法律技术,如令状。^⑩韦伯指出,英国法早在中世纪就在技术上高度发展。^⑪因此韦伯认为,英国的普通法具有严格的形式主义特征。另一方面,在保障契约自由方面,例如与经济活动有关的合同法方面,韦伯认为英国法具有可以与罗马法、印度法相提并论的理性化程度,有助于保护贸易,在某些方面,甚至只有古代罗马共和国可以与之相比。^⑫

但是,在韦伯眼中,英国法更多地在许多地方表现出“非理性”的特征。这主要体现在两个方面。一方面,英国法尽管具有严格的形式主义特征,但却缺乏以晚期罗马法为代表的逻辑意义上的形式理性。英国的判例法,既没有在法律推理过程中严格遵守三段论式的演绎理性,也没能(或不愿)实现“将所有可以设想到的事实情境都在逻辑上纳入无缺陷的规则系统中”的系统化目标,因此,英国法并没有实现“逻辑升华”意义上的理性化,只不过仍采用一种罗列式的关联方法,一种法律的“决疑术”(legal casuistry)^⑬。而且这种基于类推的判例原则,根本不可能产生法律的理性系统,也就不可能产生法律的理性化。^⑭而另一方面,英国法中采用的许多技术(如陪审团),很容易导致在判决过程中不是由普适性的规范(general norms)来统一决定,而是受到特定案例中的各种具体因素(如以伦理、情感或政治为基础的价值评判)的影响,而这正是韦伯眼中“实质非理性”的法律的主要特征。^⑮

所以,英国法在形式和实质两个方面,都具有强烈的非理性色

^⑩ Weber, *Economy and Society*, p. 651.

^⑪ Weber, *Economy and Society*, p. 681.

^⑫ Weber, *Economy and Society*, pp. 649ff, 691ff.

^⑬ Weber, *Economy and Society*, pp. 654ff. 正如我们下面将要看到的,韦伯以比拟口吻提到的“决疑术”正是英国普通法的一个重要法律推理技术。

^⑭ Weber, *Economy and Society*, pp. 784ff.

^⑮ Weber, *Economy and Society*, p. 656, 以及 p. 809 以下论“形式理性化”与“实质理性化”的部分。

彩。首先,在韦伯看来,法律的形式主义有两种迥异的形式,一种是“拘泥于事实的外在特征……或是履行某种具有固定意涵的象征行为”,这是一种最严格类型的法律形式主义。而另一种则是“运用意义的逻辑分析方法揭示出事实中所有与法律有关的特征,并因此能够以一种高度抽象的规则的形式阐述和应用确定的法律概念”。在韦伯看来,正是后者的这种“逻辑理性”标志外在因素不再在法律过程中发挥重要作用。而相反,英国法却依旧保留了大量的具体形式主义对事实的外在特征(而非明确的一般特征)的强调,所以,英国的普通法只是一种“外在”的、严格的形式主义,但却并未形成真正的“逻辑的形式理性”,而后者,在韦伯眼中,才是法律在形式理性化方面的真正标准。^⑩ 所以,英国普通法尽管具有相对比较发达的“形式”技术,但这些技术却没有被“逻辑理性”整合为一套完整的规则体系,因此,发达的“形式”技术不仅没有使英国法具有较高的形式理性,相反,这种外在的形式主义,倒是英国法形式理性程度较低的体现。

从历史的角度看,韦伯还进一步指出,英国普通法的这种严格的形式主义,表明英国普通法残留了大量的巫术因素,从而才带有浓厚的仪式主义的色彩。^⑪ 例如,英国运用陪审团进行判决,有相当强的克里斯玛色彩^⑫,与古代法中的神谕(oracle)相对应,尽管判决中的判例本身相对来说是理性的,但在韦伯看来,判例法的诸多法律技术却因为缺乏“系统化”的逻辑升华过程,因而是非理性的,是巫术色彩的原始法律的现代遗留物。而英国法之所以残存了大量巫术色彩的技术,主要是因为英国法中保留了大量中世纪法律

^⑩ 例如围绕令状制度形成的各种形式的法律拟制(legal fiction)技术,参见 Weber, *Economy and Society*, pp. 656ff.

^⑪ Weber, *Economy and Society*, p. 762.

^⑫ 当然,这里“克里斯玛”的意涵,主要是我们提到的“传统”或“巫术”意义上的“克里斯玛”,与后来韦伯逐渐发展的“克里斯玛”概念的意涵不同。

的痕迹。而在韦伯眼中,西方中世纪法律的思想有许多方面是“落后”的。^⑩

其次,需要特别强调指出的是,英国普通法较低的理性化程度,不仅体现在形式理性化方面,同样也体现在实质理性化方面。^⑪因为,普通法中运用的各种法律技术,没有被任何法律的“逻辑形式理性”整合起来,也同样没有被任何伦理命令、功利标准或者政治准则整合为一套无缺陷的体系。因此,英国普通法中充斥着“卡迪司法”(Khadi-justice)的痕迹。^⑫由此可见,普通法在“实质理性”上也很“落后”。^⑬

^⑩ Weber, *Economy and Society*, p. 689; 不过,对于这一问题,韦伯的立场也相当含糊,他同样指出,作为现代资本主义法律制度主要特征的一些技术,并非起源于罗马法,而是来自中世纪:Weber, *Political Writings*, p. 149n. a.

^⑪ 因此,至少从韦伯的分析出发,英国普通法,不仅不是实证主义意义上的形式化的法律,同样也并非是在原则上具有较高理性的实质法,这一点与 Fletcher 颇有影响的论点正好相反,尽管 Fletcher 是采用多少有些不同的术语来论述的。参见 George P. Fletcher, “Two Modes of Legal Thought”, *The Yale Law Journal*, vol. 90, pp. 970—1003.

^⑫ “卡迪司法”是指判决案件时依据的不是理性的“判决规则”,而是对个别案件的具体价值评判,取决于法官的公正感,或者其他非理性的审判手段。在韦伯看来,陪审团、太平绅士参与地方司法管理,乃至英国法对罗马法继受的抗拒,都是英国法中“卡迪司法”痕迹的体现。参见 Weber, *Economy and Society*, pp. 976ff, 891—2; *Political Writings*, p. 148. 值得注意的是,英译者在 p. 806n. 40 中对“卡迪司法”所作的界定并不准确。即使从实质理性法的角度看,“卡迪司法”也是理性化程度较低的法律管理形式。

^⑬ 研究英国法律史的比利时学者 Caenegem 认为,在韦伯的理论中,普通法具有两副面孔(double face):对中上层采用形式理性的法律,而对日常生活中下层的小型案件,则采取“卡迪司法”的形式。这一观点似乎没有看到,在韦伯的理论中,英国法的形式理性,并非大陆法系的形式理性,而仅仅是外在的形式主义,而这种理性化程度较低的形式主义,与英国法在“实质”意义上的非理性(即卡迪司法)是有内在关联的,两者都与英国法律思维方式受到普通人的强烈影响有关,与大陆法系的“教授法”形成了鲜明的对立。参见 Weber, *Economy and Society*, pp. 890—2; R. C. Van Caenegem, “Max Weber: Historian and Sociologist”, in *Legal History: A European Perspective* (London: Hambledon, 1991), p. 212.

但是悖谬的是,尽管英国法无论在形式方面,还是在实质方面,都未能实现较高度度的理性化,但却一方面,英国法似乎并没有阻碍英国资本主义的发展;^⑭而另一方面,从政治的角度看,普通法国家的民主政治较为稳定,而且在发展中国家中,具有稳定民主政治的国家有许多是那些采纳普通法系的国家。^⑮正是这两个方面,构成了韦伯的社会理论,乃至整个法律社会学中所谓的“英国问题”。

不过,在试图探讨这一问题之前,我们需要一个必要的迂回,来进一步澄清一下韦伯笔下法律的形式理性与实质理性到底意味着什么,从而更深入地探究韦伯社会理论中所谓“英国法问题”的实质。

2. 形式理性与实质理性

在韦伯的社会学概念体系中,所谓目标理性^⑯与价值理性一直被视为是最重要的对立范畴,这对范畴也对后来整个社会理论

^⑭ 正如 Trubek 所指出的,在这个问题上,韦伯同样也语焉不详,有诸多相互矛盾的说法。但总的来说,韦伯的观点仍是强调英国法尽管不是逻辑形式理性的法律,但却是可以计算的。这一论断在较晚写竣的《儒教与道教》里比较中国与英国的法律结构的段落中特别明显,参见韦伯:《儒教与道教》,第 156—157 页;David Trubek,“Max Weber on Law and the Rise of Capitalism”, *Wisconsin Law Review*, 1972, pp. 721—53.

^⑮ 两位学者进行的比较政治研究指出,在发展中世界的民主国家中,52%的国家要么采纳普通法的传统,要么受到这一传统的影响。而具有比较持久民主经验的国家往往是前英国的殖民地。见 Huff, “On Weber, Law, and Universalism”, p. 70.

^⑯ *Zweckrationalität* 在英语文献中一直被交错译为“工具理性”(instrumental rationality)或“合目的的理性”(purposive rationality)。从涵义看,前者显然有严重的问题,而后者则更准确,但中文的表达则不免累赘,本文尝试译为“目标理性”,而且从中文的一般用法来看,“目标”也比“目的”更好地表达了韦伯这一概念与“价值理性”相对的意涵。

的发展,产生了相当重要的影响。而相比来说,形式理性与实质理性这对范畴的影响就要小得多。许多讨论韦伯“理性”概念的学者往往对此避而不谈^⑧;即使谈及这对范畴,也经常将形式理性等同于目标理性,将实质理性等同于价值理性。^⑨但如果要理解韦伯复杂的“理性”概念^⑩,就必须充分重视形式理性与实质理性之分的意义。不过要理解形式理性与实质理性这对范畴,首先要理解它们与目标理性/价值理性这对范畴在韦伯的问题域中的不同位置。

在韦伯的著作中,直至1913年才出现“目标理性”这一用法,而“价值理性”概念出现得更晚,几乎是在1920年才为韦伯所正式

⑧ 例如 Ann Swinler, “The Concept of Rationality in the Work of Max Weber”, *Sociological Inquiry*, vol. 43, no. 1 (1973), pp. 35—42.

⑨ 例如 Arnold Eisen, “The Meanings and Confusions of Weberian ‘Rationality’”, *British Journal of Sociology*, vol. 29, no. 1 (1978), pp. 57—70.

⑩ Eisen 认为构成“理性”概念的意项包括6种,而 Brubaker 则认为韦伯笔下的“理性”至少可以发现16种意涵, Knonman 则仅在韦伯的法律社会学部分就找到了“理性”的4种意涵,分别见 Eisen, “The Meanings and Confusions of Weberian ‘Rationality’”, pp. 58—61; Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality* (London: Routledge, 1984), p. 2; Knonman, *Max Weber*, pp. 73—5。而韦伯本人也清楚地认识到“理性”概念的这一特点。在回应布伦塔诺对《新教伦理与资本主义精神》的批评时,他就特别强调了理性的复杂性,指出:“如果说本篇文章还有一点真知灼见,但愿这点真知灼见能用来说明看似简单的‘理性’这一概念的复杂性。”《新教伦理与资本主义精神》,第156—157页,注9。但有必要强调的是,韦伯始终认为,可以而且有必要使用“理性”这一个概念来表述这些复杂性。这一点同样在《新教伦理》中有所论及。韦伯指出,“理性主义是一个历史概念,是一个由各种反题组成的一个完整的世界”(第57页,译文有改动)。正如我们在第一部分已经强调的那样,要理解韦伯的“理性”概念(以及韦伯的整个社会理论),就必须认识到,韦伯一方面考虑了“理性”概念是复杂多元的,并打上了具有偶然性和独特性的历史进程的烙印,但另一方面,“理性”恰恰是通过将这种理念与历史两个方面的复杂性结合为一个富有张力与冲突的“理想类型”,揭示了其中“普遍历史”的意义与有效性。这正是西方“理性”的特殊分析价值,也就是韦伯为什么说,对宗教的比较历史分析的尝试,“最终和首先都必须和愿意有朝一日同时成为对理性主义本身的类型学和社会学的一种贡献”(“中间反思”,第303页)。这一点是理解韦伯思想的活力和创见的关键线索,而许多学者却有意无意地忽视了这一点。

采用。^⑭不过,学者们将这对几乎在韦伯临终前才成形的范畴视为韦伯社会理论的核心概念并没有错,因为从回溯的角度看,这对反题概念可以说一直是韦伯社会理论的核心环节。但关键在于,这对范畴究竟是针对什么问题出现的呢?缪勒敏锐地指出,不能将韦伯的这对概念等同于滕尼斯的“共同体”与“社会”这对范畴,因为在韦伯的理性类型学中,“情感”和“传统”理性属于韦伯所谓的“共同体性”(Vergemeinschaftung)的社会行动,而目标理性和价值理性则同属“社会性”(Vergesellschaftung)的社会行动。^⑮与“情感”理性和“传统”理性不同,目标理性与价值理性都是分化社会中的理性行动,它们都涉及社会行动者对实践行动进行有意识的、审慎的“组织”过程,也就是说,这两种理性类型都与分化社会条件下的伦理理性化^⑯有密切的关系。^⑰从这个角度看,目标理性和价值理性确实是韦伯的理性类型学的核心,因为在《经济与社会》中,正是借助这两个概念,韦伯从系统化的概念体系出发,重新思考了他自《新教伦理与资本主义精神》以来一直关心的西方理性化的问题。这两个概念的重要性就在于它们之间的关联与张力直接涉及了韦伯始终关注的伦理理性化与社会秩序的理性化之间的关系问题。从这对范畴出发,我们可以说,《新教伦理与资本主义精神》的问题就是,借助新教徒的伦理理性化过程,新教伦理的“价值理性”与作

^⑭ Gret Mueller, “The Notion of Rationality in the Work of Max Weber”, *Arch. Europ. Sociol.*, vol. 20(1979), p. 149.

^⑮ 有关这两种社会关系的论述,参见 Weber, *Economy and Society*, pp. 40ff. 在英文版中,分别将这两个概念译为“communal”和“associative”。这里的中文译法只是为了保留原文中与滕尼斯概念的关联,不过韦伯明确指出他的用法与滕尼斯有所不同。Weber, *Economy and Society*, p. 41.

^⑯ 需要指出的是,从某种意义上讲,韦伯心目中的伦理理性化,本身恰恰是在分化社会中才有可能。这与许多从浪漫主义和保守主义出发理解伦理问题的学者,在社会观念上有巨大的差异,不过本文不可能讨论这一复杂的问题,也许要留待另一篇有关“陌生人”问题的文章来讨论了。

^⑰ Mueller, “The Notion of Rationality in the Work of Max Weber”, pp. 150ff.

为理性资本主义特征的“客观的经营活动”的“目标理性”的理性化之间建立了“亲和力”，前者为后者提供了推动力，也正是在这个意义上，新教徒的伦理理性化，既是“价值理性”的，也是“目标理性”的；而在《经济与社会》和晚期的政治作品中，无论是对支配社会学的分析，还是对经济生产的技术效率与实质正义或社会目标之间的关系的关系的分析，韦伯关注的核心问题却是这对范畴的另一个侧面，即在价值多元的格局中，价值理性与目标理性之间的冲突，不同价值理性之间的冲突，以及目标理性在这种价值理性冲突中所扮演的角色。正是在这里，韦伯有关法律社会学的论述的意义凸现了出来：是否有可能找到一种理性形式，既超然于政治领域中价值理性的“诸神之争”，也同样超然于国家科层制与私人企业的科层制两种目标理性之间的冲突？^⑭无疑，韦伯有关形式理性与实质理性的对立范畴就和这一努力有关。

在韦伯的法律社会学中，所谓的形式理性与实质理性的对立既非是事实与价值的对立^⑮，也与《经济与社会》第一部分中讨论经济行动中的形式理性与实质理性^⑯不同，更准确地说，是逻辑系统化与价值系统化的对立。而在这两种系统化对立的背后，隐藏了法律形式化与伦理理性化之间复杂的历史关联与理论纠葛。

^⑭ 值得注意的是，许多学者往往仅注意到价值理性之间的冲突，以及价值理性与目标理性之间的冲突。前者是韦伯针对现代社会的文化与政治的重要诊断，在当代受到了相关领域学者越来越多的关注，而后者在经济领域中有关效率与分配正义及“社会主义”的争论中一再被提及。但不同目标理性之间的冲突则受到了广泛的忽视，在“论抽象社会”中，我从一个不同的角度论及了这一问题。事实上，这一问题在韦伯的政治论文中是一个常见的主题，特别是科层制与其他理性地调控生活行为的方式（如私人资本主义）之间始终存在的紧张关系，例如 Weber, *Political Writings*, pp. 90, 156ff.

^⑮ 这是将这对范畴与目标理性/价值理性的对立混淆起来的一个表现，例如 Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 36.

^⑯ Weber, *Economy and Society*, pp. 85—6. 经济社会学中与法律社会学中的形式理性/实质理性区分之间的关联在韦伯有关法律对契约自由的保障和限制的讨论中，有比较清楚的论述，参见 Weber, *Economy and Society*, pp. 668—81.

韦伯主要从神圣法(sacred law)理性化的角度来考察法律的实质理性化问题。^⑭韦伯指出,神圣法理性化的条件,首先就是相应宗教的伦理原则要摆脱巫术性质或仪式主义性质的形式主义。^⑮在这方面,基督教的教会法较之其他文化中的神圣法,占据相对特殊的位置,因为它在许多方面都要远为理性,特别是在形式方面十分发达。^⑯除了斯多亚学派的“自然法”学说、罗马法的法律技术和教会理性的科层等级制之外,在教会法的理性化过程中,韦伯没有直接提到的基督教自身的理性图景也扮演了非常重要的角色。^⑰伯尔曼在《法律与革命》中论述的“教皇革命”,尽管不免有些偏颇和夸大,但仍然有力地证明了:在精神界与世俗界之间更强有力的张力关系推动了伦理理性化的努力,及在这一背景下理性的教会法对抗各种地方习惯法的斗争,“产生了西方的法律传统”。^⑱宗教改革之后,神圣法对于推动世俗法的理性化,发挥了更为明显的作用。尽管早期路德宗对人创造作为永久法的人法的权力这一点抱有怀疑态度^⑲,但在所谓“第二次宗教改革运动”中,伴随着加尔文教派等新教教派的信条化(confessionalization)^⑳,新教教派日益强调按照更加理性的世界秩序图景来重塑国家与社会的关系,“他们想要的不是自由和宽容,而是独立与支配”。在这一观念下,对法律的理性化首当其冲。这一点,突出体现在新教教派,特别是加尔文宗和清教诸派的反抗理论中,对后世宪法理论与“高级法”思

^⑭ 当然还涉及了所谓“世袭司法制度”(the patriarchal system of justice),参见 Kronman, *Max Weber*, pp. 77ff.

^⑮ Weber, *Economy and Society*, p. 816.

^⑯ Weber, *Economy and Society*, p. 828.

^⑰ 韦伯没有明确提到这一点,大概是因为他在此处主要关注的是神圣法与世俗法(尤其是私法)之间的关系。Weber, *Economy and Society*, pp. 828—31.

^⑱ 伯尔曼:《法律与革命》,贺卫方等译(北京:中国大百科全书出版社,1993),第一部第二章。

^⑲ 伯尔曼:《法律与革命》,第34页。

^⑳ Schilling, “The Second Reformation”.

想产生了深刻的影响。^⑭因此,法律的实质理性化,在很大程度上与韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中论述的命题有很大的相似性,即除魔的世界秩序图景,是如何通过伦理理性化的动力学,来建构一套发达的形式技术的。^⑮

不过,韦伯更关心的是形式理性本身的发展。受德国的罗马法编纂学派(Pandectist)的法理学及此后的概念法学(Begriffsjurisprudenz)的影响,韦伯强调法律是一种由系统性的规则支配的无缺陷的体系,并将这一点视为真正的形式理性的标准。^⑯从这种概念法学的视角来看,法律“正像自动贩卖机,从上面投入事实,在其中适用预先决定的所谓法律规定,然后从下面自动出来结论”。^⑰这一形式理性的“技术装置”之所以能够发挥作用,前提是法律能够与伦理等实质理性分离,构成“自我指涉”(self-reference)的法律秩序。换句话说,法律的形式理性化,与韦伯在支配

^⑭ Brian Tierney, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought: 1150—1650* (London: Cambridge, 1982), pp. 107—8.

^⑮ 伯尔曼一再强调,在“教会革命”推动下形成的教会法是第一个西方近代法律体系,实现了教会法内部系统化,并将理性应用于各种习惯法,废除大量不合理的习惯,将合理的习惯纳入法律体系中,同时还创用了大量至今仍在使用的法律概念、法律推理等技术(《法律与革命》,第629—634页)。这与韦伯对教会法发达的形式技术程度的论述是一致的。尽管伯尔曼自己批评了韦伯的观点,但似乎他的批评主要是建立在对韦伯著作常见的误解之上的,正确的箭并没有射到正确的靶子上。例如,他就将韦伯笔下两套不同的理性范畴划分混淆起来(《法律与革命》,第653—654页)。Treiber曾撰写长篇论文,证明在韦伯的宗教社会学与法律社会学之间存在“亲和力”,但可惜只是满足于分析结构上的对照,而没有更深地从核心问题的角度来着眼。参见Hubert Treiber, “‘Elective Affinities’ between Weber’s Sociology of Religion and Sociology of Law”, *Theory and Society*, vol. 14 (1985), pp. 809—61.

^⑯ 荷兰法学家罗斯认为,韦伯的法律实证主义明显地以概念法学为基础。有关德国法学思想的发展,特别是概念法学对韦伯的影响,参见林端:“德国历史法学派:兼论其与法律信实论、法律史和法律社会学的关系”,《台大法律论丛》,第22卷,第2期,特别是第29页。

^⑰ 加藤一郎:“民法的解释与利益的衡量”,梁彗星译,收入梁彗星主编《民商法论丛》,第2卷,第75页。

社会学中采取的一般立场是一致的,就是不得不割断伦理理性化与社会秩序理性化之间的直接关联,从而保证价值自由。

然而,在韦伯笔下,法律的形式理性化与实质理性化之间的关系,从历史发展的角度看,要比这种纯粹类型的构建复杂得多。因为,如果考虑自然法对实定法的影响,我们可以发现实质理性化是形式理性化发展的一个重要的前提,而且即使实定法实现了相当高度的形式理性化后,实质理性化仍然是一个挥之不去的背影。在韦伯看来,作为形式理性法核心的抽象的法理制度结构,正是在自然法的基础上发展形成的。因此从社会学的角度看,自然法不仅是实定法的规范标准,更重要的是,自然法构成了实定法在发生学意义上的动力。“在形式上,自然法学说强化了迈向逻辑上抽象的法律的趋势,特别增强了法律思维方式中逻辑的力量。”^⑧与许多非理性的公理相比,只有自然法公理中的法律理性主义,可以创造形式性质的规则。^⑨因此,作为“价值理性合法性的最纯粹类型”^⑩的自然法,也就成了具有最高形式理性的实定法的前提。^⑪韦伯的这一观点,对于理解他的整个社会理论的重要意义,我们不久就会看到。

因此,从某种意义上讲,在韦伯的法律社会学中,法律的形式理性化与实质理性化之分,实质上是解决价值理性与目标理性在现代社会中相互冲突的一种方式。韦伯希望通过法律的形式理性化(这种形式理性化吸收了作为最高程度的价值理性的代表,自然法的规范标准),借助目标理性来为价值理性留出自由的空间。不过,在实定法的时代,形式理性法律与各种实质理性之间的冲突,仍然再现

^⑧ Weber, *Economy and Society*, p. 873.

^⑨ Weber, *Economy and Society*, p. 867.

^⑩ Weber, *Economy and Society*, p. 37.

^⑪ 有关韦伯法律分析中的实证主义与自然法理论之间的关系,参见 J. M. Funnis, "On Positivism and 'Legal Rational Rationality'", *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 5, no. 1 (1985), pp. 74—90.

了我们在前面所探讨的韦伯整个社会理论的一个困境,即一旦脱离了发生学的问题,涉及到理性化的持续发展时,社会秩序理性化与自由的伦理理性化就分裂为两个互不相干的领域,而一个自由主义者不得不面对“非此即彼”的艰难选择。而就法律社会学而言,这一艰难的选择与德国“法治国”学说中的两种不同倾向密切相关。

3. “法治国”的二难抉择

克隆曼敏锐地指出,韦伯的法律社会学的核心是从法是如何被管理(administration)的这一问題入手的,正是这一问题将韦伯的思路与法学的思路区分开来。^⑭但究竟韦伯法律社会学分析的核心概念,如理性、形式理性化与实质理性化,与法律的管理问题是如何联系起来的,却很少有学者论及。

当然,有些学者已经注意到,韦伯的这些思想与德国的“法治国”(Rechtsstaat)的观念有关,不过仍然语焉不详,缺乏实质性的分析。^⑮借助下文的分析,我们可以看出,韦伯有关形式理性化与实质理性化的二元对立,与“法治国”学说发展的历史有着非常紧密的关系。而且正是从这一点,我们可以发现,韦伯对法律理性化的分析是他的支配社会学理论的关键环节。^⑯

“法治国”这个词的使用最早可以追溯至 19 世纪初。^⑰从一开

^⑭ Kronman, *Max Weber*, p.30.

^⑮ 例如 Roger Cotterell, “Legality and Political Legitimacy in the Sociology of Max Weber”, in David Sugarman ed. *Legality, Ideology and the State* (London: Academic Press, 1983), p.88.

^⑯ 二者之间的这一联系在韦伯晚年有关世界经济通史的讲课记录中体现得十分清楚,参见维贝尔(韦伯):《世界经济通史》,姚曾彥译(上海:上海译文出版社,1980),第 287—291 页。

^⑰ Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), p.253.

始,这一概念就具有非常明显的调和性。一方面出于扩充军备、增强国家实力的考虑,另一方面受到自拿破仑战争以来西欧启蒙思想的影响,普鲁士等德意志地区试图摆脱治安国(Polizeistaat)的传统。^{④⑨}而“法治国”作为取代治安国的国家治理模式,则试图在强调新的自由的同时,保留原有的权威,特别是国家结构方面的传统主义特征。尽管随着市民阶层力量的上升和自由主义观念的影响日益广泛,在18世纪30年代以后,“法治国”越来越成为自由派的思想武器,但它与英美经典自由主义的许多观念有很大距离。在绝大多数使用这一概念的学者那里,不论是保守派,还是自由派,都并不是将其视为对国家权力的限制,更不用说是一种新型的国家形式,而不如说是“一种看待旧的国家的新的方式”。借助这种观念,传统的政治权威的正当性,有意识地建立在“个体公民的自由”和“人民的自由”基础上。自由派希望通过这种方式,排除绝对主义国家中的恣意因素,因此,在他们看来,“法治国”就是“理性国”(state of reason)。^{④⑩}

这种“法治国”的理性色彩实际上是逐渐将以往二元对立的绝对国家与自然法学说糅合成一个整体,将国家的绝对目标看作是执行自然法。^{④⑪}从这一角度看,以往以自然法为基础的自由主义与以治安国为工具的绝对主义之间的斗争,结果以绝对主义吸收

^{④⑨} 参见 Neumann, *The Rule of Law* (Leamington Spa: Berg, 1986), pp. 200E, 对德国宪政史的论述。

^{④⑩} Krieger, *The German Idea of Freedom*, pp. 253—5.

^{④⑪} Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom*, p. 257. 从表面上看,这种观念颇具康德色彩,而且“法治国”的许多观念也似乎与德国经典自由主义者的观念有共通之处:强调国家基于一般法律来进行支配,并且不止于此,希望在否定的功能之外,国家还是一个文化国家,肩负教养的职责。但即使如此,二者仍然有许多关键性的差异。在康德和洪堡时代,国家与个人伦理(及市民社会)之间的对立—制约关系,自黑格尔的“伦理国家”之后,经过浪漫主义的洗礼,就逐渐为一种总体化的相互依赖和相互渗透的关系所取代了。参见 Gerald Izenberg, *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution and the Origin of Modern Selfhood, 1787—1802* (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 5—6, 其中讨论了从洪堡到浪漫主义的“国家—个人”关系的观念的变化。

了自然法、扬弃“治安国”、接受“法治国”而告终。现在,国家不再仅仅是自由的敌人,相反,却被视为是自由的庇护者和引路人。因为,在一个后进国家中,单靠孤立的个人,不仅不能对抗保守势力,实现自由,还可能导致无政府状态,只有国家出面,通过实定法的规则来履行自然法的原则,才有可能保障个人的自由。^⑭正如一位观念史学者指出的:“自然法丧失了作为独立的社会规范来源的地位。实定法被重新界定为永恒伦理原则的分支或盟友。理想化的国家成为一种道德代理人,一种教育制度,因此,不受外在约束限制的自由转为伦理上自我引导的个人的内在自由。”^⑮所以,德国“法治国”形式的“法治”,其特点就在于法律的性质与国家具有不可解脱的关系。^⑯或者更准确地说,强制的理性化,暴力由国家这

- ^⑭ 这一观念证明,“法治国”归根结底属于霍布斯时代的产物,有关实定法实现自然法的论述,参见霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译(北京:商务印书馆,1995),第207—208页。哈贝马斯甚至批评韦伯没有更充分地考虑二者之间的关联,参见 Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1 (London: Polity, 1986), pp. 260ff.
- ^⑮ F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890—1933* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), p. 114, 转引自 Cottorell, “Legality and Political Legitimacy in the Sociology of Max Weber”, p. 89, n. 4. 在这一过程中,德国浪漫派的思想无疑发挥了非常重要的作用,它通过“绝对总体”生产“特殊化个体”的观念,对“法治国”中国家与个人自由之间的关系,产生了非常重要的影响。参见 Ernst Troeltsch, “The Ideas of Natural Law and Humanity in World Politics”, in Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society: 1500—1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1934), “Appendices”, pp. 201—22; Izenberg, *Impossible Individuality*. 有关自然法与法治国观念的内在联系,参见 Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society: 1500—1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1934), pp. 137—8.
- ^⑯ Otto Kirchheimer, “The Rechtsstaat as Magic Wall”, in Kurt H. Wolff and Barrington Moore, ed. *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston: Beacon Press, 1967), p. 288. 德国法学思想中国家的电要性,在对韦伯影响很大的耶林的一句话中体现得非常明显,“现代法哲学与早先的自然法相比的巨大进步,无疑就在于它承认和强烈地强调法律依赖于国家”,转引自 Charles Haines, *The Revival of Natural Law Concepts* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1930), p. 247.

一政治单位来垄断地运用,权力结构的非人身化,这些都是通过“法治国”来实现的。^⑭而从社会结构的角度看,这种所谓“行政管理内部的宪政安排”(intraadministrative constitutionalism)^⑮,体现了德国市民阶层“政治化”能力的薄弱,也导致了后来韦伯论及的市民阶层习惯于服从,对民主总是充满恐惧的怯懦和“无力状态”。^⑯

在这样的思想史—社会史的背景下,尽管“法治国”的学说自从19世纪中叶开始日益形式化,但这种带有强烈自由派色彩的形式主义学说并没有使国家彻底摆脱治安国时代的管理任务,而不过是通过形式化的法律来重新组织国家的管理任务。正如形式化取向的“法治国”理论的代表人物斯达尔(Friedrich Julius Stahl)所言:

国家要成为法治国,这一口号实际上表达了现代发展趋势。有必要借助法律手段来准确地界定并牢固地确保国家公民自由的领域的同时,界定和确保国家作用的方向和界限;因此,国家只能直接实现那些属于法律范围内的事物。这就是法治国的观念。这种观念并不是说国家只能施行没有任何管理目标的法律秩序,甚至也不是仅仅保障个人的权利。它首先指的不是国家的目标和内容,而只是国家作用的方法和性质。^⑰

因此,“法治国”的目标就不仅仅是法,而是“通过客观法的形

^⑭ Weber, *Economy and Society*, p.600.

^⑮ Reinhart Koselleck 语,参见 Jonathan Sperber, “State and Civil Society in Prussia: Thoughts on a New Edition of Reinhart Koselleck’s *Preussen Zwischen Reform und Revolution*”, *Journal of Modern History*, vol.57, no.2(1985), p.279 的讨论。

^⑯ Weber, *Political Writings*, pp.80—1。近来的许多韦伯研究著作都讨论了韦伯对“市民个性的衰微”这一问题的关注,例如:Goldman, *Max Weber and Thomas Mann*, p.15.

^⑰ 转引自 Neumann, *The Rule of Law*, p.180.

式，并且在这种形式中，尽可能地实现全民的德行与人性，并因而使他们获得幸福”。因为，“一个没有实定(positive)的道德追求的国家就像一次婚姻、一个家庭，徒具法律形式，但却没有爱情”。^{②⑨}

正如法兰克福学派的边缘人物、德国法学家纽曼指出的，所谓“法治国”的根本原则就是管理的法理性。它既指国家的日常管理要受到法律的约束，同时也意味着国家的任何干预都可以还原为法律，并借助法律来完成。^{③⑩}而国家的科层体制，也通过这种治理的法理化，获得了合法性，这就是所谓“通过法理性获得合法性”(legitimacy through legality)。^{③⑪}通过法理性，科层体制将立法与行政管理的功能集于一身，得以逐渐瓦解传统等级国家中的法团力量，将所谓法团意义上的“德国式自由”转变为法治国下受监护的自由；而在全国范围内，就是作为国家科层体制对立面的议会的作用日趋下降，导致韦伯的政治作品中经常讨论的议会的“无权”状态。^{③⑫}

不过，“法治国”这种新的治理模式，作为将绝对主义时代的二元对立(治安国的管理任务与自然法的理性)糅合在一起的尝试，

②⑨ 自由派法学教授 Karl Theodor Welcker 语，转引自 Krieger, *The German Idea of Freedom*, pp. 255, 256。

③⑩ Neumann, *The Rule of Law*, p. 182。

③⑪ 在魏玛德国，对这一问题的反省，成为左派与右派知识分子的一个争论的焦点，参见 David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Carl Schmidt, Hans Kelsen, and Herman Heller in Weimar* (London: Clarendon, 1997)。哈贝马斯则认为，韦伯的实证主义法律观，使他完全将合法性与法理性等同起来。但有必要指出的是，哈贝马斯的批评似乎没有注意实证主义的理念与程序的理念之间并不能简单地划上等号，显然在他 90 年代的著作中，这一观点已经有所改变。Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, pp. 264—7。

③⑫ Otto Kirchheimer, “Legality and Legitimacy”, in William E. Scheuerman ed., *The Rule of Law Under Siege: Selected Essays of Franz Neumann and Otto Kirchheimer* (Berkeley: University of California Press, 1996), pp. 44—63; Weber, *Political Writings*, pp. 165ff.

却将原有的绝对主义国家机器与自然法批评家之间的外在对立转化为一种内在的“政治二元论”(political dualism)。^⑨ 在外在的“政治二元论”中对立的双方,一方是完全控制日常生活的方方面面,但却不遵循普适的法律理性的治安国,^⑩ 而另一方则是没有国家权力支撑,也未介入司法实践,只具教育意义的、超然的理性法律观念。^⑪ 而内在的“政治二元论”的新格局则是在同一理性支配下的二元对立。也就是说,一方面,“法治国”试图运用同一种理性将法律的“管理”与国家的治理联系起来,即一种普适法律(the general law)的原则,它强调国家借助形式理性的法律来组织它的一切活动,同时也保障公民的自由与安全,而且在很大程度上,公民的自由正是通过国家的这种法律理性支配下的管理活动得到保障的。但另一方面,国家治理的法律理性又与“国家的目标和内容”相分离。法律理性(普适的、形式的)的治理与国家目标的二元论,逐渐成为19世纪后半期德国政治和法律在实践与理论方面斗争的焦点。而韦伯有关法律的形式理性化与实质理性化的区分正与“法治国”这种政治二元论有关。“法治国”的“政治二元论”的实质是国家的形式实定法的法理性与背后的自然法的正义和合法性之

⑨ Krieger 和 Neumann 都提及这一点。不过, Krieger 只是简单地提及了这一问题,而尽管纽曼将之视为英德法治原则差异的关键,但在在我看来,他的论述存在严重的问题,所以下面的论述并没有遵循他们的思路。试对比 Krieger, *The German Idea of Freedom*, p. 256; Neumann, "The Change in the Function of Law in Modern Society", in *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*, ed. by Herbert Marcuse (New York: The Free Press, 1957), pp. 43ff. 从下文第四部分有关英国“普通法心智”的论述,我们可以发现,这种转化具有内在的基础,即绝对主义国家与自然法哲学家在理性逻辑上的同构,柯施莱克对此有非常精辟的分析。参见 Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Leamington Spa: Berg, 1985)。

⑩ 拉德布鲁赫:《法学导论》(米健、朱林译,北京:中国大百科全书出版社,1997),第37页及以下。

⑪ 茨威格特和克茨:《比较法总论》(潘汉莫等译,贵州:贵州人民出版社,1992),第254—255页。

间的紧张。尽管从“法治国”的逻辑来看,正是在韦伯关注的“形式性”的自然法原则的基础上,法律的形式理性才能够与国家支配的形式理性结合起来,构成了法理权威(这一结合既赋予法律以执行力量,而又赋予国家的支配以合法性,法理性与合法性在国家的形式实定法上获得了结合),但一旦国家试图运用法理权威来实现政治、伦理、功利等方面的实质目标,那么实定法中的自然法原则(rightness of the law),就不再仅仅是形式性,而变成了实质性的,而实质自然法的价值理性,就与形式实定法的目标理性构成了尖锐的冲突。这一冲突正是“法治国”观念中政治二元论的内在根源。不过在19世纪早期,“法治国”倡导者的主要主张仍是强调实定法及其法理权威的形式性,将法理权威与运用法理权威实现的实质目标严格地区分开来。

但自19世纪中叶开始,就有许多学者试图通过形式法律的实质化来克服法治国的这种政治二元论,将“国家的目标与内容”与法律理性更紧密地结合起来。在这些学者中,既有激进倾向的学者,也有保守倾向的学者。保守派的学者试图采用某种“有机国家”的方式将国家的绝对主义色彩的权力与个体公民不可侵犯的权利结合在一起。^⑧因为,个人自身的权力不足以保障他们的权利,必须运用国家的“总体权力”(total power)。^⑨这样,法治国的学说就将整合而不仅仅是保障个人的自由,作为一个运作政策,纳入到整个国家的管理之中。人身权利与公民权利都成为强大的、独立的政治权威的最终产品。在这种背景下,“自由即秩序,自由即权力”。^⑩而相对来说,激进派的学者则力图将政治正义与社会福利纳入法治国的法律制度中。尽管双方在许多具体问题上针锋相

^⑧ Krieger, *The German Idea of Freedom*, p.258.

^⑨ Robert Von Mohl 语,参见 Neuman, *The Rule of Law*, pp.181—2.

^⑩ 对韦伯早期思想形成产生相当大影响的 Rudolf Von Gneist 语,转引自 Krieger, *The German Idea of Freedom*, p.358.

对,但在基本思路上却没有什麼差别,都希望将“法治国”的形式法律理性实质化,要求国家履行更多的文化与福利方面的功能。^⑭所谓“自由法学派”、强调“一般原则”和自由裁量权以取代形式理性化的倾向,所谓“社会法”以及“社会法治国”(Sozialrechtsstaat)的观念都是在这种背景下产生的,并从20世纪初开始在德国政治中扮演了越来越重要的角色。^⑮

作为一位现实主义的自由派学者,韦伯对这种“当代法律发展的反形式主义倾向”抱有根深蒂固的怀疑态度。^⑯他敏锐地察觉到“法治国”实质化倾向中蕴含的“总体性”(totality)危险,是对个人价值自由的潜在威胁。这一点,在他对斯塔姆勒的批评中,就可以看到。^⑰将法律的“应然”与“实然”混淆的结果,不仅是方法论方面犯了康德早已抨击过的错误,更在道德与政治上背离了康德与洪堡的立场。^⑱韦伯预感到,当“法治国”通过实质化,转变为所谓“社会法治国”^⑲,就蕴含了铁笼的危险。因此,韦伯在许多场合表达了他对将国家实质化的思想与社会的趋势的担忧,并一再强调国家不具有任何内在的价值,国家只不过“是实现完全不同的其他各种价值的一个纯粹技术性的辅助手段,国家只能从这些其他价值那里来获得自己的尊严,因而也只有当国家坚守自己的这一行动使命的时候,它才能保住这一尊严”。^⑳

但作为一个在德国法学传统中成长起来的社会理论家,“法治

^⑭ Neumann, *The Rule of Law*, p. 181.

^⑮ Weber, *Economy and Society*, pp. 882—95; 参见 Neumann, “The Change in the Function of Law in Modern Society”。

^⑯ Weber, *Economy and Society*, pp. 882ff.

^⑰ Max Weber, *Critique of Stammler*, pp. 124ff; 及 *Economy and Society*, pp. 326—7.

^⑱ Kirchheimer, “The Rechtsstaat as Magic Wall”, p. 290.

^⑲ 参见 Kirchheimer, “The Rechtsstaat as Magic Wall”, p. 294。

^⑳ Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, p. 47; *Political Writings*, pp. 77—8, 334.

国”的观念深刻地体现在韦伯的法律支配概念中。^⑩ 面对法律实质化中暗含的个人完全受制于国家治理的危险,韦伯唯一可以利用的理论抉择就是法律的形式理性化。但正如我们在前面论述韦伯的政治社会学时已经指出的,法律的形式理性化,不过和整个科层体制的例行化一样,同样也可能会吞噬任何个人自由的空间,所谓的个人自由完全被笼罩在国家巨细靡遗的法律世界中。从这个意义上讲,法律的形式理性化,不过是用一种逻辑上的形式理性体系重构了治安国“万能管理”的梦想:“要一劳永逸、面面俱到地规定其臣民的所有生活关系。”^⑪ 因为只有在这种完备的形式理性体系规定的范围内,个人才有自由和权利可言。面对这样的形式理性化的法律,在韦伯的宗教社会学研究中举足轻重的自由的伦理理性化毫无位置,因为归根结底,这种法律仍是一种监护型的法律,个人的伦理不过是国家的伦理的一个映射罢了。这种将一切行为规则都整合为一个没有缺陷的体系的法律,“无论是使这些臣民们远离错误,还是给他们指明一条正确的轨道,它都立即去教训其臣民,即使是违其所愿,就像它应安排自己的家务一样。”^⑫ “它的雄心是想要预见所有可能的偶然情况,并将人类行为的范围规定到无微不至的家庭生活琐事。”^⑬ 因此,尽管国家不是在实质的意义上无所不能,但却仍然在形式规则的意义上无所不能。这实际上并没有多少差别,仍不过是“一种实质伦理化的非

⑩ “法治国”的整个观念,在19世纪末就逐渐成为法学中的重要观念,影响了一代德国法学家,包括韦伯的许多老师和同时代的重要学者,参见 Haines, *The Revival of Natural Law: Concepts*, pp. 246ff. 有关韦伯的法学教育对他社会理论的影响,参见 Stephen Turner and Regis Factor, *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker* (London: Routledge, 1994); 郑戈:《迈向一种法律的社会理论:马克斯·韦伯法律思想研究》(北京大学法律学系博士论文,1998),第23—35页。

⑪ 1794年的《普鲁士国家普通邦法》,转引自茨威格特和克茨:《比较法总论》,第256页。

⑫ 1766年的巴登王室法令,转引自拉德布鲁赫:《法学导论》,第37页。

⑬ 格伦顿、戈登和奥萨魁:《比较法律传统》(米健等译,北京:中国政法大学出版社,1993),第18页。

人格化”^⑩。最终我们再次陷入了韦伯在政治社会学中面临的困境,只不过法律社会学以更加尖锐的形式反映了这一困境的症状:没有自由的理性化,最终将我们带入了新的奴役的铁笼。魏玛德国的历史,正验证了这一点,面对纳粹的兴起,无论是形式理性的倡导者,还是“自由法”和自由裁量权的鼓吹者,都无力抗拒。^⑪

在魏玛德国的一些法学家的笔下,纳粹德国这一“庞然怪兽”(Behemoth)的出现与“法治国”观念的内在缺陷有关。而英国的法治(the rule of law)与德国的“法治国”,从字面上看有些类似,实际上却大相径庭。^⑫那么,从法治的角度看,在韦伯眼中,无论实质理性意义上,还是形式理性意义上的“法律理性在本质上低于欧陆,在类型上也不同于欧陆”^⑬的普通法,对于理性化与自由的二难困境,是否意味着另一种可能呢?

三、“普通法心智”的内在视角^⑭:作为技艺理性的司法理性

1. 普通法、自然法与实定法

如果放在政治思想史和法学史中看,韦伯法律社会学里对英

⑩ 韦伯,“中间反思”,第312页,译文有改动。

⑪ 参见 Otto Kirchheimer, “State Structure and Law in the Third Reich”, in Scheuerman ed., *The Rule of Law Under Siege*, pp. 142ff.

⑫ Franz Neumann, “The Concept of Political Freedom”, in Scheuerman ed., *The Rule of Law Under Siege*, p. 202.

⑬ Weber, *Economy and Society*, p. 890.

⑭ 法的社会学往往倾向于排斥采用“内在视角”(事实上,绝大多数的“分支社会学”,如经济社会学、政治社会学都如此),这样往往难以把握分化的社会领域中独特的理性。对于普通法来说,更重要的是,这种内在视角正是普通法的司法理性的重要特点,参见 Andrew Lewis, “Legal Positivism: Some Lessons from Legal History”, in Stephen Guest ed., *Positivism Today* (Aldershot: Dartmouth, 1996), pp. 65—76.

国普通法“理性”的较低评价,也许并没有什么特殊之处,甚至比起普通法在英国国内遭受的一些批评来说,还要温和得多。

在边沁的眼中,当时英国的法律,充满了各种缺陷、神话、虚构与误解:制定法含糊不清,类似奇谈怪论;法庭程序复杂,需要耗费当事人大量的金钱和时间;取证方式完全人为决定,纯属非理性。边沁所震惊的还不仅仅是这些问题,更让这位社会福利的数学家震惊的是,英国律师心安理得地宣称这些弊病陋习是自然的、不可避免的,借助这种迷信观念来拒绝改革。^⑪

而在边沁之前,霍布斯在他虚构的“哲学家”与“普通法学者”之间的对话中就指出,普通法所宣称的所谓“法律理性”(legal reason)是一种含混不清的东西。因为并不存在特殊的法律理性,在世上的生灵中,只存在一种人类理性,而普通法却拒绝承认这一点。这就是主权者的自然理性。^⑫

和韦伯的论述一样,霍布斯与边沁的批评并非普通人对法律职业的敌视的一种“哲学升华”。^⑬ 这些“对话”和批评的实质,是两种不同的治理方式(及法律在其中的意义)之间的冲突。

在边沁对普通法大加鞭挞的背后,是他的伟大梦想:建立一种完善、全面的法律体系,一种“万全法”(pannomion)^⑭。借用哈特的说法,就是将洞幽入微的青蝇之眼与总揽全局的苍鹰之眼结合起来,力图让普遍、完善的法律之眼洞察社会生活的每个角落。^⑮ 这

⑪ H. L. A. Hart, *Essays on Bentham* (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 26.

⑫ Thomas Hobbes, "A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England", in *The English Works of Thomas Hobbes* (London: John Bohn, 1966), vol. VI, pp. 3—8.

⑬ 从观念史的角度看,边沁的思想通过耶林直接影响了韦伯的法律观念,参见 Turner and Factor, *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker*, p. 11.

⑭ David Sugarman, "Legal Theory, the Common Law Mind and the Making of the Textbook Tradition", in William Twining ed., *Legal Theory and Common Law* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), p. 39.

⑮ Hart, *Essays on Bentham*, p. 4.

样的努力，在边沁看来，即使不是要彻底铲除普通法，至少要澄清英国法中“普遍性的不准确与紊乱之处”。^⑧而边沁对英国法的澄清工作的核心，就是将普通法“去神秘化”(demystification)，揭露那些宛如“窃贼黑话”的律师行话和装神弄鬼的古怪装束背后的虚妄与迷信，而这一切努力的核心就是将法律变成表达更加清楚，更加易懂的“常识”。尽管边沁并不接受霍布斯思想中的自然法观念，在他眼中，自然法与普通法的许多逻辑虚构一样，不过是神话而已。但是，至少有一点边沁和霍布斯是一致的，他们都认识到，普通法律师津津乐道的神秘“理性”，实际上却是拒绝承认以国王为代表的权威理性。^⑨在霍布斯看来，没有立法权的人，就不能创制法律。因此，像普通法学者那样，认为除了国王之外的所有法官加在一起，构成了所谓“完善的理性”(summa ratio)，纯属虚构。^⑩而在边沁看来，普通法律师宣称的“自然理性”并不自然，真正的“自然”是常识性的规则，一个普通人的头脑就能够理解。^⑪表面上看，这种对“常识”的尊重继承了整个英国“普通法心智”(common law mind)的传统，

⑧ 这是边沁对布莱克斯通的《英国法释义》的说法，大概同样可以看作他对整个普通法的看法。边沁：《政府片论》(沈叔平等译，北京：商务印书馆，1996年)，第93页。

⑨ 值得注意的是，这里我们忽略了霍布斯思想中在自然法学说与法律实证主义之间的潜在张力。从霍布斯身上，我们可以发现，英国的法律实证主义学说同样经历了德国“法治国”观念的某些转化，通过吸收自然法中的一些关键性的理念，为实定法提供了潜在的支撑。而其中关键性的过渡环节就是霍布斯的理论。霍布斯的“理性”概念，更是成为未来社会工程的理性计算依据的基本尺度。参见 Robert Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 44—6.

⑩ Hobbes, "A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England", p. 5.

⑪ Hart, *Essays on Bentham*, chap. 1. 值得注意的是，自柯克之后，普通法的主流观念传统很少称普通法的“理性”为“自然理性”，更多称之为“技艺理性”(人为理性)。

但实际上是为通过立法权力来重构法律秩序铺平了道路。在边沁看来，在法官与律师这些专业人士支配下的法律秩序中，充满了恣意的非理性因素。必须借助彻底的法律改革，才能建设真正理性的法律秩序。

理性，又是理性！无论信奉普通法的律师或法官，还是秉持自然法的哲学家、推行效用原则的社会改革派，理性都是他们津津乐道的概念，但在双方共同使用的这个词背后，却包含了迥然不同的法律与理性的观念。

从霍布斯到边沁，希望建立的是一种“理性法律”(law of reason)。他们希望能够从有关人类与社会的本性出发找到建立社会秩序的一般原理，根据这种理性的原理建立一套完美无缺的法律制度，从这一普适性的制度出发规定每个社会成员行事的规则和拥有的权利。相反，在普通法的律师和法官看来，他们寻找的是一种法律理性(legal reason)，这是一种弱意义上的理性，一种类似“常识”的推理能力，能够给出可接受的理由，“合情合理”的理性。^⑨

⑨ 正如法律史学者密尔松指出，普通法中的这种“理性”观念保留了最初来自法语的意涵。S. F. C. Milson, "The Past and the Future of Judge-made Law", in *Studies in the History of the Common Law* (London: the Hambledon Press, 1985), p. 216. 此外，普通法实践者的“理性”观念，还带有程序上的意涵，参见 Norman Doe, *Fundamental Authority in Late Medieval English Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 108—113, 讨论普通法“理性”的语言学背景。从历史的角度看，在柯克大力倡导普通法理性的时代，“理性”的这一用法具有非常具体的政治意涵，是当时政治—法律—宗教纷争的一个焦点。有关这一时代的“理性”与“合理性”(reasonableness)的讨论，参见 Christopher Hill, *Change and Continuity in 17th Century England* (New Haven: Yale University Press, 1991), pp. 103—23. 在当代法学界中，也有一些对法律实证主义和自然法观念都不太满意的欧洲学者倡导这样的观念，特别是 Perelman 倡导的所谓“新修辞学”，这一理论与我们下面论述的普通法的司法理性之间具有密切的亲缘关系。参见 Chaim Perelman, "The Rational and the Reasonable", in *The New Rhetoric and the Humanistic* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Press), pp. 117ff. 有关“理性”概念的历史说明，参见本文第四部分的论述。

前者是一种立法的理性,而后者却是一种司法的理性。^⑩ 边沁的“万全法”是一种建立在总体性逻辑上的立法理性观念的样板,和他的“圆形监狱”(panopticon)异曲同工。^⑪ 而普通法的司法思路的法律理性,是一种“根植性的治理实践”^⑫,一种混合式的社会秩序安排方式(mixed forms of social order)。^⑬ 两种理性之间的差别,正如克洛斯在评论边沁与布莱克斯通之间的争论时作出的精辟断言,边沁绝对是一个为一种观念所左右的人,而布莱克斯通却并不知

⑩ 参见 Nobert Bobbio, “Reason in Law”, *Ratio Juris*, (1988) vol. 1, no. 2, pp. 97—108。不过在某个重要的方面与 Bobbio 的观点有所不同,我与韦伯的看法倒更近似,自然法与实定法都同样属于立法理性。这一点突出体现在霍布斯的立场中。Bobbio 本人强调了霍布斯思想中自然法因素与实定法因素之间的二律背反。事实上,这种二律背反并不仅限于霍布斯一个人,在 17—18 世纪具有自然法倾向的学者中颇为常见,自然法的立法理性不是作为对抗绝对主义君主恣意意志的武器,倒成了后者立法的某种“导师”或“顾问”的形象(例如德国的 Thomasius),这正是我们上面讨论过的实定法吸收自然法过程的一部分。因此,所谓“霍布斯”的时代,并非自然法的“霍布斯”的时代,这个时代的调门实际上却是借助自然法中的“理性法律”观念建构起来的实定法的立法理性,并希望最终能够以此建设一种绝对主义的国家。这一“利维坦”的时代,大概在许多方面,远不是霍布斯当初能够设想到的。参见 David Saunders, *Anti-Lawyers: Religion and the Critics of Law and State* (London: Routledge, 1997), chap. 4; Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, pp. 149—71; 关于 Thomasius, 参见 Peter Stein, *Legal Evolution: The Story of an Idea* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 51—2。相反,正如本文所论述的,倒是普通法的“法律理性”是“司法理性”(Bobbio 称之为 judging reason)的代表,而不属于“理性法律”的传统。这一点也与 Bobbio 对柯克的论述有所不同,参见下文有关普通法与自然法关系的讨论。

⑪ Postema 在他出色的著作中,将边沁看作是一个普通法的修正主义者,似乎忽视了边沁倡导的法律观念的“哲学激进主义”色彩,其中的自然理性尽管带有普通法强调的“常识”色彩,但从法律治理的角度来看,却貌合神离。Gerald Postema, *Bentham and the Common Law Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1986), chap. 6。

⑫ W. T. Murphy, “The Oldest Social Sciences? The Epistemic Properties of the Common Law Tradition”, *The Modern Law Review*, vol. 54:2(1991), pp. 182—215。

⑬ Lon Fuller, *The Principles of Social Order* (Durham: Duke University Press, 1981), pp. 121ff.

道为一种哲学观念所左右是什么样子。而这一概括,也同样适用于整个实定法或“法治国”的治理逻辑与普通法的治理逻辑之间的巨大差异。^⑮

因此,英国法之所以在韦伯的法律社会学乃至整个社会理论中找不到一个恰当的位置,不过是整个普通法问题的一个尖锐反映。无论是自然法学说,还是法律实证主义,尽管彼此相互攻讦,但却构成了主流的法学和社会理论的基本问题域。但无论对于法理学,还是社会理论,都确实像一位评论家所言,“普通法依旧不同寻常地令人感到困惑”。^⑯而这种困惑的原因就在于普通法与在政治哲学和社会理论中占主流的“立法理性”的法律治理观念不相符合。

奥斯汀曾说:“从英国法的研究转向罗马法的研究,你就好像从一个混沌和黑暗的国度中逃脱出来,进入了一个比较起来,充满秩序和光明的国度。”^⑰而如果我们想要理解普通法这种以“司法理性”为核心的法律治理观念,我们就需要从“法治国”或边沁的“万全法”这个“充满秩序和光明的国度”回到“混沌和黑暗的国度”,探究其中自然法哲学家和法律实证主义者们“不具有,也不打算研究”的各种技艺。^⑱

^⑮ 克洛斯指出,布莱克斯通的这种“不知道”,“是任何想要成为普通法的伟大诠释者的人所不可或缺的。因此,布莱克斯通是这样的人,而边沁不是”。Rupert Cross, “Blackstone v. s. Bentham”, *The Law Quarterly Review* (1976), vol. 92, p. 527.

^⑯ Frederick Schauer, “Is the Common Law Law?”, *California Law Review* (1989), vol. 77, p. 455.

^⑰ 转引自 Sugarman, “Legal Theory, the Common Law Mind and the Making of the Textbook Tradition”, p. 34.

^⑱ Hobbes, “A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England”, p. 7.

2. 普通法是一种完善的理性

在霍布斯眼中,柯克不过是法律和政治上的老顽固,守旧派,而在普通法的史学家看来,柯克是使英国法现代化最重要的人物。^①“对于所谓英国式自由的正统学说,没有一个辉格党人比柯克表达得更有力,比他拥有更深厚的学养。”^②可以说,是柯克一手将英国普通法从中世纪带入了现代,从而奠定了普通法的理性传统。^③在柯克有关普通法的论述中,他以独特的方式奠定了普通法的法律理性的基调,确立了现代普通法学说的传统。在一段广为引用的论述中,柯克断言:

……理性是法律的生命,普通法本身不是别的,就是理性。应该把这种理性理解为通过漫长的研究、考察和经验而实现的一种在技艺上对理性的完善(an artificial perfection of reason),而并非每个人都具有的自然理性,因为没有人生来是有技艺的(nemo nascitur artifex)。这种法律理性是最高的理性(summa ratio)。而且因此,即使散布在这么多头脑中的所有理性都结合在一人头脑中,他也仍然不能产生英国法这样的法律,因为它是经历了许多时代的兴替,为无数伟大的博学之士一再去

^① W. S. Holdsworth, *Sources and Literature of English Law* (Oxford: Clarendon Press, 1925), p. 145.

^② 杰弗逊语,见 James Stoner, *Common Law and Liberal Theory* (Lawrence: The University Press of Kansas, 1992), p. 13.

^③ 这样说,有两个方面的意涵:既指柯克将普通法“现代化”,也指柯克将中世纪中法律至高无上的观念带入了现代法律思想中。参见 John Underwood Lewis, “Sir Edward Coke (1552—1633): His ‘Theory of ‘Artificial Reason’ as a Context for Modern Basic Legal Theory”, *Law Quarterly Review*, vol. 84 (1968), p. 333.

芜取精,完善而成,并借助漫长的经验,这种法律才成长为这一领域中治理的完善状态。这正验证了一句古老的法则:没有人,出于他自己私人的理性,能够比法律更有智慧,因为法律是完善的理性。^{②⑧}

这段话集中体现了柯克有关普通法的法律理性的论述中包容的许多丰富意涵。首先,在柯克看来,普通法本身就等于是理性。对普通法这一法律理性传统的特点,当代普通法学者辛普森作了简明的概括:“在普通法制度中,说一些问题的特定解决方式是遵循法律,与说它是理性的、公正的或正义的解决方式,事实上,这两种说法之间没有明确的区别。”^{②⑨}这一观念并非无用的同义反复,而是具有非常重要的意涵。它意味着在普通法之外,无论在实质意涵上,还是在形式意涵上,都不存在另外的“高级法”,或别的理性,来作为普通法法律理性的规范基础或价值依据。^{②⑩}不太恰当地套用继承柯克思想的英国大法官和法学家哈勒(Sir Matthew Hale)的话说,“普通法就是英国的自然法”^{②⑪}。

从这一思想出发,我们可以说,普通法的法律理性的特点就在于理性是内在于法律的,它与没有内在理性的立法理性构成了对

^{②⑧} Sir Edward Coke, *Institutes of the Laws of England*, 1, p. 97b, 转引自 Stoner, *Common Law and Liberal Theory*, p. 23。

^{②⑨} A. W. Simpson, “The Common Law and Legal Theory”, in A. W. Simpson ed. *Oxford Essays in Jurisprudence* (Second Series, Oxford: Clarendon, 1973), p. 79.

^{②⑩} Lewis, “Sir Edward Coke: His Theory of ‘Artificial Reason’ as a Context for Modern Basic Legal Theory”, p. 338.

^{②⑪} 转引自 Alan Cromartie, *Sir Matthew Hale* (Cambridge: Cambridge, 1995), p. 32. 从某种意义上讲,哈勒的观点并非比喻。英国的普通法在许多方面与自然法的早期意涵有近似之处。而富勒有关“程序性自然法”的提法,正是继承光大了普通法的这一司法理性传统。参见 Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven: Yale University Press, 1964)。

立的两极。后者属于没有内在理性的意志过程,只与理性具有外在关系。^⑥

其次,在柯克笔下,普通法是完善的。“法律是完善的理性”并不是说法律本身没有任何缺陷,而意味着普通法对社会生活中的任何困境都可以做出回应。^⑦而且,普通法对这些问题的回应,是“一贯”的。“一贯性”(consistency)是普通法作为完善的理性的核心意涵。哈勒指出,每一种道德行动都因境况的差别而不同,因此,“世界上没有任何两次道德行动在各方面都一模一样”,这样就带来法律和治理方面诸多的不稳定性,而法律的“一贯性”正是为了克服这一危险。因此,普通法作为完善理性的学说,暗含了某种特定的法律发展的模式。^⑧法律是理性历久经年的产物,而不是立法者一时的恣意之举。这正是杰出的观念史学者波科克概括的“普通法心智”(common law minds)的最重要的特点:普通法是“超

^⑥ 从普通法的这种法律理性的思路出发,现代分析法学中有关一阶规则(primary rules)与二阶规则(secondary rules)的区分完全是没有必要的。这一区分本身就是立法理性的产物,并再次证明了普通法与基于法律实证主义的现代分析法学间存在难以跨越的“鸿沟”。对哈特这一著名区分的批评,参见 M. J. Detmold, “Law as Practical Reason”, *Cambridge Law Journal*, vol. 44(3), Nov. 1989, pp. 442ff; 富勒也从不同的角度出发进行了类似的批评,参见 Lon Fuller, *The Morality of Law*, pp. 141ff。哈特本人对这一区分的论述,参见哈特:《法律的概念》(张文显等译,北京:中国大百科全书出版社,1996),第五章。该书将这两个概念译为“第一性规则”和“第二性规则”。

^⑦ Cromartie, *Sir Matthew Hale*, pp. 20—1. 饶有趣味的是, Cromartie 将柯克的这种思想与德沃金在《法律帝国》中阐述的思想相比。从我们下面的论述可以看到,这一共通之处远不止 Cromartie 所强调的方面。不过,我认为,柯克大概很难接受德沃金那么强的“实质”立场,认为这种法律的完善理性是由“原则”支配的。参见德沃金:《法律帝国》,李常青译(北京:中国大百科全书出版社,1996),特别是第9章。

^⑧ Gray 在探讨哈勒的普通法学说时,讨论了三种不同的法律变迁模式,参见 Charles Gray, “Editor’s Introduction to Sir Matthew Hale”, *The History of the Common Law of England* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), p. xxvi.

出记忆”(immemorial)的法律。^⑧

针对这一问题,哈勒曾经举过一个非常著名的例子:普通法宛如阿尔戈英雄的船舰,尽管经历了漫长的旅程,最初造船的所有材料几乎都已经更换过了,但却仍然是原来的船。^⑨普通法的法官、律师和学者都一再强调,普通法的理性是历代贤人智者几百年经验的结晶。正是基于这一缘由,他们才和哈勒一样,“宁愿采纳这种完好地支配了四五百年的英国法,而不是听凭我个人的某种新的理论(尽管比起王国的法律,我对自己理论的合情合理之处要更加熟悉),来推进王国的幸福与太平”。^⑩

哈勒的这一论述大概正是许多普通法的批评家经常攻击的靶子。在这些批评家(无论是自然法哲学家,还是实证主义者)眼中,普通法的“保守性”渗透在整个英国政治思想中,阻碍更加理性化的改革。但实际上,柯克和哈勒这些普通法法官对一贯性的强调蕴含了非常重要的普通法理性,这突出地体现在他们区别“不便”(inconvenient)与“伤害”(mischief)的学说中。所谓“不便”实际上就是“不一贯”(inconsistency),^⑪是对整个法律理性的一个威胁。在柯克看来,“任何不便之物皆非法律。而作为完善理性的法律不能忍受任何不便的东西”。而相比之下,个别案例所带来的“伤害”,其影响就小得多。因此,“法律宁肯承受不幸,而不能忍受对许多人造成的不便”。^⑫正是这一点将法律与恣意区别开来。所以哈勒

⑧ J. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study in English Historical Thought in the 17th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), chap. 2.

⑨ Hale, *The History of the Common Law of England*, p. 40.

⑩ Sir Matthew Hale, “Sir Matthew Hale’s Criticism on Hobbes’s Dialogue of the Common Laws”, In Sir William Holdsworth, *A History of English Law* (London: Methuen, 1956—1972), vol. V, p. 504.

⑪ Lewis, “Sir Edward Coke: His Theory of ‘Artificial Reason’ as a Context for Modern Basic Legal Theory”, p. 337.

⑫ 转引自 Stoner, *Common Law and Liberal Theory*, p. 25.

才说,“一种恣意带来的不便是不可容忍的,而因此,某种多少导致一些伤害的法律要比恣意好”。^⑳事实上,这正是全部先例原则的司法理性基础。即使猛烈攻击普通法的“反对改革的狭隘情感”的边沁,也接受普通法的这一理性,反对法官任意违背先例。^㉑

最后,普通法的这种“完善理性”不是通过封闭的逻辑形式体系建立的,而是通过开放的法律技术完成的,这就是柯克所谓的“技艺理性”(artificial reason)。这种理性能力是与“智慧、审慎或技艺”联系在一起的。^㉒这是“逐渐的、推理性的”(gradual, discursive),是一种“推理过程”(ratiocination),而非“唯理化”过程(rationalisation)。^㉓其核心是法庭论辩时控辩双方在相互争执时为自己的论述提供依据的修辞学意义上的理性,而非逻辑学意义上的理性。^㉔这也是我们称普通法的理性为一种司法理性的一个重要原因。因为,普通法的“完善理性”就是借助各种在司法实践中广泛采用的技艺来建立、维持、再生产法律的“一贯性”。而普通法就是这些技艺理性在时间上的积累与完善。

普通法的这种“技艺理性”与自然法学说和实证主义倡导的“自然理性”相去甚远。当1608年,詹姆斯一世试图自己断案时,

⑳ Hale, “Sir Matthew Hale’s Criticism on Hobbes’s Dialogue of the Common Laws”, p. 504.

㉑ 不过,边沁的理由是这样做的好处低于代价,因为个别案例的效用与整个规则系统稳定性的效用是无法相提并论的,这也成了边沁反对运用司法手段改善法律的一个重要理由。参见 Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, chap. 6.

㉒ Hale, “Sir Matthew Hale’s Criticism on Hobbes’s Dialogue of the Common Laws”, p. 501.

㉓ R. Stone 语,参见 Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, p. 31。Hale 有类似的说法,见“Sir Matthew Hale’s Criticism on Hobbes’s Dialogue of the Common Laws”, p. 501.

㉔ Peter Goodrich, “Antithesis: Polemical Structure of Common Law Thought”, in Austin Sarat and Thomas Kearns ed., *The Rhetoric of Law* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994), pp. 57—102.

柯克援引先例拒绝了国王的这一要求。詹姆士一世的回答是,既然法律是基于理性的,那么他和法官一样具有这一理性。柯克断然拒绝了这种似是而非的说法。在这段著名的论述中,柯克指出,“确实上帝赋予陛下天纵神明,自然的伟大禀赋;但是陛下并没有研习过他所治下的英国的法律,而与陛下的臣民的生活、继承、动产或财产有关的案件的判决(decided),不是依据自然理性,而是依据技艺理性和法律的判决(judgement)。法律是一门艺术,要求长期的研究与经验,之后一个人才能了解它……”。^{②③}

因此,普通法的技艺理性就是一种“通过运用与练习才能习惯的……推理能力(reasonable faculty)”。^{②④}而正是这种与普通法在法律职业和法律教育等方面的特点密切相关的技艺理性,构成了普通法的司法理性的核心。

②③ 在这段引文之后就是在宪政史上著名的段落,柯克引用布莱克顿(Bracton)的说法,“国王不在任何人之下,但在上帝与法律之下”(sub Deo et sub Lege)。Coke, “12 Report”, p. 63, 转引自 Stoner, *Common Law and Liberal Theory*, p. 30。但值得强调的是,普通法的这种宪政色彩,其基础是以“技艺理性”为核心的实践技术,以及以法律职业的封闭性和自主性为前提的制度保障,与法团观念背景的“混合政体”(mixed government)或民粹主义背景的“一致政体”(government by consent)的立法理性观念,在观念史和制度史的源流上,都有所不同(尽管与封建法律的法团观念有相当深的联系)。从某种意义上讲,在英国,直至清教革命,依靠“司法一致”的司法理性观念对绝对主义君主制进行的制约,仍然是主要的“宪政”保障,这正是所谓“古代宪章传统”(ancient constitution tradition)的重要意涵。参见 Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*; 有关“司法一致”(judicial consent)与“民众一致”(popular consent)的对比讨论,参见 Doe, *Fundamental Authority in Late Medieval English Law*, pp. 22ff; 有关“一致政体”与“古代宪章传统”作为两种主要的反绝对主义力量,参见 J. P. Sommerville, *Politics and Ideology in England 1603—1640* (London: Longman, 1986), chap. 2—3。

②④ Hale, “Sir Matthew Hale’s Criticism on Hobbes’s Dialogue of the Common Laws”, p. 501.

3. 普通法的司法理性：例行案件与疑难案件

普通法的法律理性是一种司法理性,也就是说,普通法的法律理性是一种以法庭为核心的理性,这正是技艺理性的实质意涵。而在这种技艺理性中,例行案件的审判与疑难案件的审判担负了不同的角色,共同构成了普通法的程序技术。

对于普通法的司法理性来说,例行案件(routine cases)^{②①}与疑难案件(hard cases)的区分^{②②}具有重要的意义。因为,在试图建立一种“万全法”的立法者眼中,所有的案件都应该并能够成为例行案件。而实定法的逻辑也就是将全部法律体系中的案件都等同于例行案件,所谓“疑难案件”不过是法律规则体系中缺陷的产物,是实定法理性的一个伤疤。在理想的“实定法”中,它是没有位置的。而在普通法中,不仅承认疑难案件存在,而且对于普通法的发展来说,疑难案件审判中的法律推理过程具有重要的意义。

当然,强调疑难案件在普通法中的重要性,并不意味着例行案件不重要。^{②③}二者在普通法的技艺理性中发挥了不同的作用。

通常认为,在例行案件中,可适用的法律规则是十分清楚的。

②① 与疑难案件相对的,有各种不同的说法, easy cases(德沃金)、plain cases(哈特)或 clear cases(麦考密克)等,但这里之所以采用“例行案件”的说法,并不仅仅是为了与韦伯的社会理论相关联,更多地是因为“例行案件”的提法更好地反映了这类案件判决过程的性质。

②② Aulis Aarnio, *The Rational as Reasonable: A Treatise on Legal Justification* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1987), p. 1.

②③ 也许正如 Aarnio 所言,对于法学理论来说,例行案件的意义并不太大(对此,我也多少有些怀疑)。不过至少,对于法律管理或法律理性的社会学分析来说,例行案件和疑难案件同样重要。Aarnio, *The Rational as Reasonable*, p. 1.

对应任何操作性的事实 p , 都可以找到相应的法律条款“如果 p , 那么 q ”来涵盖这种情况, 所以法庭就应该执行相应的法律后果 q 。^{②③} 但是, 这样的分析方法实质上又把普通法还原为制定法, 将司法理性还原为立法理性。^{②④} 而现实中, 判例法对例行案件的法律推理技术, 要比许多皈依立法理性的学者想象的微妙得多。

在例行案件中, 法官的工作实际上既涉及到处理复杂性的问题, 也涉及所谓“特殊化”的过程。无论前者, 还是后者, 它的逻辑都不是三段论式的, 而是决疑术 (*casuistic*) 式的, 或者说是修辞术式的。

任何法官面对的案件都是具体案件, 这意味着案件所处理的事件, 都是由复杂的和特殊的事实构成的。面对复杂的事实, 法官需要区分重要和不重要的事实, 在这一点上, 与韦伯的说法相反, 大陆法和普通法没有什么差别。^{②⑤} 区别之处在于, 如果说大陆法中的法官寻找的是使适用类型化的法律规则成为可能的操作性事实 (上述所谓“ p ”) 的话, 那么在普通法的法庭中, 焦点则是使该案件与先例之间的类推成为可能的所谓“类推关键” (*analogy key*)。^{②⑥} 借助操作性事实, 法官能够将一个案件的事件归类, 从而援用实定法中三段论式的演绎推理。换句话说, 正是一个案件中的操作性

②③ 所以, 麦考密克才称之为“清楚的案件” (*clear cases*), 与“不清楚的案件”相对: Neil MacCormick, “The Artificial Reason and Judgement of Law”, *Rechtstheorie, Beiheft 2*, pp. 112—3。尽管麦考密克的文章采用了柯克的著名说法为题, 但似乎在一些关键的地方与经典的普通法学说中的司法理性有相当的距离, 具有浓厚的“实定化”色彩。

②④ Detmold 称之为“准立法” (*sub-legislation*) 的方式, “Law as Practical Reason”, p. 458。

②⑤ 当然, 由于运用有限数目的“初始令状” (*original writs*) 开启诉讼程序, 普通法确实需要考虑一些“外在”的事实, 而非“逻辑分类”意义上的事实, 不过, 这在很大程度上与普通法程序历史发展的特殊过程有关。另外, 陪审团的情况也类似, 参见下文第四部分的讨论。不过, 从法律推理的角度看, 韦伯在普通法和大陆的“形式理性法”之间建立的区别, 似乎并不恰当。

②⑥ Aarnio, *The Rational as Reasonable*, pp. 103—5.

事实,将具体案件与在一定的适用范围内具有绝对性的规范联系起来,使“若一即”(if/then)的条件程式能够发挥作用,后者是所有实定法的法律规范的基本程式。^⑳但在普通法中,先例与具体案件之间的关系,并非类与个别项的关系。先例并非一个普遍性的范畴,而是一个范例(example)。而范例与规范不同^㉑,它与具体案件的逻辑地位是相同的,都是针对特定的事实。也就是说,作为范例的先例,即使在适用范围内,也不是绝对性的,而只具有一般性。^㉒因此,“类推关键”也并不是要将一个具体案件还原为一个一般性的模板,而是在两个具体案例之间建立类推联系。当然,在进行类推时,我们对两个具体案例的了解是不同的,我们对先例更“了解”,否则就无法,也没有必要进行类推了。^㉓而这种“了解”,并不是说先例中蕴含着“规范”,而是因为先例中的判决理由提供了将“实质事实”(material facts)^㉔与各种法律原则联系起来的范例。“没有发现原则的地方,也没有办法使用类推。”^㉕而先例中的“判决理由”实际上并非一种规范陈述,而是将“实质性事实”与“法律原则”联系起来的实践理性方式。类推的过程,实际上就是这种实践理性方式的延伸。普通法的这种实践理性,形成了面对每个具体案件中的特殊事实的程序技术,培养了对特殊性的尊重。无论是法官,还是律师,养成了专注于案件中的特殊事实的“普通法心

^⑳ Niklas Luhmann, *A Sociological Theory of Law* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), pp.174ff.

^㉑ M. J. Detmold, *The Unity of Law and Morality: A Refutation of Legal Positivism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984), p.175.

^㉒ 绝对性与一般性的区别,参见 Detmold 对先例的讨论,同上引文。

^㉓ Ray D. Perelman, “Analogy and Metaphor in Science, Poetry, and Philosophy”, in *The New Rhetoric and the Humanistic*.

^㉔ 参见 Arthur L. Goodhart, *Essays in Jurisprudence and the Common Law* (Cambridge: University of Cambridge Press, 1931), chap.1.

^㉕ Jack Beatson, “Has the Common Law a Future?”, *Cambridge Law Journal* (1997), vol.56(2), p.312.

智”。正如本世纪初,哈尔斯伯里勋爵(Lord Halsbury)在其判决中所指出的:“每一个判决都应该理解为是针对业已认可或假定如此的特殊事实,因为在判决中发现的表述,其一般性并不在于要澄清整个法律,而在于能够支配会与这些表述连在一起的一些案例的特殊事实,并且这些表述也从特殊事实中获得了一般性的资格。”^④

因此,在例行案件的司法管理中,严格遵守先例的原则就是要运用类推的修辞术,而非逻辑三段论,兼顾待决案件实质事实的特殊性与一般性(通过与先例中的实质事实进行类推),在保障法律的“一贯性”和稳定性,保证同等案件同等对待的同时,使案件事实的特殊性受到应有的重视。^⑤实际上,这是一种通过特殊化建构普遍主义的方式,或者更准确地说,是吸纳特殊性因素,将它们作为迈向普遍主义的动力。而这种方式在普通法(通过先例原则体现出来)中的重要性,就在于它反映了司法理性的特点。韦伯有关普通法的实质非理性与形式非理性都与此有关,但这正是普通法“理性”乃至“理性化”(法律发展)的特点。

从司法管理的角度来看,如果说例行案件是适用法律的话,那么疑难案件则是“发现法律”,或者采用经典普通法理论的说法,是

^④ 转引自 Rupert Cross and J. W. Harris, *Precedent in English Law* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 43.

^⑤ 正如我们下面的讨论所逐渐揭示的,案件涉及的“特殊性”一面,正是法律行动者借助稳定的法律程序,在价值自由的前提下实践权利的独特方式。普通法法律推理中对“特殊性”的重视,与浪漫主义背景下的保守主义观念对“特定个体中蕴含的精神总体”的强调相去甚远。后面这种观念对德国“法治国”观念的实质化产生了非常重要的影响,也是诸如“活法”、“自由法”观念的重要背景,参见 Troeltsch, “The Ideas of Natural Law and Humanity in World Politics”, pp. 210—1。尽管(通过维特根斯坦的哲学)间接受到德意志神秘主义观念的影响,Detmold的论述仍然比较深刻地探讨了普通法理性这一特点的重要法理学意涵,并特别揭示了其中的司法理性的意涵(不过,他本人没有使用这样的说法),*The Unity of Law and Morality*; 特别是“Law as Practical Reason”中对“特殊性虚空”(particularity void)的讨论。

“宣示(declare)法律”。

在普通法中,疑难案件的根本特点在于,在案件中,双方能够将案件的特殊事实与不同的“法律原则”联系起来。之所以造成这种局面,要么是因为双方在构成案件的事件中发现了不同的“类推关键”,从而将案件与不同的先例系列建立起类推关系;要么是因为尽管双方对案件中的“类推关键”没有分歧,但对先例中的“判决理由”的看法却大相径庭,也就是说,双方对先例中的“实质性事实”没有分歧,但却对先例将这种“实质性事实”与何种法律原则联系在一起,以及联系起来的方式,无法取得一致。^⑤而造成这种“疑难”状况的原因,既可能由于“先例”过多或者不足,也可能是因为以往的先例难以理解,范围不清,甚至由于年代久远等原因而失灵。^⑥不过,总之,疑难案件意味着法庭难以像例行案件一样,借助类推,找到一种简便易行的处理案件特殊事实的方式。

因此,疑难案件的判决过程就是先例得到明确或再生产的过程。而这种“再生产”先例过程的核心就是重新构建事实与“法律原则”之间的关联方式,从而修正或完善法律原则。而疑难案件中再生产先例的过程,既是普通法发展的重要方式,也突出地体现了普通法司法理性的主要特点。

一般来说,在疑难案件中,双方都能够提出有说服力和正当依据的论述,并能够在案件中找到相关的实质性事实,来支持本方的

⑤ 当然,还有一种可能是,双方(或至少一方)认为,案件中的重要事实,与任何先例都没有建立起类推关系。但是,一般来说,即使出现这种情况,也可以在先例与案件之间建立“弱”的类推,即以“劝导性”的方式使用先例。因此,可以忽略这种情况,将它看作上述两种情况的特例或变体。而在实证主义的“自由裁量权”的学说中,却把这种情况看作是“疑难案件”的主要形式。这实际上违背了普通法通常的情况。

⑥ Summers 概括了这几种可能的情形。Robert Summers, “Two Types of Substantive Reasons: the Core of a Theory of Common Law Justification”, *Cornell Law Review* (1978), vol. 63(5), pp. 733ff.

法律主张(claims)。在这些论述的背后,往往涉及了相互抵触的不同价值,无论这些价值是道德的、宗教的,还是经济的与政治的。而在这些不同的价值中,包含了社会成员各种不同的权利。对于这些相互冲突的价值,无论在法律之外,还是法律之内,我们都找不到一种“元”价值,从而在这些价值之间建立等级制的关系,来决定它们之间的相互冲突。从这个角度来看,疑难案件实际上正是“除魔的世界”的困境在法律中的体现,即在“诸神之争”中,没有一种“了结”现代社会中多元价值冲突的超越性的一元途径。^④ 疑难案件是现代社会“价值自由”的一个突出反映,而且,它还进一步体现了这种“诸神之争”中相互斗争的特点,一种所谓“敌对的文化”(adversial culture)。而在普通法中,正蕴含了一种借助司法理性的修辞来展现这种对抗性的方式。^⑤

不过,在普通法的疑难案件的抗辩和判决中,无论律师还是法官,实际上都很少直接诉诸这些相互冲突的价值,他们论述与争辩的核心却是各种法律原则。这些原则不能等同于这些价值,而是涉及这些价值的实现方式、手段或技术。^⑥ 例如在广为讨论的“里

^④ 而在实定法的体系中,疑难案件的产生意味着法律的缺陷。要么是“若”不清楚,难以认定事实;要么是“若一即”的条件程式不完备,无法找到适用法律,需要立法机构来制定或修订法律。而如果像在普通法中理解的那样,控辩双方都提出了有理由的“若一即”,在实定法的立法理性看来,是不可理解的。因为即使现实中出现了这种情况,也只不过证明法律缺乏更高阶的“若一即”的条件程式来解决疑难。从这一点我们可以清楚地看到,正如上文已经指出的,韦伯“偏爱”的形式理性法事实上与“诸神之争”下的“价值自由”之间有内在的紧张关系。

^⑤ Goodrich, “Antithesis: Polemical Structure of Common Law Thought”, p. 59.

^⑥ 德沃金本人在《认真对待权利》中的论述,以及此后许多评论者(无论是赞成者、批评者,还是发展德沃金思想的学者),都似乎没有找到区别法律原则与法律外的各种价值(这些学者主要关注的是道德价值)的办法。正如我们下面所指出的:首先,法律内部并不包含各种价值;其次,法律本身确实包含与这些价值有关联的“法律原则”,这些“法律原则”就实现这些价值的技术空间作出了相关的“规定”。法律原则,实质上是法律“规定”与法律之外的各种价值联

格斯诉帕尔默”案(Riggs v. Palmer)^⑩中,厄尔法官与格雷法官实际上就诉诸不同的法律原则。判里格斯胜诉的厄尔法官认为,“任何人不得因为其过错获得利益”,因此,毒杀祖父以获得遗产的帕尔默无权得到遗产;而正如德沃金所指出的,判帕尔默胜诉的格雷法官尽管没有明言,但也诉诸了一定的原则,尽管是不同的原则,如一个人有权合法获得遗产。当然在法官对这些原则的论述背后,涉及了许多更基本的价值,如对立遗嘱人的自由意志的尊重,如传统的正义观念等。而这些价值,归根结底,是人的一些基本权利。

系起来的程序技术的“内核”。从这个角度来看,根本就不存在什么坏的“法律原则”,或者法官不认同的法律原则,因为正如德沃金认识到的(但并没有恰当地予以解释),法官可以采用某些法律原则将法律规则与他不同意的非法律价值联系起来。这样的世界,显然并非 Alexander 和 Kress 所谓“所有世界上最糟的世界”(worst of all worlds),因为它既没有破坏“原则”潜在的道德意涵,也没有损害法律的规则意涵(或更准确地说,程序意涵)。同样,这种程序色彩和技术意涵的法律原则观,也没有危及 Detmold 所谓“原则”(在我看来,他指的是“价值”)对认同(commitment)的要求。关于这个问题的论述,分别参见德沃金:《认真对待权利》,信春鹰、吴玉章译,北京:中国大百科全书出版社,1998,第168页及以下;Larry Alexander and Ken Kress, “Against Legal Principles”, in Andrei Marmor ed., *Law and Interpretation* (Oxford: Clarendon, 1995), pp. 279—327; Detmold, *The Unity of Law and Morality*, chap. 4。在我看来, Alexander 和 Kress 的批评,主要是因为德沃金的法律原则概念的“实质化”色彩过重,“倡导了一种也许是有史以来最具实质取向的法律理论”。而从本文的角度看,这种过度的“实质取向”恰恰损害了“实质”价值本身的“价值自由”特点,这一问题在其权利理论与法律解释理论的缺陷中都有所体现。有关德沃金思想的实质性,参见 P. S. Atiyah and R. S. Summers, *Form and Substance in Anglo-American Law* (Oxford: Clarendon, 1987), p. 263。关于“价值”背后的“自由”色彩,正如我们已经隐约指出的,在韦伯的理论中占据了非常重要的地位,参见 Stephen Turner and Regis Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984), pp. 35—8。

^⑩ 参见德沃金《法律帝国》,第14—19页。有必要指出的是,该案涉及的遗嘱法是一种制定法,不过这并不影响实质性的论述。我们可以假定,在所谓“普通法国度”的法律制度中,制定法的适用过程也广泛采用了普通法的“方法论”(法律推理技术),或者说一般的法律理性原则。参见 P. S. Atiyah, “Common Law and Statute”, *The Modern Law Review* (1985), vol. 48, no. 1, p. 3。

因此,面对疑难案件背后无法妥协的价值,法官的任务并非是要认同其中某项价值,从而认可某种权利,或者否认某种权利。^②在疑难案件中,法官的工作实际上是要确立:当两种(或多种)不同的价值发生冲突时,人们进行自由选择,并采纳不同实践技术来解决冲突的可能范围。实际上,在任何具体偶变的互动场景中,当不同的背景权利面对面地发生冲突时,法官的任何判决都并没有直接接触及这些权利,而只是禁止在类似的情境中采纳某些权利的实践技术,或者容许采纳某些实践技术,或者对一些方式采取置之不理、不闻不问的态度。简言之,普通法中的法律判决的实质,是对实践权利的技术的管理,而不是对权利本身的管理。就“里格斯诉帕尔默”案而言,案件的最终判决并没有否认格雷法官所诉诸的价值:一个人获得遗产的自由权利,以及对立遗嘱人的意志的尊重。但这一案件明显禁止一个人采用谋杀这样的方法来实践他的权利;同样,尽管确实像格雷法官所言,很可能即使祖父知道帕尔默会毒杀自己,他仍会将遗产留给帕尔默,但这一判例明显也限制了立遗嘱人实现自己立遗嘱的自主权利的某些方式。因此,法官的判决并非道德判断,而是对面对价值冲突时的实践技术所作的程序性判断。拉斯柯尔尼柯夫斯基并非因为想成为一个尼采式的“超人”而被判刑入狱,而是因为他成为超人的实践方式。

而从普通法的技艺理性来看,尽管法官的判决,涉及了相互冲突的不同价值的实践行为,但却并非自由裁量权的产物,也不意味着恣意因素的增加。普通法的法官通过对疑难案件的判决,使法律对实践权利的技术的管理具有“一贯性”。这也正是对疑难案件作出判决时,法官考虑先例的重要原因,尽管在这种情况下

^② 这种说法实际上是一种带有立法理性色彩的实证主义的权利观。而德沃金的一些论述(尽管并非全部)确实容易引发这样的意涵。尤其他关于存在一个“正确答案”的论述。参见 D. MacCormick, “Dworkin as Pre-Bentamite”, *The Philosophical Review* (1978), LXXXVII, no. 4, pp. 585—607。

下，先例中的判决理由往往只具有建议性或劝导性，而不具有拘束性的力量。因此，将普通法法庭中的法官的工作与面对狄更斯小说的文本解释学者的工作作类比是危险的，因为法官要比所有的解释学者，甚至圣经解释学家，更关心“解释”过程中的程序色彩。^⑳

在这里，“权衡”(weight, 或“权重”)这一概念的重要性就体现了出来。正如韦伯所一再指出的,价值是不可权衡的,因为价值是绝对的,排他的。但当面对一个疑难案件时,价值与案件的特殊事实之间却并没有直接的联系。因为,案件的特殊事实涉及的不是价值本身,而只是当事人具体实践这些价值的方式,因此,双方争执的焦点也是在这些实践价值的方式上。而双方援引的原则实质上是法律在管理实践技术时的“一贯”做法。这种做法,与实定法中的条件程式样态的法律规则不同,它并没有明确的规定,要么是要么是(either/or, 或所谓“all or nothing”),而是涉及不同的权重。面对一个案件,没有任何一种原则能够宣称己方具有绝对的权重。^㉑也就是说,对处于价值冲突中的当事人来说,作为疑难案件焦点的实践技术,总会在以往的判例中找到一些技术依据。而疑难案件的判决,则进一步明确了法律对这样的技术的“一贯”管理倾向,这种倾向正是法律的“理性”所在。因此,疑难案件往往可能

^⑳ 这里的一个常见问题是,将法官的行为与诉讼当事人的行为混淆起来了。Detmold 对原则、权衡与特殊化的分析就存在这样的问题,尽管他的论述在别的方面非常具有启发性。参见 Detmold, *The Unity of Law and Morality*, 特别是第 4 章。

^㉑ 如果原则具有绝对的权重,原则就转变为规则了。参见 Detmold, *The Unity of Law and Morality*, p.83。从这个角度看,考虑到任何具体案件的复杂性和特殊性,所有案件都涉及到不可妥协的冲突原则,但在例行案件中,往往一种原则具有压倒性的权重。因此,从司法理性的描述社会学观点出发,我们也可以把例行案件看作是疑难案件的一种极端情况。不过,从司法管理的角度来看,理性案件的判决往往转变为法律规则的运用,在许多情况下,甚至是实定法的“若一即”的条件程式。在现在这个所谓的“制定法的时代”中,就更是如此了。

成批出现,这一般体现了现有法律在实践技术的管理方面面临一些问题,而疑难案件的判决和先例的建立,则意味着法律对相关的实践技术确立了比较明确的管理方式。^⑳

疑难案件从一个侧面反映了普通法的法律理性的程序性特点,即普通法采用何种方式在技艺理性与法律之外的各种相互冲突的价值之间建立联系。如果说,韦伯敏锐地洞察了现代社会中各种价值之间“存在不可调和的殊死斗争……没有相对化或者妥协的可能”^㉑,那么他面对这种“诸神之争”的解决方案,却忽略了尽管价值之间不可妥协,但相互冲突的价值的各种实践方式确实可以“权衡”和“斟酌”。而从观念史的角度看,这也反映了普通法理性背后隐藏着亚里士多德面对价值冲突时的实践智慧。^㉒

另一方面,如果说德沃金的权利命题具有任何意义的话,那么疑难案件对于背景权利来说,确实意味着一种制度化的过程。因为背景权利(价值)本身是模糊的、不确定的,甚至可以说是“空”的,人们可以采用无限多样的方式来践行这种权利,充实这种权利。而法律的重要任务正在于对人们实践权利的方式进行管理。权利并非法律规定的,甚至权利的实践方式也不是来自法律,但法律的发展却等于实践背景权利的技术的发展。这既意味着法律中提供了许多实践含糊的背景权利的方式(法律规则的构成性一面),也意味着排除了许多实践这些权利的方式,因为在这些实践方式中,可能危及了同样重要的其他一些背景权利(法律规则的制约性一面)。例如,言论自由无疑是一项重要的背景权利,但这项

^⑳ 参见阿蒂亚:《法律与近代社会》(范悦等译,辽宁:辽宁教育出版社,1998),第214页。

^㉑ Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, pp.17—8.

^㉒ 参见 Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), part 3.

权利本身并没有告诉我们哪些技术可以帮助我们实践权利,哪些方式是可行的,对其他同样重要的价值或权利造成的损害是社会可以容忍的;而那些实践言论自由的方式,严重妨碍了其他价值的实践,从而是社会不可容忍的。而当美国法庭的判例确定,除非出于恶意,新闻中的错误报道不属于诽谤,那么这一判例同时意味着某些非常具体的实践言论自由的方式,获得法律认可的空间。说到底,所有的价值都是危险的,因为所有的价值都是绝对的和排他的,所以实践这种价值总是可能(或许是必然)导致对其他一些价值的损害。但并非价值的所有实践方式,都是不可容忍的,只有当某种价值的实践方式严重损害了其他价值,才是不可容忍的。价值的潜在危险,由道德哲学或社会分析来揭示,而实践价值的方式是否可以容忍,却是经由普通人的实践来探索和尝试,并由法律来管理的。

因此,无论法律实证主义,还是法律的各种道德化论述,事实上都犯了同样的错误:它们都将价值或权利与其实践技术混淆起来。人的基本权利仅仅是一种可能,各种相互冲突的价值同样也只是一种可能,它们都是人们行动的潜在背景,而真正得以制度化的从不是含糊但却趋于绝对的这些彼此相互冲突的权利,而是实践权利的技术。因此,制度化形成的既非实证主义眼中的法律“权利”,也不是通过法律来认可的基本权利,更不是道德主义者心目中的自然法则或正义,而不如说是践行这些权利的技术。在这个意义上,制度化意味着技术化。在各种“实体法”中,充满了对这些实现权利的技术的可能空间的规定。而对法律发展的比较研究表明,发达的法律与不发达的法律之间的差别,正在于这些与权利的具体实践方式有关的原则,而不在于基本权利方面含糊的“一般条款”。^②

^② 季卫东:“程序比较论”,《比较法研究》(1993),第7卷第1期,第26—39页。

不过,普通法实现权利技术化的方式^④,既不像“法治国”那样采取主动干预的方法,也不是像20世纪依赖的社会福利国家中的“集体主义”立法措施,而是一种“被动”的方式。普通法等待公民的自由行动,然后才认可或否定这一行动所采取的实践技术。^⑤不过,惟其被动,方才主动。从这个意义上讲,普通法,不是一种庇护型的法律,而是一种自助型的法律。但在这样一种自助型的法律中,法官本身面对了更大的“理性化”压力。他需要通过先例的再生产机制(上诉法院面对的疑难案件),通过原则的再生产,维持这种法律的“一贯性”^⑥:一方面,保证社会中人们在“自由”互动时的技术相容性;另一方面,更为重要的是,法律不是禁闭型的限定活动的边界,而是永远留有或者引发更广阔的技术开发空间,等待人们的“努力”。因此,普通法的判决,要通过各种程序性逻辑(如严格遵循先例的原则),来维持普通法的“一贯性”,确保个人在创造各种实践技术时,可以参考以往法律的先例,借助或发展其中的技术。只有这样,才使各种法律之外的所谓非正式“创造秩序”的安排得以进行,使每个人都成为自己生活的“法官”。^⑦因此,韦伯在普通法中发现的严格的程序性特点,并非“外在的仪式主义”,而正是普通法作为司法理性的突出特征。

^④ 这正是普通法理性的特点。关于普通法是基于原则的这一“深层结构”,参见 A. W. B. Simpson, *Legal Theory and Legal History* (London: The Hambledon, 1987), pp. 282ff.

^⑤ 阿蒂亚:《法律与近代社会》,第136页。

^⑥ 大陆法系的国家往往对由法官承担这一角色充满怀疑态度。无论就观念史,还是社会史而言,这种怀疑,都与立法理性和共和理论的发展有着密切的关系,不过这已经超出本文的范围,只能留待将来讨论。

^⑦ 从某种意义上讲,这是历史悠久的“自助”(self-help)原则的“司法化”,这与本文第四部分讨论的普通法的历史形成有关。从普通法的法律理性看,直接管理的实践权利的技术,远远少于那些没有直接管理的技术。但普通法先例中体现的精神仍然能够渗透到后者那些没有直接管理的部分。

4. 司法理性与程序技术

埃文认为,韦伯在分析法律理性时,实际上谈到了两种不同意涵的法律理性:一种是法理意义上的逻辑理性,另一种则是形式正义和正当程序。而在韦伯有关资本主义兴起的论述中,更重要的不是逻辑上的形式理性,而是对司法的形式理性的管理。^⑤ 埃文的论述揭示出我们一直强调的两种迥然不同的法律理性在韦伯的著作中也仍然存在。不过正如我们已经指出的,在韦伯的分析中,法律理性的象征是以晚期罗马法为样板的法学家的法,它渗透在整个大陆法的“精神”中,特别强调将所有法律“纳入公理和法规的有机的理论系统之中”,采用系统化原则支配下的演绎推理机制。^⑥ 而埃文发现的另一种法律理性,实际上在整个法律社会学和社会理论中都居于边缘地位。这种法律理性的代表就是普通法。而韦伯社会理论中的“英国法问题”,实际上是因为在韦伯的法律社会学中,受到德国“法治国”理念和概念法学的影响,普通法这种主要以司法理性占主导地位的法律理性,在理论中才找不到恰当的位置。而在立法理性支配下的视角看来,普通法成了难以理解的“怪胎”,无论从实质理性角度,还是从形式理性角度,都乏善可陈。

^⑤ Sally Ewing, “Formal Justice and the Spirit of Capitalism; Max Weber’s Sociology of Law”, *Law and Society Review* (1987), vol. 21, no. 3, pp. 251—76。确实可以在《经济与社会》中找到一些支持埃文观点的论述,例如, Weber, *Economy and Society*, p. 813。但同样也能找到不少相反的论述,例如 p. 977 等处。在这方面,显然像 Trubek 所言,韦伯的观点是比较模糊的,参见 Trubek, “Max Weber on Law and the Rise of Capitalism”。

^⑥ 叶于朋:《欧洲法学史导论》(吕平义、苏健译,北京:中国政法大学出版社,1998),第136页。

但正是这种“理性程度较低”的普通法理性,却可能提供了一条解决韦伯的理性化与自由的困境的思路,给我们留下了在“除魔的世界”中争取自由的可能性。不过,要理解这种普通法的理性,就需要从审判视角的法律理论出发,将法律过程本身看作是法律的核心。^{④⑤}

普通法这种强调审判过程的法律理性,与以立法理性为核心的德国“法治国”相比,实际上是一种完全不同的法治观念。^{④⑥}它的核心特征是程序性与自助性。可以说,普通法的法治是一种以程序为中心的“被动”取向的法律管理。

当然,韦伯本人就已经注意到普通法的程序化,但正如我们指出的,韦伯认为普通法对程序的强调是一种外在的形式主义,一种带有浓厚仪式色彩、传统色彩的形式主义。从普通法程序的历史渊源来看,韦伯的论述有一定的道理,普通法对程序的强调确来自封建法。例如,被视为英国自由观念基础的《大宪章》,其有关“正当程序”的核心条款几乎原封不动地抄自封建法律。^{④⑦}不过,这并不意味着普通法的程序特点,是一种无实质内容的形式主义。事实上,普通法的这种程序化,既与韦伯所说的逻辑理性的形式化不同,也并非韦伯所认为的那种外在的形式主义。

德国学者托伊布纳指出,现代法律的进化经历了形式化、实质化与程序化这三个阶段。如果我们放弃这种一元进化论的观念,我们就会发现,普通法法律发展的特点,正是程序法先于实体法,

^{④⑤} Stephen Perry, "Judicial Obligation, Precedent and the Common Law", *Oxford Journal of Legal Studies* (1987), vol. 7, no. 2, p. 2.

^{④⑥} 这里强调的英国法治的特点,与纽曼的论述有很大距离。有些大陆学者也注意到这一点,指出英国的“法治”与司法程序有更密切的关系,参见 R. C. Van Caenegem, "The 'Rechtsstaat' in Historical Perspective", in *Legal History*, p. 185.

^{④⑦} 有关普通法与中世纪法律,特别是封建法之间的关系,法律史学者论述甚丰,例如 Murphy, "The Oldest Social Sciences?" 强调,普通法诞生于中世纪的程序,在 17 世纪奠定了其传统的核心。

在普通法早期,就体现了对程序超出寻常的关注。^⑳这种对程序的关注,并非如韦伯所言,出于仪式主义或巫术的考虑,而更多是为了尽可能地消除司法判决过程中的恣意因素。^㉑而且正如下面我们会看到的,从普通法的形成角度来看,这种对程序的强调,意味着普通法能够吸收当时在英国盛行的各种不同形式的法律,利用这些来源丰富普通法。因此,普通法在法律程序(以及法律职业)方面的封闭性,正确确保了普通法在司法管理方面的开放性。普通法的这一特点也验证了托伊布讷的论述,程序化的法律,最具封闭性,也因此最具开放性。^㉒

普通法通过封闭程序实现的开放性,就体现在普通法具有能够容纳不同的法律渊源,管理不同的实践技术的“反身性”的法律要素。^㉓正是普通法中带有“反身”色彩的法律程序,使普通法的法律理性能够适应现代社会复杂的价值多元格局。这一点在柯克爵士当年的判决中就有突出的体现。

无论就实质理性看,还是从形式理性的角度来看,柯克爵士在卡尔文案(Calvin's case)与邦海姆案(Bonham's case)中的判决都是自相矛盾的。从司法审查或宪政的角度看,在邦海姆案中,柯克爵士强调了法律高于君主,而在卡尔文案中,则似乎完全相反;从判决的潜在依据来看,在邦海姆案中,柯克爵士提出了著名的技艺理

^⑳ 哈勒指出,普通法充斥着程序方面的各种形式或仪式。Hale, *The History of the Common Law of England*, p. 17, 并参见本文第四部分的相关论述。

^㉑ “从法律发展的出发点来看,仪式主义的功能在于实现抽象,在于法律形式的详细规定和角色中立化。这种法律形式逐渐独立于情境,可以从一个情境转移到另一个情境,并且作为形式,可以脱离冲突。”Luhmann, *A Sociological Theory of Law*, p. 125.

^㉒ Gunther Teubner, “Substantive and Reflexive Elements in Modern Law”, *Law & Society Review* (1983), vol. 17, no. 2, pp. 246ff.

^㉓ 程序化与形式化的区别,就在于其中涉及的“反身”意涵,参见 Teubner, “Substantive and Reflexive Elements in Modern Law”, pp. 250—1, 以及全文各处。

性的原则,而在卡尔文案中,则援引了自然法学说。^④ 但这样的看法完全忽视了柯克爵士在两案中的对普通法理性的建设性意涵。如果我们从法律管理的角度来看,就会发现在卡尔文案中所援引的自然法,其意涵与诸多大陆学者的态度仍然有重大的区别。在柯克眼中,自然法构成了英国法的一个渊源,但仅仅是英国法诸多渊源的一个,“自然法是英国法的一部分”,但却并非英国法的基础,而且更为重要的是,自然法并没有构成英国法的理性,相反,英国法是依据自身的技艺理性来对待自然法的。这就是哈勒所谓“有限的自然法”(limited law of nature)。^⑤ 因此,无论邦海姆案,还是卡尔文案,尽管柯克爵士的论述援引了不同的价值,但却依据了同样的理性。^⑥ 柯克的学说,既没有试图清除自然法的学说^⑦,同样也没有依据自然法的学说为他的判决理由寻求更基本的依据,而是一种能够通过程序技术来使自然法的价值发挥作用的技艺理性。

事实上,正是这种技艺理性构成了英国法程序技术的关键环节。从韦伯社会理论的角度来看,技艺理性似乎既非实质理性,亦非形式理性。它的要害是如何发展一套复杂的技术来将多元实质

④ 事实上,我们可以说,柯克判决理由的核心,既没有明确倡导司法审查的学说,也并非一种当代意义上的宪政主义。参见 Stoner, *Common Law and Liberal Theory*, p. 29。

⑤ 这与自然法哲学家所谓的“不可变的自然法”相对, Cromartie, *Sir Matthew Hale*, p. 31。

⑥ 在以往的一些分析中,学者们要么撇开这种理性来寻求某种“高级法”的痕迹,关注英国法中的各种不同的价值,用一种受到立法理性强烈影响的思路来看待普通法的司法理性;要么无视这种理性在心智和制度上的重要作用,直接分析英国法背后的意识形态效果。套用哈特的说法,我们倒可以说这种对普通法的解释,要么是把普通法看作是一种“高贵的梦想”(noble dream),要么是戳穿这种“高贵的谎言”(noble lie),将普通法看作是一场“恶梦”(nightmare)。实际上,与其说柯克的论述反映了普通法中的“高级法”因素,倒不如用富勒的话说,是某种“低级法”,参见 Lon Fuller, *The Morality of Law*, p. 96, 并参见 pp. 99ff 对柯克学说的程序意涵的讨论。

⑦ 与 Neumann 的观点不同,参见 Neumann, *The Rule of Law*, p. 183。

理性中各种相互冲突的主张与稳定性、可预见性和持续性的形式理性要求协调起来。正是这种技艺理性,使普通法法律活动既没有演变成自然法学说意义上的实质理性法,也并非实证主义者心目中的那种形式理性法,而是能够以特定理性方式回应实质理性的技艺理性法,正是这一点,将普通法的“理性化”与吸收自然法理性的实定法的“理性化”道路区分开。

因此,理解普通法的程序技术,既不能将其“形式化”(当然,同样也要警惕过分实质化的危险),更不可将其“工具化”。在普通法的程序技术中,蕴含了将法律的内在管理与外在的价值在区分的前提下借助程序关联起来的方式。而普通法的这种关联方式的一个重要特点,就是与德国分析实定法“程序化”的学者的论述不同,并非只讲“系统”,同时也非常重视普通法律行动者的作用。这是一种强调个人的自主努力的“程序技术”,强调借助法律的程序技术来推动生活中的实践技术,借助后者来“发现”法律。

如果说,德国的“法治国”实际上是由国家来担任个人自由的保护者和庇护者,因此,这种法治是一种主动干预型的法治,那么英国以普通法为核心的法治,直到18世纪,则始终主要是一种低调的、自助型的、被动取向的治理。正如我们上文在论述审判“疑难案件”的技艺理性时所揭示的,这种法律管理,主要是借助个人的司法行动来完成的。用富勒的话说,这种法律管理是一种将公民看作自决行动者的法治形式。在这种法治中,“人是,或可能成为一个负责任的行动者,能够理解、遵循规则,并为其行为负责任”。^⑥这样一种“强调个人艰辛与努力”^⑦的法律制度,能够运用个人的自主行动来创造自由的空间,而同时又能够运用法律的程序技术,来维持法律的稳定性与中立性。

^⑥ Fuller, *The Morality of Law*, p.166.

^⑦ 阿蒂亚:《法律与近代社会》,第144页。

正是在这个意义上可以说,普通法是一种“根植性的治理实践”。普通法的经典理论认为,法官并没有创制法律,而只不过是宣示法律。奥斯汀认为,这种说法不过是一种孩子气式的虚构,当代的普通法的法学家也很少接受这样的理论,把它看作是一种迷信。^⑧但实际上这一学说却精确地反映了普通法的法律管理的特点:普通法本身并不预先规定人们的行为模式,相反,普通法是以被动的方式对普通人的实践技术来进行管理。普通法的这一特点也体现在普通法的“回溯性立法”的问题上。

边沁尖锐地批评说,普通法的法官在适用法律之前,没有人知道这种法律是什么,即使律师也不知道。这就像你对待自己的狗一样,当你想训练它的时候,你就等它做了一件事以后,再因此打它。而普通法法官的做法和这种做法没什么两样。^⑨这一批评尽管尖刻,但却在某种意义上揭示了普通法理性的重要特点:诉讼当事人和法官、律师一起,以某种方式参与了法律本身的建构。事实上,正如我们已经指出的,普通法的任何一次判决,都并没有“立法”,因为这次判决并未凭空生产了新的原则,而只是在这一判决与以往的一系列先例之间建立了新的联系,从而在不同的原则之间进行了新的权衡。从普通法的法律理性来看,疑难案件并没有危及“完善的法律理性”,相反,通过它,普通法得以适应不断变化的现代社会,并在法律调整的过程中再生产出法律的“一贯性”。但是普通法的特点在于这种法律的调整,肇始于诉讼当事人利用法律程序来解决彼此之间的纠纷,其实质正是对业已发生过的权利实践方式的认定。^⑩可以说,正是诉讼当事人的权利实践,构成了

^⑧ 参见 Simpson 的讨论,尽管他将普通法等同于习惯法,也同样流于简单化,“The Common Law and Legal Theory”, pp. 84ff.

^⑨ 转引自 Cross and Harris, *Precedent in English Law*, pp. 32-3.

^⑩ 从普通法的法律发展史来看,这一点与英国早期的多元法律制度、封建法律背景以及具体的令状制度的发展有关。

法律对于相关权利的实践方式进行规定的前提。事实上,这有可能意味着在这一案件中总有一方的当事人可能受到了某种伤害,他有可能为他的权利实践行为付出代价。不过在我看来,比起普通法制度,“万全法”中巨细靡遗的行为规定,或者“一般条款”中含糊、空洞的权利规定,倒更容易将社会行动者变成巴甫洛夫的狗,一旦没有了“若一即”的条件反射的铃声,就无所适从。实定法大概比普通法更像是“狗的法律”,因为只有狗才不需要自由的活动空间,更不愿意为所谓“自由”付出代价。

所以,正如布莱克斯通所指出的,所谓“英国式的自由”的实质就在于普通法是经人民之手引入的。“我们之所以自由,是因为治理我们的法律是我们自己的……我们的自由不是因为我们拥有它,支配它,有权使其为我所用,而是我们感觉完全与之融会在一起,它成为我们内在生活的一部分,我们完全参与了它。”^⑳

当然,正如我们一再指出的,普通法的这种法律发展模式,实质上是利用普通法的技艺理性来吸纳普通人对法律之外的各种价值所进行的实践尝试。普通法中的各种法律原则并非立法者凭空制定出来的,亦非法官的自由意志的产物,而是一方面能与各种法律之外的价值保持开放的关联,另一方面又传承和丰富“超出记忆”的普通法的技艺理性传统。这些传统以一种强调个人自助的方式,建立了如何实现法律之外的价值的实践技术的特定谱系。

在现代社会,“疑难案件”的日益增加,验证了韦伯的基本观点:现代社会是一个“诸神之争”的除魔世界,日益抽象化,但同时也异质化的观念体系之间构成了尖锐的冲突。这种规范的“过度生产”^㉑,就对法律的封闭性与开放性、稳定性与弹性、自主性与容纳性提出了挑战。对于这个问题,法律实证主义力图通过广泛的

^⑳ 转引自 Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, pp.71—4.

^㉑ Luhmann, *A Sociological Theory of Law*, p.48.

集体性立法行动来回应,而普通法则倾向于利用个人的司法行动(诉讼)来回应。因此,疑难案件的实质,就普通人而言,是个人借助司法手段,来创立实践权利的技术,开辟“自由活动的空间”。而就法官而言,则是通过对这些不同的权利技术的程序化干预,权衡法律原则,来协调这些技术之间的内在理性。

可以说,普通法采用自身的办法(例行案件与疑难案件)解决了卢曼所谓面对社会复杂性的规范封闭与认知开放的二难问题。^{②③}普通法的做法也许并不像表面看上去那样更不合理性,或许像富勒所言,更理性。因为“普通法有一个好处,就在于它不可避免地反映了人类复杂多样的经验,它忠实地体现了生活本身的复杂性和令人困惑的地方,而不是将这些隐藏在一种法典脆弱的几何结构中”^{②④}。而对于我们的讨论至关重要的地方在于,普通法将推动这种法律理性化的力量,留给了能够担负自主行动本身面临的危险的公民。在普通法下生活,就意味着要像韦伯笔下的清教徒一样,有勇气和智慧认识到,“上帝只救助那些自助的人”。^{②⑤}

四、“普通法心智”的外在视角:司法理性的治理

1. 司法理性的治理:普通法的形成

我们说,德国的法治国是一种以立法理性为基础的治理,而英

^{②③} Luhmann, “The Self-Replication of Law and Its Limits”, in *Essays on Self-reference* (New York: Columbia University Press, 1990), pp. 229ff.

^{②④} Lon Fuller, *Anatomy of the Law* (Westport: Greenwood Press, 1968), p. 106.

^{②⑤} 韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,第 88 页。

国围绕普通法的技艺理性进行的“法治”则主要是一种司法理性形态的治理,这种治理的突出特点是借助程序技术推动并容纳普通人发展实践权利的方式。那么英国何以能够发展形成这样一种司法理性的法治,而没有像绝大多数大陆国家那样,借助“强”国家的科层体制的推动,通过罗马法的继受,建立一种结合了“立法者”的法律与“教授”法律的法理权威呢?

从普通法的形成过程来看,这种司法理性的发展,与英国独特的治理实践的历史密切相关。从11世纪开始,在英国,当早期现代国家试图发展中央权威时,中央力量相当薄弱,而它面临的治理问题却十分复杂。^②王室权力、议会、教会、地方行政、封建势力与社区自治等各种力量之间,存在复杂的相互制衡关系。而普通法作为国家治理的工具,最初正是为了解决早期现代国家面临的治理问题,尤其是治理的超人身化(depersonalization)和跨地方化(translocalization)问题。不过,颇具悖谬色彩的是,为了解决王室治理问题,发展中央权威,普通法逐渐趋于专门化、职业化和自主化,并形成了自身独特的司法理性,而伴随这种借助法律的治理的理性化,最初作为王室治理工具的普通法,却慢慢发展为具有“宪政”色彩的法治的核心环节。而独特的司法理性,也成为社会成员,尤其是士绅与市民培养权利实践技术的主要手段。

英国司法理性的治理,在11世纪随着“诺曼征服”,与英国早

^② Van Caenegem认为,普通法的特殊性来自其形成阶段独特的历史时机,即普通法的形成时期较大陆法律的“现代化”要稍早,而这时罗马法的复兴运动刚刚开始,尚不能提供成熟的“教授”法模式以供利用。因此,英国不得不利用自身的力量来塑造一种“普通法”。从某种意义上讲,这一论述是我们这里描述的英国国家面对的治理问题与治理技术之间的“差距”的一个方面。参见 Caenegem, *The Birth of the English Common Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), chap. 4; 与本文的看法不同, Caenegem认为这一特殊性,不能从社会学的角度加以解释,而本文认为,这恰恰是一个社会学问题。参见 Caenegem, “Max Weber: Historian and Sociologist”, pp. 212—4。

期国家政权的建设联系在一起。这种治理的主要制度框架,主要是在12世纪晚期金雀花王朝国王亨利二世进行的著名改革中确定下来的。尽管与现代民族国家兴起以后的治理相比,这一时期英格兰的治理仍非常有限,但英国法的这一形成阶段,对于后来司法理性治理的发展影响颇大,并对整个英国的政治制度与政治文化都产生了非常持久的影响。

从欧洲的视角来看,亨利二世在位期间(1154—1189),法兰西与德意志两个欧洲大国,也同样试图加强王室的权力,并同样诉诸法律来强化这种中央化的权力。但从长期的角度来看,只有英国亨利二世的法律改革留下了持久“一贯”的影响,无论借助罗马法复兴来推动法律制度建设的圣罗马帝国的红胡子腓特烈(Fredrick Barbarossa, 1152—1189),还是法王非利浦二世(Philip Augustus, 1180—1223),他们推行王室控制之下的法律权威的努力,大都只在王室直接控制的领地内取得了有限的成功。而且从法律统一的角度,在欧洲大陆上,具有普遍意义的罗马法与具有浓厚习惯法色彩的所谓“外省法”、“日尔曼法”,以及各种各样的法团类型的法律和特权一直长期并存。^⑳ 法国直至旧制度末期,仍未充分完成法律的统一。^㉑ 可以说,整个欧洲,除了英国以外,所有的政治单位,都只有地方习惯法和全欧意义上的“普通法”,而没有遍及单一的国家领土意义上的“普通法”,作为民族法的普通法。^㉒ 从治理的角度看,直至18世纪末,德法两国都未能找到超人身化和跨地方化的法律治理方式,而英国的情况则非常特殊,部分由于领土范

⑳ 叶士朋:《欧洲法学史导论》,第83—90页。

㉑ R. C. Van Caenegem, *The Birth of the English Common Law*, pp. 23ff. 德、法都是在18—19世纪,通过罗马法的继受过程,借助所谓“教授法”,编纂了民族法意义上的法典。这与韦伯的论述是一致的,参见Weber, *Economy and Society*, pp. 865ff.

㉒ Caenegem, *The Birth of the English Common Law*, p. 88.

围狭小与岛国的封闭性,部分由于“诺曼征服”之前就已经存在的统一治理的基础,英国的王室能够在比较有利的条件下,逐渐在整个英格兰领土范围内建立统一的法律治理,这也正是“普通法”一词最初的意涵,即超越复杂多样的地方习俗与习惯法的英格兰王国“共同的法律”(ius commune)。^⑩因此,从法律治理的角度看,普通法并非习惯法,而是吸纳各种地方性的习惯法,均衡不同的习惯法的产物。

在“金雀花改革”(Angevin Reform)之前,尤其是“诺曼征服”之前,司法治理主要是地方性、尤其是社区性和封建性的,较少由中央权威来统一进行;断续的治理针对的并非日常事务,而是各种突发事件。在这一时期,大量案件都是由领主的封建法庭和更基层的社区的庄园法院来处理,这些法院都是不定期的,主要采用各种习惯法性质的规则和程序。^⑪事实上,即使在法律制度的创设方面具有重要意义的亨利一世在位期间,其治理的主要方式,与法德等同的“人身化”的治理方式也没什么两样,尽管国王可能是具有强大权威的“强人”,但治理却很少例行化,缺乏稳定的基础,需要依赖国王的“具体在场”,来保证这种生杀予夺的人权。治理的统一性和一贯性,受到国王有形身体的局限。而且一旦国王的身体死亡,没有一种看不见的“身体”、国王的另一个“不朽身体”来保证治理的连续性与稳定性。^⑫所以,当亨利一世这位政治强人去世后,整个英格兰和欧陆后来几百年的情况一样,围绕“继承”问题展开的争执和战争迅速使整个国家陷入无序之中,在许多地方都可以

^⑩ 有关英国法律发展的“特殊性”(正是这种历史特殊性缔造了韦伯眼中英国法的“理论”特殊性),参见 John Hudson, *The Formation of the English Common Law* (London: Longman, 1996), pp. 233ff.

^⑪ S. F. C. Milsom, *Historical Foundations of the Common Law* (London: Butterworths, 1981), pp. 11—23.

^⑫ 有关国王的两个身体的论述,参见 E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957)。

看到王室权威瓦解的迹象,而日益增长的土地所有权方面的纠纷也不得不经常诉诸武力来解决。

与后来 18、19 世纪逐渐发展起来的许多民族国家及其借助“法典化”在领土范围内推行统一的“普通法”相比,12、13 世纪在王国领土范围内推行司法理性治理的“金雀花王朝”的力量要有限得多,而恰恰是这一点,对英国的“法治”模式产生了非常深远的影响。^{②③} 从亨利一世到亨利二世时期,金雀花王朝设立了许多王室法院,除设立在西敏寺(Westminster)的高等法院外[如理财法庭(Exchequer),高等民事法院(Common Bench)],同时更为重要的是,设立了巡回法院(General Eyre),在整个王国领土内进行定期的巡视;以后又通过委派高等法院的法官组成民事巡回法庭(Assize),审判有关土地占有方面的案件,进一步促进了法律的统一与稳定。从治理的角度看,这些王室法院意味着定期的、连续的、相对稳定和统一的司法治理的出现。^{②④} 用当时一位来自欧陆的观察家的说法,英国王室法院的特点就在于能够“在任何时候,任何地方,始终一贯地、统一地”适用法律。^{②⑤} 而且,王室法院要求保存判决过程和最终判决的书面记录,也为后来法律报告的编纂以及整个先例原则的发展奠定了基础。

从普通法治理的发展来看,在征服者威廉以来的司法改革过程中,王室法院并没有立即取消旧有的地方法院、庄园法院和教会法院。在相当长的一段时期里,王室法院一直与这些法院相互竞

②③ 以下有关“金雀花改革”的论述,主要参考了 Hudson 的研究,参见 Hudson, *The Formation of the English Common Law*, chap. 5.

②④ 巡回法庭对地方行政事务进行的“司法”审查活动,突出表现了普通法作为一种治理工具的特点,尤其是在普通法的早期形成阶段,行政与司法活动的结合。参见 Murphy, “The Oldest Social Sciences?”, J. H. Baker, *An Introduction to English Legal History* (London: Butterworths, 1990), p. 19.

②⑤ Baker, *An Introduction to English Legal History*, p. 15.

争,相应地,普通法也始终与各种不同法律相互竞争。^⑤直至1628年,柯克还列举了英国当时存在的16种法律,而普通法只是其中的一种。^⑥而正是通过各种法律之间的并存和竞争,普通法逐渐吸纳了地方习惯法、教会法、罗马法与自然法等各种法律中的学说、技术,从而形成了普通法强调理性均衡(balance of reasons),强调多种法律渊源的技艺理性。从这个意义上讲,普通法发展过程的“理性化”本身就是一种“司法理性”意义上的理性化,即作为程序技术核心的技艺理性的发展,而不是像后来欧陆国家通过罗马法的继受进行的法典编纂化运动那样,是一种立法理性逻辑下的发展。^⑦这一点是普通法发展的一个不可忽视的特点,正像著名法律史学者密尔松指出的:“在普通法发展过程中,没有计划,这一点甚至比通常法律史学家有时认为的还要突出。相反,没有计划正是进

⑤ Cuenelem, *The Birth of the English Common Law*, p. 33。事实上,从封建治理的逻辑来看,国王并没有能力,也无意取消其他法院的司法管辖权。而且从治理与宪政的斗争来看,随着推行“普通法”的王室法院逐渐演变为国立法院(national court),并具有越来越强的自主性,国王反而可能会借助教会法庭等力量来与之抗衡(例如大法官法院与王室法院)。这种在复杂的司法管辖权划分的情况下形成的多元法律格局,具有突出的中世纪法团秩序的特点,是英国法受中世纪诸多制度持久影响的又一例证,这一点直到清教革命,甚至18世纪才有了较大的变化。参见 Burgess, *Absolute Monarchy and The Stuart Constitution*, chap. 5。

⑥ C. W. Brooks, “The Common Lawyers in England: c. 1558—1642”, in Wilfred Prest ed., *Lawyers in Early Modern Europe and America* (London: Croom Helm, 1981), p. 42。

⑦ 当然,在这方面,英国法与大陆法的差异,除了英国法早期发展的历史特点外,也与英国法偏重“私法”的倾向有关。早期王室法院处理的法律案件主要是围绕土地占有权方面的大量纠纷,因此,整个普通法的法律理性受到了私法的法律技术与理性的强烈影响。从比较的角度来看,英格兰这种围绕私法问题进行的司法治理的方式,使英格兰的“法治”与欧陆强调公法体系的“法治”有很大差别。也许正是出于这一点,英国法的史学家才强调“土地法”作为所谓英国自由的基础的重要性。有关普通法作为一种以“私法”为核心的治理,参见 Stephen Perry, “Judicial Obligation, Precedent and the Common Law”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 1987, vol. 7, no. 2, p. 218; 马克尧:《英国封建社会研究》(北京:北京大学出版社,1992),第124页,及第8章。

步的一个条件。”^⑳不过,在与其他法院进行竞争的过程中,“普通法”的法院,由于程序稳定,能够保证执行,因而得以吸引更多的案件^㉑。这既不断提高了王室法院的地位,还促使许多其他法院也采用“普通法”,从而逐步促进了普通法的发展。而相对来说,普通法的这一扩散过程,同时也是普通法吸收其他法律的过程。

经过亨利二世和其后的爱德华一世的改革,英国法的发展以一种英国特有的方式,逐渐与国家治理的发展结合在一起。而适用所谓“普通法”的王室法庭,逐渐取代了以往主要借助习惯法判决的地方法庭,这不能仅仅理解为集权的治理取代了地方性的自治,而是具有更为复杂的意涵。一方面,普通法的发展使治理超越了国王可见的身体,通过治理的超人身化实现了治理的例行化。以往,“国王在哪里,法律就在哪里”。^㉒而无论是设立在西敏寺的固定法院,还是涉足英格兰全境的巡回法庭,其最初的目的都是使整个王国的统一治理能够超越国王的具体身体的限制。^㉓这些措施,使法院作为司法制度,逐渐摆脱了作为行政制度的御前会议的支配,得以形成稳定普遍的“普通法”。这也是王室法院能够吸引越来越多的案件的原因。而另一方面,“普通法”意味着法律的治理逐渐取代地方社区解决纠纷的方式,成为主要的治理方式。这样,治理就主要是“国王的太平”(King's peace),而不再是“自由人的太平”(mund)或“郡守的太平”(sheriff's peace),更不是欧陆“上帝之下的太平”(the peace of God)。^㉔因此,通过普通法,英格兰实现

^⑳ S. F. C. Milson, "Reason in the Development of the Common Law", in *Studies in the History of the Common Law* (London: the Hambledon Press, 1985), p. 150.

^㉑ Caenegem, *The Birth of the English Common Law*, pp. 17—9; Paul Brand, *The Origins of the English Legal Profession* (Oxford: Blackwell, 1992), p. 23.

^㉒ Caenegem, *The Birth of the English Common Law*, p. 34.

^㉓ Baker, *An Introduction to English Legal History*, pp. 21 ff.

^㉔ 马克尧:《英国封建社会研究》,第12页;Caenegem, *The Birth of the English Common Law*, p. 11; Milson, "Reason in the Development of the Common Law", pp. 154 ff.

了治理的“跨地方化”和国家化,在某种意义上,也完成了治理的普遍化,从而逐渐向所谓现代治理方式迈进。

或许,“金雀花改革”对于普通法理性的形成来说,其重要意义就在于,与后来欧陆民族国家主要通过行政长官的设立进行治理相比,这种王室法院的治理,是一种所谓连续性的、低调的治理,一种波兰尼所谓“有节制的干预政策”。^⑧而且直至18世纪,由于在英国由政府机关进行的行政治理始终是非常薄弱的,治理任务一直交给法庭。这与德意志的情况有很大区别。在德意志,一方面是中央力量始终很薄弱的“德国式的自由”(在德国同时存在各种自治力量,尤其是各种自治城市),而另一面却是这些自治区域采用“治安国”这样巨细靡遗的治理方式。^⑨英格兰这种“弱国家”借助司法手段完成治理任务,对于普通法的“内在视角”的技艺理性的发展有持久的影响。而从治理的角度来看,通过“普通法”进行的中央权威的治理,也并没有取消地方自治。中央权威的行政治理、地方的自我治理与“普通法”法院系统的自主治理,三者之间的复杂关系,正是所谓“英国式自由”的主要特征。因此,与其说奠定普通法“法治”基础的“金雀花改革”,是基于集权化或(立法)理性原则,不如说是基于例行化、科层化和专门化。^⑩

韦伯为了证明普通法的理性程度较低,曾经举了两个例子,一个是令状,另一个是陪审团。然而,正是在普通法中占据中心地位的这两项程序技术,鲜明地体现了普通法是如何通过例行化来实现治理方式的超人身化和跨地方化的。

^⑧ Sugarman, "Law, Economy and the State in England, 1750—1914: Some Major Issues", p. 216.

^⑨ 韦伯也隐约地提到了这一差别对两种法律制度的影响,参见 Treiber, "'Elective Affinities' between Weber's Sociology of Religion and Sociology of Law", pp. 835—8.

^⑩ Hudson, *The Formation of the English Common Law*, p. 142.

令状是中世纪英国法律教育的首选课程。^⑧ 它最初来源于盎格鲁—撒克逊诸王的行政令状,在亨利二世统治时期得以司法化。在普通法的早期发展阶段,王室法院仍是一种例外的司法形式,主要是提供司法补救的手段,或者用来迅速恢复法律和秩序。随着令状的日益司法化,令状也摆脱了以往与国王的人身化权威联系在一起随意性特点,避免了发布令状时国王流于偏听偏信的专制问题。因此,令状的司法化可以看作是对旧的补救措施,对私人抱怨的王室干预进行了司法化。^⑨ 司法化的令状,往往与法律诉讼的具体程序紧密地联系在一起,突出体现了普通法的司法理性特点:程序制度先于实体法。^⑩ 同时,这种令状的发展,使各种案件越来越与中央司法权威发生关联(购买令状),而同时随着案件越来越向适用普通法的王室法院倾斜,原有的社区司法与封建性的领主法庭及其所适用的地方习惯法或封建法律,或被吸收到普通法中,或逐渐萎缩。^⑪ 此后,直至16世纪末17世纪初,普通法的主要著作,无论“格兰威尔”(Glanvill)还是“布莱克顿”,探讨的都是令状及与其有关的程序问题。在1534年时,一位普通法法官断言:“令状是整个法律依赖的基础。”^⑫

如果说,中世纪普通法的学生上的第一门课是令状,那么第二门课就是抗辩。从18世纪末开始编纂的年鉴(Year Books),其主要内容就是有关法庭抗辩的内容。而普通法的法庭抗辩是与陪审团联系在一起的。因为陪审团是由普通人组成的,他们不是上帝,“上帝不需要人来告诉他适用何种规则,或请求来显示其理性”,但

^⑧ 参见 Baker, *An Introduction to English Legal History*, chap. 4; Caenegem, *The Birth of the English Common Law*, chap. 2.

^⑨ Caenegem, *The Birth of the English Common Law*, pp. 39, 41.

^⑩ Baker, *An Introduction to English Legal History*, p. 63.

^⑪ Milsom, *Historical Foundations of the Common Law*, p. 60.

^⑫ Baker, *An Introduction to English Legal History*, p. 67.

普通人组成的陪审团却需要。正是通过面对陪审团进行的讨论，促进了普通法的逐渐理性化。^④普通法对案件特殊事实的关注，也来源于面对陪审团进行的抗辩过程。^⑤与令状一样，陪审团最初并非要提供司法方面的正当程序，更谈不上是什么“自由的堡垒”，而只是中央权威利用社区司法的形式，来获取有关案件事实的取证方式，是一种“国王的太平”的保障手段。^⑥因此，陪审团的早期形式与今天相去甚远。理想的陪审员，并不是不认识诉讼当事人的陌生人，而恰恰是他的社区邻居。法庭借助他们的个人事实，来进行审判。经历了长达五六个世纪的发展，陪审团才从依赖个人知识的社区目击证人，发展成为仅对正式呈交法庭的证据中的事实加以判决的现代意义的“陪审团”。^⑦作为普通法的正当程序的核心，“陪审团”的发展历史，展现了一个同时结合自下而上与自上而下力量的普通法形成过程。在普通法的发展中，就不仅能够听到国王的声言，同样也能听到所谓“民众的声音”(vos populi)。因此，作为英国的民族法，普通法能够利用地方习惯法，建设整个国家的习惯法。当普通法法官强调“英格兰的普通法……不过是王国的共同习惯”时，他也同时在强调这种习惯的好处就在于他是来自所谓“民众”，而非国王制定的。^⑧这也是普通法法官和律师为普通法作为一种“非书面法”(leges non scripta)骄傲的原因。^⑨

^④ Baker, *An Introduction to English Legal History*, pp. 84ff.

^⑤ Milsom, "Law and Fact in Legal Development", in *Studies in the History of the Common Law*, pp. 171ff.

^⑥ Baker, *An Introduction to English Legal History*, pp. 86ff.

^⑦ John M. Mitnick, "From Neighbor-Witness to Judge of Proofs: the Transformation of the English Civil Jurors", *American Journal of Legal History*, vol. 32, no. 3 (1981), pp. 201—35.

^⑧ Sir John Davies 语，转引自 Sommerville, *Politics and Ideology in England: 1603—1640*, pp. 89—90.

^⑨ 当然另一个重要的意涵是普通法是程序中心的法律，参见 Hale, *The History of the Common Law of England*, pp. 16ff.

从全欧的角度来看,在13、14世纪,欧陆与英国一样,也在力图发展一套以法律的“正当程序”(due process)为核心的“普通法”(ius commune)学说,这种所谓“普通法”,一方面试图运用法律来约束君主的权力,具有宪政的立法理性取向,另一方面又强调借助程序来保护诉讼者的权利,体现司法理性的特点。^④不过,我们已经指出,只有英国通过民族法实现了这一点,而欧陆却要等到18世纪以后,借助罗马法的继受来完成这一过程。但是这时,“普通法”的司法理性与宪政意涵已经为绝对主义倾向的民族国家的国家理性和立法理性的结合所压倒。欧洲各民族国家借助国家力量自上而下地推行罗马法,也更多是查士丁尼时代的罗马法。正如韦伯所论述的,这种罗马法与科层权威紧密结合,并日益为法学家的法和立法机构的实定法左右,成为立法理性取向的法律,强调逻辑的形式理性,具有浓厚的庇护色彩,而逐渐丧失了宪政意义的取向。而英国的普通法,尽管利用了罗马法和中世纪法律的各种法律技术与自然法的某些观念和技术,但却在法官的“宣示论”之下,成为司法理性取向的法律,强调在经验和传统中逐渐形塑的技艺理性。许多研究普通法的学者发现,这一过程却与罗马法早期的发展惊人地类似。^⑤正如韦伯早已指出的,导致普通法与大陆法这一重

^④ 参见 *The Prince and the Law, 1200—1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition* (Berkeley: The University of California Press, 1993)。不过,作者并未考虑立法理性与司法理性两种不同的倾向之间的张力的关系,而这一“有意的”忽视使他运用了当代普通法的司法理性来理解欧陆诸多带有突出立法理性倾向的学说,如博丹(Jean Bodin)。而这一区别,对于我们理解普通法的程序技术的社会理论意涵,具有非常重要的意义。

^⑤ Milson, “The Nature of Blackstone’s Achievement”, p. 207; 叶士朋指出,所谓“罗马法”与民法的“德国式的系统化”的法律文化有很大差异,前者强调“公正乃是一个具体案例的适当解决”,认为法律是一种实践知识;“法其实仅是私法而已,其内容以诉讼法为中心”。这些“罗马法”的法律文化特征,与我们这里概括的普通法的司法理性,毫无二致。参见叶士朋:《欧洲法学史导论》,第68—70页。

大差别的关键因素就是英国与欧陆在法律职业与法律教育方面的差异。

2. 法律的自主性与治理的超人身化：法律职业的兴起

历史学家早已指出，律师在形塑整个欧洲现代文化的过程中发挥了重要的作用。^⑩而这一点对英国来说，尤为适用。正如一位观念史学者所言，普通法的律师，比任何其他职业对英国政治生活的影响都更为巨大。^⑪

正如我们前面指出的，普通法治理的发展，是通过超越治理的人身化和地方化实现的。这种发展为法律本身的自主化提供了条件。王室法院制度、令状制度和陪审团制度，在这一过程中都发挥了非常重要的作用。不过，在这方面，最重要的发展仍是法律职业的兴起。

最初，主持王室法庭的法官，和后来欧陆的情况一样，也主要来自“公务员”。但从12世纪中期到14世纪末的一个半世纪的时间里，伴随着王室法院的发展，法律诉讼程序的技术化与复杂化^⑫，普通法法庭日益由专门的法律专家，而不再是政治官僚来充当法官。而法律代表(representation)制度的发展，则促进了律师的发展；而且随着法律程序的复杂化，在13世纪末形成了法官从高级律师中遴选的惯例。这样，法律的集中化(centralization)就与法

^⑩ William Bouwsma, "Lawyers and Early Modern Culture", *American Historical Review* (1973), 78, pp.303—27.

^⑪ 例如 Sommerville, *Politics and Ideology in England: 1603—1640*, p.86.

^⑫ 例如，王室法院诉讼必不可少的令状，从12世纪末到14世纪初，数目就翻了三番以上。

律的专门化和专业化结合在一起^②,共同推动了独立自主的法律专家群体的形成,这一群体逐渐在英国社会中占据越来越高的地位。

当然,英国普通法的律师所发挥的作用,尤其是他们发挥作用的方式,与英国法的司法理性形式的治理之间有着密切的关系。英国法律的复杂性和特殊性,也体现在英国的律师职业的构成上。直至16世纪,普通法律师,和绝大多数现代职业的早期先驱一样,仍然在很大程度上并没有完全“制度化”。一方面,长期以来,普通法律师一直面临来自教会教士和民法律师的竞争。另一方面,在普通法法律职业内部,既有与地方事务有密切联系的半职业人士,也有与王室法院(特别是各种上诉法院)联系在一起的具有较高声望和巨大诉讼收益的高级律师的地位群体,整个律师界划分为复杂的层级关系。其核心是一批制度化的律师,构成了法律职业相当稳定的核心,而外围则由许多边缘性的法律从业人士构成。^③

从法律的发展来看,高级律师的作用当然不可忽视。正是他们的判例,收入了各种法律报告中,成为先例,从而构成了普通法法律原则的核心。而且由于相对集中、封闭与密切的社会关系网络,这些高级律师,尽管人数不多^④,但作为普通法职业的核心,对政治生活发挥了非常重要的作用。普通法法院的法官,也主要是从这些高级律师中产生,而不像大陆国家从行政官员中招募。这些都保证了普通法无论在内在理性,还是外在的职业角度方面都能维护法律的“封闭性”。

不过,英国法律职业中的边缘人士,各种地方法律从业人士,

^② Caenegem, *The Birth of the English Common Law*, pp.19ff.

^③ Wilfrid Prest, “lawyer”, in Wilfrid Prest ed., *The Profession in Early Modern England* (London: Croom Helm, 1982), p.69.

^④ Prest 编的两本书中都包含了对英国律师界规模的估计,参见: *Lawyers in Early Modern Europe and America; The Profession in Early Modern England*。

半职业性的法律专家,在普通法形塑英国社会的过程中,同样发挥了重要的作用。因为,尽管英格兰以王室法院为核心的“法治”早在12世纪就开始得以发展,但直至17世纪清教革命时代,英国的法治仍然是一种低调的“根植性治理”。与法国相比,英国的大量地方性律师,并不是在中央权威的直接命令下行事。法律对英国的渗透,恰恰是通过这些在职业等级制中处于较低地位的律师,通过提供法律咨询,起草合同等日常法律事务,将普通法的理性与整个英国政治的日常生活结合起来,将少数几十位高级律师与法官的工作加以扩展,从而形成一种与大陆法相区别的独立的法律制度。

从治理的角度看,这种法律职业最初是在延伸国王的人身化权威的过程中逐渐发展的。不过,因为法官和律师并不具有国王的人身权威,他们需要借助法律的权威来维持自身的权威,维持法律的稳定性,在这一过程中,法官和律师慢慢形成了自身的技艺理性。而这种技艺理性,正是法律职业自主性的内在基础。

正是这里,我们触及到了所谓“普通法心智”中最具争议的部分。正如我们前面已经提到的,波科克指出,普通法律师和英国人,都强调普通法是“超出记忆的”,好像它从古至今都一直统治着英国人民,律师则运用这种观念来对抗强调制定法和国王敕令的绝对主义倾向,这突出体现了伪历史的“普通法心智”的特点,这一观念构成了英国保守主义思想的基础。^{②⑧}在某种意义上,如我们已经指出的,普通法“没有作者”^{②⑨},这正是普通法作为司法理性,与信奉实定法的立法理性之间的差别。因此,在普通法法官和律师的眼中,“法律是超出记忆的,而没有立法者”^{②⑩}。不过,从治理的

^{②⑧} J. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, chap. 2.

^{②⑨} Simpson, “The Common Law and Legal Theory”.

^{②⑩} Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, p. 41.

角度看,无论是对“诺曼征服”意义的否定,还是将普通法的历史追溯到罗马统治之前英格兰古王的努力,都并非单纯是神话或意识形态的编造,而不如说就是普通法的技艺理性在治理“过去”上的体现,一种治理历史的技术。因为所谓的“普通法心智”中,历史不是作为历史证据使用的,也就是说,不是历史学家笔下的历史,而是一种“法庭历史”(forensic history)。运用这种“法庭历史”,普通法律师能够抗衡国王的所谓“自然理性”和赤裸裸的权力,同时建立法律自身的中立性,使法庭内外的人们都能相信,法院做出判决的方法是中立的,因为普通法的“起源”超越了人们可以发现的任何政治斗争的范围。因此,普通法“超出记忆”,超越时间的“历史”或者说“神话”恰恰是捍卫普通法的“完善理性”的“第一原理”。^{④③}通过这种所谓历史感的非历史用法^{④④},实现了对历史的治理,使普通法能够超越政治权威的“有限时间”,建立中立和超越色彩的法律。正如清教革命期间,一位普通法法官所言,“政府沉浮兴替,而普通法则永存”^{④⑤},从而使普通法能够在政治变革中,保持稳定性和开放性,并利用时间累聚的各种诉讼案件,实现普通法的发展。^{④⑥}

从前面我们谈及的柯克与詹姆斯一世的对话中,我们就可以看到普通法的这种“法庭历史”,正是普通法法律职业的基础。它使法官和律师从最初作为延伸和拓展国王的人身化权威的工具,摇身一变,成为约束国王恣意权力的宪政机制。普通法的“法庭历史”成了所谓“自由的法理学”。^{④⑦}这大概正是英国在现代国家治

^{④③} John Reid, “The Jurisprudence of Liberty”, in Ellis Sandoz ed., *The Roots of Liberty* (Missouri: University of Missouri Press, 1993), pp. 147—231.

^{④④} Gray, “Editor’s Introduction”, p. xx.

^{④⑤} Gray, “Editor’s Introduction”, p. xiv.

^{④⑥} Sommerville, *Politics and Ideology in England: 1603—1640*, p. 90.

^{④⑦} Reid, “The Jurisprudence of Liberty”。在其中, Reid 提及,“律师不是政治理论家,但政治理论也不是法律,至少不是普通法”, p. 227。

理历史中的重要意义。

3. 普通法理性作为政治的“普通话”：法律教育与“英国自由”

对于普通英国人来说,在很长一段时间内,律师职业都具有相当高的社会声望,并对英国社会生活产生了广泛的影响。这固然是因为法律职业往往能够使一个人有机会获得高级官职,但更为普遍的是,法律教育成为一种非常重要的政治生活的基础教育。它不仅被用来保障私人权利,而且成为英国政治思想的公共语言。

普通法的法律教育与大陆法的法律教育之间的差异,对于两种法律制度之间的分歧来说,具有不可忽视的作用。这一事实,早已为法律史学家和法律社会学家所熟知。韦伯特别强调了英国法律公会的教育方式对于培养强调技艺的普通法理性的重要性。而相比来说,欧陆则主要借助大学的正规法学教育,来培养法律职业人士。这种正规法学教育,受罗马法传统的深刻影响,特别关注法律在逻辑分析意义上的形式理性。

不过,法律教育不仅对两种不同的法律理性(强调逻辑性的立法理性与强调技艺的司法理性)产生了重要影响,而且对英国与欧陆在政治文化方面的差异也产生了不可低估的影响。尽管后者受到较少的注意,但对我们的研究来说,却具有更为重要的意义。

早期都铎时代的教育理想,就是除了要学习宫廷礼仪、军事训练以外,上绅与市民阶级的子弟同样要接触人文与法律。^④在 14、15 世纪逐渐形成的律师公会(inns of court)中,这些子弟不仅接受

^④ Brooks, "The Common Lawyers in England: c. 1558—1642", p. 54.

法律教育,而且通过共同生活,培养未来政治活动的礼仪与社会关系。法律史学者估计,大概英格兰 1/3 的士绅都曾经参加过律师公会的学习,而且在伦敦的四大律师公会中,绝大多数的学生并不打算日后专门从事法律职业。他们主要希望在这里除了获得一些法律方面的知识之外,还获得礼仪等方面的知识,从而适应未来的政治生活。因此,这些律师公会的教育,对于英国社会的政治生活以及文化和思想方面来说,至少在 18 世纪前,其影响可能并不亚于牛津与剑桥,甚至可能更大,所以被称为英国的“第三所大学”。^{⑤⑥}也许正是从这种法律教育的角度来看,我们才能说,普通法的发展形塑了英国社会的性格。^{⑤⑦}

托克维尔当年曾经指出,法国大革命的思想根源要追溯到法国的“文学政治”,因为法国的文人与英国不同,从来未曾置身日常政治中,这反而使他们形成了运用脱离“统治当代社会的复杂的传统习惯”,从抽象和普遍的原则出发,来探索政治体制基础的“文学政治”。^{⑤⑧}正是在这里,我们触及了英国政治思想与制度的关键环节,以及普通法在其中的重要作用。

正如法律职业在英国与欧陆同等重要,但却以不同形式发挥了作用一样,法律教育在欧陆也同样重要,社会的一般知识阶层也同样受到正规法律教育的广泛影响。不过,欧陆的法律教育主要是大学以罗马法为核心的教育,而英国普通法的法律教育则不同,这种教育主要是一种实践技艺的教育。如果说在整个欧洲(也包括英国的大学:牛津和剑桥),大学的法学教育是培养立法者的科

^{⑤⑤} Sommerville, *Politics and Ideology in England: 1603—1640*, pp. 86—7.

^{⑤⑥} J. H. Baker, “The English Legal Profession: 1450—1550”, in Prest ed., *Lawyers in Early Modern Europe and America*, pp. 34—5.

^{⑤⑦} 有关“文学政治”这一“托克维尔命题”的论述,参见托克维尔:《旧制度与大革命》,冯棠译(北京:商务印书馆,1992),第 174—183 页。以及笔者在“论抽象社会”中对“意识形态政治”的讨论。

学的话,那么英国的律师公会,则是传授作为司法理性核心的技艺理性。在律师公会中,很少学习正规的法学课程,而将更多的精力放在研究令状、法律分析与争辩等复杂的程序技术上。正如我们前面分析普通法的技艺理性时所指出的,这些复杂技术,正是围绕具体实践权利的方式和法律原则来不断演练的。因此,英国的法律教育,不是大学中抽象权利的逻辑学,而是一种具体权利实践的修辞学。所以,对于诸多在律师公会中求学的青年人来说,他们正是通过普通法的法律教育,逐渐掌握了实践权利的技术,使普通法的理性成为整个英国政治生活的“普通话”。对于英国人来说,政治不过是法律的一个分支,法律是谈论政治的主要方式。正如17世纪的一位出版商所言,“通览法律,是一个绅士最大的光彩”。^⑳正是这种英国式的“法治”^㉑培养了托克维尔眼中英国政治生活的特点,即对日常政治的复杂性和细节的参与和重视,而不是像立法者一样,迷恋抽象性的话语。在边沁对布莱克斯通尖刻批评的字里行间都可以看到两种“心智”之间的深刻差异。^㉒

在16世纪获得巨大发展的普通法,濒临世纪末的时候,面对英国正在兴起的变革观念,开始受到了日益严厉的挑战。托克维尔后来描述大革命前法国的情况大概也同样适用这时的英国:“现实社会的结构还是传统的、混乱的、非正规的结构,法律仍是五花八门,互相矛盾,等级森严,社会地位一成不变,负担不平等。”^㉓

⑳ 转引自 Hill, *Change and Continuity in 17th Century England*, p. 152c.

㉑ 参见 Cromartie 的简明讨论, Alan Cromartie, “The Rule Of Law”, in John Morrill ed., *Revolution and Restoration: England in the 1650s* (London: Collins and Brown, 1992), pp. 55—69.

㉒ 布莱克斯通的《英国法释义》之所以产生了广泛的影响,正是因为它针对的是普通人,而相应来说,边沁的理论却是一种名副其实的“立法者的科学”。边沁:《政府片论》,并参见 Milsom, “The Nature of Blackstone’s Achievement”。

㉓ 托克维尔:《旧制度与大革命》,第181页。

在批评者的眼中,这种混乱的法律,就是一个“耳目闭塞的暴君”。^④

面临改革的普通法有两种不同的选择。^⑤ 培根起草了 25 条法律公理,希望运用“理性的一般命令来贯穿各种不同的法律事务”,赋予法律以一贯性,从而能够“治愈法律中的不确定性,它是当前我国法律面对的最主要的挑战”。^⑥ 柯克同样认为普通法需要系统化。不过他采用的形式不是培根的法律公理体系,而是通过在法律年鉴中添加新的案例,编纂更完善、案例更“现代”的法律报告来为普通法的进一步发展提供一个理性化的基础。在柯克看来,一个普通法的律师,只有通过长期浸淫在这样的案例报告中,才能掌握普通法的技艺理性,而希图借助一般公理来进行的法律理性化,并无助于增加法律的一贯性。

哈勒的一段论述精确地阐发了柯克的概念:

英格兰的普通法(Common-Laws)比其他法律都更具特殊性,而且尽管比起其他法律,它数量繁多,缺乏条理,需要花费更长的时间来研习,但是这些都有巨大的好处作为回报,即英格兰的法律能够防止法官的恣意,这样使法律更具有确定性,对于那些提交给它判决的事务来说,也更适用。一般性的法律(General Laws)确实非常全面,易于掌握,容易消化成为有条理的方法;但当这种法律面对特定的法律适用过程时,它们却没有有什么用,给偏见、私利和各种各样错误适用法律的考虑留

^④ Christopher Hill, *Intellectual Origin of the English Revolution* (Oxford: Clarendon, 1997), p.204.

^⑤ 以下的历史事实,参见 Hill, *Intellectual Origin of the English Revolution*, pp.205ff.

^⑥ 值得注意的是,即使培根的方案,也不是像后来的边沁一样,希望通过“公理化”实现“法典化”,建构一种像大陆的“教授法”一样的“书本法律”(text-law),他的这些公理,更多是为法律教育服务。参见 Simpson, *Legal Theory and Legal History*, pp.285—6.

下了过大的余地；这种法律与道德学家的共享观念没什么两样，即使彼此争辩的各方都对这些共享观念完全达成一致，但是面临有争议的特殊事例时，从这些共享的观念中，每个人都可以推导出与他们自己的各种欲望和目标相应的结论，而这些结论彼此却极度矛盾。因此，英国治理的智慧和幸福一直就不在于一般性的东西，而在于运用与所有特殊情境相吻合的特殊的法律，来防止恣意与不确定性。^⑤

4. 清教、圣公会与普通法：如何治理良知？

从全欧洲的角度来看，普通法在 16 世纪末面对的挑战，不过是宗教改革以后整个社会秩序面对的“17 世纪的总危机”的一个预兆。^⑥ 在这个试图同时追求所谓“总体性”、“绝对性”与个人信仰自由的时代中，普通法面对了来自清教、天主教与圣公会种种不同的秩序观念之间的尖锐冲突的挑战，在迫害、偏见与中立、宽容之间左右摇摆。而发生在清教与圣公会之间的激烈争执，远远超出了单纯的宗教问题，而涉及了伦理理性化与社会秩序理性化之间的复杂纠葛，直接关系到我们这里讨论的韦伯社会理论与“英国法”的核心问题，也提供了一个我们最后返回韦伯思想的绝佳路径。

自 16 世纪中期，亨利八世与罗马教廷交恶，王权与教会之间的斗争为新教学说在英格兰的传播提供了机会，从而使宗教改革运动能够逐渐在英国赢得官方的支持，借助国王与议会的立法活

^⑤ Matthew Hale, “Preface”, in Henry Rolle, *Un Abridgement des Plusieurs Cases et Resolutions del Common Ley* (London: 1688), 转引自 Glenn Burgess, *Absolute Monarchy and The Stuart Constitution* (New Haven: Yale University Press, 1996), p. 137。

^⑥ 有关欧洲“17 世纪总危机”，参见“论抽象社会”中的讨论，第 7 页及以下。

动推行开来。到伊丽莎白女王统治后期,新教已经取得了所谓“压倒性的胜利”,成为英国的“国教”。^⑤不过,伊丽莎白时代建立的“宗教和解”,实际上是一种妥协的产物,是兼采新教的学说与天主教的教职制度的一条中间路线。正如一位学者指出的:“伊丽莎白时代的英格兰是独特的,就在于它努力在单独一个国家的疆界内创造空间,来容纳保守……和激进。”^⑥比起大陆宗教改革后立场更为“鲜明”(precise)的教会和罗马教廷,英国的国教显得态度含糊暧昧,学说与实践自相冲突。不过,正是这种奉行中间路线(Via Media)的宗教“和解”,使教徒自行处理问题(adiaphora, indifferent things)有远为宽泛的空间。^⑦

不过从16世纪末到查理一世即位之后,和平化的“宗教—政治—法律”局面同时面临来自鲜明立场的“清教”激进分子与罗马天主教廷两种极端路线的潜在威胁和现实压力。圣公会的宗教学说和实践与这些极端路线之间的激烈冲突,直接触及了终极价值、现世政治与法律治理之间的冲突,而争执的焦点就是宗教与国家、良知与法律之间的复杂关系。

受加尔文学说影响的英国清教徒认为,现有的政治与法律秩序不仅混乱不堪,而且与基督教徒的自由相冲突,是一种没有内在秩序的强制秩序,而他们倡导建立的新秩序,则是一种与个人良知和意志密不可分的秩序。^⑧因此,在清教徒中的激进分子看来,真

^⑤ Patrick Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (London: Methuen, 1967); 有关英国宗教改革运动,修正史学“写”出了更为复杂的历史图景,参见 Tyacke 的综述: Nicholas Tyacke, “Introduction” to *England’s Long Revolution 1500—1800* (London: OCL Press, 1998), pp. 1—32.

^⑥ Peter White, “The Via Media in the Early Stuart Church”, in Margot Todd ed., *Reformation to Revolution: Politics and Religion in Early Modern England* (London: Routledge, 1995), p. 80.

^⑦ White, “The Via Media in the Early Stuart Church”, pp. 79—94.

^⑧ Daniel Little, *Religion, Order, and Law: A Study in Pre-Revolutionary England* (Oxford: Basil Blackwell, 1970), chap. 4.

正的教会要完全听从“上帝之言”，这意味着要建立一套基于“选民”的自愿服从的共识秩序。而这种“衷心”的、出于个人意志的服从，是建立一种新的共同体的基础。用清教思想家的话说，教会应该成为“良知的受托人”（the depository of the conscience）^{④①}。因此，上帝的新秩序与传统圣公会或伊丽莎白女王的国家秩序不同，这种新的秩序依赖的不再是外在的强制，而是每个人发自内心的服从。这种围绕良知建立的秩序，其前提就是“我们必须成为我们自己的法律；我们必须在没有外在制约的条件下，出于自身意志这样做，自由地产生对上帝意志的服从”。“每个人都足以成为自己的治理者，而所有人都服从上帝。”^{④②}共识是这一秩序的主题，《圣经》中的“上帝之言”是他们的法律，而其核心环节则是全面治理一个人的良知。

早在加尔文那里，伴随宗教改革产生的这种新的“良知的治理”就有两种不同的发展倾向：政教分离的个体化与政教合一的信条化。^{④③}而当清教徒与圣公会进行论争时，“良知治理”的这两种背道而驰的倾向都体现出来了。一方面，新教强调基督教自由与自愿秩序的学说，可能会推动政教分离，使国家与教会构成两种不同的秩序领域，国家继续施行它的强制秩序，而教会则完全摆脱任何具有强制色彩的世俗政治秩序的问题，只关心信徒的内心秩序。但另一方面，在清教的批评家眼中，英国面临着日内瓦化（genevating）的危险，因为清教徒渴望建立的不是一种多元取向的自由社会，而是一种上帝主宰的社会。在这个社会中，自由并不属于此世的罪人，而属于全能的上帝。^{④④}新的秩序的基础并非原子式的孤独

^{④①} Walter Travers 语，参见 Little, *Religion, Order, and Law*, p.114.

^{④②} William Perkins 语，Little, *Religion, Order, and Law*, pp.115, 117.

^{④③} Little, *Religion, Order, and Law*, chap.3.

^{④④} J. C. Davis, "Religion and the Struggle for Freedom in the English Revolution", *The Historical Journal*, vol.35, 2(1992), pp.507—30.

个体,而是一种有机的共同体。人的内在完善(inner integrity)与选民自愿组成的共识共同体密切联系在一起,而只有成为这一新的共同体的成员,才有可能获得救赎。因此,当新教的“良知治理”从个体化的层面逐渐社会化,当每个清教徒所听从的内心审判的法律成为共识共同体的法律,清教徒共同体的政治化就产生了一种新的危险:一种总体化的良知治理。在这样的新秩序图景中,国家服从上帝的新秩序,施用严刑峻法,以便“将尽可能多的良知转变过来”。^{④⑤}因此,清教徒眼中的“基督徒自由”最重要的因素,倒是纪律,而新教教会的目的就在于推行这种纪律。^{④⑥}

近来许多“修正主义”的历史学家认为,在早期现代,清教徒倡导的这种自由观念,与现代的世俗化的自由观念有很大差别。它的核心意涵并非自主,倒更多是为了听命上帝的意志,通过摆脱较低的世俗权威,来满足个人对更高权威的义务。^{④⑦}不过,正如韦伯当年对清教徒的讨论一样,这种对上帝的服从,如果摆脱了潜在的“信条化”的危险,倒同样有可能培育一种尊重个人良知,宽容异端的自由观念。而且恰恰是这种良知的个体化观念,为所谓现代自由主义提供了必不可少的前提。用一位试图矫正“修正主义”偏颇观点的历史学家的话说:“最热诚的清教徒,通过他们原始的热忱,得出了某种非常突出的自由派的结论。”^{④⑧}

与清教在教义上针锋相对的天主教,自玛丽执政之后,就一直是英国政府的“眼中钉”。而天主教为了在英国传教,则借助中世

④⑤ Little, *Religion, Order, and Law*, p.101.

④⑥ 近来修正史学家开展的许多地方史研究,证明了这一点的重要性。例如 W. J. Sheils, “Erecting the Discipline in Provincial England”, in James Kirk ed., *Humanism and Reform: The Church in Europe, England and Scotland 1400—1643* (Oxford: Blackwell, 1991), pp.331—45.

④⑦ Davis, “Religion and the Struggle for Freedom in the English Revolution”.

④⑧ John Coffey, “Puritanism and Liberal Revisited”, *The Historical Journal*, vol.41, 4 (1998), p.985.

纪晚期以来的道德决疑术的技术发展了一套迥异的良知观念,这套观念特别与所谓“内心保留”(mental reservation)的学说连在一起。这一学说认为,当天主教徒,特别是传教士面对英国政府当局提出的各种宗教信仰问题时,可以利用“说半句,留半句”(mixed speech)的方式,以含糊的措辞,隐瞒事实真相,掩饰自己的身分,从而将“内心的声音”与“口舌的声音”区分开来,前者面对上帝,而后者则用来应付世俗权威。^④ 在天主教的决疑术训练中,个人的良知,变成了一种详尽斟酌的技艺,但它与个人的公共事务形成了鲜明的分离。在人的外在的公共面目与其内心深处的良知之间,有着不可逾越的鸿沟。世俗的法律,比起内心的良知,同样处于劣等的地位。

而对于圣公会来说,它力图在清教的极端主义与天主教正统似乎逃避道德规范和法律规则的决疑术之间找到一个可能性,既避免良知的内在化、私人化,同时也避免良知的制度化和外在化。^⑤ 因为,从圣公会的学说来看,清教学说,特别是带有“信条色彩”的清教学说,忘记了“精神的王国”是超验的,因此绝对不能制度化。所以,希望借助共同体自愿达成的共识,将每个人内心审判的法律,变成社会的法律,就根本不能成立。坎特伯雷大主教威特基夫特指出:“法律的理性,就是因为在这样的共同体中所有人都达成一致是几乎不可能的,而且对于绝大多数人来说,一种自然的倾向是彼此意见分歧,不能统一意见,如果每个人都能接受这样的共识,就根本不必有法律或秩序。”^⑥ 英国重要的政治思想家,圣公

^④ 参见 Zagorin 非常精彩的研究: Perez Zagorin, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), chap. 9.

^⑤ Ned Lukacher, *Daemonic Figures: Shakespear and the Question of Conscience* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), p. 13. 不过, Lukacher 在此处没有充分考虑英国的天主教“良知”学说的复杂性。

^⑥ Little, *Religion, Order, and Law*, p. 143.

会上教胡克(Richard Hooker)也认为,良知完全属于个人的事务,因为它与超验的世界有关,而与现世的政治生活无关。^⑧诉诸圣经来代替世俗法律,“不过是在应该听从公共法律的时候,却听命私人理性的法律”^⑨。因为,在圣公会的观念中,教会涉及两种治理:一种是可见的治理,它是外在的;一种是不可见的治理,它是精神的。人执行的只是可见的治理,由外在的纪律、教会中的各种礼仪构成,只有上帝才有权能治理人的良知。^⑩

因此,圣公会与清教之间争论的关键就在于,救赎究竟是一项个人的、彼岸的问题,还是一种集体的、现世的事务?而答案的核心就是如何治理良知。良知与法律的关系,以一种特殊的方式触及到了整个现代社会面临的价值多元与程序正义的问题。

“良知”是晚期中世纪哲学的一个重要观念,特别是在对普通法的发展有很大影响的阿奎那的思想中占据了相当重要的位置。在中世纪的哲学家那里,良知被看作是一种通过自由选择,与特定行为的判断有关的行为,因此是可能犯错的。这与不可能犯错的,与自然法直接联系在一起“良心”(synderesis)区别开来。^⑪在这方面,圣公会的学说与普通法的理论传统之间存在复杂的关联。

早在15世纪,“良知”的观念就构成了英国法的一些理论家的重要概念。圣日尔曼(St. German)在著名的普通法与神圣法的学者之间的对话中就指出:“良知就是将一般性的规则转化为在特定

^⑧ Little, *Religion, Order, and Law*, p.153.

^⑨ Alexander D'Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought* (New York: The Humanities Press, 1959), p.111.

^⑩ Saunders, *Anti-Lawyers*, chap.2。这一观念显然与我们前面提到的中世纪的法团治理模式有关,参见 Kantorowicz, *The King's Two Bodies*。

^⑪ 在本文中,不可能深入讨论经院哲学中 conscientia 与 synderesis 两个概念之间的微妙区分,尽管这一区别对于我们这里探讨的“良知的治理”问题有非常重要的意义。参见 Timothy Potts, *Conscience in Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp.12ff, 45ff.

情境下可以遵循的专门的行为规则,是……一种应用知识的方式。”因此,在许多时候,普通法需要运用良知来形塑其结论。^⑤ 在普通法的法律学说中,良知并非某种主观的道德或不道德(right/wrong),像圣日尔曼屡次指出的,良知必须以法律为基础。^⑥

值得注意的是,这种良知观念与16、17世纪盛行的决疑术中的“良知治理”有着微妙的一致性。尽管它不承认良知是潜伏在内心深处的观念,但两种良知观念,都特别强调良知是一种“或然性的知识”^⑦。良知并非“良心”,并没有确定性的保障,因而需要通过对各种复杂的良知案例(cases of conscience)的反复斟酌,才能掌握相关的技术。^⑧ 因此,从某种意义上讲,普通法的司法理性,正是运用并发展了与决疑术中对良知案例的斟酌有关的技术。^⑨ 不

^⑤ Doe, *Fundamental Authority in Late Medieval English Law*, chap.6 讨论普通法传统中的“良知”观念。

^⑥ R. J. Schoeck, “Strategies of Rhetoric in St. German’s Doctor and Students”, in Richard Eales and David Sullivan ed., *The Political Context of Law* (London: Hambledon, 1987), p.82.

^⑦ 美国著名社会学家纳尔逊在70年代早期就注意到“良知”制度的变化,对于西方文明史与比较文明研究的重要意义。在一篇不太为人注意的文章中,纳尔逊指出,决疑术这种“或然性的知识”对早期现代心智有非常重要的影响,只是在宗教改革与科学革命之后,对确定性的追求才改变了这一点,他还将这一洞见与韦伯的“新教伦理命题”联系在一起讨论。参见 Benjamin Nelson, “Conscience and the Making of Early Modern Culture: the Protestant Ethics beyond Max Weber”, *Sociological Review* (1969), vol.36, pp.4—21.

^⑧ 参见 Thomas 对近来相当盛行的“决疑术”研究的总结性的论述, Keith Thomas, “Cases of Conscience in 17th Century”, in John Morrill et al ed., *Public Duty and Private Conscience in 17th Century England* (London: Clarendon, 1994), pp.29—56。不过从韦伯的视角来看,“或然性”与“确定性”之区分,实为天主教,甚至路德宗与严格的加尔文宗及清教徒在生活风格方面最根本的差异。面对伦理,前者采用计算加总与多少平衡的做法,而后者却采用了要么是,要么不是的毫无弹性的态度。参见 Weber, “Anticritical Last Word on the Spirit of Capitalism”, p.1115.

^⑨ 可以说,普通法是现代社会中真正保留“决疑术”色彩的唯一重要制度。非常遗憾,我们不能在这里进一步讨论这一问题,参见 Costas Douzinas, *Justice Miscarried: Ethics and Aesthetics in Law* (Harvester: Wheatsheaf, 1994), chap.3.

过,普通法尽管使用了与决疑术类似的技术,但它却并不是一种天主教决疑术形态的“良知的治理”,它针对的焦点,是人的行为举止。所以,当年柯克法官在审判天主教耶稣会的烈士索思韦尔(Robert Southwell)时,当后者诉诸天主教的“内心保留”的学说来为自己辩护时,柯克断然反对:“如果接受这样的学说,它就会取代所有的正义,因为我们是人,而非神,只能根据[人的]外在行动与言辞来作出判决,而非根据他们隐蔽的内在意图。”^④

而普通法的这种类型的良知治理,在圣公会的一些学者笔下,同样有所呼应。在被誉为“我们国家,也许是所有国家最优秀的决疑术专家”的桑德森(Robert Sanderson)笔下,良知被界定为“一种实践智慧方面的能力或习惯,能够使人的心智借助一种推理过程,将它所拥有的光应用到特殊的道德行为上”。桑德森的定义之所以值得注意,就在于,首先它强调了良知是一种习惯;其次,良知作为“知识的连接”(con-science),就是将(有关律法的)普遍性知识与(有关实际发生的事实的)特殊性知识联系在一起。因此,在桑德森看来,良知是围绕一套实践知识形成的习惯,而不是一套一般性规则。最后,与天主教的良知决疑术不同,也和激进的清教徒的良知共同体不同,桑德森要求区分三种行动领域,即听凭命令的(commanded)、非法的(unlawful)和无关善恶自行决定的(indifferent)^⑤,基督徒的自由只与第三种行动领域有关,因此,任何与世俗法律相抵触的非法行为,都不是自由,“上帝没有给我们任何非法之事的自由”。^⑥

事实上,正是这种良知治理的观念,构成了普通法治理的内在

^④ 转引自 Zagorin, *Ways of Lying*, p.191。

^⑤ “indifferent”作为16、17世纪良知与法律观念中的重要概念,有非常复杂的涵义。

^⑥ 上述有关桑德森良知思想的论述,参见 Kevin T. Kelly, *Conscience: Dictator or Guide?* (London: Geoffrey Chapman, 1967), chap.2。

核心,特别是普通法有关“合理”(reason)的观念。在普通法中,所谓“合理”,用柯克爵士的话说,就意味着合乎“衡平与好的良知”(equity and good conscience)。^{⑤⑥} 这一观念直至今天仍是普通法法律推理技术的核心,在普通法的法官看来,法律就是要“防止以违背良知的方式得益”,这也是普通法强调“常识”的基本意涵。^{⑤⑦}

因此,普通法的治理,针对的焦点是个人的外在行为,尤其是那些有可能冒犯良知的行为,而它将更为根本的“良心”问题留给了上帝和个人自己。也就是说,普通法的司法理性,并非教化式的“皈依”手段,但却更关注于实践习惯的形塑,这与我们在前面发现的普通法内在视角的基本逻辑是一致的。^{⑤⑧} 普通法中的衡平女神,尽管同样又聋又哑,听不见个人内心的声音,但却能看到每个人的行为举止。^{⑤⑨} 所以,在普通法的法庭上触及的“良知”,即使在衡平法院中,也并非清教徒意义上的良知,而仅仅是一种“市民的或政治的”良知,正如一位普通法的法官所说的,“法庭的良知是职业性的(professional),而非信条性的(confessional)”。^{⑥①} 而且普通法法官与律师对衡平法院的前身——大法官法庭(the Court of

^{⑤⑥} 转引自 Lewis, “Sir Edward Coke: His Theory of ‘Artificial Reason’ as a Context for Modern Basic Legal Theory”, p.337。

^{⑤⑦} Lewis, “Sir Edward Coke: His Theory of ‘Artificial Reason’ as a Context for Modern Basic Legal Theory”, pp.340ff。这一思想就是我们前面所探讨的普通法权衡各种权利实践技术时的主要考虑依据(例如里格斯诉帕尔默案)。

^{⑤⑧} 这里对普通法“习惯治理”的论述,参考了 Tully 对洛克的精彩研究。如果说洛克的“司法治理”确实与宗教改革诸教派的“良知治理”不同,那恰恰是因为其中渗透了普通法的司法理性。只不过,洛克的这种“习惯治理”添加了边沁式的福利算术和 18 世纪以后的性格形塑的问题,这方面的复杂问题只能留给以后处理。参见 James Tully, “Governing Conduct”, in Edmund Leites ed., *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp.12—71。

^{⑤⑨} 对比康德:《法的形而上学原理:权利的科学》(沈叔平译,北京:商务印书馆,1997),第 45 页。

^{⑥①} 转引自 Saunders, *Anti-Lawyers: Religion and the Critics of Law and State*, p.27。

Chancery)之所以充满怀疑,就是因为这一法庭自称是“良知的法庭”,妄图直接接触及每个人的良心,但在普通法律师眼中,最终不过变成了恣意的法庭。

普通法的习惯倾向的“良知治理”,是普通法的“法治”与德国法治国的一个重要分歧之处。从法治国的谱系来看,法治国中国家的角色深受德国由王公贵族推动的第二次宗教改革运动中“信条化”倾向的影响。德国历史学家谢林指出,在16世纪末17世纪初,正是这种信条化,通过在宗教与政治、国家与教会之间建立更紧密的联系,从而促进了早期现代国家的建设与运用纪律进行控制的主体化技术之间的紧密结合,导致在欧洲实现了国家与社会前所未有的一体化。“信条化”与“治安国”结合在一起,使国家既充当日常生活无微不至的守护神,又担负起每个人良知的牧领者(pastor),从而推动了绝对主义国家的兴起。法治国试图摆脱国家作为日常生活与个人良知的警察形象,但国家自上而下推动自由的形象,仍然在很大程度上继承了信条化国家的万能色彩。^④在这样的国家中,正如一位探讨黑格尔的“伦理国家”学说的德国学者所指出的,“由于国家——作为展开来的国家——从自己那方面来说,代表着自己的客观内容,在其安排合适的(被假定为伦理—理性的)法律中是成为现实的理性,因此,不存在与它相对立的偏离良知的权利”。^⑤个人的良知(实际上是“良心”)最终与国家的伦理合为一体,国家成为个人良心的看护者。

在16世纪末17世纪初,英国的普通法面临同样的危机,但普

④ Hans Shilling, “Confessionalization in the Empire: Religions and Societal Change in Germany Between 1555—1620”, in *Religion, Political Culture, and Early Modern Society*, pp. 205—45, 特别是 p. 245 对比德国与英荷的情况。

⑤ E. W. Bockenforde, 转引自 H. Klegler/A. Muller, “多数共识即公民宗教? 论自由—保守主义国家理论中的政治宗教哲学”, 《道风:汉语神学学刊》, 第7期(1997), 第53—54页。

通法回应这一危机的方式,却没有采取运用深入个人良心的“总体化一个体化”的方式来建立秩序,而是沿循了封建法团秩序中的一些程序化、自主化的框架与心态,以被动和自助的方式来治理个人良知与日常生活,其理性化充分借助了自下而上的社会力量。而从治理的逻辑与个人的伦理理性化的关系看,正是圣公会与普通法采取的这种有限的、外在的良知治理,才使无论哪一种教派的信徒,都可以依其自身信仰来追求自己的绝对化的、毫不妥协的价值(尽管历史事实并不像我们描述的这么“美好”)。而德英之间的区别也许暗示了理性化所遵循的不同的道路。

当18世纪这个“立法者的世纪”最终取代了17世纪这个“良知的世纪”^⑩,普通法的理性,和决疑术一样面临了衰败的危险。在这个霍布斯的时代,一种新的“确定性政治”逐渐兴起,来管理这个“诸神之争”的世界。^⑪面对政治治理、政治文化乃至大众心态上的绝对主义,即使在英国,普通法也不免像决疑术一样备受猜疑。面对实定化日益强大的压力,其司法理性的逻辑,受到立法理性和议会主权的限制和遮蔽,逐渐在英国政治生活的公共话语中销声匿迹,只是以扭曲的方式保留在诸如柏克这样的保守主义的著作中。也许正如这位自诩拥有“普通法心智”的继承权(但实际上也许不过是一个“私生子”)的辉格党的善辩之士所言,这些批评者“将经验鄙夷为文盲的智慧,至于其他东西,则他们已经在地下埋好了地雷,它将在轰然一声的爆炸中粉碎一切古老的规范、一切先例、宪章和议会的法案”。^⑫强调权利的实践技术的技艺理性,最终沦为“意识形态政治”的纷争格局中一种反话语的话语,倒颇有些“理性的狡黠”的味道。也许,培根的“自信”是有道理的。谁又

⑩ Thomas, “Cases of Conscience in 17th Century”, p. 30.

⑪ Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1990).

⑫ 柏克:《法国革命论》,何兆武等译(北京:商务印书馆,1998),第76页。

知道,在柯克迷宫般的案例报告与培根清晰透明的“法律公理”之间,未来会把它的赌注押在哪一方呢?

五、回到韦伯:伦理理性化与社会理性化的法律关联

1. 重提问题

在本文的第一部分,我们就已经指出,在韦伯有关社会理性化与伦理理性化的复杂分析中,个性与培养个性的天职,是二者之间关联与紧张的核心环节。不过韦伯认为,现代人所追求的已经不再是一种完美的个性。这正是韦伯与当时德国盛行的浪漫主义的“伦理文化”与“个性崇拜”之间的巨大分野。在韦伯眼中,洪堡的时代已经过去了,现代人的个性,是要在日常生活的天职中寻找。

不过,尽管韦伯认为人的个性不再梦想完美,但却仍然要努力趋于“绝对化”和“总体化”。清教徒毫无宽宥余地的一丝不苟的伦理,仍是韦伯心目中的“榜样”伦理。^⑩因为,在韦伯眼中,个性意味着人的尊严,它是我们的最终价值。说一个人具有“个性”,就意味着这个人要依照某种价值对他的整个生活进行全面的组织。^⑪换句话说,只有伦理理性化才能使一个人获得“个性”,在韦伯看来,这也是自由的意涵所在。而对于现代性的社会理论来说,韦伯的这一论述的重要意义就在于,他不仅揭示了在发生学的意义上,这

^⑩ Weber, “Anticritical Last Word on ‘The Spirit of Capitalism’”, p.1124.

^⑪ Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, p.55.

种自由的伦理理性化,最终推动了社会理性化的发展;而且在理性化的持续发展中,只有自由的伦理理性化,才最终能够担负除魔世界中社会秩序的理性化。

可是一旦我们将韦伯在资本主义兴起过程中发现的“新教伦理命题”带入政治与法律的支配社会学领域,我们就会发现,社会理性化与自由或伦理理性化之间的内在张力关系丧失了,问题变成了如何在科层制的例行化这一社会理性化力量无所不在、无所不能的挤压下,维持一点微弱的自由空间,使我们能够探索我们的个性,捍卫我们的尊严。正如我们所指出的,韦伯社会理论的“英国法”问题的实质正体现了韦伯理论的这一基本困境。

不过,如果把新教伦理命题看作是一个法律社会学或者说支配社会学的问题^⑧,我们就会发现这一困境在现代社会历史发展中的一些深刻根源。从这个角度看,韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中发现的,实际上就是新教的“良知治理”中的个体化倾向,即政教分离的倾向。从这个角度看,新教徒的经济活动,是一种自主乃至孤独的救赎事业。经济活动并不是国家治理的直接对象,倒像是在普通法中的“自行处理的行动领域”一样,更多留给个人

⑧ 韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中有意回避了“纪律”的问题和相应的新教伦理在政治上的意涵:“我们特意不以历史较长的新教教会这样的客观社会制度作为我们的出发点,也没有将出发点放在其伦理道德影响上,更没有放在极其重要的教会纪律上”,《新教伦理与资本主义精神》,第118页,译文略有改动。Little指出了这一点,但似乎没有充分意识到这一问题的重要性, *Little, Religion, Order, and Law: A Study in Pre-Revolutionary England*, p. 26。韦伯在1910年与Rachfahl围绕《新教伦理与资本主义精神》展开的激烈争论中,简单地提及了这一点,指出“教派”对于美国民主具有非常重要的意义。在一战后,面对德国重建的问题,他甚至赋予了这种自愿、排他的美国“教派”模式以更为重要的意涵。从某种意义上讲,韦伯这里倡导的是一种特殊形态的自主的共同体,既不同于“信条化的国家”,也不同于孤立的个人。对这方面问题的理解,仍有待更深入的探讨。参见Weber, “Anticritical Last Word on The Spirit of Capitalism”, p. 1118; Roth and Schluchter, *Max Weber's Vision of History*, p. 116。

之间的契约来保证。而韦伯对美国新教教派的研究^⑭,实际上是发现了教派在这方面的重要意义,一种自助式的“法律秩序”,建立信任与“秩序”的自主方式。^⑮这种“践行的预定派”(experimental predestinarians)尽管试图对生活进行全面的伦理理性化,但在他们的经济生活中的“自主秩序”,却在政治上具有潜在的危险。几乎同样这些清教徒,在政治上,却梦想从加尔文宗的“预定论”出发,建立一个真正具有可见的虔诚(godliness)的可见教会,希望运用一套带有侵犯色彩的精神纪律,来在虔诚者与不虔诚者之间建立截然的划分。^⑯因此,入世禁欲主义,在政治上,并不像经济上那样,可以与现有的政治权力结构相妥协,而是往往发生尖锐的冲突。^⑰

但一旦个体化的“良知治理”政治化,也就是说将韦伯的新教伦理命题延伸到政治领域,其危险就是世界的再次着魔,意味着整个社会秩序的“总体化”。这时,某个“共同体”往往开始具有总体化的面目,充当“良知的受托人”,运用例行化的治理手段(尤其是法律),通过管理人们的生活,来实现社会正义,引导人们趋于自由,甚至希望塑造“新人”(new man)。个体化与总体化的结合,使教会、国家,或者民族,不仅成了社会福利的管理人,还是个人自由与个性完善的监护人。因此,作为资本主义精神的新教伦理,与作

⑭ Max Weber, "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism", in H. H. Gerth and C. Wright Mills ed., *From Max Weber* (London: Routledge, 1991), pp. 302—22.

⑮ 普通法在契约(合同)与“侵权行为”(tort)方面的历史发展,法律史学者论述甚多,例如 Milson, "Reason in the Development of the Common Law", pp. 154ff; Baker, *An Introduction to English Legal History*, pp. 27, 73—5, chap. 19.

⑯ 有关“践行的预定派”与“教义的预定派”(credal predestinarians)的区分,参见 Peter Lake, "Calvinism and the English Church 1570—1635", in Todd ed., *Reformation to Revolution*, pp. 183—5.

⑰ Weber, *Economy and Society*, p. 593; 以及“中间反思”,第 311 页及以下。不过韦伯并未像后来德国的历史学家那样深入研究这些入世禁欲主义的现世政治影响。

为信条化国家中的法律精神和科层精神的新教伦理,貌合神离,针锋相对。

韦伯并非没有意识到这种危险,恰恰基于这一点,他强调了法理权威的形式理性化,并对各种“实质化”的努力深表怀疑。不过,当韦伯笔下“法律的形式理性化”变成了法学家或立法者手中的逻辑理性运算时,它与普通人生活的伦理理性化之间的关系,变得难以理解。这种对无缺陷的法律规则体系的追求,就像边沁的“万全法”一样,仍然摆脱不了庇护型“国家—法律”的问题域。面对这种“万全法”的“自动售卖机”,普通人注定只是一个法律的消费者,对法律的神秘与强大满怀敬意,只能徘徊在法律的门口,不得而入。正如我们已经指出的,这正是德国“法治国”的内在痼疾。

面对社会理性化与伦理理性化之间的这一僵局,韦伯的选择只剩下社会夷平状态下没有个性和自由的“政治—法律”机器(工具化和例行化的政治)与听任领袖的克里斯玛引导的领袖民主和大众动员的民主(危机化或浪漫化的政治)。无论最终我们选择什么,作为普通人的我们都只能心甘情愿地交出我们的自由活动空间,如果我们曾经有的话。对于普通社会成员来说,自由成了明日黄花,只能在乌托邦的幻想中去憧憬,或者到“黄金时代”的怀旧中去缅怀,而理性化的现实却变成了深不可测的命运,无法逆转。

2. 能动的理性化

韦伯在临终前曾经指出,不同领域可以按照“完全不同的终极图景和目标取向来加以理性化”。^④这段话尽管引起了研究者的

^④ 韦伯:《宗教社会学文集》“前言”,第15页,译文有改动。

充分注意^⑤，但不同的理性化究竟具有何种意义，它们之间是否存在某种深刻的关联？不仅韦伯没有解决这一问题，研究者同样也没有给出答案。

事实上，理性化的多元性和彼此的张力不仅是理性化的重要特点，还是理性化“发展”的根本动力机制。而这种理性化的“分殊”实际上正是通过依循不同“理性”逻辑的理性化之间的抗衡，形成一种张力关系，推动了整个理性化的发展过程。而西方理性主义的特殊性并不在于某一种具体或特殊的理性化，而在于存在这种具有张力的、复杂理性化的发展机制。也就是说，是一种“能动的理性化”。正是这种不同形态的理性化，能够借助或吸纳各种不同发展逻辑的理性化之间的抗衡，建构了具有普遍历史意义的“理性化”发展机制，使西方理性主义的历史逐渐变成了全球化的世界历史。^⑥

从表面上看，韦伯社会理论中的“英国法问题”似乎是英国（或进一步说，“普通法国家”）在经济、政治与法律领域之间在理性化程度上的不协调问题。为什么在英国，具有较低理性化程度的法

⑤ 许多学者仅将这段话看作是韦伯晚年“价值多元论”的反映，这样固然不能说错，但未免稍嫌简单化。事实上，有关韦伯的“多元理性化”观念与他的“普遍历史”概念和“西方理性主义的特殊性”的理论之间的冲突，学者们（以施路赫特为一方，蒙森为另一方）尽管争论不休却至今也未能给出满意的答案。而实际上，这个问题，恰恰是理解韦伯理性化理论的关键环节。所以，我们对普通法理性化的分析，并非要从多元主义或相对主义的立场出发，来批评韦伯陷入了大陆法系的“欧陆中心观”（这样的批评，往往充斥了韦伯当年嗤之以鼻的“怨恨”情绪），而是尝试在普通法的理性和理性化中，发现更具张力和复杂性，从而也是更具能动性的力量，正是因为这一原因，普通法才具有普遍历史的意涵。Huff受 Benjamin Nelson 的影响，也注意到这一点：“On Weber, Law, and Universalism”。

⑥ 这就是为什么韦伯在运用比较宗教社会学分析对具有各种不同的终极图景和目标取向的理性化进行研究后，仍强调最终还是要建立一种理性主义本身的类型学和社会学。韦伯：“中间反思”，第 303 页；并参见本文第二部分有关韦伯“理性”思想的论述。

律并没有阻碍,甚至反而促进了经济理性化的发展(尤其体现在资本主义的发展上)和政治理性化的推进(尤其体现在稳定的民主制度中)。许多学者急于在英国的法律中寻找与经济和政治的理性化相吻合的部分,证明其实它们之间的逻辑是一致的,并无矛盾之处。这些做法,恰恰是南辕北辙,对理性化真正的动力机制却视而不见,将韦伯的“亲和力”理论降低为一种“意识形态”理论^⑧或“工具理性扩张”的理论。

实际上,倒是韦伯本人在这个问题上的含糊和犹豫,给我们更有价值的线索。在英国,法律的理性化确实没有与经济理性化和政府的科层理性化遵循完全相同的理性化模式。^⑨如果说在德国历史中,“治安国”试图运用统一的“治理术”来塑造经济、政治与法律,“法治国”则试图将政治与法律的理性化置于“立法—行政理性”的一元逻辑上,那么,尽管英国的普通法的形成与延伸国王的行动治理手段联系在一起,但从13世纪到16世纪,伴随着中央权威的“超人身化”和“跨地方化”,普通法日益具有自身的自主性,在16世纪末的所谓“普通法的理性化”过程中,普通法与立法者的自然理性彻底分道扬镳。在16世纪最后十年中,普通法大概比后来

⑧ 这里有必要一提的正是纽曼对英国“法治”的论述,它突出地体现了传统观点的问题。尽管纽曼清楚地意识到,英国资本主义的亚当·斯密系统,其“自然秩序”学说的理性深受自然法的影响,但从纽曼多少有些教条的马克思主义思路来看,他完全不考虑英格兰的普通法理性与亚当·斯密的自然法社会理论之间的分歧与张力。这个事实,尽管非常普通,但却经常受到忽视。所谓“自由主义”经济秩序的观念阐述,最初恰恰来自苏格兰,属于所谓“立法者的科学”的一部分,正如苏格兰是一个深受自然法与教会法影响的“国度”(不属于普通法国家,与英格兰的法律有着很大的不同)一样,这一“自由主义”的经济秩序同样有浓厚的自然法与神圣法的背景。“经济自由主义”、“法律自由主义”与“政治自由主义”并非同一种“自由主义”。倒不如说,正是它们之间在相容下的张力,而非总体性的汇合,构成了一般意义上的“自由主义”的重要条件。

⑨ 韦伯指出,现代早期的资本主义并没有产生于科层理性最发达的国度,而只是在今天[这一段落写于1918年——引者按],科层制与资本主义才紧密地结合在一起。Weber, *Political Writings*, p. 149n. a.

边沁的时刻更接近迈向统一理性的可能,如果普通法采用了培根的改革方案,也许普通法就不会是今天这个样子,但最终仍是技艺理性压倒了自然理性,为普通法的司法理性奠定了理论基础。正如哈勒评论霍布斯对柯克的批评时所言,“一个人在医学领域中娴熟的理性,不见得适合政治,而另一个人在数学中驾轻就熟的理性也不见得适合医学”。在哈勒眼中,霍布斯笔下普遍的数学家的理性,比起柯克所说的法律的“完善理性”,倒更像是一种虚构。因为“普遍适用的知识,只不过是一些表面的东西,很少能够深入任何事物的内部”。^④无论从内在视角,还是从外在视角看,普通法发展史中通过吸纳特殊性因素,建立普遍主义的动力机制,都是普通法理性非常重要的组成部分。这也正是普通法的治理,作为一种根植性的、自下而上的治理的特点。而这种理性化,其突出特点就是能动的理性化,而且它的动力机制是多元的,但又是稳定的(“一贯的”)。也许从某种意义上讲,围绕普通法的治理形式,才以最复杂的方式体现了理性化所具有的普遍历史的意涵:即能够吸纳各种复杂、甚至相互冲突的理性力量来推动理性化的发展。^⑤

普通法的司法理性,议会后来逐渐形成的立法理性,与以国王为首的科层理性,最终构成了整个英国政治理性化的内在张力。普通法在复杂的力量格局中的形成历史,使普通法成为运用程序技术容纳多元理性的法律制度,而没有像“法治国”或边沁的“万全法”一

^④ Hale, “Sir Matthew Hale’s Criticism on Hobbes’s Dialogue of the Common Laws”, p. 501.

^⑤ 因此,德国“法治国”的困境已经昭示了诸多所谓“后发外生型”的“现代化”国家的内在痼疾,即也许容易自上而下地建立某种貌似“现代”的制度,推行某种最“现代”的观念形态,但却难以深入地建立真正多元、能动的理性化机制。而且这些国家推动所谓“现代”制度建设的一元化权威,往往对“无序”或“失范”抱有根深蒂固的恐惧,对普通人自身的努力与尝试满怀狐疑。因此,正如德国历史展现的一样,官僚科层体制几乎往往在不到两代人的时间内,就会从所谓的“自由”或“现代”的守卫者与推动者,转变为理性化的障碍或者赘疣。在这方面,前面论及的韦伯针对“恺撒制”的批评具有非常重要的意涵。

样,成为立法数学家手中的尺度。普通法这个“混沌和黑暗的国度”,实际上正反映了普通法中蕴含的理性化与价值、自由之间的复杂关系,一种本质上的可争议性。如果说,不可决定性(indeterminacy)是现代社会的法律真正核心的话^⑧,普通法对社会多元价值的复杂性、特殊性和相互冲突的尊重及其处理这些问题的技艺理性,正是普通法成为所谓英国式自由的基础和保障的原因。诚如帕斯卡尔所言:“正义会面临争论,强权却易于识别而又没有争论。”^⑨

因此,英国的历史恰恰证明能动的理性化来自彼此之间存在张力的理性化机制。而且正如我们在“论抽象社会”中已经看到的那样,不同理性之间的颀颀,反而构成了两种系统理性之间的“亲和力”的来源,从而推动整个理性化的发展进程。

3. 伦理理性化与作为斗争的自由

仅靠不同的社会理性化之间的颀颀,并不足以推动理性化的

^⑧ 德沃金认为,这种“不可决定性”并非缺省状态,需要正面的理由(positive reason)支撑,而不仅仅靠否定,否则就与“不确定性”(uncertainty)混为一谈了。不过,现代社会的法律面对的“不可决定性”要远比德沃金的分析复杂。法律,尤其司法理性,既面对德沃金式的“不可决定性”,还需要面对他所谓的“不确定性”(托伊布纳式的“不可决定性”和“不可预见性”),后者给立法活动和司法解释带来越来越大的压力,而同时司法理性还要求法官能够跨越所谓的“特殊性虚空”。这三者,正是现代社会的“偶变”法律的内在张力,它对法律的程序化与法律行动者的伦理理性化提出的要求,比德沃金、托伊布纳和卢曼所设想的更为艰巨。不过,也许德沃金许诺的一个更大规模的研究计划会比他的短文更好地解决这一问题(当然,我多少有些怀疑)。分别参见 Ronald Dworkin, “Indeterminacy and Law”, in Guest ed., *Positivism Today*, pp. 1—9; Gunther Teubner, “And God Laughed...: Indeterminacy, Self-Reference and Paradox in Law”, in Christian Joerges and David Trubek ed., *Critical Legal Thought: An American - German Debate* (Baden Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1989), pp. 399—434; Detmold, “Law as Practical Reason”。

^⑨ 帕斯卡尔:《思想录》(何兆武译,北京:商务印书馆,1995),第140页,译文略有改动。

发展。探讨“英国法”问题的诸多学者忽视的另一个问题就是作为韦伯社会理论核心的伦理理性化的问题。而恰恰是这种伦理理性化,构成不同系统的社会理性化充满张力的“亲和力”的关联环节。如果说新教伦理提供了伦理理性化的超验动力,那么在“普通法心智”支配下的程序理性的法律制度则作为一个前提和渠道,使这种理性化能够通过程序化的“相互斗争”,“自助”色彩的规则创造、选择与制度化,实现了“价值多元”背景下的个性塑造与社会理性化的二律背反结构。

不过,在一个“除魔的世界”中,这种伦理理性化不是一元性的,而注定是彼此相互冲突的。因此,通过伦理理性化实现的社会理性化之间的张力关系,要比“新教伦理命题”复杂得多。问题的关键就在于在伦理理性化的“诸神之争”中,政治与法律的社会理性化如何为这种冲突提供秩序的保障,提供足够的空间,同时,在秩序的建构过程中,不仅没有抹煞或取消这种伦理理性化的冲突,而且利用这种伦理理性化的冲突为社会理性化的发展提供动力。

我们对普通法进行的内在视角分析,正是要揭示普通法司法理性在这方面的社会理论价值。因为,普通法司法理性的特点就是通过程序技术来容纳普通人的伦理理性化冲突所提出的权利实践技术的问题。而且,普通法还借助这种普通人的伦理理性化冲突(“疑难案件”),实现了自身(作为社会秩序)的理性化。

不过,面对普通法的这种司法理性的社会理性化,法律行动者的伦理理性化具有与新教伦理中的一元的伦理理性化相当不同的复杂面貌。普通法的这种司法理性,之所以能够面对社会成员的伦理理性化冲突作出“回应”,正是因为普通法法律职业自身的伦理理性化,在普通法的程序技术中植入了真正的“天职”要素。而诉讼当事人之所以能够在“诸神之争”的社会中,从自己绝对化的价值立场出发,探索实践自己权利的技术,形塑自身的人格,其前提正在于法官能够借助自身的伦理理性化方式,以一种天职的“有

纪律的激情”^④来维持法律的“一贯性”，通过法律的程序技术来构建践行自由的技术的空间。因此，法官、律师这些职业人士与诉讼当事人不同形式的伦理理性化，从两个方向为普通法的程序技术提供了内在的动力，使普通法的程序技术，没有沦为工具化或形式化。换句话说，社会成员实践权利的技术是以法律的程序技术为前提，同时又充实和丰富了后者；而社会成员借助这种技术实现的伦理理性化，之所以能够形塑一种绝对化的人格（当然，不一定必然如此），能够发展一种具有超验取向的价值理性的伦理理性化，正在于法律的另一面是法律职业人士围绕法律“天职”进行目标理性的伦理理性化，“一种禁欲主义教导的职业伦理”^⑤。这一点对于理解现代社会的社会理性化与伦理理性化的关系来说，具有非常重要的意义。浪漫主义和实证主义都未能理解，在价值理性和目标理性两种不同取向的伦理理性化之间存在着复杂的相互依赖和制约的关系，而这种关系正是“除魔的世界”中理性化与自由的二律背反结构的关键环节。政治的非人格化，社会的抽象化，恰恰需要一种特殊、也许是最强有力的人格来支撑。这就是普遍主义与伦理理性化之间的“亲和力”。韦伯当年面对的各种亢奋的情绪主义、一元性的至善伦理或神秘主义（无论是政治的，还是非政治的，甚至反政治的），都与政治极权主义和法西斯主义一样，未能理解在价值多神论、政治普遍主义和政治—法律的职业人士的禁欲主义天职伦理之间的复杂关系。现代人的个性，正是在破碎与完美之间摇摆，在分裂与整合之间挣扎，同时面对深度自我与表面自我的双重考验，将理性化与自由的二律背反从轰鸣的机器延

^④ 韦伯针对“科学”(wissenschaft)这一“天职”的论述，以及他有关“价值自由”、科学中的“客观性”等问题的分析，可以在许多方面帮助我们理解法律职业人士的伦理理性化和个性形塑与普通社会成员伦理理性化和个性形塑之间的复杂关系。

^⑤ Weber, *Economy and Society*, p. 601.

伸到“机器中的幽灵”。

在这里,哈勒成了一个鲜明的象征形象。作为一个清教徒,哈勒的生半几乎就是英国早期现代史的一个缩影:法律、政治、宗教与科学。^④但面对政府的动荡,革命与复辟,宗教的教派之争,这位韦伯笔下新教伦理的代表——巴克斯特(Richard Baxter)的好友,却始终试图同时捍卫他的宗教生活与他的法律职业。

一方面,哈勒从没有试图让他的法律活动听命于他的宗教信仰。正如我们上面引述过的那些段落所表明的,他的各种法律论述,直接秉承了柯克以降的普通法主流的思想传统。作为一个律师、法官和法学家,哈勒明确申明,“在执行司法活动时,我小心谨慎地将我自己的激情放在一边,不论它们如何令我激动,我都不向它们让步”。^⑤

但哈勒的职业生涯并非真的毫无“激情”,相反,正是借助这种纪律与自制,他才将“在实质与自然方面都属于民事的行为,转变为真正在形式上是宗教的行为”。^⑥一个真正的基督徒,就是要在他受到感召的天职中做好他的工作。“基督徒的能量,应该先消退,再涌回。”^⑦上帝的全能,正体现在能够用类似法律的方式来调控一个人的行动,选择“理性”的方式来确保人的救赎。不过哈勒的理性,却并非空洞的普遍知识,而是能够洞察特殊性的“技艺理性”。上帝与激情,就在这种“特殊性”中。

正是律师和法官的“有纪律的激情”,使普通法能够容纳普通人相互冲突的伦理理性化,并利用这种伦理理性化的冲突,推动普通法这种社会秩序的理性化的发展。如果说法律职业人士真像富

^④ Cromartie, *Sir Matthew Hale*.

^⑤ 转引自 Saunders, *Anti-Lawyers: Religion and the Critics of Law and State*, p.59.

^⑥ Cromartie, *Sir Matthew Hale*, p.235.

^⑦ Charles Gray, “Editor’s Introduction”, p. xvi.

勒所言,是社会秩序的建筑师^⑤,那么普通律师一定是一个表面上最无能,但实际上却最谦逊的设计师,他的手中并没有画好的图纸,他的天职就是让那些勾划“图纸”的普通人的激情,有能够活动的空间,让彼此冲突的自由的伦理,能够在他的职业活动下享用、创造并再生产这个空间。因此,正是法律职业的责任伦理,才使得普通社会成员彼此冲突的信念伦理可以共享一个无需实质性共识的社会空间,不至于在霍布斯和利维坦这两个极端之间来回跃迁^⑥,从而使这些多元价值的伦理理性化与个性形塑真正成为可能。从这个意义上讲,普通法的理性,是伦理意义上的,而非道德意义上的;是自助意涵的,而非庇护意涵的。

这样讲,也许不免让人产生精英主义的印象。这正是普通法经常面对的一个批评。从法律管理的角度看,基层法院管理的一般是例行案件,而只有上诉法院才会处理疑难案件(先例原则也体现了这一点)。而将一个案件“变成”疑难案件,需要大量的精力、时间乃至相应的法律知识,而这些条件,在社会上当然不是均匀分配的,也许只有少数人才能直接运用这种自助性的法律,来创造自由的空间。从这个意义上讲,普通法容纳的“普通人”的伦理理性化冲突,似乎只是那些士绅与市民阶级的,带有浓厚的精英主义色彩。^⑦但由此就简单地认为,普通法较之立法理性支配下的大陆

^⑤ Fuller, *The Principles of Social Order*.

^⑥ 德国“法治国”的历史告诉我们,没有这种社会秩序理性化与伦理理性化、信念与责任之间的二律背反结构,利维坦也许在不经意之间就变成了 Behemoth 这样的庞然怪兽。

^⑦ 从普通法的历史来看,把案件提交给设置在伦敦的王室法院来处置,无论从时间还是收费来说,本身都是一个成本高昂的选择,更不用说在实践中广泛存在的各种“腐败”现象(这一情况直到 17 世纪初期柯克推动司法改革时才有所改善),所以往往只有士绅和城市中的市民“新贵”能够负担这样的成本。不过如果就此认为,普通法封闭化的法律职业,事务律师与出庭律师之间的区分,复杂、甚至烦琐的法律技术,导致了司法诉讼费用的增加,从而使法律为少数有钱人服务,这固然不错,但却难免偏颇。在大陆法系中,例如德国,比起地方习

法,更具精英性,也许并不公允。普通法并不是将个人命运交给某个具有主权意志和数学家式的理性的立法者来决定,更不用说一种无名的卡夫卡式的法律机器了,而是一座可容纳个人努力与斗争的司法竞技场,从这个意义上讲,普通法更“民众化”。^⑨

从韦伯的思想来看,“为自己而斗争”并不是一种社会普遍性的能力,而是一种韦伯所赞赏的“市民阶级的品德”,是市民阶级特有的“精神气质”,是自由的伦理理性化动力。耶林曾指出:“法的目标是和平,而实现和平的手段是斗争。……世界上的一切法都是斗争得来的。”^⑩不过在法治国“无缺陷”的万全法中,似乎并没有给这样的斗争留下多少空间。^⑪而如果像在清教徒的“良知治理”的共同体中一样,试图运用“上帝之道”作为一种平等化的力量,同样也不能将这种伦理理性化变成每个人的能力。相反,却可能取代个人自由的可能性。毕竟,只有上帝才是“夷平者”,但我们

惯法解决纠纷的办法,罗马法也一样被看作是代价高昂的“精英”法律。这也是德国学术界和政治界“罗马派”与“日尔曼派”争执的一个焦点。从这个意义上来看,也许这里涉及的只不过是普遍主义的“特殊化”建构过程这一问题。在法律自主性、普遍性与精英主义式的参与性建构之间的复杂关系,比起社会理论和政治哲学通常的观点要复杂得多。当然这个问题需要联系现代社会所谓“公民权”(citizenship)的发展来进一步加以探讨,这只能留待将来了。

- ⑨ 当然,这样的“普通法”能否真正实现大众化,则并非一个简单的问题。从司法管理的社会学角度来看,例行案件的审理往往与基层法院面对的数量巨大的案件与时间、人力等方面的边界约束之间的冲突有关,这种冲突带来的巨大压力,在普通法中形成了许多重要的程序规则(如上诉法院不再接受新的事实),这些都与先例原则一样,使普通法始终面对“一贯性”、稳定性与实质正义,整个法律制度的正义与个别案例的正义之间的紧张,不过这种紧张,是否能够通过“立法理性”的措施来加以缓解,尚难下定论。
- ⑩ 耶林:“为权利而斗争”,胡宝海译,梁慧星主编:《民商法论丛》,第二卷,第12页。有关耶林的这一思想与韦伯的价值理论的关系,参见 Turner and Factor, *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker*, pp. 55ff.
- ⑪ 赵晓力在他那篇简单但却颇有启发性的文章中探讨了民法传统中“通过法的治理”与自我技术之间的关联,参见“民法传统经典文本中‘人’的观念”,《北大法律评论》(1998),第1卷,第1辑,第130—142页。

中的任何人都并非上帝。在韦伯看来,个性作为我们最高的价值,正是在与生活展现的困境进行斗争的过程中发展起来的。^④正如韦伯所言,我们所希望和承诺的,无论在思想还是行动中,都既非愚人的乐园,也不是轻松富足的安乐之境。^⑤人的尊严提出的要求是,值得生活的生活不仅仅是社会团结条件下的生活,而更是一种与生活本身的斗争,在接近耗竭的边缘上,塑造自己的个性。所以,法律的守护神最终仍然只能是每个人自己的守护神。“就法律而言,成熟的人就是每一个特殊的公民,他将法律看作是自己根深蒂固的特定目的……对于这样的人,法律才是最充分意义上的普通法。”^⑥也只有这样的公民,才有真正的法治和真正的国家。

六、“尾随者”的国度:自由的条件与自由的技术

从普通法国家的当代发展来看,普通法本身也日益实定法化。面对 18 世纪以来现代社会复杂性的日益增长,存在大量压力,要求国家进行更多的治理来维持所谓“自然秩序”或“自由秩序”,而这样的治理也日益以立法的形式出现,并交由正式或非正式的司法机构来处理,治理理性、立法理性与司法理性之间相互渗透。所谓“系统理性的引诱”不仅仅是理论问题,还是一个现实问题。面对复杂的社会,个人为自由而斗争是否仍然有意义,是否个人的自由命运最终要完全交给国家?法律的这种实质化倾向,以及政治正义,是否最终像韦伯所预言的那样,将我们带入一种新型铁笼?

^④ Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, p. 55.

^⑤ 韦伯写于 1909 年的一段文字, Roth 和 Schluchter 作为他们著作的题记。参见 Roth and Schluchter, *Max Weber's Vision of History*, 扉页。

^⑥ Detmold, "Law as Practical Reason", p. 470.

即使其中不是奴役的命运,也不乏冷漠与厌倦,充满了个人的无力,欠缺勇气、创造性与个人负责的精神。

因此,对现代社会的自由提出的问题,不仅仅是一个自由的条件的问题,还是一个自由的技术的问题:人们能否承担一个自由的社会对每个人自身提出的挑战?不同理性之间在颀颀与制衡中形成的“亲和力”,与民主、主权联系在一起的立法理性,这些确实都构成了现代社会不可或缺的自由的条件。^⑥不过,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。韦伯关注的个性形塑与伦理理性化,只有放在这一背景下,才体现了它不可或缺的意义。

自由的技术对于我们的国度具有更为重要的价值。韦伯当年曾经非常关注“尾随者”(epigone)的问题。对于处于“尾随者”的一代人来说,他们可以不费任何代价,享用并非斗争获得的自由。而丧失了争取自由的过程,“尾随者”的一代也不再具有足够的尊严

⑥ 我在“论抽象社会”中,着重探讨了“能动的理性化”问题。不过,对于现代社会来说,特别对于上一节提及的“平等化”的问题来说,立法理性的发展,同样具有非常重要的意义。与民主和法治结合起来的立法理性,试图解决“腐败”(corruption)这样的共和理论的经典难题,以及宗教战争带来的“内乱”和“迫害”的问题。不过,这些问题只能留给另一篇文章来处理了。之所以指出这一点,是不希望读者认为这篇文章是一篇攻击“立法理性”的檄文。只不过在现代社会中,立法理性正试图通过与科层理性的结合,成为“惟我独尊”的一元理性,在这种理性下形成的庇护型的法理权威,往往在缺乏自主秩序基础的发展中国家,试图自上而下地建立各种所谓“现代”或“理性”的制度,像德国当年的“法治国”一样,难以摆脱实质化与形式化的二元困局,使理性化与自由成为难以兼顾的二难抉择。而这一倾向的危险性,在社会理论方面,却没有引起充分的警惕,也缺乏足够的应对策略。毕竟,在现代社会理论中,立法理性一直发挥了压倒性的影响,而普通法式的司法理性,却受到广泛的忽视,因此,有必要将普通法的理性重新带入现代社会理论的“想象力”中。立法理性的危险,在经验方面,非常清楚地体现在拉美的“法律与发展”规划的失败事例中,参见 Huff, “On Weber, Law, and Universalism”。

和真正的个性,最终也不再可能有自由可言。^⑥也许正是从这一点出发,我们可以发现韦伯预言的真正意涵:当自由的制度条件,脱离了个性与自由的技术,变成单纯的工具和形式的时候,这种理性化就从“轻飘飘的斗篷变成了沉重的铁笼”。

发展中国家往往迷信凡伯伦(Thorstein Veblen)所谓“落后的优势”。在这些国家中,制度的引进、程序技术的形式化挪用,往往是通过国家权威进行的自上而下的制度移植。由于这种制度移植的力量,往往是一元性的权威,而且绝大多数情况下是家长制和“恺撒制”色彩浓厚的“伪法理型”权威,所以不仅不能建立多元的社会秩序,往往还妨碍这种秩序的发展。更为危险的是,这些社会理性化的制度化移植,完全脱离了任何推动伦理理性化的努力^⑦,没有任何实践权利的技术作为这种理性化的行动支撑,最终导致理性化与自由的分离,理性化成为一个“仪式化”的“空壳”。我们只能像无所适从的学生一样,听见梅菲斯特在我们的耳边,半带怜悯半带嘲讽地说道:“法律和权利可以遗传,就像永久的疾病一样;它们从一代拖向另一代,从一个地方慢慢移到另一个地方。理性变成了荒谬,善行变成了灾殃;你作为尾随者,真是不幸!”

在一个“尾随者的国度”中,幸福论驱动下的富强话语使那些思想或行动中的形形色色的“立法者”忘记了,对于普通人来说,一旦那些社会理性化的纪律,没有任何伦理的意涵,更不用说与自由的关联,它就只不过是死板的条文、印在书页上的规章或者像机器一样空空转动的轰鸣,普通人的选择就是要么成为机器中的螺丝钉,要么躲在机器背后,唱一些怀旧的哀歌。理性化仅仅是例行化

⑥ 例如 Weber, *Political Writings*, p.69。

⑦ 曾在西方发挥伦理理性化作用的力量,并不能直接在另一个国度发挥作用,这一点已经在诸如德国伦理文化协会的历史上看得很清楚。英美的这种道德协会,在德国不仅无济于事,而且徒增一些空洞乃至危险的浪漫主义式的乌托邦信念。

和事务化,而没有任何自由的意涵。即使有自由,也只是少数制度设计者的“自由”。

当然,在这样的国度中,自上而下的“创造”并未摆脱所有的观念和情绪,成为单纯的就事论事,恰恰相反,诚如韦伯所指出的,正是由于脱离了个人担当责任的伦理理性化,它才往往会在反动与革命的浪漫主义的极端之间摇摆。^⑧思想的迟钝与情绪的亢奋,使每个人都相信他们的光荣与梦想最终在彼岸;而披着堂皇外衣的众人的神,就是他们的守护神。

在古希腊,“守护神”是一个人灵魂的看护者,游荡在人与神的世界之间。这位看护者,体现了一个人灵魂中那种贴身的陌生性(familiar strangeness),一种有待发展的陌生性。这种隐秘的内在声音,总是暗含了一种来自外面的感召,一种超越的方向,或许是一种含糊的低语;在此身中学习做一个陌生的人。如果这就是我们要寻找的自由,那么这种自由将不可能是一种稳定的,令人确知、可以把握甚至占有的东西,也许需要我们耗竭一生的力量,找到并坚守我们每个人自己的命运,然后在冰冷的火焰中,燃成灰烬。

而在一个复杂的理性化社会中,正像美国大法官布雷南(Brennan)所说的:“自由是一件脆弱的东西,一件非常脆弱的东西。”它需要那些看起来琐碎冷漠的程序“技术”来保障。^⑨但这些程序技术,同样也需要每个人艰苦的努力,而且也只能依靠这些努力,才能建立、维持和发展。离开了蕴含在每个人的伦理理性化中的自由技术,法律即使像机器一样,也并不一定靠得住。^⑩毕竟,

^⑧ Weber. *Political Writings*, pp. 55—6.

^⑨ Nat Hentoff, “Search and Seizure: Fragile Liberty”, in Joshua Rosenkranz and Bernard Schwartz ed., *Reason and Passion: Justice Brennan's Enduring Influence* (New York: Norton & Company, 1997).

^⑩ 对比韦伯:《世界经济通史》,第291页;类似的说法,参见 Weber. *Political Writings*, p. 148.

“一部没有生命力的机器,只是僵死的精神”。^⑩在我们寄身的国度中,这一点至关重要,它意味着没有参与的人,也将没有自由,因为握着每个人生命之弦的守护神,既不是政治仪式中的口号或者标志,也不是机器中的幽灵,而就出没在每个人自己通向“天国”的路上。“这事情必定成就在一个人身上。你们不可集体行动。你们必须分开。你们必须一个人一个人地干。这样才有希望。”

在1906年讨论俄国的处境时,韦伯曾经指出,俄国和美国,作为两个地域辽阔,但又与世界历史缺乏关联的国家,也许是从头开始彻底建设“自由”文化的最后机会。不考虑所谓的“国民性”,也不考虑民族利益方面的冲突,甚至不考虑参与者的“党派”和“阶级”,俄国争取自由的斗争,在韦伯眼中,具有普遍历史的意义。^⑪今天,另一个“大陆性”的国家,也许面临了同样的历史命运,或者像韦伯常说的,“在历史面前的责任”,一种具有普遍主义价值的世界历史努力。韦伯的“使命预言”最终会面对什么样的结果,我们无法预知。也许自由与个性的空间,能从韦伯的文章,延伸到眼前的这页纸上,并经过无数看不见的道路,通向许多无名者艰苦的日常努力,这些正是当年令韦伯深受触动的东西,尽管我们在今天所能守护的希望,和韦伯当年一样,并不比绝望更多。

^⑩ Weber, *Political Writings*, p.158.

^⑪ Weber, *Political Writings*, pp.71—2.

信念与责任^{*}

——马克斯·韦伯论伦理

□[德]施路赫特 著
李 康 译

目录

陷入论争的信念伦理与责任伦理之分

一种区分的历程：韦伯著述三阶段中的核心主题

第一阶段：弗莱堡就职演讲

第二阶段：俄国资产阶级革命与德国的性革命

第三阶段：从“中间考察”到“以政治为业”

伦理类型学

伦理与审慎原则

巫魔、规范伦理与原则伦理

反思性原则伦理：形式信念伦理

反思性原则伦理：形式责任伦理

-
- * 本文译自 Wolfgang Schluchter, "Conviction and Responsibility", in *Paradox of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber* (施路赫特：《现代性的悖论：马克斯·韦伯理论中的文化与行为》，第2章：“信念与责任”），Stanford: Stanford University Press, 1996, 英译者：Neil Solomon. ——中译者

在某种意义上,成功的政治行动总是“可能的艺术”。然而要达到这种可能,往往只有努力求取其外的不可能……对我来说,我不会企图劝阻一个民族放弃如下的观点,即对行动的判定不仅要根据它们的效果价值(Erfolgswert, success value),而且也要依据它们的信念价值(Gesinnungswert, convictional value)。不管怎么说,如果对这一事实缺乏认识,将会有碍于我们理解现实。

——韦伯：“‘伦理中立’的意义”

陷入论争的信念伦理与责任伦理之分

在新近的政治学论争中,尤其是在德国,马克斯·韦伯所提出的信念伦理(ethic of conviction)与责任伦理(ethic of responsibility)之分已经颇为时兴。尽管如此,我们仍然需要注意一点:对这一区分的运用基本上只是出于论争之需。人们经常利用这一区分将政治领域一分为二:善与恶。善的一边系指那些责任伦理的遵行者;而在人们眼里,恶的一边固守信念伦理,非但显得老派,而且在政治上是危险的。人们偏好责任伦理,因为它相对独立于个人的政治立场,而对信念伦理却殊少敬意。后者已几近诋毁之辞。我们所拥有的,一方是天真幼稚的信念伦理遵行者,其动机之真诚无人置疑,但对于现实的盲视又使他们做出政治上不负责任的行为来;另一方则是深谋远虑的责任伦理遵行者,他们在理性和经验的指引下,预先考虑自己行动的各种后果,并以此为根据,负责地确定自己行为的方向。但毫无疑问的是,倘若真的只有这非此即彼的两方,谁还会不投身理性与经验的一方——虽说会冒着被信念伦理

的遵行者斥为纯粹政治现实主义者(realpolitiker)的危险?

无可否认,即使是韦伯自己,偶尔也会出于论争的目的,过于简单地处理这一区分。1918年德国十一月革命后,他就局势作出政治表态,发表“以政治为业”的演讲,言语之间非常明显地表现出这种倾向。即如罗斯(Guenther Roth)所言,韦伯倾向于将“对资本主义的敌意等同于无力承受整个世界在伦理上的非理性”,“强行将基督教和平主义者和社会主义革命分子……扯在一起”,都看作是信念伦理的遵行者。这种分类显然伴随着政治上的贬毁。^①

尽管如此,只要我们更细致地看看韦伯的文本,立即就会认识到事情并非如此简单,因为他自己也强调,绝对不能将信念伦理等同于不负责任,将责任伦理等同于纯粹的政治现实主义。^②要想恰如其分地区分这两种伦理,显然在于对它们各自维系的责任的种类作出限定,即在于回答这样的问题:对谁负责任?为了什么负责任?^③这一区分需要我们作更全面的分析。它属于韦伯著述整体的一部分,我们只有重新建构韦伯著述的整体理论背景,才能确保该区分不被贸然误用——无论是出自韦伯本人,还是他的那些“追随者”。

为了避免讨论伊始就落入论争导致的简单化的陷阱,我们必须记住,韦伯作出这一区分的背景是一种关于各种价值的理论,以及各种伦理的限界。伦理价值不仅仅是那些负载着有效性(validity)的价值,也并非始终能够对解决实际问题提供明确的指导。而政治问题由于是各种伦理价值和文化价值彼此相争之地,情况就尤其如此。在某些情况下,文化价值甚至只有经那些“担当伦理

① 参见 Roth 1987a: 207—208。关于此次演讲期望之中的听众,参看 Roth and Schluchter 1979: 113—116。

② 参见 Weber 1971: 539; Weber 1958a: 120。有关将责任伦理与纯粹的政治现实主义区分开来的问题,参看 Weber 1973: 515; Weber 1949: 25; 以及 Roth and Schluchter 1979: 55—59。

③ 关于对谁负责任和为了什么负责任之分的伦理问题的重要性,首先参看 Picht 1980: 202ff.; Huber 1983: 55ff.

“罪责”的人方可实现。^④因此,这一区分属于描述不同世界观和不同行为方式的特征,兼具历史学—社会学维度和规范论—价值论的维度,前者主要体现在宗教社会学上,而后者尽管涉及韦伯自身的价值立场,韦伯却从未对此进行充分的讨论。^⑤我们可以将韦伯的宗教社会学与他的某些政治著述结合起来考察,以此挖掘在一定程度上指导韦伯研究的伦理类型学。在这个方面,责任伦理与信念伦理之分发挥着**诊断性**(diagnostic)的作用。我们可以从韦伯对价值理论零零星星的讨论中,汇集出他自身的价值立场,自身的“生命哲学”。实际上,韦伯在自己某些学术著述中,也直言不讳地承认有这样一种哲学。比如他自认是价值冲突观的拥戴者,同时又认为,相对主义者的称号是对其立场“(所能设想的)最粗暴的误解”。韦伯写道:相对主义指的是“这样一种生命哲学,依据各个价值领域相互关联的观念,(与价值冲突说的拥戴者的观点)截然相对,只有在一种非常特殊的(“有机体”)形而上学的基础上,才能始终如一地坚持这种观念”。^⑥因此,只有通过韦伯的生命哲学,通过他对各个价值领域相互关联的看法,我们才能充分领会他赋予这一区分的规范性立场。在此,该区分发挥了**治疗性**(therapeutic)作用。只有同时考察这一概念两分所具有的**诊断性**与**治疗性**两方面的作用,我们才能宣称,我们已经充分展现了这一区分的地位。

尽管如此,我仍将限于考察**诊断性**一面,只打算偶尔述及**治疗性**的一面。我将集中考察第一个方面,以期改进作为韦伯历史学分析和社会学分析的基础的伦理类型学。这种改进将使我得以深入发展**信念伦理**与**责任伦理**之分,矫正并继续我自己早先的分析。^⑦

④ 这一点请参看 Weber 1973:504; Weber 1949:15,后一段我下文还将述及。

⑤ 这一点请参看 Henrich 1952 的第二部分;以及亨里希(Dieter Henrich)、奥菲(Claus Offe)与施路赫特的讨论,见 Henrich, Offe, and Schluchter 1988:155ff.

⑥ Weber 1973:508; Weber 1949:18.

⑦ 即指我在 Schluchter 1981:39—69 中提出的伦理类型学。

一种区分的历程：韦伯著述三阶段中的核心主题

第一阶段：弗莱堡就职演讲

韦伯最初在自己的著述中并未使用信念伦理与责任伦理之分，只是在1910年之后，即其著述的第三阶段，才加以充分阐述。^⑧

⑧ 有关将韦伯的著述划分为三个阶段，参看 Schluchter 1989，第1、12、13章以及附录一。有学者已尝试将1910年以后的这种转变归之于卢卡奇的影响，后者自1912年夏开始执教于海德堡大学，并与韦伯展开深入的思想交流，参看以下这本颇有意思的书：Beiersdörfer 1986，尤其是 p. 88。例如，Beiersdörfer 宣称：“韦伯在提出‘信念伦理与责任伦理’观念的时候，是受到卢卡奇一篇文章的激发，遭遇到‘俄罗斯思想’，遭遇到托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的思想世界，而这些思想是通过一种独具卢卡奇特色的解释方式传递给他的”（Beiersdörfer 1986: 91）。此处所指的文章题为“精神的贫困：对话与通信”（Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief）。在文中，卢卡奇反省了为自己所感同身受的朋友 Irma Seidler 的自杀事件，并通过其伦理意涵来描绘这一自杀过程。这样的方式显然震动了韦伯，而玛丽安妮·韦伯所受的震动甚至更大，参看 Marianne Weber 1926: 474，以及她在接到卢卡奇寄赠阅读的手稿后，于1912年7月31日写给后者的致谢信（Lukács 1982, 168号函）。卢卡奇此文最初或许写于1911年8月，文中他区分了义务伦理（ethic of duty）和挚爱伦理（ethic of love），或者更准确地讲，区分了遵照（社会）义务的生活和依循善的生活。这种对立是外在生活与内在生活的对立，是恪守（社会）形式的生活与为了追求善而摆脱这些形式的生活之间的对立。卢卡奇用陀思妥耶夫斯基小说中的人物形象（索尼雅、梅思金公爵和阿列克赛·卡拉玛佐夫）来描绘后一种生活。这些“行为不可知论者”，为了他者的救赎可以奉献一切。他们的生活是一种圣洁无邪的生活，当然在根本上也是一种超越任何伦理的生活，因为这样的善超越了所有的伦理范畴。

显然，韦伯确实对“俄罗斯思想”作了长期深入的思考。尽管如此，义务伦理与挚爱伦理之分，或者如卢卡奇后来在致保罗·恩斯特的信中所阐述的第一伦理与第二伦理之分，即遵循形式的伦理与遵循灵魂命令的伦理之分，并不等

这两个概念都各有其前身,后来或是有所融合,或是另有替代。这就引出了一个问题:前后概念的转变仅仅是个术语问题,还是包含了实质性的变化?

要充分回答这一问题,比较有效的办法是汇集韦伯那里与“伦理问题”相关的核心主题。这也将有助于为某种伦理类型学奠定根基,这种伦理类型学将比二手文献中可以找到的概括更为完善。我们将首先探讨韦伯第一阶段著述中的核心主题,然后再顺次转向以后两个阶段的主题。

1894—1895 学年的冬季学期,韦伯担任了弗莱堡大学的国民经济学(Nationalökonomie)教授一职。1895 年 5 月,韦伯作了就职演讲(Antrittsvorlesung),题为“民族国家与经济政策”(Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik)。在演讲中,韦伯借着阐述本学

同于信念伦理与责任伦理之分。在卢卡奇进入韦伯的生活之前,韦伯早就公开提出了他的“俄罗斯思想”观,先是他就俄国资产阶级革命所写的报道(1906),然后是他就特洛尔奇的一篇演讲所发表的评论。特洛尔奇是在首届德国社会学家大会上作这篇演讲的,题为“斯多葛—基督教的自然权利和现代世俗自然权利(一般也用自然法一词)”(Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht)(Erster Soziologentag 1910)。韦伯在大会上所作的评论甚至已经提供了足以切入卢卡奇文章的概念范畴。善在卢卡奇笔下是无条件地献身他者,而在韦伯这里,则是拒绝世间一切定形、漠视世间秩序的人性之挚爱。韦伯认为,与之相对照的是无条件地献身某项客观对象、事业和工作。这样的区分,我们也可以在卢卡奇的文章中找到,但在韦伯看来,却只是存现在(宗教性的)信念伦理领域之内。俄罗斯与加尔文教两种宗教虔信之间的对立所反映出的神秘主义与禁欲主义之分,就是这种区分的体现。玛丽安妮·韦伯在她的致谢信中强调指出,在这篇论“精神的贫困”的文章中,正是它所展现出的这种冲突,即献身他者和献身工作之间无法释解从而是悲剧性的冲突,深深地吸引了自己——也许马克斯·韦伯也是如此。这种强烈的震撼绝非兴之所至,它充分符合韦伯在大会上所勾勒并随后在其比较宗教社会学中详加挖掘的视角。

中译者注:有关索尼雅·梅思金公爵和阿列克赛·卡拉玛佐夫,可以分别参看陀思妥耶夫斯基的小说《罪与罚》、《白痴》和《卡拉玛佐夫兄弟》。保罗·恩斯特(Paul Ernst, 1866—1933),系德国诗人、小品文作家、小说家和戏剧家,写过数以百计有关哲学、经济学、社会学和文学问题的短论。

科中的基本问题,展示了自己的观点,这在今日此类场合下仍属题中应有之义。这些问题的产生,来自于历史取向与理论取向之间的争辩。理论与历史之间,理论与实践之间,应该有怎样的关系,学者们对此众说纷纭。^⑨德国的国民经济学家们认为,自己的领域不仅仅是一门理论性和历史性的学科,而且还以国民经济政策的形式,表现为一种有责任提供政策导向的实践技艺。而这位年轻的教授所关心的正是国民经济政策的价值评判标准。正如韦伯在为此次演讲的正式印行稿撰写的序言中所强调的,他希望能够坦率地“展示并说明自己在对经济政策现象的价值评判方面个人的——在此意义上也是‘主观的’——立场”。^⑩他就此阐述了自己的规范性立场,自己的价值立场。诚然,他首先根据自己对易北河东部乡村农业工人状况的调查,分析并解释了德国东部农业资本化进程所引发的社会动荡与经济混乱,但随后便开始讨论起评判经济政策的价值标准,既涉及了在自己的同事之间盛行的价值标准,也包括自己赞同的价值标准。而他所赞成的价值标准恰恰与主流的学说格格不入,从而招来了广为人知的指诉:韦伯是个德国民族主义分子,甚至是个帝国主义分子。^⑪即使我们考虑到自

⑨ 有关该争论的总体背景的实质,参看 Schluchter 1989,第一章。

⑩ Weber 1971: I.

⑪ 如 Theodor Heuss 所称(Weber 1971: xiii),即使在这个显然不是“缺乏爱国心”的时代里,一些同时代人也被演讲所震惊。例如,“因此,德意志国家的经济政策,正如德国经济理论家的价值评判标准(Wertmaßstab),都只能是属于德国的”(Weber 1971: 13)。顺带提一下,撇去其具体内容不谈,只有尚未区分理论价值关系与实践价值评判的人,才会作出这样的判断。关于这一点,参见 Schluchter 1989: 10—16。有关韦伯感情倡导的民族主义,以及作为政治理念和最高价值的德意志民族的实力国家(Machtstaat),参看 Mommsen 1974,第二部分,以及 Nolte 1963: 535ff.。

近来,我们有机会见证到,这一“不成熟的”就职演讲颇为独特地重新焕发出活力,并被视作一把钥匙,一种求解韦伯著述整体的遗传编码。有关这一点,请参看 Heuss 1987: 46ff., 161ff. (在后一段行文中,作者就是这样定位韦伯整个“早期经济学著述”的)。亨尼斯充分意识到,韦伯以后便逐步远离了就职

1895 年至今,价值与实践性文化问题已经发生的变化,这一指诉也肯定有它的理由。^⑫韦伯饱含激情地号召他的国民经济学家同行们,特别是那些遵循历史取向的学者们,成为经济民族主义者,

演讲的路线。即便如此,他仍宣称这一远离并不影响以下事实:韦伯在这篇“恶名昭著”的演讲中,初次明确阐述了他的核心问题,即有关“人性发展”的问题。(倘若确实如此,难道我们不是得更精确地说:是有关德意志人性发展的问题?)尽管如此,这仍不应掩盖从就职演讲到韦伯互为一体的两项课题之间所发生的质变。这两项课题是“经济、诸社会秩序与权力”(Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte)和“世界诸宗教的经济伦理”(Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen)。在韦伯自己对其演讲所作的重新评价中,这些质的变化也有所反映。不管怎么说,在一段就此而言尤为重要话中,韦伯确实是首先重复了自己早先的论题,即文化生活体现出一种冲突,而“和平”只不过意味着“斗争在其形式、对手、供竞争的对象等方面发生了变化,或者在被选择的机会方面发生了变化”,而不是冲突的终结,并且他也从未宣称与这一论题一刀两断。是否积极评价这样的变化,取决于个人的价值评判标准。此外,“有一样是无可怀疑的:每一组既有的社会关系秩序,无论其形式如何,都必须从以下角度出发来加以考察:它通过其外在的和内在的(动机的)选择过程,赋予何种人类类型以最大的机会,使其得以成为居于统治地位的类型。否则,我们将无法获得详尽而透彻的经验考察,甚至将不能给价值评判提供切实必要的基础,不管这种价值评判是主观‘有意识’的,还是宣称具有‘客观’有效性的。当然,我的学术就职演讲在形式上诸多方面还尚未成熟,但以上就是它试图表现的东西,而对于那篇演讲,我在许多重要方面已不再认同。”(引自 Baumgarten 1964:127)

在我看来,这一重新评价带来了三项后果。首先,除了上述一点以外,韦伯不再试图认同其就职演讲中其他绝大多数重要的方面。其次,在其就职演讲中,他仍然试图维护的论点的表述:“当然……在形式上诸多方面还尚未成熟”。第三,在他成熟的阐述中,认为也可以从它们偏向何种人格和行为的角度的角度,来考察社会的各种秩序(societal orders)或秩序的构型(configuration of order),但这并不是唯一的角度的角度。这样一种陈述既非津津乐道于“人性发展”;也并不宣称可以通过社会诸秩序,详尽而透彻地理解外在动机但首先是内在动机的选择过程;更没有宣称这些选择过程在此只是通向目的的手段。换句话说,就其在这里的阐述方式而言,这一点和韦伯后来发展起来的社会学研究的纲领是吻合的,该研究计划超越了(国民)经济学。关于这一点,参看 Schlichter 1989:48—52。

^⑫ 尽管如此,目前看来,虽说随着他的成熟,韦伯在很大程度上抛弃了年轻时潜在的民族主义和尼采主义倾向,但这样的倾向却仍然使得他早期的立场重新引起了人们——尤其是那些新保守主义者——的兴趣。

抛弃他们那夹杂着幸福论(eudaemonist)和旨在全人类幸福安乐的伦理标准的原有立场,因为“我们为我们后代的人世之旅所能提供的,并不是和平,并不是人类的昌盛,而是为了维护和培植我们国民的品格所进行的永恒之战”。^⑬

然而,这里的关键并不在于对德意志民族的实力国家的颂扬(一片溢美之辞里,间或夹杂着一些不同寻常的批评,对帝国及其包括中产阶级在内的最重要的阶级在政治上的弱点作出诊断),而是试图使经济政策获得道德上的中立,以使其政治化。韦伯竭力克服一系列混淆:政治观念与伦理观念的混同;政治或伦理观念与幸福安乐的混同。他甚至拿出更大的精力来与“自然主义谬误”(naturalistic fallacy)作战:“凭借着经济科学成果的功劳,仿佛不仅仅是关于各个人类共同体的基础的知识业已获得强有力的拓展,而且我们据以最终评判现象的标准本身也已经发生了全新的变化;仿佛政治经济学能够从其自身的材料当中抽取出独立的理想。”^⑭反之,国民经济学不是依赖于(以后所称的)“自然主义一元论”(naturalistic monism),而是必须“配合我们国家的政治教育”。这就意味着要重视德国“在历史面前所担负的责任”,^⑮并接过俾斯麦完成的国家的统一进程,创造社会的统一与国家的民主,以确保今后世代代获得实现文化使命所必须的“充分的生存空间”(elbow room)。当然,要想对国家政治教育作出如此贡献,只能依靠这样一些国民经济学家:无论其具体取向如何,他们必须能够自觉地践行自我控制,严格区分分析与评判,始终牢记在价值评判中,“不存在可以独立获取的特殊观念,而是只有古老的、一般的人类观念类型,可以被我们注入自己这门学问的材料当中”。^⑯况且,

⑬ Weber 1971: 14,18.

⑭ Weber 1971:16.

⑮ Weber 1971:24.

⑯ Weber 1971:16.

我们还永远不能忘记：政治领域自有其独立存在的根据，不能化约为经济或伦理。只有能够负责地确保一个国家的经济、政治和文化利益历久不衰，确保该国在列国环伺之中维持生存并获得拓展，才能成为称职的政治领袖。^{①7}

因此，韦伯在他的就职演讲中，阐述了一项双重论题（尽管如他后来所坦言，其方式无疑完全不能令人满意）：一是“实然”（is）与“应然”（ought）的混杂，一是形形色色“支配应然的法则”（Sollensgesetze, laws governing the ought）。^{①8}有效的（valid）并不都是

①7 Weber 1971:18. 关于这一点，也可参见韦伯在1896年11月的演讲，发表于在爱尔福特召开的国家社会党（National-Soziale Partei）成立大会上。在那次演讲中，当讨论到瑙曼提出的党纲时，韦伯发表了以下观点：“但政治是一项艰难的任务，谁要想成为祖国政治发展的舵手，就必须具备坚毅的勇气，过于优柔善感是无法致力现实政治的。他首先必须摆脱幻想，认清一个根本事实：在这个地球上，人与人之间有着无可避免的永恒之战。”（Weber 1971:28—29）

中译者注：瑙曼（Friedrich Naumann, 1860—1919），系德国政治与社会理论家、宣传家和改革家。德国经济与文化帝国主义最有影响的人物。早年以青年教师身分参加基督教社会运动，1893年创立全国社会联盟，纲领是民主和社会改革与国富民强。1907年入选议会，反对帝国吞并政策。1919年参与创建民主党，提出“中欧建议”，指出战后德国在文化上和经济上统治中欧的前景，深深影响了整整一代德国自由派知识分子。

①8 该表述取自Gustav Radbruch。韦伯其后在“‘价值中立’在社会学与经济科学中的意义”（Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften）一文两个版本（1913, 1917）中，都引用了Radbruch的《法学导论》（Einführung in die Rechtswissenschaft），而此文又可被视为就职演讲的“新版”。不管怎么说，它都不仅仅是有所矫正，而且是从根本上进行了修改和扩充。只要比较一下1895年的演讲与1913年的文章，就可以找到韦伯自己也曾论及的成熟过程的证据。1913年的韦伯与1895年的韦伯完全是两个不同的人。

据Theodor Heuss所称，就职演讲尽管极具政治意涵，但却并无政治上的不良后果，而只是赋予瑙曼的基督教社会主义观一种政治上的民族主义者的论调（参见Weber 1971:xiii）。瑙曼后来在其论宗教的信中，明确指出了基督教伦理与现代资本主义和现代国家状况下政治经济的现世秩序之间的关系。实际上，在我看来，他在这里的论述方式相当符合韦伯的观点（瑙曼关于两种伦理的探讨也是以此为基础的），但同时也在很大程度上，将自己1896年提出的党纲中隐约可见的“伦理教化”的道德主义论调滤除了（Weber 1971:27）。

中译者注：伦理教化运动（Ethical Culture）系1876年由美国教育家

合乎伦理的,而获取这种有效性的努力,也并不都切合于对幸福的追求。用新康德主义的话(在就职演讲或是整个“早期经济学著述”中都找不到这种倾向的迹象)来说,这项双重论题体现了从“实然”与“应然”的对立转向“事实的”与“有效的”之间的对立。一方面,这等于说尽管事物是“存在”着的,价值也依然有其自身的诉求权利;另一方面,这也意味着“虽然每一‘应然’都指向某一价值,但并不等于每一价值都足以确立某一‘应然’的依据”。^⑭

因此,韦伯拒绝将国民经济学看成一门伦理科学。在其第二阶段著述的论述中,韦伯确实如此直言,因为这种“态度致力于除去伦理规范的形式特征”,从而消除了“伦理命令特具的自主性”。^⑮甚至到了有关价值中立的争论,^⑯即其著述的第三阶段,韦伯还攻击施莫勒(Gustav Schmoller)这位国民经济学(新)历史学派的领军人物,因为后者已经陷入“严重且广为流传的误解”,认为“诸如康德伦理学里的那些‘形式的’命题,不包含任何实质性的取向”,进而认为可以将伦理命题与文化价值等同起来。^⑰韦伯还与伦理教化运动展开了论战,在他看来,这场思潮除了在政治上抱有幻想,还犯下了和伦理

Felix Adler 在纽约发起,认为犹太教和基督教错误地将伦理从属于宗教信条,而人生应置伦理目标于神学等关怀之上。该运动后来扩展到英、德、法、奥、瑞士、日本、印度等国。

- ⑭ Schnädelbach 1983:201。尤其可以参见此书整个第六章,特别是它所区分的三类价值哲学:目的论的、先验论的以及现象学的(p.206)。在这种类型学里,无论就术语体系还是就方法论而言,韦伯在世纪之交以来遵行的都是先验论的途径。我们还可以根据 Schnädelbach 的区分标准,划出另外一套类型学,凸显历史上从未充分发展出来的各种立场。无论如何,Schnädelbach 的类型学本身已经告诉我们,价值理论并非是铁板一块,而对于韦伯的立场最终所代表的异变,至今尚未出现令人满意的考察。
- ⑮ Weber 1973:148; Weber 1949:52.
- ⑯ 尽管人们通常以“价值中立”概括这一争论,但我们或许可以更精确地称之为有关摆脱价值判断的自由(freedom from value judgment)的争论。参见罗斯在 Roth and Schluchter 1979:65—66 中给出的富有启发的注解。
- ⑰ Weber 1973:504; Weber 1949:15。此段行文的内容较之韦伯 1913 年的探讨(Weber 1913)没有什么变化,只是在表述上更为精炼。

经济学一样的错误。但不管怎么说,他首要的论战目标还是幸福论,该学说认为必须把幸福快乐或精神愉悦看作人类行动的终极目的或至高目的。换句话说,他驳斥的是伦理学中那些前康德主义的立场,无论它们倾向于利己主义的(个体)快乐,还是利他主义的幸福论,即最大多数人的最大幸福。^③就规范论—价值论的角度而言,韦伯的伦理学取向与其认识论取向一样,都是以康德的重大转向为基础的。^④任何在伦理学中拥戴幸福论理念的人,都会像康德所说的那样,将伦理学化约为审慎原则(doctrine of prudence);或者如韦伯所言,将伦理学自然化。

第二阶段:俄国资产阶级革命与德国的性革命

韦伯在其第二阶段的著述中引出的核心主题,明确表述了对各种幸福论的拒斥态度。在这一阶段里,韦伯发现自己面临着两股“革命”进程:一是俄国的政治革命,一是自己的远近朋友圈中发生的性爱革命(sexual-erotic revolution)。前者再次涉及了伦理与政治之间的关系,而后者则关系到伦理和与理性无涉的价值领域之间的关系。这给韦伯自己的观点带来了挑战,迫使他表明立场。^⑤

1905年,俄国爆发了“资产阶级”革命。看起来,俄国旧有的沙皇独裁专制气数已尽,俄国业已踏上了与欧洲其他地方一致的发展进程。韦伯饶有兴致地捕捉着俄国自由民主党人的步伐。他学习俄语,以便跟上事件的进程,并为《社会科学与社会政策杂志》

③ 关于幸福论的不同形式,参看 Windelband 1914:265ff.。

④ 有关认识论,参见 Weber 1973:208—209; Weber 1949:106。当然,这里是从类型学而非时间前后的意义上来谈前康德主义的。

⑤ 有关这一点,参见 Marianne Weber 1926:317—397;还有罗斯,他极其出色地描绘了德国当时的女权运动,以及玛丽安妮·韦伯在那场运动中的立场。

(*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)的读者撰写了“记事随笔”(chronicle-like notes)。自1904年以来,韦伯就一直与雅费(Edgar Jaffé)和桑巴特(Werner Sombart)合作编辑这份杂志。这些随笔整体而言分量相当于一部气度不凡的著作。对于韦伯来说,这场资产阶级革命体现了一股具有普遍文化意义的进程,其内蕴绝不低于自由主义的政治使命。自由主义的政治使命所面临的任務,不仅仅是为推翻独裁专制出力,还要“一视同仁地反对官僚制中央集权主义和雅各宾式中央集权主义,并……致力于在大众当中传播旧有个体主义的‘人权不可剥夺’原则,而在我们欧洲西部的人看来,这样的原则就像黑面包对于衣食无虑的人那样‘无足挂齿’”。^⑥

⑥ 韦伯这些报道的特点是出于方便考虑而编排的一系列随笔,刊载于《社会科学与社会政策杂志》第22和23卷(出版于1906年2月8日和8月25日,参看Weber 1906a; 1906b),因此它们的写作紧跟事件的发展。以小号字排印的大段行文占据了350页以上的篇幅,但其中为学术圈所普遍了解的,只有重印于Weber 1971: 30—108的选段。目前可以得到的全文见1989年出版的《马克思·韦伯全集》(*Max-Weber-Gesamtausgabe*)第一部分第10卷。引文本身出自第一篇报道:“俄国资产阶级民主的局势”(Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland, 见Weber 1906a: 345—346; Weber 1971: 59; Weber 1978c: 281〔该报道以“自由民主在沙俄的前景”为题节译于Weber 1978c: 269—284〕)。这篇报道与其说是根据实际的政治前景,不如说是更多地出自韦伯的希望。就实际的政治情况而言,革命的后果煞是可怜:俄国转向虚有其表的立宪制,它甚至未能成功地建立起开明的科层理性制度。但用韦伯的话来说,地方自治会所体现出的自由主义原则使俄国人感受到的骄傲,仍然堪与德国人对法兰克福议会的自豪相比拟。尽管面临的是失败,韦伯依然将希望带给他的读者,告诉他们自由主义在未来将可能成为一股切实发挥作用的政力量。这样的希望自然须有一个前提:自由主义不会向不容忍真正的立宪改革的沙皇独裁专制妥协。这是唯一的途径,能够使自由主义继续成为“观念层面上的‘一股力量’,摆脱任何外在的强权”,恢复其与无产阶级知识分子的联合(Weber 1978c: 280; Weber 1971: 59; Weber 1906a: 345—346)。有关这些报道的特点,参看Weber 1906a: 234—235。Brugger提出,可以从人权问题的角度出发,来理解韦伯的总体途径,这种看法给人印象深刻,参见Brugger 1980,尤其是第9、14和15页各部分。

中译者注:地方自治会(Zemstvo),系俄国欧洲部分及乌克兰的地方自治机关,有省、县两级。县级自治会由地主、城市居民和村社选出,再在此基础上选出省级自治会,多由贵族所操纵。地方自治会支持立宪改革,支持1904—1905和1917年的两次革命。1917年改组,十月革命后撤销。

要取代独裁专制,基本上存在两种选择:立宪民主与激进民主。^② 它们各自的代表最终在这样的吁求上达成了共识:以无记名投票的方式,举行普遍的、自由的直选。然而,关于应当采取怎样的方式,在教育程度低下、政治素养匮乏的大众当中实现这一吁求,这些代表人物却有着不同的看法。在这方面,对我们的主题而言,韦伯的如下阐述可谓意义重大:

我知道俄国的民主党人多少抱有这样的立场:“宁为玉碎,不为瓦全(Fiat justitia, pereat mundus)。就让群氓们拒绝或者破坏所有的文化进步吧。我们唯能要求正义之所在,当我们赋予他们投票的权利,从而赋予他们对自己行动所应担负的责任时,我们就已经履行了我们的应尽之责。”这些民主党人至多会补充道:“即便是最最极端的暴民统治,也不会沦落到那些权位受到威胁的官员所雇用的‘黑帮分子’的层次。但是撇开这一点不谈,与其继续政治上的非正义,莫若承受数代文化黑暗。也许有朝一日,投票权所具备的教育力量将会切切实实地发挥其作用。”

韦伯继续用分析的口吻写道:

即使只是在这里的政治领域中完全拒弃“效果取向伦理”,也同样意味着:只有绝对伦理命令能够在任何情况下都可能指导积极的行动。要不就为正确的目标而战,要不就是“神圣的”自我否绝,这是唯一可能的选择。一旦践行了被视为积极

^② 韦伯曾就立宪民主党(Konstitutionell-Demokratische Partei)内某派别提出的沙俄帝国宪法草案作过评论,这里的讨论就来源于此。该派别在沙皇地位问题上的态度极其温和,提议在两院议会制和附带立宪法院的议会君主制框架内,施行四级选举法。韦伯对这样的政治立场颇感投合。

“义务”的使命,从而消除了伦理之外其他一应价值,“勿抗恶”(Resist not evil),这一根植于托尔斯泰乃至全体俄罗斯人民灵魂至深之处的《圣经》原则,就会在潜移默化之中发挥作用。之所以会忽而又义无反顾地投入行动,忽而又屈身顺从现有处境,正是因为不承认世上存在不涉及伦理的东西,或者这种不涉及伦理的东西也同样具有价值,而无论是索洛维约夫“圣洁”(holiness)观中的泛道德主义,还是纯粹伦理取向的民主制,都固有地坚持这样的不承认态度。^②

在我看来,这段话有三点很重要:(1)“与其继续政治上的非正义,莫若承受数代文化黑暗。也许有朝一日,投票权所具备的教育力量将会切切实实地发挥其作用。”这一声明所体现的是,对于被视为义务所在的行动的可预见后果,明确拒绝承担其责任,乃至坚信“善”终将胜出。此处的关键,并不在于是否能够预见到某一既定行动的后果,而在于不应凭倚预见来证明行动的正当性(“我们唯能要求正义之所在”,而且可以进而言之,我们就此必须践行被视为积极“义务”的使命,而无须考虑其后果)。韦伯随后如此概括这一立场:“基督徒只需公正行事,行动的后果可交付上帝。”这样的立场表现出对上帝无条件的信仰,或者用世俗的话来说,表现出对善在世间的终极胜利持有无条件的信任。^③(2)就纯粹的伦理角

^② “Erfolgsethik”习惯上译为“工具伦理”(instrumental ethic),在此译作“效果取向伦理”(success-oriented ethic)。参见 Weber 1906a:254—255; Weber 1971:36—37。

中译者注:黑帮分子(black hundreds)系俄国1905年革命期间和以后成立的反革命和反犹太组织的成员,包括俄罗斯人民同盟、米哈依尔·阿尔汉格尔同盟和贵族联合会等。这些组织的成员主要由地主、富农、官僚、商人、警官、教士组成,在1906年至1914年期间特别活跃,袭击各种革命组织,屠杀犹太人。

^③ 后来韦伯在许多不同的地方采用过这样的阐述,比如参看 Weber 1973:505; Weber 1949:16; Weber 1971:539; Weber 1958a:120; Weber 1921, I:553; Weber 1921, I:193。有时候它专指早期基督教徒。它或许指的是《新约·罗马人书》中

度而言,这样的立场显然不存在什么问题。尽管如此,由于它不承认政治在伦理面前享有自主地位,从而拒绝从可预见的政治后果的角度出发,来证明某一伦理行动的正当性(或者克制自己不履行该行动)。不管怎么说,这还同时意味着在政治中必须无条件地遵循伦理命令,把消极后果看作世间非理性的某种体现,要不就看作对于自己信仰或信念坚定与否的某种检验。(3)这种立场依据的是一种特定的世界观,在这种世界观里,只有伦理价值可被视为指导行动的准则,而这种事态又适用于一切生活领域。韦伯据此称其为“泛道德主义”。因此,这种伦理世界观或者是对所有非伦理的价值抱持整体否定的态度,或者就贬低它们在伦理价值前的相对价值。就此而言,它认为伦理无限界,只有伦理可以声称具有有效性。

因此,韦伯对比了泛道德主义与效果取向伦理。^④ 泛道德主义只承认伦理命令是指导积极行动的唯一可能。伦理命令是无条件的、明确的,并且还必须得到充分的体现,因此需要人们愿意投入一场持久的“求索正义之所在”的战斗,一场正义之战。倘若出于某种原因,需要拒弃这场(革命的)战斗,比如说,因为合乎伦理需要但却漠视世间秩序(Akosmismus)的挚爱和善与强力的使用格

所解释的亚伯拉罕与上帝的关系,此处联系《罗马人书》第3、4章,参见《旧约·创世记》15:6;17:17;18:18。不过,韦伯发现最称得上始终如一地体现这种阐述的,倒不是早期基督教,而当属《薄伽梵歌》引出的宗教思潮。在基督教里,这种阐述的背景表面上建立在因信称义的基础上,并经由路德获得了新的意涵。实际上,路德在关于《创世记》的讲演中的阐述与韦伯十分接近。在谈到《创世记》第32章第6节及下文时,路德如此声言:“忠信守职,必有所获”(Factum officium, et eventum Deo permitte,见 Luther:44,78,14)。此处的引证获教于我新近的同事 Albrecht Peters。韦伯熟悉路德的拉丁文著述,《新教伦理与资本主义精神》堪为明证。

④ 泛道德主义(paromoralism)的表述等同于韦伯所称的绝对伦理,尤其是在他的“以政治为业”的演讲中:命令具有无条件性和明确性,必须出于其自身的目的被恪守,而无须考虑给定的机遇。参见 Weber 1971:538; Weber 1958a:119。

格不入,那么,唯一的替代选择便是自我否定(self-denial)。这一选择意味着弃绝政治行动,如托尔斯泰晚年所为。^⑩与此相反,正如我们可以从行文中推出的那样,效果取向伦理引出了一种不同的与世间的关系。

效果取向伦理的遵行者认为,伦理的价值和非伦理的价值都可以指导积极行动。不过这种接受并不意味着非伦理的价值取代了伦理价值。正如韦伯的效果取向伦理概念本身所示,关键显然在于伦理命令与非伦理命令之间的权衡。因此,此处的焦点在于伦理与政治之间值得追问的关系。即便韦伯尚未如此充分地界说这一概念,也不能就此将其化约为纯粹的政治现实主义,因为韦伯不仅对照了泛道德主义者(他还称之为“政治浪漫主义者”)与效果取向伦理遵行者的政治观,还同时把这两种取向与政权当局通过推行警察行动所完成的自我保存区分开来。对于后者,他以犀利的笔锋给予了批判(不时也触及政治现实主义在德国的践行者们):

这一目标在客观上麻木得令人可怕,而要哄骗自己相信这个政权体现着哪怕是最起码的“道德价值”或“文化价值”又绝无可能,这实际上赋予这些掌权者和这些作为政府公仆的“职业

⑩ 关于这一点,也可参看1908年8月4日韦伯致米歇尔斯(Robert Michels)的信:“有两种可能性……(1)‘我的帝国不在此世’(托尔斯泰),或者一种充分和谐持久的工联主义,后者无非是将‘最终目标与我无关,运动过程即为一切’的原则,转译为具有革命伦理意义的或私人的……——或者(2)文化——即客观文化在技术或其他方面的‘成就’之中体现自身,并通过适应所有技术条件而肯定自身,无论这些技术属于经济、政治还是别的什么方面。就第(2)种可能性而言,所有关于‘革命’的谈论都是一场闹剧,任何旨在借助某种社会的制度(无论其多么符合“社会主义”)、借助‘民主’(无论其形式如何完善)来消除‘人对人的支配’的思想,都是一种乌托邦。”转引自 Mommsen 1981:60。第(1)种可能性对应于泛道德主义的两种立场,第(2)种可能性对应于效果取向伦理。正如论俄国的著述,对于后者的界说依然不够。韦伯在其第二阶段的著述中,已经借用了“超越世间秩序的挚爱(Akosmismus der Liebe)”的表述。此信目前还可见于1990年出版的《韦伯全集》第二部分第5卷。

劳动者”——尤其是其中那些最为“称职”的熟手——一种品性，而托尔斯泰站在远离政治的立场上，在其《复活》中入木三分地刻画出的，恰恰是这种让人不安的品性。^②

从韦伯对另一场革命的反应，即对 1907 年前后发生在他的远近朋友圈内的性爱革命的反应来看，我们同样可以推出这样的结论：在韦伯看来，企图与生活现实求得简单调适的那些立场，无论是政治立场还是别的什么立场，没有任何一种堪称伦理立场。这场“解放运动”在一定程度上是一代人的运动，在撼动既有伦理观念方面发挥了重大作用，学术圈中尤以为甚。它促使人们反思“性伦理的准则问题”。^③ 但不管怎么说，该运动所包含的，并不仅仅是认可在所有伦理之间，存在一个异质性的性爱生活领域，有着自身固有的尊严。至少在这场运动中的某些方面，隐然出现一种新的世界观，一种新的伦理。韦伯在其提交给 1910 年法兰克福德国社会学家大会 (Deutscher Soziologentag) 的工作报告里，举这场运动为例，并联系到一项有关调查交往生活的提议。他提到有一派以

② Weber 1906b:397; Weber 1971:106—107。此文的背景是直言攻击反动的德国政治现实主义者。关于对纯粹权力取向的政客的批判，以及他们外强中干的实质，首先参看 Weber 1958a:116—117; Weber 1971:535。

③ 1907 年圣灵降临节，玛丽安妮·韦伯应哈那克之邀，在斯特拉斯堡福音派社会大会 (Evangelischer Sozialer Kongress) 上发表了一篇演讲，此即演讲题目，其中她明确提到了自己远近朋友圈内发生的性革命。她的主张在老派与新派之间小心地保持了不偏不倚的态度。有些学者，比如鲍姆加登 (Eduard Baumgarten) 和罗斯，就怀疑马克斯·韦伯本人与他妻子合写了这篇讲辞，并根据这一判断，至少是含蓄地将讲辞归入他的著述。我想这有些夸人其词。不过，讲演的确至少为韦伯在这段时期——即其著述的第二阶段——的思想发展提供了这方面的背景信息。参见 Marianne Weber 1919:38ff。

中译者注：哈那克 (Adolf von Hamack, 1851—1930)，系德国基督教新教神学家、教会史家。1888 年被选为柏林大学教授，持有自由主义神学倾向，反对神学独断主义，重视人本主义信念，赞同对《圣经》进行不带先人之见的批判性研究，同情社会福音派。该派主张应在社会改良的实践运动当中推行并实现《圣经》中的挚爱与公义原则。

弗洛伊德的以下学说为核心,即提倡一种摆脱抑制的生活,借此,一种“摆脱各种情结的人得以创生和继续”。^④ 作为《社会科学与社会政策杂志》的编辑之一,他已经和“解放运动”的这一派发生过职业上的(以及私人性的)接触。韦伯曾在公开评论中指出,自己暗指的是格罗斯(Otto Gross),后者向杂志投了篇稿子要求刊载。韦伯挖苦道,格罗斯在文中主张一种精神病“伦理”,而这种伦理是在“毫无想象力地炫弄其心智的健康”。^⑤ 韦伯就退稿缘由作了长篇说明,这对我们的考察宗旨相当重要。

韦伯所要辩驳的,并不仅仅是像通常所发生的那样,将学术门类(这里是精神病学)的视角与世界观混为一谈。他真正的辩驳对象是,较上述混淆更有甚者,有一种特殊的伦理观,从“自然”需求的角度出发将道德要求相对化,从而把证明这些要求的正当性并恪守这些要求的问题,转化为一种心理代价问题。无论如何,这种相对化潜在地颠覆了所有真正的伦理独有的要求的绝对性。牺牲与责任被逐出伦理理性过程。韦伯还根据伦理涵纳人性的程度大小,区分了不同的伦理类型。不过,在他看来,如果没有对于绝对价值的信念,没有对于自我超越始终抱有内在的强制冲动,以及对于“自然”需求的压抑,严格意义上的伦理(他称之为“观念论伦理”)是无法想象的。每一项真正的伦理都具备某种命令特质;用康德的话来说,它促使我们去承受与我们的倾向殊少契合的束缚。它要求我们作出牺牲,将担负己身道德品性的责任置于自己全部努力的核心。韦伯此时业已预见到日后在其宗教社会学中出现的

^④ 参见 Weber 1924b:446, 他指的显然是 Otto Gross。

^⑤ 韦伯对该文的看法可见他致同为编辑的雅费的信。信中韦伯提议退稿。然而,信的指名收件人是 Else Jaffé, 而她与格罗斯关系暧昧,怀着他的孩子。此信重印于 Marianne Weber 1926:378—384, 并附有一篇关于格罗斯的学说和影响的不错的综述(同上书,第 376—378 页)。此信还重印于 Baumgarten 1964:644—648。目前可以参看这封关键信件的解释全文版,收于《韦伯全集》第二部分第 5 卷,第 393—403 节。

大师(virtuosi)伦理与大众(mass)伦理的区别,并作了如下阐述:

可以不考虑所有“伦理”的实质内容,将它们分为两大组。一组是为人类设定各种原则要求,而一般来说人们是无法达到这些要求的,除非是在他们人生的至高点。这些要求指引着人们的追求,将后者设定为遥不可及的地平线上那些宿命般的目标。这些就是“英雄伦理”(heroic ethics)。另一组则满足于接受普通“人性”,视其为要求的最大界限。这些便是“日常伦理或均常伦理”(Durchschnittsethik, everyday or average ethics)。在我看来,只有第一类“英雄伦理”可自称“观念论”。它涵盖了早期“真正的”基督教伦理和康德伦理,它们各自观念的出发点都是对均常人“人性”抱有一种悲观主义的评价,而相比之下,弗洛伊德在无意识领域内的发现已不再有更多的“可怖”可供添加了,上帝为证。^③

对精神病“伦理”的如此反应,验证了弗莱堡就职演讲中已有

③ Baumgarten 1964:646。这封信之所以重要,还因为它体现了韦伯与弗洛伊德和尼采的关系。韦伯声称,自己目前已经熟悉了弗洛伊德的主要著作,并且认识到它们对于宗教史和道德史现象所可能具有的意义。但是他在这些著作中找不到精确的决疑论(Kasistik, casuistry)。他赞同尼采的贵族伦理(Moral der Vornehmheit, aristocratic ethic),但不接受他在道德理论中添加的生物学色彩。这完全符合韦伯当时所写文章所遵循的思路。有关“贵族伦理”的阐述指的是齐美尔的《叔本华与尼采》(Simmel 1907,该书是献给施莫勒的),那本书的最末一章即以此为题。我们还得到了韦伯私人的这本藏书,他在页边的旁注体现出自己对尼采持有强烈的批评态度。韦伯最尖锐的评论出现在那本书的第230页,齐美尔在那里写道:“尼采的权力意志的价值产生于至高无上的灵魂的构成,而不是作为外在现实的支配和赤裸裸的暴力。这种权力意志的外观和表现体现了那种社会学的关系(即具有贵族气质的人和强者超然于民众、庸人和弱者[the multitude, the mediocre, and the weak])。尼采本应该至少通过阐明其权力意志的价值来源,来明确刻画出这种意志与常人的占有意志之间的界限。”韦伯在此注道:“这恰恰不是尼采的观点。正是在这一点上,他[中译者按:指齐美尔]自己倒成了个德意志庸人(German philistine)。”在他公开出版的著作里还可以找到与此类似的评论(参见 Weber 1921, 2:174)。

的苗头：韦伯拒绝伦理中的各种幸福论，无论其基于何种根据。韦伯与康德都认为：伦理命令与对于幸福的追求之间始终存在着张力；况且，人的道德提升总是和他的教化或文明化相分离。^⑦ 这种分离背后蕴含的观念是某种伦理转向，或者更普泛地说，是某种价值论转向。人类尽管受制于自然法则，但却能够通过遵行价值而跃出“自然状态”(Naturalität)。这种“观念论”必然在自然状态与“文明状态”(Kulturalität)之间产生张力乃至冲突。^⑧ 在韦伯看来，个人遵行何种价值并非科学认识的问题，而是信仰或理性的问题。不过，如果理解得不错，无论这种价值担当的特定内容如何，都需

追索韦伯著作中尼采痕迹的学者日益增多，在此我将不再自找麻烦，加入他们的行列。当然，要想完成此项工作，最简单的方式莫过于这样一些学者的做法。他们宣称尼采是位三缄其口的客人，只在韦伯提出某个重要观点的时候才张口发言(这等于假设韦伯必然是从旁人那里借来了观点，并且还只能是某位“展翅翱翔的神灵”，因为囿于学科之见的专家们只能做些洒扫庭院的杂事)。抱有这种信念的学者们随之声称：韦伯也掩盖了这种据说具有构成性意义的影响，因此首先得捕捉其背后的思路。亨尼斯就是用这种方式提出自己的论点的(Hennis 1987:167ff., 尤其是第 176、177、185 和 190 各页)。诸如此类的假定为猜想提供了绝妙的依据，使人们有可能去实践对一种真正说得上是快乐的科学的追求。在此我宁愿支持 Georg Stauth 和 Bryan S. Turner, 他们都坚持认为，韦伯业已充分地转变了尼采的批判性视角。但他们对这一事实都颇为抱憾，这一点我不敢苟同。如果没有发生这种转变，那就几乎没有什么必要再去关注韦伯的研究纲领了。事实是：关于方法论，关于重新构建西方理性主义的谱系学，对现代经验科学(Erfahrungswissenschaft)的文化意义的估价，以及价值理论，在以上这些关键方面，韦伯并不同意尼采的看法。也恰恰是这一事实，使韦伯今天依然具有重大意义。参见 Stauth and Turner 1986。

中译者注：所谓决疑论，即运用伦理原则或宗教律则来决断行为是非或道德良知方面的问题与困境。

- ⑦ 在此可参看康德在其《人类学》(*Anthropologie*) B313—320 和 A315—322 中对人类物种的概括(Kant 1977)。与三类命令相对应的，分别是技术性素质(Anlagen, aptitude)、实用性素质和道德性素质。
- ⑧ 在《西方理性主义的兴起》中，我区分了“自然性”(naturality)与“社会性”(sociality)，以概括巫术与宗教之间的区别。这种区分有些误导，因为“社会性”实质上同时包含两个方面的特征。况且，问题的性质远比我在那本书中的处理方式所呈现的来得宽泛，就像英雄伦理与均常伦理的区分，或者大师伦理与大众伦理的区分所展现的那样。在韦伯看来，落入日常生活的自然主义确实是一个问题，但这个问题并不专属于某个特定的文化或发展阶段。促成这一价值论转向的能力是否与康德的“经由自由实现的因果律”(casuality through freedom)相关联，如果是，又是如何发生关联的，这些须留待以后探讨。

要一种直面科学批判的开放性。韦伯在与精神病伦理交锋的同一时期,还给滕尼斯(Ferdinand Tönnies)写了一封颇有见地的信。相对价值问题而言,或者更具体地说,相对伦理问题而言,关于科学所具有的各种限界与可能性,这封信作了如下刻画:

当然,我也如此认为(或许甚至比您还更坚决,至少不比您犹豫),如果某人不管怎么说认识到,有必要根据“价值”、“价值判断”,或者随便什么您愿意以之相称的东西,来指引自己的行动,如果他在这方面并不“麻木”,那么我们可以说,康德式命令(无论其是否经过现代的转变,骨子里还是一样的)的一切后果都必然落在他头上。要想从辩证的角度证明这种看法(或者更准确地说,着手探讨这一问题),其实是个伦理学的问题,是将伦理学视为这样一种科学,它能够通过“内在”批判,通过揭示某项命题逻辑上的蕴涵或“前提假设”,像逻辑学那样获得进展。但是,这一点所能提供的证明永远也只限于道德信念的形式特征。凭借这种对于信念的纯粹形式批判,永远也不能证明一种超个人的、社会的结构体系在伦理上是应当的(ethisch gesollt)。形而上学的教条总会在此发挥作用……个人可以声称赞同它们,但他绝不应该相信,自己可以将它们作为科学摆出来。^③

不过还得指出,我们也可以这样来看韦伯对精神病“伦理”的反应:对他来说,效果取向伦理既不可能是一种关于幸福的伦理,也不可能是一种日常或均常的伦理。它之所以不可能是一种关于

^③ 转引自 Baumgarten 1964:398—399。韦伯随之力陈思维并不受科学限界的束缚,并就此作出了(康德式的)区分:一方面是思维,另一方面是经验的认知与理性的认知。

幸福的伦理,是因为必须以对于绝对伦理价值的信仰为前提;而它之所以不可能是一种日常伦理,则是因为它引出了绝对要求。倘若韦伯不仅仅是要从否定的角度概括这种伦理,如他此前在很大程度上所做的那样,而且还要从肯定的角度来刻画,那么他本可以尝试把这种伦理与康德的伦理和早期基督教伦理相区分,将其作为又一种英雄伦理或大师伦理。这或许会符合弗莱堡就职演讲中已经蕴含的伦理限界观。

在我看来,这的确便是韦伯所选取的道路。他逐步清晰地刻画了伦理的内在与外在限界的观念:内在限界指的是伦理价值自身的性质,而外在限界关注的则是这些伦理价值与非伦理价值之间的关系。直到现在,我们还把这些非伦理价值叫做文化价值。然而,这种区分同时也有赖于这样一种价值理论,它从价值的规定性出发,至少使我们有可能对不同种类的价值或价值领域进行类型学特征的概括。韦伯已在与性爱“解放运动”的交锋中获得了这样的见地:这种类型学决不能仅限于涵纳政治价值。^④因此,他随后对文化哲学里关于价值理论的论战表现出愈益浓厚的兴趣。参与这些论战的,是受新康德主义或活力论哲学影响的韦伯的同时代人。^⑤他公开陈述了自己的价值理论,与弗莱堡就职演讲相比,其形式已相当完善。有关陈述初见于1915年12月底版的“中间考察”,并

④ 在此可参看 Marianne Weber 1926:391—392,以及此书所记述的韦伯对“不受规范束缚的情欲对整体人格的影响”所抱有的兴趣。书中从韦伯在此期间的信件中引证了下面这段名文:“伦理价值并非独处于世。它们会使那些深陷罪疚无法自拔的人自感卑微,一心克己;它们会使那些不可能在没有罪疚的前提下采取行动的情况也产生无法释解的冲突。在此,(从伦理的角度来说)行动方式必须使所涉及的人尽可能避免丧失人的尊严,丧失奉行善与挚爱的能力,丧失践履义务的能力,以及丧失自身人格的价值,而这常常是项难以应付的计算。”这便间接提出了一种(新的?)行动根据:将伦理的善视为取代伦理严格主义(rigorism)的选择。在韦伯看来,有权诉求充分的人性的,不仅仅是一种道德正直的生活,而且包括直面无法释解的冲突时的道德失措。参见 Marianne Weber 1926:393。

⑤ 参看 Schluchter 1989:第一章第9节。论战最重要的讲坛是《逻各斯》期刊。

以历史学—社会学的维度作为其主要的考察点。^{④2}

第三阶段：从“中间考察”到“以政治为业”

韦伯在“中间考察”里区分信念伦理和责任伦理的方式与自己的成熟著作并无二致(虽说后来信念伦理的形容词形式[*gesinnungsethisch*]已经作为一个术语来使用,而不是责任伦理[*verantwortungsethisch*]的对应形式)。这种区分被用于分析(宗教性)博爱伦理(可以在有关俄国的著述和对精神病伦理的批判中找到对这种伦理的论述)面对这个世界时势必将陷入的张力。这些张力首先存在于博爱伦理与其他非宗教价值领域的伦理之间,但考虑到(宗教性)博爱伦理的宗旨是在此世实现自己的理念,其内部也存在张力,因此它会发现自己面临以下问题的挑战:为了证明某项行动作为伦理行动的正当性(或者克制自己不去践行此项行动),怎样的理由才是充足的?是(善的)信念,还是行动的(各种)可预见后果?^{④3}

1917年,韦伯修改了自己1913年在社会政策学会上发表的关

^{④2} 此处参看 Schluchter 1989:第四章第1节。

^{④3} Weber 1921, 1:552—553(该文本与1915年刊载于《社会科学与社会政策杂志》41:402—403的版本基本相同,只是加了些黑体编排)。原文如下:“对于以下一系列问题,哪怕只是第一个,还看不出有什么解决办法:就具体的一种情况而言,在怎样的基础上可以确定某一行动的伦理价值:是根据此项任务的效果,还是根据其内在的价值——无论其在伦理上如何界定?从而,根据行动者为其行动后果所担负的责任,是否能够证明行动方式的正当性?如果能够,又是在怎样的程度上可以证明?或者另一方面,以行动为基础的信念价值是否能够授权行动者拒绝为其行动后果担负责任,将责任交付上帝,或者归之于上帝已经容忍在世间存在的堕落和邪行?如果能够,又是在怎样的程度上可以授权?在信念伦理的意义上所谈的宗教伦理的升华往往会偏向后一种选择:‘基督徒只需按照正义行事,行动的后果可交付上帝。’但不管怎么说,就此而言,倘若某人自身的行动确实是协调一贯地践行的,那就会归咎于行动后果在这个世界的自主逻辑面前所显出的非理性了。”

于价值中立论争的致词,新添的行文明确讨论了伦理的限界问题。我认为,以下的阐述具有决定性的意义:

但是,即使在个人行动的范围,也存在着伦理学仅根据自身的前提假定而无法解决的极其独特的伦理问题。这里首先包括如下基本问题:(1)根据基督教道德主义者的准则:“基督徒只需按照正义行事,行动的后果可交付上帝”,我们习称为“纯粹意志”或“信念”的伦理行动的内在价值是否足以证明该行动本身的正当性?或者(2)是否必须考虑为行动的可预见的各种后果担当责任?所有激进的革命的政治态度,尤其是革命的“工联主义”,都以第(1)条假设作为自己的出发点;而所有的政治现实主义则都以第(2)条假设作为自己的出发点。两者都诉求于伦理准则。但这些准则都处于永恒的冲突之中,仅凭伦理学自身是无法解决这样的冲突的。^④

韦伯针对这一点又写道:这些准则具有严格的形式特征,“在这方面,它们类似于《实践理性批判》中众所周知的公理”^⑤。最后,在“以政治为业”中,即在其生命行将结束之时,韦伯照旧称其中一条准则为“信念伦理”;同时首次称另一条为“责任伦理”。^⑥

^④ Weber 1973:505; Weber 1949.

^⑤ Weber 1973:505; Weber 1949:16. 韦伯此处指的或许是《道德形而上学原理》第一部分,见 Kant 1976。

^⑥ Weber 1971:539—540。在此必须提到两篇文本。一是韦伯 1916 年致 *Die Frau* 杂志编辑的一封信,发表时题为“两种法则之间”(Zwischen zwei Gesetzen),可能是编辑所加。信中韦伯加入了该杂志上有关福音书滥用问题的讨论:福音书一方面作为政治正当化过程的一种手段,另一方面又作为一种政治方案。韦伯在信中指出了一个小国(Kleinstaat)与一个大国(Großstaat)之间在历史职责方面存在的差异,以及一个文化国家(Kulturstaat)与一个实力国家之间在历史职责方面存在的差异。信中他还谈到了福音书的要求与此世文化的合法则性(lawfulness)之间的冲突,他所采取的立场与上文所述璜曼的立场近乎水火。

就我们考察的宗旨而言,可以从韦伯这第三阶段的著述中得到什么东西?在我看来,有这么三点很重要:(1)在韦伯论俄国的著述中被描述为泛道德主义的伦理,现在已被称为“信念伦理”。他坚持将这一伦理进一步细分为积极主动的和消极被动的两种变体(前者是革命的激进主义,后者是托尔斯泰式的漠视世间秩序的挚爱)。与这两种信念伦理相对的,是具有同等地位的“责任伦理”。后者取代了效果取向伦理的概念。责任伦理和信念伦理一样,都是一种大师伦理,只是前者使具备伦理根据的政治现实主义,一种“责任政治”成为可能。就术语用法而言,通过这种方式,责任伦理现在也和纯粹的实质政治区分开来。^⑦ (2)韦伯明确谈到了某项伦理行动(或是克制住自己不去践行某项伦理行动)所具有的信念价值与效果价值。他就像康德(以及费希特)一样,用纯

玛丽安妮·韦伯在她随后发表的对这场论战的看法中,再次采纳了这封信的观点,见她的“作为伦理问题的战争”(Der Krieg als ethisches Problem)一文(Marianne Weber 1915—16)。关于韦伯致编辑的信,见 Weber 1971:139ff.;以及 Weber 1984:95ff.。玛丽安妮的论点是:谁既听从“登山宝训”,又听从此世文化,就是听从某种双重法则,而这将会把他引向无法释解的冲突。

第二篇文本是写于1912年的残篇。韦伯在其中反驳了认为可以借助形式规则解决这种冲突的主张。这或许是他首次阐述信念伦理与责任伦理之间的区分。在此我们发现了这样的陈述:“个体应该在多大程度上从为自己行动的后果担负责任的角度出发,来指引自己行动,或者应该在多大程度上将其归之于上帝,应该满足于或者被许可满足于自己意向的纯洁,对于这两方面来说,形式规则的意义都可说是微乎其微的。”这一残篇重印于 Baumgarten 1964:399ff.。玛丽安妮·韦伯显然对原稿进行了改动,并且未加特别注明。这份残篇之所以引起人们的兴趣,还在于其中对“Entgegengelten”这一表述的用法。此词指的是对我们构成挑战的某种有效性(a validity confronting us),最初来自拉斯克(Emil Lask)。

⑦ 韦伯在他对“以政治为业”的注解中,在相应段落已经用责任政治来取代实质政治。他认识到存在三种政治:信念政治、责任政治和实质政治。只有头两种政治是通过某种伦理价值关系构成的,同时,也只有后两种政治是通过与现实的某种关系构成的。

粹意志或善的意志来描述信念价值。^{④⑧} 而效果价值则是从其可预见的各种后果的角度来描绘的。因此,这样的区分并不体现出严格的非此即彼的抉择。责任伦理的准则并不要求必须考虑为行动的可预见后果而非意志的纯粹性担负责任。正相反,在考虑为行动的可预见后果担负责任时,必须同时考虑为意志的纯粹性担负责任,或最好是将两者综合考虑。因此,并不存在不具备信念价值的某项道德行动。但不管怎么说,不具备效果价值的道德行动还是有可能存在的,也不会就此丧失其伦理地位。(3)这两种准则具有严格的形式特征,并就此独立于任何既定伦理的特定内涵,这便意味着只能是在业已确定行动的信念价值的情况下采纳这两种准则。

回到我们最初的问题,现在我们可以明显看出,这些术语上的变化同时也关系到实质意涵上的转变。可以肯定的是,韦伯的第二阶段著述业已为这一阶段在信念伦理与责任伦理之间作出区分铺平了道路。当然,那时候阐述了两种区分:一种是效果取向伦理和纯粹适应可能性的“伦理”^{④⑨} 之间的区别;另一种是责任政治与实力政治之间的区别。第二阶段的阐述方式尚不足以消除任何误

④⑧ 参照康德的著名阐述:“除了善的意志,根本不可能设想世上甚至世外还有什么别的东西,可以无须验证即可视为善予以接受。”进而,“善的意志之所以为善,并非因为其所导致或实现的东西,并非因为其适于达致期望达到的某种目的:它仅借助其意志过程本身即可成为善,换言之,它仅借助其自身的善即可成为善。就其自身考虑,善的意志至尊无上,超出仅仅为了偏惠某种倾向——或者可以说是各种倾向的总和——而曾经引出的一切。”见康德《道德形而上学基础》第一、三部分(Kant 1977; Kant 1948:61,62)。关于费希特,可以参看《人的使命》中《第三卷·信仰》第 III 节(Fichte 1962, 2:284—285)。顺带提一句,韦伯可能既同意其夫人对费希特的批评,同时也赞同她对康德与费希特关系的理解。参看玛丽安妮·韦伯的《费希特的社会主义及其与马克思主义学说的关系》(*Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, Marianne Weber 1900:23—24)。

④⑨ 人们一般认为,韦伯甚至到了晚期“论伦理中立”的文章中,还将儒教归为这样一种伦理。参见 Weber 1973:514; Weber 1949:24。他就此曲解了历史现实,这一点已经得到了充分的证明,参见 Schluchter 1983 以及 Schluchter 1989:第三章。

解。况且,信念伦理与责任伦理还未作为具有严格形式特征的准则予以提出。但不管怎么说,恰恰是因为韦伯日益集中考察这一点,在他著述的第三阶段引发了以往未曾出现过的问题:这两个概念一方面是用来刻画可供选择的规则或原则,将信念价值与其他价值——尤其是效果价值——联系起来考虑;另一方面又是用来刻画伦理的不同类型。这样一种模棱两可的阐述存在严重问题,我们不得不予以解决。

必须承认,韦伯在其宗教社会学研究中所用的信念伦理概念,在相当程度上,的确是用来刻画一种特定的伦理类型的。在这种讨论背景下,根本就没有出现责任伦理。不过,这也许是因为责任伦理是一个相当晚出现的概念阐述,并且,韦伯一般还只是在自己的政治著述中,才将它作为一种特定的伦理类型来处理。即使如此,我认为有一件事情还是清楚的:这两个概念都具有方才所描述的双重意涵。所以说,它们都同时被用来刻画已经并仍将具有深远文化意义的不同的伦理类型。它们也都属于一种伦理的类型学。问题在于:这种类型学具有怎样的形态?

伦理类型学

伦理与审慎原则

我打算回到先前提出的三项核心主题,以此带出对伦理类型学的讨论。在我看来,伦理类型学是比较宗教社会学的基础。这三项主题涉及英雄伦理与日常伦理之分,伦理价值与文化价值(尤其是政治价值)之分,最后是伦理与幸福之分。

如上所述,韦伯在他的比较宗教社会学中,讨论到了英雄伦理

与日常伦理之分,但却是彻底地把这些概念转换为大师伦理与大众伦理的对照,或者大师宗教虔信(*religiosity*)与大众宗教虔信的对照。1915年10月,韦伯为自己关于世界诸宗教经济伦理的一系列比较性论文所拟的“序言”初版刊行,其中即可发现这一点。韦伯还在1920年版中补入了有关评注(其部分内容正是就这一方面而谈的)。在那里,韦伯指出,英雄气质(*heroism*)与大师取向(*virtuosity*)之间存有内在关联,事实上,必须从大师取向概念中驱除“迄今仍附着在上面的所有价值评判性意涵”。^⑤区别完全在于宗教或

⑤ 参见 Weber 1921, 1: 259—260; Weber 1958a: 287—288, 450, 注 5。还应该加上一句:特别是驱除任何尼采式的意涵。这将同时绝妙地体现出韦伯是如何处理尼采观念中更有意思的部分的:他去除了其中生物学的色彩和道德主义的意味。这样一来,这些观念便可以用于历史学的和社会学的考察;同时,这些观念的有效性诉求还在以下两个方面受到限制:一是被视为经验性的陈述,二是必须与确定的历史现象相关联。比如说,怨恨(*resentment*)这个概念与主奴道德之分有着密切的关联,它所蕴含的道德主义,其历史跨度远不像尼采自己所认为的那样宽泛。在韦伯看来,它丝毫不能用于诸如佛教这样的研究个案,对犹太—基督教传统的适用性也极为有限。但不管怎么说,首先必须指出,对于英雄伦理与日常伦理之分,或者在我们这里,对于大师伦理与大众伦理之分,这个概念并不是一个构成性要素。宗教分层的基础是伦理要求的某种分化,或者用费希特的话来说,是将整个人类分为“德高之士”(geniuses of virtue)和凡俗之辈(normal man)两类。这样的主张固然与尼采最初的观点有些相似,但只是表面上的。请参看 Fichte 1962, 第四卷第三部分第 16 节(特别是第四卷第 185, 203 页)。韦伯当然不认为尼采是个道德主义者,即使说他是一个道德主义者,也只是一位道德心理主义者,而且只有在这一点上,可以把尼采归入精神的心理学家(psychologist of the spirit)一类。韦伯是明确用这样的眼光来看雅斯贝斯和克拉格斯的,对弗洛伊德也隐约有这样的意思,或许还有克尔凯廓尔,当然,别忘了,还有康德。卡尔·雅斯贝斯在他论世界心理学的书中为韦伯提供了类似的思想源泉,而韦伯对这本书显然颇为称许,参见《世界观的心理学》(*Psychologie der Weltanschauungen*, Jaspers 1919)。雅斯贝斯提到了康德、克尔凯廓尔、尼采,还有韦伯,并明确地将韦伯与其他人分开,对照起来讨论。雅斯贝斯认识到,提出问题有别于解决问题。他对韦伯在这方面思想史上地位的评价至今仍然相当重要:“韦伯有关宗教社会学和政治社会学的著作包含了某种对于世界观(weltanschauungen, worldviews)的心理学考察,并且不同于以往所有此类考察,因为它们在分析中融合了以往似乎无法融合的东西:细致入微的历史考察和系统性的思考。它们那浑然一体的客观化的力量,最终体现在

伦理的资格(qualifications)方面的不平等,以及对于这种资格的兴趣的不平等。所以说,这里的“大众”既不是必然缺乏社会地位的,也不是“羊群”中的“累赘”。“大众”包括那些与宗教性或伦理性的东西“格格不入”(unmusikalisch)的人。因此,在所有分化的秩序构型(differentiated configurations of order)那里,多少都能尖锐地体现出大师与大众之间的对立,体现出宗教分层或更普泛意义上的文化分层。它与经济分层既可能相协调,也可能相冲突。^① 作为塑造文化区隔的手段,这种文化分层相对独立于特定的伦理类型。因此,对于伦理类型学而言,大师与大众之分所具有的意义只是次要的。

字里行间,而不是凝固于某个体系中,维系着跃跃欲出的昂然生机,只有在像克尔凯廓尔和尼采这样的作者那里,我们才能有如许感受。”(Jaspers 1919:14) 雅斯贝斯还考察了尼采在道德哲学和道德心理学中的位置,为我们奉献了这方面最为精妙的分析之一。尼采对作为一种现实的基督教的敌意,实际上是与他对作为一种理念(Anspruch, ideal)的“基督教的切实认同分不开的”,这一命题指引了雅斯贝斯的研究。参见 Jaspers 1985,尤其是第 10 页。我认为,只有在这样的层面上考察,将韦伯与尼采相比较才有意义,因为韦伯的研究使人们可以从比较的角度入手,分析对于现代性问题的典范回应。如果只是随意推断,在韦伯那里找寻尼采的痕迹,其结果就只能是证实韦伯那句声明:“几乎所有的科学都从业余爱好者那里有所获益,并且时常还是极富成效的意见,然而,倘若浅薄涉猎的半吊子作风成了一种主导原则,那将把科学引向绝路。”(Weber 1921, I:14; Weber 1958b:29) 可以肯定的是,韦伯也从尼采那里汲取了富有创见的观点,但是他最终将后者归入业余爱好者和布道者的行列,他的著作中几乎每一处相关的评论都表现出这样的看法。在韦伯看来,尼采就基督教所发的评论同样可以适用于他自己:自己向自己布道去吧!(参见 Weber 1921, I:14; Weber 1958b:29) 无论如何,韦伯的概括所指的也许不仅仅是尼采,还有桑巴特,以及后者带着价值评判的意味,在商人与英雄、市侩之徒与具备英雄气质的人之间所作出的对比。参见 Sombart 1915。

中译者注:克拉格斯(Ludwig Klages, 1872—1956),系德国生命哲学家、心理学家。他受柏格森和詹姆斯启发,创立了生机论,认为人的内心必须从生机与灵性两个方面综合解释。

① 在此请参看韦伯在《经济与社会》中就阶级与地位群体的关系所作的阐述(Weber 1972: 177—180, 285—314, 531—540; Weber 1978b: 302—307, 468—518, 926—940)。布迪厄的《区隔》一书是一次颇有启发的尝试。他试图进一步发展韦伯这方面的理论视角,并付诸经验研究(Bourdieu 1984,尤其是第一部分: I,第4节,以及结论)。

不过,对于上述其他两项区分来说,情况可不是这样。韦伯将伦理价值与文化价值相提并论,从而强调了伦理价值相对其他价值而言的特殊地位。一项伦理会对个人的良知施加绝对命令,由此似乎是自内而外地作用于实际行为。正是因为这种强制力的存在,宗教社会学才会首先探讨不同类型的义务伦理观念所产生的效应。^②这些义务伦理观念产生于价值认同,并要求出于纯粹目的的行动。如果行动是理性的,那么将导致价值理性的行动。这种行动必须与效果取向行动严格区分。就后者而言,如果行动是理性的,将导致工具理性或手段—目标理性的行动(*zweckrationales Handeln, means-ends rational action*)。韦伯明确将目的(*purpose*)定义为成为行动原因的效果。与此类似,可以把价值定义为成为行动原因的有效性。^③这些观念有些关系到义务的观念,但并非所有的义务观念都对个人良知施予绝对命令。

从确定伦理与政治之间关系(如上文所界说的那样)的核心主题的角度出发,我们可以区分两种义务观。伦理价值维系着绝对义务观,而政治价值则维系着历史义务观。伦理价值的指称对象是个人,而政治价值的指称对象则是“集合体”。因此,伦理价值观念指的是成为行动原因并与个人相维系的某种绝对有效性,而政治价值观念则是成为行动原因并与集合体相维系的某种历史有效性。^④ 韦

② 这一点请特别参看 Weber 1921, I: 12; Weber 1958a: 27: “巫术的和宗教的力量, 以及以此为基础的义务伦理观念, 在过去一直属于形塑(生命)行为的最重要的影响之列。”

③ 联系 Weber 1949: 83; Weber 1973: 183, 参见 Schluchter 1989: 29。

④ 为避免误解, 请允许我附带说明一下: 这一区分并不完全等同于私人道德与政治道德之分。伦理价值对私人生活和社会政治生活都蕴含意义。韦伯在讨论时也兼顾了个人伦理与社会伦理这两个方面(比如可以参看 Weber 1973: 505; Weber 1949: 15—16)。但在讨论时, 必须将价值关联与运用领域分开来谈。伦理价值与绝大多数生活领域都有所关联, 所以与这些领域的各项自主权利和合法则性之间产生了张力关系。因此, 正如韦伯所强调的, “与合伦理的东西之间的张力”并不仅限于政治行动领域。

伯在其就职演讲中业已描述了面对历史时我们的责任,即必须履行欧洲中心一个实力国家所担负的文化使命,并在后来明确称之为一种历史义务。这种历史义务来自于经俾斯麦之手完成的德意志帝国的创建,因此,它是一项政治决策的结果,而非产生于某种地理的、经济的或是政治的必然性。^⑤显然,该项决策本是针对创建帝国而制定的,但不管怎么说,一旦俾斯麦及其同时代人创建了德意志实力国家,如韦伯所言,“未来文化的独有品格”就被“交付”给自己这代人。在他看来,这是历史的要求,容不得人拒绝承担。^⑥无论如何,这样的义务不仅仅适用于个人本身,而且适用于

^⑤ 参看 Weber 1971:141—142; Weber 1984:97—98。韦伯确实在此谈到了“命运加诸自己人民身上的历史义务”。然而,究其根本,即使是集体命运,也与个人命运一样,是一系列至高决定的后果,因此是自我选择的。对于这一点,韦伯明确指出:“而且这一点同样明确:一旦我们作出了选择,我们就不会而且不能在不蒙受耻辱的前提下摆脱这样的选择。这可以一直追溯到我们创建德意志帝国。同样,我们也就不会而且不能卸去我们就比加诸自身的职责,哪怕我们希望如此。”请注意韦伯所选用的词:不蒙受耻辱(disgrace),而非不担当罪疚(guilt)。罪疚如同良知和责任,是一个伦理学概念,可以赋予个人责任或个人负罪性(culpability)。罪疚属于私人生活,属于个人命运。另一方面,耻辱如同荣誉和威望,也可以和集体生活及集体命运联系在一起。因此,对于韦伯来说,虽然可以有集体耻辱(也许有集体羞辱[shame]),但不会有集体罪疚。韦伯在第一次世界大战后对罪疚的讨论中的立场也可以反映这一点。就操纵政治力量的结构的命运而言,可以讨论它的利益、荣誉,也许还包括补偿(reparation),但不可以讨论它的罪疚和赎罪(atonement)。“我们面对历史所担负的责任”,其或是“我们面对未来所担负的责任”,诸如此类的阐述指向的是这样的政治背景,因此同时是在表示接受政治领域相对于伦理领域所具有的自主的合法性和自主权利。具体而言,有关“战争罪疚”,参见 Weber 1971:537; Weber 1984a:118,以及 Weber 1971:476ff。有关(与个人团结和兄弟友爱相对的)政治团结和集体团结问题,以及它对价值领域的渗透,首先参看 Weber 1972:528; Weber 1978b:922。

^⑥ 参见 Weber 1971:140。粗略地说,韦伯看出有必要在以下可能中作出抉择:要不就是德意志文化的自我维护,要不就是俄罗斯或英美(文化)帝国主义的自我维护。这里他认为“俄罗斯”的威胁更大些。同样,对于历史义务的考虑决定了他对反军国主义及和平主义的政治评价,这种评价随具体政治背景的不同而有所变化。

作为某一特定集合体成员的个人。因此,不同的义务观之间所包含的张力铸造了伦理与政治之间关系的特定性质。

第三项区分,即伦理与幸福之分,与上面提到的这种区分有所关联,因为无论各种义务观的相对地位如何,它们总是不同于各种幸福观的。众所周知,韦伯讨论过观念利益和物质利益,讨论过内在利益与外在利益。义务观念属于观念利益,不管是内在的,比如救赎利益,还是外在的,比如有关个人或集体荣誉的利益。对于幸福(健康、财富、长寿等等)的追求,或者更宽泛地说,对于效果的追求,有别于对于价值担当的追求。这两种追求之分贯穿了韦伯整个社会学。就行动取向而言,这种区分体现在效果取向与价值取向的区分上。而就社会关系来说,这种区分则体现在两类协调上:一是从各种利益的聚合角度来谈的,参与者根据得失计算来有所行为;另一类则是从某项秩序的有效性的观念来谈的,义务在此发挥着作用。这些义务的践履有赖于强制约束的确保,不管后者主要是内在约束还是外在约束。^②不管怎么说,在支配社会学中,这种基本两分再一次体现为经由利益的聚合而实现的支配和经由权威实现的支配之分。我期望指出一点:这种区分的形成类似于康德的假言命令(hypothetical imperatives)与绝对命令(categorical imperatives)之分。究其根本,效果取向的行动遵循的是技术性 or 实用性的命令,是技艺或审慎的规则。正如韦伯在论施塔穆勒的文章中所指出的那样,它所遵循的是受物质利益驱动的功利主义原则。与此相反,价值取向的行动遵循的是绝对命令,是受观念利益驱动的规范性原则。^③这种命令是出于其自

② 参见 Weber 1972:第一章第4节;Weber 1978b。

③ 用康德的话来说,这一区分是矫正了自己在《道德形而上学基础》中所犯的错误,特别请参看 Kant 1965a:第6节。韦伯的区分与康德的有所类似,可以在论施塔穆勒的文章中找到。参看 Weber 1973:334ff.;Weber 1977:112ff.。可以肯定的是,韦伯是从经验的角度阐释了康德的区分。

身的纯粹目的而为人所践履的，不考虑义务如何形成，更完全独立于对效果的考虑。^⑤ 遵循康德的实践哲学，可以进一步将这些义务划分为法律义务和德性义务，划分为法律命令和道德命令。

不过，更重要的还是：效果取向的行动属于技术—实践性行动的领域，用韦伯的话来说，是属于功利主义原则的领域；而价值取向的行动则属于规范—实践性行动的领域，用韦伯的话来说，是属于伦理原则和公平竞争原则的领域。^⑥ 在前一类领域中，我们的行动受制于多少有些严格的“自然法则”。在主体之间采用符合有效性和法则性的知识，会导致技术性 or 实用性的规则（韦伯有时称之为“目的论的规则”），如果我们不遵守这些规则，我们的行为将不会是熟练和审慎的，将有碍于我们的幸福安乐。在后一类领域中，我们的行动受制于多少具有严格约束力的“规范法则”。比如说，要是逾越了道德规则，我们的行动不一定就会显得笨拙无能，缺乏审慎的品质，也不一定就有碍于我们的物质利益。但不管怎么说，我们会淡忘了自己担负的义务，既危害了对他人的关切，也危害了对自我的关切。^⑦ 我们必须以康德的理性体系作为背景，参照涂尔干的技术规则与道德规则的区分，来审视韦伯对效果取向行动与价值取向行动、手段—目标理性行动与价值理性行动所作的区分。涂尔干和韦伯都没有采纳康德的主张，但他们都出于社会学考察的宗旨，借用了康德的思想结构，不过其意图和效果显然有

⑤ 有关手段—目标理性取向与价值理性取向的界定，参见 Weber 1972：第一章第 2 节；Weber 1978b。

⑥ 关于康德，参见《道德形而上学》，AB1—AB52，尤其是 AB 第 13 页及以下（Kant 1977）。关于韦伯，参看 Weber 1973：338；Weber 1977：117。

⑦ 这一点请参见以下颇具启发的评论：Weber 1924b：443—444。

所不同。^②

康德区分了各种自然概念的领域与各种自由概念的领域,这种区分也同样为韦伯的以下命题提供了背景,即与价值取向行动的理性化乃至价值理性化相比,效果取向行动的理性化乃至手段—目标的理性化并不一定具有相同的发展方向(gleichsinnig)。两种理性化的形式属于不同的领域。手段—目标理性化属于认知领域,而价值理性化属于“价值评判领域”(Wertungssphäre, evaluative

② 严格地说:韦伯对康德观念的运用导向了一种以后者的原则为基础的社会学。这种社会学不否定康德哲学中关键性的前提假设,这些假设在康德的认识论或实践哲学中都可以找到。它只是对这些前提暂不作评价。而涂尔干对康德观念的运用则导向一种社会学康德主义,用社会学的前提取代了康德的前提。这也迫使涂尔干否认有可能进行形而上的反思,不管这种思考是教条性的还是批判性的。而韦伯则从来不曾否认这种可能性。因此,在涂尔干那里,自然的形而上学转变成一种自然的(社会)物理学,而道德与法的形而上学也转变成一种道德与法的(社会)物理学。他既不区分对于理性的批判性运用和教条性运用,也不区分纯粹的层面与经验的层面(即区分本体界与现象界)。这些区分被转化为个体世界与集体世界的对立。尽管如此,康德的思想结构还是得以保留,只不过被彻底地社会学化和历史化了。

与此相反,韦伯从不否认先验自然概念与经验自然概念、先验自由概念与经验自由概念之间的区分。在这方面,他对施塔穆勒的批评颇具启发。用韦伯的话来说,施塔穆勒冀望人们把他看成是康德最最忠实的追随者,可他还是大大地误解了康德的学说。原因之一即在于,施塔穆勒自始至终混淆着这两个分析层面。在认识论中,这意味着他退回到前康德主义的立场,回到休谟甚至是经院哲学的立场。这方面同样具有启发性的是韦伯对冯特的批评。韦伯认为后者歪曲了康德经由自由实现的因果律的原则,即“所有此类形而上的‘文化’和‘人格’理论的哲学原型”(Weber 1973:62; Weber 1975:16)。关于施塔穆勒,参见 Weber 1973:293,309,317; Weber 1977:61—62,81,90—91。当然,韦伯并没有一味照搬康德的哲学。因此,比如说在联系自己对冯特的批评时,韦伯就声称,若是更加细致地审理康德,会发现后者的形而上的自由学说是自相矛盾的。即便如此,韦伯也并不同意否认,康德从经验科学的角度出发,反思了因果属性和行动概念,并且通过这种反思,实现了对于因果律范畴和自由观念的先验反思。况且,韦伯还秉承了康德的批判精神,从经验科学的角度出发,继续进行这样的反思,因此至少是容留有康德式的形而上学解释在逻辑上的可能性。有关康德形而上学的特质,可以参看的著作比如有 Picht 1985(尤其是第 550 页对康德体系的解释)。

sphere)。我们还必须区分“价值评判领域”与“价值领域”(Wertsphäre, value sphere),尽管在韦伯那里大多数情况下两者是混用的。^⑤ 手段—目标理性化依赖于我们的法则性知识,这种认识越丰富,关于效果取向行动的技术性批评的各种可能性也就越全面。由于技术性和实用性的规则只是因果关系的简单逆推,因此这么说是可以站得住脚的。通过现代科学,通过这种“关于外在世界对象和其他人”的行为的知识,^⑥ 我们的法则性知识无疑能够获得控制有素的增进,但这并不能抹煞主观的手段—目标理性化与客观的手段—目标理性化这两种理性化之间的区分(也可以把后者称为“Richtigkeitsrationalisierung”)。^⑦ 无论如何,在效果取向行动的领域中,发生的是客观的进步。也就是说,是由客观恰切的理性(Richtigkeitsrationalität, rationality of objective correctness)逐步取代了主观的手段—目标理性。而价值理性化的情况就不是这样。它属于价值评判的领域。该领域不同于认知领域,尽管其中也存在知识,但并非产生于对现实的概念安排。^⑧

⑤ 据我所见,韦伯只是在论“伦理中立”的文章中使用过这一区分。然而,这样区分是很有意义的,因为根据韦伯的价值理论,认知领域也是一个价值领域。

⑥ 语见 Weber 1972: 第一章第 2 节; Weber 1978b。

⑦ “Richtigkeitsrationalität”在英语中或许最好译为“the rationality of objective correctness”,韦伯有些冗赘地添上了形容词前缀“objective”。关于这个词,参看“论理解的社会学的若干范畴”一文(“Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie”),特别是第 2 节,Weber 1973: 432—438。关于价值评判无涉的(wertungsfrei, free of evaluation)进步概念与带有价值评判色彩的(wertend, evaluative)进步概念之间的区别,参见 Weber 1973: 518—530,特别是第 526 页; Weber 1949: 27—39,特别是第 34—35 页。

⑧ 参看上文提到的韦伯致滕尼斯的信,信中区分了科学认知与科学推理。也可参看 Weber 1973: 156; Weber 1958a: 59; “此外,我们还完全摆脱了这样一种偏见,即如果对于文化的反思是超越了经验资料分析,从形而上的角度出发来解释世界的,我们将断定其由于自身形而上的特质,无力完成任何有效的认知使命。至于这些认知使命是什么,则基本上是个认识论的问题,就我们的宗旨而言,对此我们必须作出和能够作出的回答,目前都可以存而不论”。

价值理性化关系到这样一个事实：我们被迫要对这个世界抱持一种立场，并赋予这个世界以意义。例如，我们知道自己可以抱持一种批判性的立场，来看待这个世界以及其间发生的技术进步。我们也知道，这样一种批判并不纯粹是技术性的，而启迪这种批判的知识也非局限于认知领域内经验的、甚至是哲学的知识，而更多地是一种关于价值有效性的知识。因此，这不是通常所理解的那种知识，而更多的是韦伯在谈论宗教知识的“持有”(possession)时所使用的意涵。不管怎么说，要是理解得不错，它应该说的是所有价值知识。^⑥ 我们可以用类似于康德的阐述方式，提出认知领域的对象是被给予我们的(gegeben)，而那些价值评判领域的对象则是被设定的(aufgegeben)；^⑦ 认知领域的客观现实是可以证明的，而价值评判领域的对象则只能被辩护。必须承认，正如我们可以从科学的角度出发，检视主观的手段—目标理性化，我们也同样可以以此检视主观的价值理性化。我们可以像韦伯在致滕尼斯的信中所主张的那样，将一项业已承担的义务，一项价值认同，交付形式批判，但这样一种批判并不能像手段—目标理性的情况那样，将主观的理性化转化为客观的理性化。借助这样一种批判，只能是将价值决定客观化(objektiviert)。不过，这一点还指向另一项事实，即尽管认知领域与价值评判领域之间有着“无法弥合的差异”，但知识在这两个领域之间的转换不仅是可能的，而且

⑥ 参见 Weber 1973:611; Weber 1958a:154。在具有积极的宗教气质的人那里，视启示为对救赎至关重要的事实，这种依赖于启示的持有显然不同于由某人自由选择而获取的观念的持有。下文将对此详加论述。

⑦ 众所周知，这种区分是以“康德的理念”为基础的。在我看来，韦伯那里的价值就承载了那些康德式的观念。这种意涵必须参照雅斯贝斯的有关评价：“韦伯对康德的理念几乎无所知晓。”亨尼斯引用了这段评价，似乎相信雅斯贝斯是打算以此概括韦伯在这方面缺乏对康德的了解。这当然很荒唐。康德贯穿着韦伯的所有著作，我们不必像找寻尼采一样，在韦伯的著作中找寻康德的线索。参看 Hennis 1987:208。

是必要的。^⑥ 在韦伯看来,既有实践性论题的真理相关性(truth-relatedness),也有理论—历史性论题的实践相关性(praxis-relatedness)。当然,必须对这些关系作正确的理解。属于认知领域的理论—历史性问题必须是具有相关意义的,必须是能够激发我们的兴趣的。这就要求有一种与价值的理论关联。属于价值评判领域的实践性问题则需要价值评判能够被交付讨论,甚至可以说需要被交付讨论。通过这样的讨论,参与者可以逐渐清晰地认识到,相对于他人的价值认同而言,自己又具有怎样的价值认同。不过,尽管这便蕴含着认知,但与认知领域不同的是,在价值评判领域里就不存在认知(cognition)与认可(recognition)之间的必然关联。^⑦

因此,在价值评判领域中,你看不到客观理性化逐渐取代主观理性化的过程。你甚至可以说,情况正好相反,是主观理性化在逐渐取代客观理性化。世界通过认知领域转变为某种因果机制的过程,是与价值评判领域的主观化过程联系在一起的。一旦发生了这样的主观化过程,曾经显得“客观”的价值基础也就瓦解了。^⑧ 但韦伯却无视这些处于变动之中的历史条件,依然首先设定了技术规则与规范规则之间,以及效果价值与信念价值之间,所存在的根本张力。因此,从技术进步的意义上手段—目标理性化,与从道德或文化进步意义上讲的价值理性化,这两者之间并不存在任何明确的关系。虽说可以肯定的是,客观性的手段—目标理性化会给价值理性化设置严格的条件,但没有哪一种理性化可以说

⑥ Weber 1973:155; Weber 1958a:58。参见“社会科学和社会政策中的‘客观性’”(Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis)一文中已有的阐述。这篇论“客观性”的文章已经同样采用了康德的基本区分。

⑦ 关于这一点,请再次参看韦伯在下列地方的论述: Weber 1973:155—156; Weber 1958a:58—59。

⑧ 这一区分见康德《单纯理性范围内的宗教》(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft), B xxi—xxvi (Kant 1977),以及韦伯对救赎宗教与理性的卡里斯玛的区分。

决定另一种(有关概述见表1)。^②

表1 价值的概念图式

价值	理论价值	伦理价值	外在于伦理的价值
能力	一个人能 (be able to) 做的	应该做的	想要做的
行动	技术—实践性的	道德实践性的 规范实践性的	文化的
过程	以效果价值为基础的 技术化	以信念价值为基础的 道德化	以文化价值为基础的 文化教化
理性化	工具理性化	价值理性化	

取自康德传统的技术—实践性行动与道德—实践性行动之分,审慎与伦理之分,在韦伯的思路中都是很关键的。在“新教伦理与资本主义‘精神’”这一始终未竟之研究的首版里,就已经清楚地体现出这一点。^③从1904至1905年的这一尝试,到揭示现代天职义务(Berufspflicht, vocational duty)观念的宗教根源,从而揭示了现代文化中最具活力的要素之一的宗教根源,韦伯脑子里始终萦绕着康德的这一传统。他在修订“新教伦理与资本主义‘精神’”的

^② 有关价值理性化,参见韦伯的说明:Weber 1972,第一章第2、3节;Weber 1978b: 25:“在纯粹价值理性取向的例子里,人的行动会无视他们自身可能承受的代价,将那些在他们看来属于义务、荣誉、对美的追求、宗教感召、个人忠诚或某种‘事业’的重要性所要求的信念付诸实践,而不考虑这些信念的具体内涵。用我们的话来说,价值理性行动总是涉及到在行动者看来约束着自己的那些‘命令’(command)或‘要求’(demand)。只有当履行这种绝对要求成为人的行动的推动力时,才能说行动属于价值理性行动。它的程度差异当然会很大,不过一般情况下还是差不多的。”这一说明告诉我们,遵循信念伦理的行动是价值取向的行动,但不是所有的价值取向行动都遵循某种信念伦理。它还告诉我们,遵循信念伦理的行动可以在不同程度上接近于纯粹、绝对的价值理性,因此,一种信念伦理可以有不同的理性程度或水平,也就是说,一种信念伦理可以在不同的程度或水平上被理性化。

^③ 韦伯在其有关价值理论的零散评述中,特别是在他论“伦理中立”的文章中,采用了理论准则与实践准则的区分,以及准则和假设的区分。参看 Windelband 1914:12—13。

研究时,反驳了桑巴特和布伦塔诺对其历史阐述提出的反对意见,就此强调了这一点,这不是偶然的。^{②9}

韦伯考察的出发点是这样一个问题:谁是“现代资本主义精神”的精神鼻祖?他在对问题答案的求索过程中,最先举出的是本杰明·富兰克林在其关于商业生活的建议中反映出的“精神”,但并不是作为对这一复杂多面的“历史个体”(historical individual)的定论。^{③0} 韦伯的观点是,根据富兰克林的建议,可以看出他倾向于认为:“公认诚实可信的理想的人,首先是抱有这样一种义务观,即个人应该努力以资本本身为目的而增加自己的资本。”正如韦伯在评注中所指出的,如果将富兰克林的主张与雅各布·富格尔的相比照,可以看出:“在(富格尔)那里体现出的,是商业的冒险精神和道德中立的个人倾向;而在(富兰克林)那里体现出的,则是带有伦理色彩的生活行为准则。”而桑巴特正是认为富格尔的那些主张体现着资本主义精神,并且拿它们作为引子,揭开自己对现代资本主义起源的考察。^{③1}在1920年的第二版中,韦伯进一步拓展了这一观

②9 这样的反驳(Antikritik)大多见于手稿上添加的注解。它们主要针对的是 Sombart 1913 和 Brentano 1916,特别是第 117 页以下。在《新教伦理与资本主义精神》的修订版中,韦伯并没有纳入 Fischer - Raehfahl 之争论所产生的批评和反批评,这一事实不太能够支持 Hennis 的判断。后者认为,韦伯在“最后的反驳”里第二次批评 Raehfahl,首次“开诚布公地”揭示了他自己的核心问题,即“人性的发展”(参见 Weber 1978a),参看 Hennis 1987:22。人们不得不问:到底是谁确实在开诚布公地揭示问题,又揭示了些什么!

中译者注:布伦塔诺(Lujo Brentano, 1844—1931),德国著名国民经济学家,系德国著名哲学家、心理学家 Franz Brentano(1838—1917)之弟。

③0 韦伯提到了《给愿意发财致富的人们的一些必要提示》和《给一个年轻商人的忠告》。参见 Weber 1921, I:32; Weber 1958a:192,注 2。他从 Künberger 1855 那里转引了富兰克林的话。

③1 参见 Weber 1921, I:33; Weber 1958a:51—52,参照桑巴特的《现代资本主义》(Sombart 1902a)。1916 年的第二版删去了摘自富格尔的警句,但仍保留了实质性的论点。桑巴特在那里写道:“雅各布·富格尔说‘能赚就赚’,我将这一警句冠于首版中有关现代资本主义起源的讨论之前。我发现这句话典型地体现出发展成熟了的资本主义心态(它肯定就是后者的特征)。他确实走在了他那

点：“(富兰克林)这里真正所提倡的，并不仅仅是获得此世成功的某种手段，而是一种特定的伦理。如果违背了这里的规则，并不会被看成是愚蠢，而是未能恪守义务。这才是问题的实质。它不仅仅是生意上的精明，那可太过常见了，而是一种精神气质。这才是吸引我们的品质。”^①

一边是审慎原则与效果取向，一边是伦理和价值取向，这两方面构成了关键性的对立。违背技术性 or 实用性的规则是愚蠢，而违背道德规则就是不负责任地忽视义务。必须承认，在现实中，可以发现效果取向与价值取向相互混杂的情况。甚至早在《新教伦理与资本主义精神》的首版中，韦伯就已经强调了富兰克林的道德吁求之下蕴含的功利主义色彩。功利主义确实在一定程度上取代了禁欲主义的新教的地位，^②其转折点可以一直上溯到 18 世纪。

个时代的前面。”(Sombart 1916, 2:56)

中译者注：富格尔 (Jacob Fugger)，德意志著名实业家族成员，其父 Hans Fugger 开始起家，后来发展成为 15—16 世纪欧洲最大的贸易、采矿和银行业康采恩，到雅各布及其子 Anton Fugger 时达至鼎盛，17 世纪中叶随王朝三十年战争而衰落。

① 皆引自 Weber 1921, I: 33; Weber 1958a: 51—52。

② 关于古典功利主义的伦理学说，以及当时以此为基础的有关讨论，参见 Hoffe 1975，特别是他的序言。在序言中他吁求一种批判性的功利主义，综合功利原则、个体完善以及通过人性观念体现的公平性。关于这种思路进一步的发展，参见 Hoffe 1987。有关英国启蒙运动中激进哲学里的功利主义萌芽，首先参看 Halévy 1972。在韦伯看来，功利主义伦理区别于禁欲主义新教伦理的地方，主要还不在于前者的基础是哲学性的，后者的基础是宗教性的；关键的区别在于前者用功利原则来奠定伦理义务的根据。在康德和禁欲主义新教那里，功利不是一种伦理原则。实际上，这种原则是反伦理的。在禁欲主义新教看来，如果以功利作为根据来奠定伦理，必然会导致对肉体的偶像崇拜；而在康德看来，这样做必然会造成人心沦落，因为它体现出一个事实：“对道德法则驱动力的追求只能从属于对其他(非道德)法则驱动力的追求。”(康德：《单纯理性范围内的宗教》，B22, A20，收于 Kant 1977)《新教伦理与资本主义精神》中探讨的那种行动类型，其伦理基础的关键特征恰恰是它的反功利主义性质，是它的驱除了所有幸福论或享乐主义的色彩，以及与之相关的所有自我中心的准则。只有从这一角度出发，才能把握“我们在此所探讨的资产阶级动力。在这里，

这一转变同时也体现在从伦理开始转向审慎原则。因此,早在富兰克林时期就已发生的“资产阶级”行为的转变,其原因不仅应归之于世俗化,而且还包括各种非伦理价值,特别是效果价值,对伦理价值的取代。正是因为这一点,韦伯才在其研究的结尾指出,在发达资本主义的时代里,天职的观念就像往昔宗教价值未死的魂灵一般,游荡在我们的生活之中。^④从19世纪“堕落时代”(iron age)开始,资本主义“精神”就已经丧失了所有的伦理基础;对于效果的一味追求已经取代了天职。尽管经济活动所包含的不只是去适应严格的经济束缚,尽管经济活动依然吁求人们予以践行,但它已不再将道德规则作为自己的参照点。技术性和实用性的规则已经取代了道德规则。正如雅各布·富格尔所体现的那样,经济活动又一次呈现出个人化的、道德无涉的倾向。这里所促成的与其说是一种品行(conduct),不如说是--种生活方式(lifestyle)。^⑤阿尔贝

与禁欲主义的格言“放弃你当放弃的!”相伴的,是具有积极的资本主义意义的“获取你当获取的!”(与桑巴特不同的是,韦伯在此书的首版中就已经涉及到这些问题)。它与理性毫无关联(pure and simple non-rationality),就此而言,它是一种绝对命令”(Weber 1921, I:190,注1; Weber 1958a:276,注79)。关键性的动力是义务和自我控制,而不是功利或某人的自我完善和成长。关于命令的道德与关于功利和完善的道德是对立的。上文业已表明,韦伯认为,这一点不仅从历史学的和社会学的角度来看具有有效性,而且在规范论—价值论的意义上也是如此。

④ 参见 Weber 1921, I:204; Weber 1958a: 182; 以及《世界经济通史》的结语(Weber 1923:314—315; Weber 1961:270)。

⑤ 在韦伯那里,我们找不到这个意义上的生活方式与品行之分。他对品行这个概念的使用是相当随意的。生活方式属于技术—实践性行动的领域,遵循文化教化的过程。而品行属于道德—实践性行动的领域,也包括道德化的过程。这并不等于说只存在伦理性的品行。品行也可能主要以非伦理的价值为基础。然而,品行必须和伦理价值发生某种关系。有教养的人(Kulturmensch)总归也是有道德的人。将人性化约为技术—实践性的东西,将会导致“人的死亡”(the last of man)。在《新教伦理与资本主义精神》里,韦伯以一种令人想起尼采的方式,用如下的声音来结束自己的考察:“专家没有灵魂,快乐主义者没有心肝。”

蒂将一种审慎原则赋予了前资本主义经济,与此类似,边际效用论也把这种审慎原则注入了发达资本主义。^⑤显然,现代审慎原则是以科学为基础的,与阿尔贝蒂的审慎原则有所不同,但它仍然助长着一种与这个世界之间纯粹技术性的关系。而且,如果不受到其他观念的牵制,它最终将推动这样一种生活方式,就是将科学的可证实性为基础的理性提升至作为实证行动唯一指导的地位,以此与世界求得(形式理性的)适应。

因此,伦理类型学的首要任务,便是从纯粹的审慎原则中区分出伦理来。上文的讨论业已表明,可以通过对规则、利益或动机以及约制等方面的考察,来完成这项任务。与审慎原则相比,伦理所阐述的是规范性规则而非技术性规则;所依据的是观念利益而非物质利益;所针对的是义务感而非性情倾向。最后一点区别,伦理约制的实现是通过提取对他人的尊重,首先是对自我的尊重,通过对罪疚感的促动,而不是借助于得失杠杆的调节。

巫魔、规范伦理与原则伦理

伦理学与审慎原则之分的重要性不仅体现在类型学视角上,而且体现在发展过程的视角上。在历史上,效果取向领域与价值

^⑤ 关于阿尔贝蒂,参见1920年版中插入的注解(Weber 1921, I: 38—41; Weber 1958a: 194, 注12)。关于两个转变过程,首先参看考察的结尾(Weber 1921, I: 202—206; Weber 1958a: 180—183)。当然,建构一种审慎生活的原则,这并不需要以经济学说为基础;它可以将任何一种关于经验科学的理论作为出发点。不过,经验科学只能告诉你在生活中如何做人,也许还能告诉你如何能够努力实现这一点,但却无法告诉你应该如何做人。

中译者注:阿尔贝蒂(Leon Battista Alberti, 1404—1472),系意大利艺术家、文艺理论家和建筑师,还从事数学、制图学和密码学研究,除这些方面的一些论文外,还写过有关家庭管理的四卷本著作。

取向领域之间的分化是一个极其漫长和复杂的过程。而这一过程中关键性的一步,是由 2500 年前轴心时代诸文明迈出的。在效果取向与价值取向之间,功利观念与义务观念之间,原本存在着互赖共生的关系(symbiosis),但从那时开始就确实实地归于消解了。^②而在韦伯的宗教社会学里,这一步也同样扮演了一个重要的角色。韦伯有关宗教伦理逐渐从巫魔的世界之中凸显出来的思考,就体现了这一步的重要性。无论实际的历史道路是如何的曲折,有一点概括是可以作出的:只有当禁忌转变为宗教法规,受神祇胁迫、企图买通神祇转变为敬心事神,友爱的保障由禁忌转为某人自己的“良知”,人们才开始拒绝将相对于祸的福等同于相对于恶的善,在决定是否信奉上帝与魔鬼的力量及其中介显现时,也不再仅仅根据它们对信奉者所获(物质)效果的助益。^③

有鉴于此,一种巫术的“伦理”就不可能是严格意义上的伦理。它既缺乏在技术性规则与规范性规则之间的明确区分,在以下观念上也是付之阙如:要想换回神祇的恩惠,只有通过自愿服从和挚爱奉献,而无论是胁迫的臣服还是企图买通,都做不到这一点。诚然,在绝大多数宗教伦理中,依然渗透着禁忌和巫魔仪轨,就像许多规范性规则中还连带着功利性的动机一样。但尽管如此,就类型学方面而言,伦理在概念上不仅应该严格区分于科学技术,而且应该严格区分于巫魔,后者可视为以主观的手段—目标关系为基础的一种技术。总而言之,一种宗教伦理要想获得发展,预先得有

② 参见 Jaspers 1949:15ff.。艾森斯塔德已经重新赋予了 this 观念以活力,使其再次切合于目前社会学的关注,参看 Eisenstadt 1987b,第 10 页以下的“序论”。

③ 这一点请特别参看 Weber 1978b; Weber 1972:261ff.。我已在诸多论述场合中描述过这一过程,把它看成是从一元论世界观向二元论世界观的转变过程。在“巫魔”的“两重世界”里,上帝与魔鬼的地位只是相对优越于人。而在取而代之的二元神论的世界中,这种优越的地位被逐步地绝对化了。当然,这并不排除可能存在中间性的理解,缓和乃至“克服”这种二元论。比如可以参见 Roth and Schluchter 1979,第一章。

价值论上的转向,并且需要在自然状态和文化状态、行动与规范之间作出严格的区分。实际上,就严格意义上的伦理而言,每一种伦理的情况都是如此。^④

因此,韦伯在他的宗教社会学里,把宗教伦理作为一个发生学意义上的类概念(*genetic class concept*)来运用,一方面相对于各种科学技术,另一方面相对于各种巫魔“技术”。在韦伯有关不同社会和文化情境下的宗教行动的分析中,后面这两个“对置概念”(*counterconcept*)发挥了重要作用,因为完全遵照某项伦理(在此是宗教性的伦理)的行动颇为罕见,而且即使是在履行这样一类行动的时候,也总是混杂着其他取向,其他地方的情况也是一样。正如我们所见,以宗教大师的方式生活的只是少数。韦伯在他的宗教社会学中,详尽地探讨了他们的具体生活方式的外在条件。除此之外,他们的具体生活方式还取决于他们所遵循的宗教伦理的特性。虽说宗教伦理必须与审慎原则和巫魔明确区分开来,但似乎并非所有的宗教伦理都属于某种信念伦理。如此便产生了一个问题:韦伯的宗教社会学对我们有何借鉴意义,以便进一步细化宗教伦理的概念?

韦伯在巫魔之外,又探讨了三类宗教伦理:仪式伦理(*ritualistic ethics*)、法理伦理(*legal ethics*)和信念伦理。前两类伦理的效应类似于巫魔,它们往往是把习俗规范和法理规范转变为神圣的东西,就是说使这些规范宗教神圣化(*sanctification*),从而将它们立为陈规。因此,前两类伦理体现的不是两种类型,而是一种类型的两个亚型。它们都为“整个法律制度和社会习俗领域”筑造了一个宗教性的基础,并且推动产生了这样一种处境,在其中,人们对待法理

④ 有关行动与规范之分,以及对于如何探讨巫魔“伦理”和宗教“伦理”,这种区分所具有的整体意义,参见 Schluchter 1981:第四章第1节。下文我将采用此处使用的概念和区分,并在修正的同时,进一步将它们推向深入。

规定和伦理规定的方式,与对待典礼(ceremonial)规范和仪式规范的方式全然一致。^⑤道德规则、法律规则和习俗规则依然混杂在一起,并且这些规则主要是借助外在的东西而得到保证的。特定的法律通过这种方式被提升为神圣法(sacred laws),并由此在很大程度上避免了世俗化的趋向。法律的约束被视为德性的约束,反之亦然。用韦伯的话来说,是法律性(Rechtlichkeit, legality)决定了个人的行为。

与此相伴的只是转向一种宗教性的信念伦理。就此而言,伦理规范是与法理规范相分离的。况且,伦理规范还被系统化和内在化了。现在,人们的担当约束的行动可以是出于义务感而践行的行动;文化规定将自由、法律性和道德性(morality)的领域分别进一步细分为内在的和外在的领域。习俗和法律此前居于支配地位,而今信念开始登上了舞台。在韦伯关于比较宗教社会学的研究中,这一点是他对行为的内在条件的分析的核心方面。在仪式性宗教和法理—伦理性宗教中,习俗和法律获得了神圣化的典型体现。而具有某种信念伦理的宗教则与此迥然不同,它会通过如下方式,产生出具有质的不同的内在处境:

由原则导引的宗教约束的系统化。它突破了个人规范的典型体现,以图将所有行为都和宗教救赎的目标联系在一起。而且,信念伦理还拒绝承认任何神圣法,只承认“神圣信念”,后者可以认可在不同处境下遵行不同的行为准则,就此具有弹性,易于调和。根据它所引发的行为,可以自内而外地产生全新的后果,而非循规蹈矩地发挥作用。但这种“神圣信念”也需要人们能够在全面创新的同时不惜付出代价,即又摊上一

^⑤ Weber 1978b:577; Weber 1972:348。附带提一句,此篇系“中间考察”的原始版本。

系列将会在相当程度上被深化和内化的复杂问题。宗教的假定条件与世界的现实状况之间固有的冲突并未由此归于消亡,反而趋于增长。^⑥

这段引文的阐述具有整体意义,即宗教性的信念伦理来源于以原则为基础的约束的系统化。先前相当零散的个人规范现在似乎被归拢成群,分置在不同的层面上。但更为重要的是,至少在所有的伦理规范之间存在某种联系,因为这些规范现在都被指向宗教救赎的目标,指向这项至高无上、内在一致的宗教价值准则,将其作为共同参照点。换句话说,所有的规范都受制于一种认知抽象过程。韦伯在另一个不同的背景下,对这一过程作了如下描述:它是“以特定的价值评判以及对其意义的考察作为起点的运作,并因而持续地发展成更为原则化的价值评判”。^⑦ 价值准则就此被揭示出来,实践中的公设便是从这些准则中导出的。如此一来,宗教性信念伦理所持有的就不仅仅是规范整合的原则,而且还有规范生成的原则。信念伦理与仪式伦理和法理伦理截然不同,前者是一种原则伦理,而后两者的基础则是刻板的(因此在很大程度上也是不可改变的)、互不相连的个人规范。信念伦理的先决条件是逻辑的、思辨的工作,其践行者或者是包括神学家在内的宗教知识分子,^⑧ 或者是教外知识分子。^⑨

不仅如此,根据引文推出的第二个阐述也很重要,即信念伦理

^⑥ Weber 1972:349; Weber 1978b:578.

^⑦ 参见 Weber 1973:510; Weber 1949:20。

^⑧ 韦伯屡次指出,神学与教条绝对不是所有带有伦理的宗教的普遍现象。比如可以参看 Weber 1973:610; Weber 1958a:153。

^⑨ 不过,这一知识工作并不局限于宗教性信念伦理。比如说,在“印度教、伊斯兰教、扶教和犹太教的圣典中,在中国的经籍里”,也都能找到一些宗教伦理,而韦伯把后者都归为仪式伦理或法律伦理的理念型,或者更宽泛地说,归为规范伦理的理念型。参见 Weber 1972:348; Weber 1978b:576—577。

认可了某一个人的信念：“可以认可在不同处境下遵行不同的行为准则，就此具有弹性，易于调和。”因此，一项伦理若属于宗教性信念伦理，就等于严格意义上的个性伦理（*Persönlichkeitsethik*, individuality）。也就是说，宗教性信念伦理要求有一个有能力进行实践判断的自主的个体。正如雅斯贝斯在谈到康德时所说，如果一位信念伦理的遵行者“不负责任地”认为，“关于据称是善、正确或神圣的东西的抽象观念，其绝对性”将体现在对于这种抽象观念“单向度的服从”之上，那么他就会以道德无涉的方式有所行为。^④ 对于绝对原则的遵循绝对不能排斥在应用绝对原则时的弹性。实际上，究竟是一种自主但却严格的“良知类型”，还是一种自主而且富有弹性的“良知类型”更容易与信念伦理产生关联，这无疑是个历史的、经验的问题。无论如何，上文所引述的话表明，对于韦伯来说，从宗教性信念伦理中，可以发展出一种自主的“良知类型”。^⑤

因此，如果我们打算从类型学的角度出发，将宗教性的原则伦理（信念伦理）与宗教性的规范伦理（仪式伦理和法理伦理）区分开来，可以重新诉诸上面挑出的三个角度来考虑：（1）从规则的角度

④ 参见 Jaspers 1983:105。雅斯贝斯觉得，康德在他的伦理学里真正阐述的是一种新的替代途径，既不同于严格主义的信念伦理，也不同于基于利益计算的效果伦理。雅斯贝斯认为，这地地道道的第二种途径的最好体现，就是韦伯的责任伦理观念：“责任伦理是真正的信念伦理，在找寻自身在现世的道路时，既不受限于效果标准，也不受限于某种信念的理性根基。相反，它的道路在于多种可能性的开放空间，虽然受限于某种绝对的东西，但这种绝对的东西只是在行动中以思维的形式展示自身，而不具有任何具体的内涵。”无疑，这也适用于康德的伦理标准。如果将康德的伦理标准理解为一种严格主义的信念伦理，就像将韦伯的责任伦理理解为基于利益计算的效果伦理一样，都属于彻底的误解。不仅如此，正如韦伯的阐述所表明的那样，雅斯贝斯的阐述中的第一句话甚至还适用于宗教性信念伦理，不过，在宗教性信念伦理、康德的伦理标准与韦伯的伦理标准之间，还是存在一些区别。下文将努力予以展示。

⑤ 我曾在 Schluchter 1981:64,图 6 中给出了一套分类体系，将伦理与良知类型联系在一起。这里所说的将有助于矫正我当初的分类。参照提出这些看法以及随后那些见解的背景，在同上书尤其是第 59 至 66 页中所提出的观点，今天看来不得不需要重写了。

来看,是道德的规则而非习俗或法理的规则;(2)从动机激发的角度来看,是出于义务的服从而非担当约束的服从,或者说是内生的观念利益而非外生的观念利益;(3)从约制的角度来看,是罪疚与羞愧而非否认或惩罚。

所以说,从宗教性的规范伦理转向宗教性的原则伦理,蕴示着价值的理性化:从各个单立的规范的典型体现转向彼此统一的原则,从法律性转向道德性。从规则的角度来看,这是一个系统化的过程;从动机激发的角度来看,这是一个个体化的过程;而从约制的角度来看,这又是一个由外在约制到内在约制、由生理约制到心理约制、由他人控制到自我控制和自我监督的替代过程,或者至少是一个补充过程。^②

话说回来,非宗教的伦理又该归放在哪里呢?而且首先还得解决一个问题:责任伦理在这一类型学中的位置又在哪里?这里目前需要讨论两个问题。而对于这些问题的解答,不仅将会使我们超出上文业已提出的两分式的宗教伦理类型学,而且还将使我们超出宗教社会学本身。

反思性原则伦理:形式信念伦理

我们可以通过考察韦伯有关康德伦理学的零散论述,来搞清楚韦伯那里关于非宗教伦理的问题。我们可以从两种方式入手,来解释这些论述:一是把它们看作对于一种特定伦理类型的描述,一是认为这些论述可以凸显出韦伯相对于康德而言自己的价值定

^② 在涂尔干以及后来的福柯那里,我们都能找到从生理约制手段到心理约制手段的转变的角度出发,来刻画这一过程的上佳分析。比如可以参看 Durkheim 1899:65ff.; Foucault 1976。

位。而这两个方面又是相互绞缠在一起的,其程度更甚于我们以上的讨论。记住这一点,我们将会发现,如果把韦伯就康德伦理学的形式特征与施莫勒展开的争论作为讨论的起点,会特别有启发。

施莫勒声称,在康德的形式主义伦理学里,找不到任何实质性的指向。韦伯驳斥了这种说法。^④ 为此他举例说明情况恰好相反。首先,韦伯将下面这句话转换成康德伦理学的语言:“起初我们彼此之间的关系只是一种情感,而现在,它已经成了一种价值。”用康德的语言就会这么说:“起初我们彼此之间只是手段;我们可以添上一句:而现在,我们彼此成为目的。”^⑤ 在康德的语言中,即使没有后面半句话(他有意不予考虑),韦伯也认为前半句是“就纷繁复杂难以估量的伦理事态所作出的精妙至极的阐述”。为什么这么说?因为整句话描述了这样一种过程:从一种非道德的或道德无涉的关系,转向一种道德的或至少是具有道德色彩的关系。因此,它区分了非伦理事态与伦理事态。究其根本,那些所谓的非伦理事态是指我在应对任何他人时,都把他人看成是通向目的的某种手段,至于该目的属于我还是他人,是个体目的还是总体目

④ 众所周知,在青年黑格尔那里,我们可以找到对于康德缺乏内容的形式主义伦理学的经典批评。参看黑格尔的文章:“论探讨自然法的几种科学方式”(Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts)(Hegel 1969, 2:434ff., 尤其是第459页以下)。黑格尔在文中借用康德著名的“寄存巨款”之喻,揭示康德式的以实践理性为基础的立法所具有的循环论证性质。黑格尔指出,这种立法不得要领,因为它既未提供法则,也没有界定什么东西。相反,它在所涉及的一切事情上都依赖于一个给定的界定。而韦伯却明确捍卫康德的形式主义伦理学,也没有一次采用过黑格尔的道德与伦理生活(Sittlichkeit, ethical life)之分。这一事实只能再次表明,在一些基本问题上,韦伯倾向于遵循拉斯克所谓的康德的批判理性主义,而不是黑格尔的流溢论理性主义(emanationist rationalism)。参见 Schluchter 1989:第一章第3节。

⑤ 参见 Weber 1973:506; Weber 1949:16。韦伯只是对第一部分重新进行了阐述,并在接下去的论证中用到了它。在“道德形而上学基础”中,与此对应的实践命令是:“行事须依以下方式:对于人性,无论是你自己还是他人的人性,你始终都不能只是简单地视其为手段,而应始终同时把它看成是目的。”(Kant 1948:61)。

的,都无关紧要。只要是在这个意义上来说,我就是以一种效果取向的方式,来指导自己如何应对他人。只有当我认为他人具有其自身的目的,并且认识到他人明确具备理性自决的能力,我才会切实尊重体现在他人身上的理性存在物的共同体性质,因此也就同样尊重体现在自己身上的这种共同体性质。但是,在这种情况下,我就不能再以效果取向的方式,来指导自己如何应对他人。相反,我与他人的关系应该呈现出道德—实践方面的意义。它会经由对于某种(伦理)价值的共同认识,成为我们之间的关系。

必须承认,韦伯的怀疑态度所针对的,恰恰是由添上的后半句话所产生的这种对于伦理事态的肯定说法。我们来看看为什么这么说。韦伯只限于对前半句话的解释。以否定说法形式出现的阐述确立了什么是伦理事态永远不能呈现的状况,这就让韦伯感到很满意了。仅在这半句话里,在被认为缺乏实质内容的康德伦理学中,韦伯已经发现展现出三种对于价值理论来说十分重要的意涵:“(1)认识到存在自上的、非伦理的领域;(2)把伦理领域与这些领域明确区分开来;最后还有(3)确定在什么意义上,以非伦理价值为取向的活动可以被赋予程度不一的伦理地位。”^⑥

因此,韦伯首先做的便是捍卫康德的形式主义伦理学。他试图向人们展示出,对于《实践理性批判》意义上的“‘形式’伦理真理”的认识,必然会对价值理论以及伦理在其中的位置产生影响。^⑦ 但不管怎么说,这种形式伦理也是一种原则伦理,也将诉求一种义务感。恰恰是康德伦理学“冷静的就事论事”,^⑧ 恰恰是康

^⑥ Weber 1973:506; Weber 1949:17.

^⑦ 参见 Weber 1973:504(Weber 1949:15)的阐述,韦伯在那里引入了自己在这一点上与施莫勒的争论。Weber 1973 里从第 505 页中间到第 508 页开头的行文(Weber 1949 里从第 16 页开头到第 18 页结束),被插入了 1913 年的文本。在我看来,这是韦伯著述中有关价值理论最为重要的阐释之一。

^⑧ 转引自 Weber 1973:506; Weber 1949:16。

德从动机的角度据以作为伦理命令基础的那种费希特所谓的“冷静的认可”，凸显出伦理命令独一无二的尊严，凸显出这些命令相对于文化理念所展现出的原则的独特性。一般而言，与文化理念相联系的，不会仅仅是冷静的认可，仅仅是真实和确定的东西所具有的明证感，还会有（足以令人愉悦的）热情。^⑧ 在韦伯看来，存在并且永远会存在“一种无法弥合的区分……（在价值评判领域中，在以下两方面之间）（1）要求我们投入感情、要求我们有能力成为热情关注各种具体实践目标或文化形式和价值的人的那些论断，（以及）（2）一旦问题涉及到伦理规范的有效性，便诉求我们的良知的那些论断”。^⑨ 诚然，在康德那里，对于道德法则的敬重也同样是这样一种感情，意志需要这种感情，以便顺利推行理性白决的应有推断。但不管怎么说，它是一种符合观念的情感，是一种首先起自给定义务的履行的感情。

当然，韦伯在此也避免采用康德对于“一种理性概念所自我产生的……感情”的哲学建构，后者依据的是纯粹理性与病态的感官享受之间、义务与性情倾向之间的二元论。^⑩ 不过，韦伯依然采用了康德所强调的一点，即在规则和动机方面，伦理在价值的配合下的特有地位。韦伯也同样认为，形式伦理阐述了无条件的绝对命令，并且调动起“符合观念的”感情，即与良知相维系的内在观念关怀。^⑪ 而且，韦伯和康德一样认为，存在外在于宗教的原则伦理。

⑧ 韦伯在“以政治为业”一文中引用了费希特对康德的这一解释。参见 Weber 1971:545ff.；也可参见 Fichte 1962,4:167。

⑨ 写作时间同于论客观性的文章的第一部分，在那里韦伯讨论了理论与实践之间的关系。参见 Weber 1973:155；Weber 1949:58。

⑩ Kant 1948:69, BA16—17。

⑪ 在康德看来，道德情感是一种“独特的情感”，不是源自病态的感官享受，而是来自实践理性。对于法则的敬重“并非朝向道德的动机，而是道德本身，只是从主体的角度上来说作为一种动机”（Kant 1976:183, A134—135）。问题最初所针对的，是在将自爱限制于其自身诉求范围之内方面，在摆脱性情倾向方

原则伦理越具形式性,就越不可能混同伦理命令与文化价值(宗教有时候就是这样)。早在“社会科学和社会政策中的‘客观性’”一文中,就已经包含了下面这段意味深长的阐述:

无论对伦理命令有效性的基础与本质作何解释,有一点是可以肯定的:我们不能仅仅根据个体文化价值中受到具体条件限定的行动的规范,就明确推定这些规范从规范性的角度来说是可取的。至于那些有关内容更具包容性的规范,情况就更是如此。只有那些正统宗教,或者更准确地说,那些有着固定教条的教派,才能赋予文化价值的内容以绝对有效的伦理命令的地位。在这些教派之外,从原则上来讲,个人期望实现的文化理念和他理当履行的伦理约束,两者所享有的地位是不同的。^⑩

如果你紧跟本文至此所给出的指点,就会觉得对于康德的泛

面,这种符合观念的情感所具有的力量源泉。即使当你像康德那样承认,幸福原则与道德的区分并不意味着“我们理当放弃对于幸福的诉求;这种区分所要求的只是无论何时考虑到义务,都别将幸福纳入考虑范围”(Kant 1976:199, A166),上述问题也依然存在。在康德那里,在他摧毁经验主义和教条一形而上学的道德理论的基础的努力中,这一问题都居于核心地位。然而,在康德提出的替代方案里,有一样他未能解决(这一点即便是紧随其后的那一代思想家也已经注意到了),就是德福“一致”问题。康德提出的解决办法在于将批判道德哲学扩展至一种道德神学。我们是通过自己的道德行动得知存在理性自由的,而在捍卫这种自由观时,还扩展到包括理性的上帝观和灵魂不死观。借助至善的概念,自然的合法则性与自由的合法则性得以合二为一。在这方面,康德早期的说法必须与其成熟时期的看法区别看待。参见 Henrich 1971:48ff.。在康德成熟时期的看法方面,首先参看 Kant 1982。在此,参见《目的论判断力批判》(中译者按,此即《判断力批判》下卷),尤其是“附录:目的论应用方法论说”和“目的论的一般解说”(第二部分:75—163)。韦伯主要是在道德心理学和社会学的层面上展开论证的,所以其研究旨趣直接从遵从意志(Gehorchenwollen, will to obey)转向了义务动机(motive for duty)。不过,他(自然还有康德)缺乏关于良知构型的心理动力理论。他丝毫没有采用弗洛伊德在这一领域的贡献。

^⑩ 参见 Weber 1949:57; Weber 1973:154。

道德主义形式伦理,韦伯似乎并不抱有怀疑。尽管如此,韦伯还是认为这种伦理是一种大师伦理,阐述的是绝对的、无条件的义务。因此,用我们的话来说,它必须被归为一种原则伦理。但即便如此,它也不同于宗教性原则伦理。这似乎得归之于它的命令的根据。正统宗教的原则是“神启”的,而康德伦理学的原则则是由理性确立的。而且,后者尽管是由理性所确立,但也是一种可以通过理论角度演绎而出并就此确立根据的实质原则。相反,它是一种形式原则,你可以借助它,对那些被人们视为具有道德有效性而予以抱持的准则和规则,它们的理性品格和就此具备的总体合法性加以审视。^⑩意志所追寻的东西,它的材料,始终是业已通过某些准则的形式被给定的,这些准则源自具体的生活世界,源自确定的社会文化情境。问题在于,是否可以将意志所欲求的对象视为道德的?唯一可能的肯定性答案便是:可以,只要这对象允许自身被纳入一种特定的形式。只有那些可以作为普遍(实践)法则而加以采纳的准则,才配成为道德法则。如果我所欲求的准则只是我依之行事,而并非所有人都如此,那么它永远也不配被称作道德法则。它不配成为绝对命令,因为它并不能满足以下条件,即能够被“视为……对于每一个理性存在物的意志都是有效的”。^⑪因此,纯粹的实践理性的基本法则便可作如下解读:“倘若你的意志的准则始终可以同时作为一种普遍立法原则而成立,便可依之行

^⑩ 在此,请参看亨利希(Dieter Henrich)研究韦伯的论文。自然神学中所采用的理论—演绎证明方法,其依据已经被破坏了,不过,这一事实并不意味着你非得抛弃道德法则和绝对命令的演绎不可。话说回来,就绝对命令的演绎而言,它“依赖于道德存在物有事实根据的自我确定,因此,究其根本,它是以一种自明理论为基础的”。参见 Henrich 1975:86。就这一伦理学自明说而言,亨利希认为韦伯与康德相当切近:“因为韦伯的伦理学是与康德的伦理学联系在一起的,他们在这方面都试图提供一种自明理论。”参见 Henrich 1952:116。

^⑪ Kant 1976:130, A35.

事。”^⑩ 这项基本原则(或基本法则, Grundgesetz)维系着所有理性存在物。因而,即如韦尔默(Albrecht Wellmer)所言,“检验(一项准则)是否可以一般化(generalizability),也就是同时在检验(该准则)寻求赞同的一般能力”。在这个意义上,可以把纯粹的实践理性的基本原则理解为一种普遍化原则。^⑪ 从各种绝对命令中产生出那“唯一的绝对命令”,从各种伦理原则中产生出一种次级原则或元原则(meta-principle)。所有的绝对道德职责“都受制于”这项唯一的原则。用本文的话来说,这些原则被转换成一项反思性原则。^⑫

所以说,康德的伦理学并不简单地是一种原则伦理,而且是一种反思性原则伦理。正因为这一点,康德的伦理学尽管融入了道德神学,但仍与宗教性原则(或信念)伦理保持着明确分野。不仅如此,在康德那里,对于启示的信仰必须符合理性的要求,除此别无他路,因为“一种宗教,倘若毫不犹豫地与理性宣战,最终将不会胜出”。^⑬ 在康德的著作里,信仰与理性之间的关系所呈现出的意义,与在宗教性规范伦理或原则伦理里发现的意义有所不同。就后者而言,以下这句出自德尔图良并常为韦伯所引用的话堪称说到了点子上:“唯其不可能,我才相信(Credo quia absurdum)。”^⑭ 这

^⑩ Kant 1976, A54。众所周知,对于该基本法则,存在好几种阐述,在一定程度上彼此有所不同。

^⑪ 参见 Wellmer 1986:20。韦尔默区分了两种概化原则,它们彼此作为基础,但不能借助某种附加前提,从前者推出后者。这些原则是类似于描述命题情况下的归纳法原则的概化原则,是这样一种次级概化原则,不具备规范判断的一般性,而是具有促成主体间相互认识的普遍条件。康德的道德原则同时要求在这两个意义上的概化。出于这一原因,我们可以称其为“普遍化原则”。参见同上书第20页。

^⑫ 参见 Schlachter 1981:45。今天我若再作如此论证,会有所不同。

^⑬ 康德:《单纯理性范围内的宗教》,BA xviii f.

^⑭ 这段论述是否最初出自德尔图良,如今已不可考。《论基督的肉身》(De carne Christi)第五部分的一段行文是目前所能找到的最为切近的话。而韦伯经常援引的,是下面这种不太符合习惯、从语言学角度来看也有疑问的表述:信仰不仅不可能,且仅因其不可能方在(credo non quod, sed quia absurdum est)。在德尔图良那里,这话针对的是斯多葛派和受柏拉图学说影响的基督教教义,即针对哲学的霸权。

句话与其说是指出了信仰的非理性,不如说更多地指出了在怎样的意义上,信仰的立足点超出或高于理性(即指出了信仰的超理性特征[Übervernünftigkeit])。^⑩ 这里体现出这样一种主张:就西方传统而言,耶路撒冷理当先于雅典。而在康德那里,这种上位与下位的关系被摒弃,宗教被置于纯粹理性的范围之内。

尽管康德以这种方式倒转了信仰与理性之间的关系,尽管他抨击了宗教的哄骗、教权和谄媚,^⑪但他也未曾正视信仰与理性之间那不可弥合的对立。与韦伯相反,康德并不非得强使个人遵循一种正统宗教,以践行“理智的牺牲”(sacrifice of the intellect)。^⑫ 在康德那里,个人实际上有可能具有一种开明的思考方式,在成为“教会的信徒”的同时,不受内在矛盾的折磨。然而,康德的伦理学尽管看到了宗教——尤其是基督教——在将自身维系于理性方面

⑩ 这是文德尔班的解释,见 Windelband 1907:187。韦伯使用的就是这个版本。

⑪ 尤其参见康德《单纯理性范围内的宗教》中“哲学的宗教学说”(Der philosophischen Religionslehre)第四部分(Kant 1977)。

⑫ Weber 1973:611; Weber 1958a:154;有关解释参看本书第三章。在这一时期有关宗教的文献中,“理智的牺牲”的说法(以及 sacrificium intellectus 或 sacrificio dell'intelletto)屡见不鲜。我们既可以在尼采(针对帕斯卡尔)那里,也可以在里奇尔或 Gerhart Schulze-Gävernitz 那里,找到如此例证。这种说法所指向的信仰与理性之间的冲突,涉及到这样一种处境:为了服从教会,必须放弃哪怕是自己的理性信念。提出这样的说法或许是(新教徒)对于梵一会议的某种反应,因此这一概念历来聚讼不已。韦伯之所以使用它,是为了概括宗教性价值领域与科学或学问(Wissenschaft)价值领域之间,即与理性认知和经验认知的领域之间,不可弥合的对立。

中译者注:里奇尔(Albrecht Benjamin Ritschl, 1822—1889)系德国基督教新教神学家,后期主张应使德国神学摆脱形而上学和神秘主义的争论,认为对耶稣的神性问题进行讨论,不是为了要对各种事实进行理智的陈述而使人领会,乃是为了使基督的启示价值向信仰他的社团作出表达。梵一会议(第一次梵蒂冈会议)系 1869—1870 年由教皇庇护九世主持召开的世界性最高教务会议。会上庇护九世突然提出教皇在信仰和伦理问题上“永无谬误”的信条,引起参加会议的七百多名主教的震惊和分裂。后因普法战争即将爆发,反对派人多离去,留下的四百余名主教被迫表决通过此项信条。不久意大利军队攻入罗马,教皇自称“梵蒂冈囚徒”,宣布无限期休会。

所具有的潜力,但是从类型学角度来说,它既不是一种宗教性的实质原则伦理,也不是一种非宗教性的实质原则伦理。它是一种形式原则伦理或反思性原则伦理,以我们的理性和自由为基础,对自由的自觉性与道德法则的命令性之间的相互关系作出了解释。如此一来,它便体现出一种不同于宗教性信念伦理的伦理类型。^④与其他所有规范伦理或原则伦理相比,它为“伦理命令有效性的基础和本质”赋予了新的意义。形式原则、普遍化原则取代了那些来自神启或由理性演绎而出的实质规范和原则。这种取代同时还意味着道德领域的进一步分割。具体道德的领域依然根植在它的特定社会文化环境之中,根植在它特定的“生活世界”之中,而今被抽象道德的领域加入进来,后者从反思性的角度摧毁了这种具体道德的“文化主义”。^⑤虽说恰恰是在康德的伦理学那里,论证了抽象

④ 为了预防可能产生的误解,我不打算从历史的角度使用这种说法,也就是说,康德并非第一个阐述这样一种伦理的学者。我也不想自称全面概括了康德的伦理学,更宽泛地说,我也不会自称对康德作出了任何严格意义上的解释。相反,我关注的焦点在于这样一种伦理类型学,可以作为韦伯的历史社会学考察的基础。

⑤ 从某种意义上来说,这样便倒转了黑格尔在《法哲学原理》中确立的次序。这里被称之为“具体道德”的,在黑格尔那里或许就被称作“伦理生活”。从与此类似的角度上,哈贝马斯看出了以下两方面之间存在着关联:一方面是向一种(认知主义的)普遍主义道德的转变;另一方面,是摆脱从文化角度而言想当然的东西,摆脱道德问题与价值评判问题、正义问题与善的生活的问题之间各自的区分。参见 Habermas 1983:117ff.。而在韦伯的理论中,与这一转变相对应的,则是伦理价值与文化价值之间日渐严格的分化,实质上,这一分化是由朝向形式伦理的转变所强加的。

我们可以把“具体道德”理解为黑格尔的自然“伦理生活”,这是他的《法哲学原理》一书“伦理生活”篇的出发点。尽管如此,这与韦伯的下列命题也有所抵触:韦伯认为,宗教性信念伦理至少将导致与家庭、亲属、邻居之间的原初团结相决裂。宗教性信念伦理(实质上)已经是一种普遍主义的伦理了,它已经超越了内群体道德与外群体道德之间的二元对立。然而,与认知主义信念伦理的形式普遍主义相比较,宗教性信念伦理依然与“生活世界”保持着联系,用哈贝马斯的话来说,它依然不能说得以彻底摆脱了具体情境和动机。因此,即使那些各自享有专业化语言和生活形式的专家所具有的明确分化的各种亚文

道德须以具体道德为前提,普遍化原则须以“生活世界”为前提,但以上结论依然成立,因为有待我们审视的是这些准则作为实践法则的适用性,而只有抽象道德的领域才能充当那些准则的来源。^⑩

在哈贝马斯看来,康德通过这一方式,具体说明了那种认知主义伦理:“在某种意义上,坚持认为有能力确证实践问题的真理(Wahrheitsfähigkeit)。”^⑪而康德之所以能够成功地完成这项阐释,并不是将实践法则置于理论法则之下,也不是将自由法则置于自然法则之下,而是把理论理性和实践理性的运用都和理性的统一联系在一起。这种统一性同时也是分享目的王国的所有理性存在物的共同体。康德把这一王国界定为“理性存在物在共同客观法则之下的整体联合”。^⑫一旦我根据普遍化原则确定自己的准则,一旦我根据由此导致的强制性实践冲动或道德义务,出于对内在于我的给定法则的尊重而行事,我就是在以这个王国的成员的身分行事,并就此证明自己无愧于这种成员资格。通过这样的方式,我便可以确证自己是否保持着与所有其他成员之间的团结关系。只有那些只遵从自我给定并同时是一般性的法则的人们,这种配享地位(worthiness)才会降临到他们身上。在康德看来,这是一种内在的价值,与我们赋予熟练技能和审慎的外在价值或报酬有着

化,已经相当熟悉了宗教性信念伦理,但它们依然未能像应对抽象道德与具体道德(或黑格尔那里的“伦理生活”)之间的调和问题那样来面对宗教性信念伦理的问题(许多文化都体现出的日常语言和神圣语言之间的分化特征,已经在这方面有所体现)。

⑩ 韦尔默恰如其分地指出:绝对命令永远不能“在规范‘真空’中发挥作用”。参见 Wellmer 1986:39。在 Rüdiger Bubner 那里,你也可以发现他分析了准则在生活世界中的根植性,分析了“行动—准则—规范”的概念次序,令人颇感启发。参见 Bubner 1985,尤其是第三章;以及他此前的著作, Bubner 1982(初版于 1976)。

⑪ Habermas 1983:53.

⑫ Kant 1948:101,BA75.

原则上的不同。要想获得这种配享地位,这种德性,就只能通过道德上属于善的信念,而不是通过我们的技术能力和实用能力。出自这样一种信念的行动始终会是符合德性的,“哪怕它们并不为效果所惠顾”。^⑭它们高于任何“报酬”。只有信念能够最终确保以下说法:“实践理性(意志)也许并不仅仅是掌管着一种外在于己的关怀,而只不过是表现出自身作为至高无上的立法者,所具有的自主权威。”^⑮

正是在这个意义上,我们可以把康德的伦理学理解为一种形式信念伦理,以它为依据,可以无所旁顾地实现意志的理性自决,严格地履行道德行动,并且无一例外地恪守规则,在很大程度上也无须考虑行动处境的具体环境(或者,用韦伯的话来说,不偏不倚[sine ira et studio, impartially])。^⑯必须承认,这种概括恰当与否,恰恰是围绕康德的伦理学所发生的争论的一个焦点。而我支持的是那些倾向于把这一理解看成一种曲解的观点。首先,康德所指的肯定不是意志的理性自决中视角变换的必要性问题。在《判断力批判》中,我们可以发现,康德是这样描述一种开明的思考方式的:“(1)自己独立思考;(2)从所有他人的立场出发来思考;(3)在思考

^⑭ Kant 1948:102, BA78.

^⑮ Kant 1948:109, BA89.

^⑯ 韦尔默既讨论到以下事实,即“与康德所乐意承认的相比”,判断力在道德规范的运用中所发挥的作用要远为根本,同时也谈到了“‘具体化’或应用过程的问题框架”。参见 Wellmer 1986:28,30。我们在上文业已看到,在韦伯看来,随着规范伦理转向原则伦理,实践判断力也变得更加重要。应用问题涉及到规范与行动处境之间的关系,除此之外,在韦伯眼里,(如前所示)还存在下面这些范围更为宽泛的问题:(1)设定问题,即如何从价值准则中推断出假定来;以及(2)双重“弥合问题”,包括(2a)对于行动手段的约束(Mittelgebundenheit),即合乎伦理的目标在多大程度上能够证明道德败坏的手段的正当性,和(2b)不同规范之间的冲突,其中又可分为(2b/1)不同伦理规范之间的冲突,和(2b/2)伦理规范与非伦理规范之间的冲突。严格来说,实践理性在解决这些问题时的作用,不同于它在解决应用问题时的作用。除了这后一个问题,韦尔默还探讨了不同规范的伦理内部的冲突(2b/2)。

时始终和自己保持一致”^⑪(或者说始终如一地进行思考)。尽管如此,这种阐述更多地是容纳而非排斥了“理想角色承担”和“普遍话语”,从而可以在参照米德的同时,容纳哈贝马斯所提出的开放对话。^⑫而且,熟谙伦理学传统的康德非常清楚,面对“人类的普遍缺陷”(average defects of humans),道德法则的采用会牵涉到哪些问题。^⑬你只需读一读《道德形而上学》和《实用人类学》,就会确信这一点。在将某一准则转换为实践法则的时候,必须完全放弃对于可能的效果的考虑。但可以肯定的是,这一事实并不意味着,我们就非得在不考虑得失的情况下,通过排除所有的熟练技能和审慎来执行这一准则。^⑭尽管如此,我们还是可以用这种多少有些“歪曲”的概括,来证明进行类型学划分的正当性。在康德那里,我们遇到了一种新型伦理,一种反思性原则伦理。而对于这种伦理,韦伯自己显然把它看作是一种特殊的信念伦理,与自己在对世界诸宗教经济伦理的比较性研究中所探讨的各种信念伦理都有所不同。

在韦伯那里,至少有一段话表明,他确实从一种类型学的角度出发,将康德的信念伦理与宗教性信念伦理相对而论。在比较性论文“中间考察”里,区分的是宗教性的博爱伦理与先验严格主义

⑪ Kant 1982: B158—160, A156—158.

⑫ 参看 Habermas 1983: 75, 有关 G. 赫伯特·米德, 见 Mead 1962(1934): 379ff., 尤其是以下阐述(第 379 页):“人是社会存在物, 所以是理性存在物。被康德所如此强调的我们的判断力的普遍性, 来自这样一个事实: 我们采纳了整个共同体的态度, 采纳了所有理性存在物的态度。我们通过与他人的关系所体现出的, 决定了我们是什么。”

⑬ 韦伯在“以政治为业”中, 在谈到费希特以及后者对康德有关人的固有的恶(radically evil in man)的命题的解释时, 援用了这一阐述。参见 Weber 1971: 540; Weber 1958a: 121; 以及费希特的《伦理学体系》(Das System der Sittenlehre)第三部分第 16 节, 附论(Fichte 1962)。关于韦伯对康德的现实主义人论的评价, 也可参见韦伯致雅费的信(Marianne Weber 1926: 378—384)。

⑭ 康德屡次指出放弃什么东西与摆脱什么东西之间的区别。摆脱幸福并不意味着放弃幸福, 对于效果也是如此。比如可以参见 Kant 1983: A208—210。

伦理,而后者无疑指康德。我们之所以关注这一看法,不仅仅在于其所引的具体论述,而且还在于作出这一论述的上下文背景。^⑭韦伯并未将自己的看法限于这两种伦理类型,而是进而论及艺术。他至少是隐含地分析了围绕相对于内容的形式问题以及与此有关的一些问题,产生出某种具有三个面向的张力关系。如果我们进一步追随他的推理路线,并融合康德的某些观念,就可以拓展我们对形式信念伦理的理解,尤其是对于与这种伦理相维系的各种动机的理解。

让我们首先来看看韦伯的观点。他指出,随着艺术日益成为一个自主的价值领域,审美形式本身也逐渐得到强调。艺术的创造者和解释者都把兴趣放在了形式而非内容上。韦伯进一步指出,艺术中对于美的形式的这种追求,很容易激起对于宗教性博爱伦理的怀疑,因为后者“只关注与救赎有关的事情和行动的意义,而不是它们的形式”。^⑮尤其是以神秘主义的面目出现的宗教性博爱伦理,几乎就与形式本身完全对立。这种伦理与形式之间之所以确实存在实质对立,不仅仅是因为前者与艺术的关系,而且还出于它与先验严格主义伦理的关系,因为严格主义伦理在道德领域中与自主的艺术在其领域中的情形相仿,都是内容从属于形式。还可以补充一点:先验严格主义伦理本身与自主的艺术之间存在着张力。美与善,形式的审美界定与道德界定,客观的鉴赏与对法则的崇敬,审美反思的判断力与道德确定的判断力,对于这些方面之间的差异,自主的艺术往往会有所忽视,从而侵越了它们彼此的界限。而对界限的侵越又会导致伦理问题的审美化。韦伯强调指出,在一个理智主义的时代里,在一个带有主观需要和褊狭之见的

^⑭ 参见 Weber 1921, I: 554; Weber 1958a: 341。原话中的“对于宗教伦理”在1920年版中被扩展为“对于宗教性的博爱伦理,正如对于先验严格主义伦理……”。

^⑮ Weber 1921, I: 555; Weber 1958a: 341。

时代里,特别容易出现这种将伦理问题审美化的倾向。^⑭ 只要确实发生了这样的侵越,道德责任的自觉意识就会丧失。这样一来就普遍出现了“将道德意向的判断转变成为关于品味的判断(“缺乏品味”取代了“值得谴责”)。由于关于品味的判断是无法诉求的,就此排除了讨论的可能性”^⑮。

有关伦理与审美、道德与艺术之间的关系,韦伯的这些观点中有两个方面需要我们在作一评述。首先,关于品味的判断不能像道德判断那样,将诉求提到普遍有效性的高度,因此,我们不能在同样的意义上将这两种判断力交付讨论。韦伯在此重申了此前有关实践问题的真理相关性的看法。其次,在艺术或宗教性博爱伦理面前,先验严格主义伦理很难捍卫自身固有的、自主的价值。之所以很难,似乎正是因为先验严格主义伦理像审美一样,也必须诉诸形式而非内容。而由于它是一种伦理,所以又不能完全将自己交付纯粹客观的鉴赏过程来裁定。同时,由于它是一种形式伦理,也不能像宗教性博爱伦理那样,转向挚爱与友情。

如何将形式伦理与各种兴趣联系起来,这实际上是康德的问题之一,因为人性并不会完全出于自愿地符合善,“而只是借助于理性对感官享受的支配”^⑯。因此,与美的审美形式相反,伦理形式需要带有兴趣的鉴赏。不过,与博爱伦理相反,这种带有兴趣的鉴赏必须限制在一种“纯粹的、无条件的理智的鉴赏”中^⑰。诚然,

^⑭ 这令人想起齐美尔,后者曾指出过这一点,并且,至少在一定程度上,也同样以某种审美的方式对这种倾向作出了回应。

^⑮ Weber 1921, I: 555; Weber 1958a: 342。即使就像在歌德这样的人那里,当生命的审美化将我们引向一种审美的人文主义的时候,韦伯对此也是深表怀疑。这对他的人格(personality 或 personal character)概念很重要。他不仅拒绝了浪漫主义,而且拒绝了任何“希望将自己的‘生命’塑造为一件艺术品”的努力。韦伯认为歌德就属于后者。参见 Weber 1973: 591; Weber 1958a: 137。有关浪漫主义人格观,参见 Weber 1973: 132; Weber 1975: 192。

^⑯ Kant 1982: B120, A119。

^⑰ Kant 1982: B120, A118。

道德法则唤起了崇敬之情，但用帕森斯的话来说，这种感情是“情感中立的”，所以，在心理学意义上，它只是一种微弱的动机冲动。这种感情指向纯粹认知性的动机，指向一种存在于理性自身的关怀。因此，理性正是借助这种微弱的动机成为实践性的。当然，各种感动之情，各种愉悦和不悦的感情，确实都能够将自身附着在道德法则上。康德将道德热情界定为带有感动之情的善的观念。^⑩然而，尽管感动之情可以拓展实施道德法则的动机基础，但是它们也会阻碍自由的反思和“冷静的认可”。因此，对于生活中从伦理角度来说符合理性、符合形式道德原则的行为而言，这些感动之情往往是弊大于利，不足以成为值得仰赖的支持。

实际上，康德清除了所有发自道德感情的东西，涂尔干在对康德的批评中，将这些东西称之为从道德角度来说值得追求的欲求对象。^⑪唯一被康德承认的“道德欲求对象”就是法则本身，而唯一符合法则的动机就是对于该法则的纯粹崇敬。与此相反，宗教性

⑩ Kant 1982: B121, A120。康德区分了感动之情(affects)与激情(passions)。虽说感动之情是比较盲目的，但是，与激情相反，它们指的只是感情(feeling)。所以，和激情不同，感动之情并不会使我们丧失参照原则分辨慎重(discretion)与任性(Willkür, arbitrariness)的可能。

⑪ 有关这一点请参见 Durkheim 1967, 尤其是第 94 页及以下。虽然如此，涂尔干确实也在以下这一点上追随了康德的做法，作出了同样的区分：对于道德的欲求对象和非道德的欲求对象，我们有着两种不同的追求方式。道德的欲求对象所享有的值得被追求的性质，也就是自在特有的值得被追求的性质。涂尔干解释这种道德感情的起源方式(比如类似于米德的解释方式)显然不同于康德：问题的症结在于某个具有历史性的社会群体，而不是“永恒的”理性目的王国，不是外在于时间的理性。顺便说一句，米德批评康德(从心理学和社会学的角度)对人类欲望的理解只是虚有其表。在米德看来，康德(和功利主义者一样)认为这些欲望是指向人自身的快乐从而指向一种主观的条件，而不是指向某一客观对象从而指向一种客观条件。对于米德来说，不管怎样，只有从我们的欲望的客观对象取向出发，才能充分地理解幸福。在考虑道德的时候，动机和对象相辅相成。对象越是完满，动机也就越是高尚。参见 Mead 1962: 384—385。

博爱伦理认可其他动机的源泉。^⑭ 可以肯定的是,即便是极其普遍意义上的宗教性信念伦理,也要求对于神法(divine laws)的崇敬。但是这种崇敬并不完全维系在法则本身上,还需要与和遵行这些法则相关的诸般承诺相维系,也就是说,还得联系到事关救赎的诸般善。不管怎么说,用类型学的话来讲,这也意味着不应仅仅从康德的模型出发,来归纳出于义务感而履行的行动。无论宗教性信念伦理是趋向于义务伦理还是挚爱伦理,都会通过本身就值得追求的救赎的善,促发对于法则的崇敬。无论如何,这一点还进而意味着,宗教性信念伦理不会满足于认知性或纯粹理性的动机。再次借用帕森斯的术语,尽管道德感情与认知取向有所关联,但它们还与“欲力投入对象”有关。^⑮

通过这种方式,我们已经有可能从类型学角度出发,至少在规则与动机的方面,区分原则伦理与反思性原则伦理。我们可以作出以下对照:一方面是实质的、教条性的道德原则;另一方面则是形式的、反思性的道德原则,即普遍化原则(Universalisierungs-grundsatz)。对于出自义务感而履行的行动,也可以作出如下对照:一方面,是应

^⑭ 韦伯认为,在基督教传统中,这两种趋势的不同变体都存在。就此而言,对上帝与人之间关系的(神学)解释是这种分化的最重要的原因之一。人在此可以被视为上帝的孩子或仆人,并就此纳入挚爱或义务的关系。在禁欲主义的新教里,其逻辑结论中出现了第二种变体,至少就智识的角度来说是这样。这种变化是如此地彻底,甚至连对于回报的期待都被勾除了(体现在命定论中),而对于回报的期待本是所有规范伦理和原则伦理的共有之义,只是多少有些升华罢了。禁欲主义新教和康德伦理学之间之所以具有内在的选择性亲和,这种勾除就是最重要的原因之一,而康德伦理学又就此显得更有人情味些。当然,韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中也明确指出,为什么一种在智识上能够充分实现其终极后果的职责伦理,却不能经常在现实性中实现这一点。这是因为,这样的义务伦理会在某个特定的关节上,与人内在的观念利益发生冲突。在此,参看我在本书第三章和 Schluchter 1989 第四章里的解释。

^⑮ 为了更精确地挖掘与康德的不同,还必须进一步发展有关至善的理论。我在此对这一点略而不谈,因为从我的类型学旨趣来说,这不会产生任何新意。

中译者注:欲力投入对象(cathexed objects),心理学术语,指精神集中发泄的对象,参照“cathexis”,即欲力投入,精神集中发泄。

该归之于由义务的履行所承诺的(救赎)善的行动;另一方面,则是应该归之于对形式道德原则的(纯粹)崇敬的行动。诚然,即便是康德也承认善的意志是一种善,这就是他的至善概念。然而,这并不像在宗教性信念伦理的情形中那样,会被理解为动机的基础。^⑬

现在问题出来了:上述区分是否能进一步推广至伦理类型学的第三个方面,即约制方面?如果可以,又如何区分?与规则和动机相反,迄今为止,我对约制方面的探讨还是相当粗略的。所以,我们理当做些基本的概念考察。首先,约制概念属于一个更为宽泛的背景,即对于行动的控制。我们可以根据实施约制的人,分为内在控制与外在控制。而且,还可以根据约制是酬赏性的还是惩罚性的,分为正面约制和负面约制。特别是在韦伯的宗教社会学里,就与某些宗教行动类型相联系的奖赏而言,正面约制发挥着决定性的作用。即如帕森斯首先指出的那样,控制的中介作用可以通过以下两种渠道传递约制:它可以通过约制尝试去影响行动者所处的情境,或是影响行动者的意图。帕森斯通过将这两种控制类型与控制渠道联系在一起,划分出四类控制,可以确定控制的中介作用与行动者之间的相互作用。他分别称之为“诱导”(inducement, 正面作用于情境)、“阻止”(deterrence, 负面作用于情境)、“激发承诺”(activation of commitments, 负面作用于意图)和“劝服”(persuasion, 正面作用于意图)。他就这些类型作出了如下阐述:

(1)所谓诱导,即自我(ego)尝试建议他我(alter ego),如果他我听从自我的建议,即可向他我提供情境方面的便利,期望以此

^⑬ 严格来说,理性的自由观念(理论上既无法证明,也无法驳斥)足以满足康德分析的宗旨。我们作为道德行动者,都十分熟悉这个观念所对应的客观现实。在康德看来,以信念伦理为基础,为了达到某种救赎的善而实施的行动,只是为满足于义务而得以推行的行动,而不是出于义务感而履行的行动。因此,在这一点上,我并未追随康德的构想。

从他我那里获得于己有利的决定。(2)所谓阻止,即自我围绕以下方式所作出的相应尝试,就是说如果他我不遵从,将会面临遭受情境方面的不利的偶变性(contingent)威胁,从而引发他我的承诺,获得他我的遵从。(3)所谓激发承诺,即自我尝试向他我展示,为什么站在他我自身的立场上来看,他我如果拒绝像自我所期望的那样行动,对他我来讲就是“错误的”,以此获得他我的遵从。最后一点,(4)所谓劝服,即自我尝试向他我展示,为什么站在他我的立场上来看,不考虑情境方面的不利,像自我所期望的那样行动“是件好事”,以此获得他我的遵从。^⑭

在此,我将借用这些区分并有所调整,以期阐明约制的各方面特征。所作的调整包括将控制的四种类型结合内在控制与外在控制来运用。^⑮正如上文的分析所蕴示的那样,在从规范伦理向原则伦理的转变过程中,随之发生变化的,恰恰是这两种控制中介作用的性质及其相互关系。第一种控制类型,即诱导(正面作用于情境),包括两种情形:在外在控制中,是提供各种各样的物质刺激;而在内在控制中,则是指自我训导(self-discipline),并将伴之以个人自身生理能力和心理能力的扩展。第二种控制类型,即阻止(负面作用于情境),在外在控制情形下意味着物质损害的威胁,其最严重的形式意味着(生理上)被驱除出社会组织;而在内在控制情形下则意味着自我训导,并伴之以“对本能的抑制(inhibition)”,其最严重的形式则是压抑(repression)。韦伯从为达致救赎而采取

^⑭ Parsons 1967:362—363.

^⑮ 用帕森斯理论的话来说,这样的运用方式将意味着发展各种控制类型和将这些控制类型与人格系统勾连的媒介。但帕森斯从未成功地做到这一点:他在提出了社会系统的媒介之后,首先转向的是一般行动系统。然而,一种充分挖掘的媒介理论应该包含一般行动系统的所有子系统的媒介。有关这一点,参见下列文献对媒介问题的探讨:Baum 1976,尤其是第448页以下;Jensen 1984:160ff.。

的、带有禁欲和神秘色彩的不同技术的角度入手,来考察在自我训导过程中以负面或正面的形式发挥作用的各种生理技术和心智技术。第三种控制类型,即激发承诺(负面作用于意图),在外在控制情形下,是通过社会的不赞成体现的,其最严重的形式是社会放逐(social ostracism);而在内在情形下,则是通过自尊的丧失和羞耻感与罪疚感体现出来的。最后,第四种控制类型,即劝服(正面作用于意图),在外在控制情形下体现为授予声望或认可;在内在控制情形下体现为自尊(参看表2)。

表2 对于行动的各种控制类型

控制中介 与约制 类型 控制渠道	外在控制		内在控制	
	负面控制	正面控制	负面控制	正面控制
情境方面	物质损害的威胁	提供物质酬赏	作为对欲望的抑制和压制的自我训导	作为自我实现的自我训导
意图方面	社会不赞成与社会放逐	社会尊重 赋予社会声望	调动罪疚感与羞耻感	自尊

根据我的解释,从规范伦理向原则伦理的转向是与内在控制的重要性日渐增长联系在一起。但这并不意味着内在控制的增长是以外在控制的相对减弱为代价的。我马上就会指出,用韦伯对禁欲主义新教的分析的话来讲,事实恰恰相反。这里的争论焦点在于:倘若失去各种愈益普遍深入的内在控制形式,控制过程将不再发挥作用。救赎宗教的历史,尤其是亚洲救赎宗教的历史,足以很好地证实这一点。^⑩ 较之规范伦理,所有的原则伦理都更多

^⑩ 比如可以参见我将韦伯的“中间考察”进一步系统化的努力,见 Schlachter 1989,第四章第1节。有关日益增强的情感控制的长期过程,以及它们的社会生成条件,首先请参见 Elias 1969,特别是第一卷,尽管它的出发点是纯粹的欧洲中心观。这些内在控制过程的起始点相对较早,在中世纪教会的忏悔制度背景中即可发现。Hahn 1982 已经展示了这一点,也可参看 Hahn 1988。

地要求内在指向的行动。这样,这些原则伦理便标志着良知的类型由他律转向自律,人格由他人指向转为内在指向。不过,这种自律的良知依然根植于具体的道德形式之中,对于这一点,韦伯在谈到禁欲主义新教时曾经有所提及。在此,内在强迫力的指向是时刻保持警惕的自我控制,有条不紊、合乎理性的行为自律,这样的强迫力通过形形色色的教会组织,与不断增强的外在控制联系在一起。内在控制并未取代外在控制;相反,两种控制都趋于增强,其程度超出了天主教和路德宗的教义规定。在韦伯所描绘的禁欲主义新教世界中,个人从未在无须教派式的教会或真正的教派的惩戒的前提下,主宰自己身上那被康德称之为从恶的趋向。^④信徒必须将自身提升到这样一个位置,在那样的高度上,他可以通过自身的冲动,首先是通过情境方面的自我控制,并且在与其共处于一个宗教团体的伙伴的支持和控制下,至少可以切近原则伦理的要求。

在这一点上,韦伯与康德之间一点意味深长的差异开始显露出来。在康德的学说中,绝容不得这种外在惩罚、这种惩戒的任何运用。与虔信的禁欲主义新教徒相反,理性的人,善的理念的遵循者,不会受制于任何外在的约束。诚然,康德也以一种类似于他的法学学说的方式,构建了这样一种原则,仅仅从德性法则的角度将人类联合在一起。从自然状态转向法律—公民状态(转向一种政治状态),这是一项伦理律令(commandment);同样,从伦理的自然

^④ 在此,比如可以参看 Weber 1972:726。康德证明的只是人性从恶的趋向,并不是说人性的自然构成就是恶的。这使他从一开始就无须考虑以下这个问题,它始终困扰着所有宗教性信念伦理,至少在基督教传统下是如此。这个问题就是:人,凭借其自身的力量,究竟如何才能不断地趋向善?对康德来说,恶的品性是通过自己招致的动机等级序列上的倒置来体现自身的:自恋自爱被置于道德法则之前。但无论何时,借助思考方式的革命,这种错误的优先化(prioritization)都是可以矫正的,即便说在这种新的优先序列成为常规之前,也许会花去很长的时间。

状态中走出,从个人“不断遭到恶的侵袭”的暴露状态中走出,^⑩和所有心存善念的人一起,合手创建“一个伦理共同体”,一个“以德性法则为依据的普遍共和政体”,以公有原则下对至善的促进为己任,这也是一项伦理律令。^⑪不管怎么说,与禁欲主义新教有关教会和教派的观念不同,康德并未将外在控制的观念与自己的伦理共同体(它融合的是世界公民,而不仅仅是某一个国家的那些国民)联系在一起。在康德的伦理学中,不仅是内在控制优先于外在控制,而且,即使是在与内在控制有关的那些约制中,也是那些与行动意图有关的约制优先于与行动情境有关的约制。^⑫

至此,我们已经可以从类型学角度出发,同时根据以下三个方面,从原则伦理中再区分出反思性原则伦理:反思性原则伦理在奠定道德规则的基础的时候,借助的是一种形式原则(普遍化原则),而不是实质原则;它的动机促发借助的是道德规则本身值得追求的性质,而不是道德的善;它完全依赖内在的、与意图相关的约制,而不是各种约制的综合使用。不管怎么说,从类型学的方面来讲,这种反思性原则伦理是一种信念伦理,至少在康德这里是这样。然而,它与我们在韦伯的宗教社会学中发现的那种宗教性信念伦理之间,还是有着质的不同。两者之间之所以存在决定性的差异,其原因并不像人们也许会认为的那样,在于反思性原则伦理的“非宗教”性,而是在于它的形式性,在于这样一个事实:与宗教性原则伦理或非宗教原则伦理相反,反思性原则伦理是一种形式信念伦理。宗教的与非宗教的之间的区分完全取决于道德规则是如何“产生的”:是借助启示,借助理性演绎,或者,不容忽视的是,是否借助某人自己的决定,自己的选择。因此,康德的伦理学体现的是

⑩ Kant 1960: B134, A126.

⑪ 参见 Kant 1960: B133—140, A125—132。

⑫ 当然,在这方面,必须更细致地考察康德的“性格学”,考察他如何考虑一种具备理解和感知能力(sensibel)的性格的发展。

一种形式信念伦理的理念型,一种反思性原则伦理的理念型,借用哈贝马斯的话来说,是属于认知主义伦理变体的理念型。

这样,两重类型学就扩展成了三重类型学。这种扩展将我们引向了对韦伯的信念伦理观作进一步的细化。在我看来,要对韦伯的历史研究作出恰当的分类,要对他的价值理论作出充分的评价,这样的细化是必不可少的。但你只需浏览一下二手文献,便足以发现这一点并不是总能被人认识到的。这一重要区分之所以一般为人所忽视,或许与以下事实有关,即在他的宗教社会学里,韦伯主要关注的是实质信念伦理对行为带来的效应。即使在某些研究里,比如在关于法的社会学研究里,虽然韦伯以发展的视角,向我们明确展示了在自然法的概念构想中,实质原则与形式原则之间的相互作用,但他的重点也还是放在实质性的自然法构架上,从而将其与现代实证法的各种形式特征相对照。^⑩ 不过,韦伯关于法的社会学研究还是明确告诉我们,要对韦伯的历史社会学考察作出任何完整重构,作出上述区分是多么的重要。这一点也同样适用于他的价值理论,也就是说,适用于他的理论的价值论一面。从宗教性信念伦理到现代道德无涉,或者从实质自然法到现代实证法,在这样的过渡中,韦伯的论述经常表现出“跳跃”性,但我们也应该注意其间通常较为隐蔽的关联。韦伯的理论中有一些要

^⑩ 参见 Weber 1978b: 865—880; Weber 1972: 496—503。在韦伯关于法的社会学研究中,有两项讨论探讨了形式—内容问题:一是神圣(自然)法的实质原则及其与形式的关系;二是世俗(自然)法的实质原则及其与形式的关系。在第一项讨论里,探讨了诸多宗教性原则伦理。其中的对比显示,基督教所代表的,正是神圣法的形式特征得到最充分发展的那些事例中的一种变体。据韦伯的评价,这一点使基督教在各主要文化中的神圣法事例中至少获得了一种“相对特殊的地位”(Weber 1978b: 828; Weber 1972: 480)。然而,基督教也依然不过是原则伦理框架中的一个变体而已。它并不标志着转向反思性原则。在第二项讨论中,情况则有所不同,其中作为讨论焦点的恰恰是这一转向。就发展的、历史的角度而言,转向蕴含于形式的、理性的、自然的法律中的反思性法律原则,这是法律的全面实证化过程的条件之一。

素,必须将其理论的某一部分与另一个部分相对,让它们互相辩驳,我们才能理解。而这里所说的关联就属于这样的要素。^⑩

然而,在我看来,只有针对这种细化的背景,才能以一种整体上令人满意的方式,界说韦伯的责任伦理概念。通常的做法并不充分,因为它们仅仅将责任伦理与宗教性信念伦理相对照,或者更宽泛地说,将责任伦理与以通过启示或演绎而得出的原则为基础的实质信念伦理相对照。它还因为诸多原因与形式信念伦理不相符合。如果将责任伦理作为理念型,并且从规则与动机的角度来评价它,就会极其清晰地看出这一点。即使在韦伯那里,有关这方面的论述只是寥寥数笔,但就我论述的角度而言,还是可以把责任伦理看作一种反思性原则伦理,就像康德的形式信念伦理一样。但与后者不同的是,韦伯的责任伦理对形式原则作出了决定性的调整。与此同时,它对于动机,对于道德情感的解释也有所不同。最后,它再次开启了被康德关闭的几条约束渠道。出于这些原因,责任伦理不仅仅通过共同对立于实质信念伦理(原则与反思性原则的区分)而与形式信念伦理相关联,而且还体现出取代后者的可能性。

反思性原则伦理:形式责任伦理

让我们通过比较的形式,探讨一下康德式的形式信念伦理与韦伯所描述的责任伦理,以便找出足以支持上述命题的论据。既然韦伯似乎是把后一种类型的伦理看作自己可行的伦理立场,因

^⑩ 当然,这样做有一个前提预设,就是研究者须持有整体性的关怀旨趣,无论出于什么原因,也别把韦伯归入19世纪或者旧日欧洲中去。可是就有许多人,诸如亨尼斯和卢曼之流,在其他方面殊异其趣,却似乎在这样的努力上达成了共识。

此,对他们的表述作出比较,会使我们至少得以间接地推断出韦伯对康德的批判性立场。我将首先深入探讨实质信念伦理与形式信念伦理之间的差别,以此作为这项比较性考察的出发点。鉴于责任伦理像形式信念伦理一样,都是以某种反思性原则作为基础的,所以说,这些差别最初也适用于实质信念伦理与责任伦理之间的关系。从这个角度来说,我们一开始是把韦伯的责任伦理作为形式伦理来探讨的,而这便产生了一个问题:如何能够证明这种做法的正当性?

如果我们想要回答这个问题,就不得不阐明这里所使用的形式性(formality)概念。为此,我打算追循上文对韦伯著作的梳理所产生的两项核心主题:一是责任伦理牵涉到某种信念;二是遵循责任伦理行事的人同样不得不对自己行动的可预见后果有所考虑。对这两项主题的综合考虑似乎意味着,一项行动,若是期望在责任伦理的角度上获得道德的地位,就必须同时满足两项条件。首先,该行动必须产生于道德信念;其次,它必须反映出这样一种事实:自身深陷于伦理上属于非理性的世界的泥沼之中,从而对善可以导致恶这一洞见深表赞同。^④换句话说,这种行动不仅必须从道德信念的角度证明自身的正当性,而且还得从对可预见后果的估价方面证明自身的正当性。在确定某人的意志时,你不能像康德那样,抽离出所有的后果,而是必须结合它们来考虑。^⑤

^④ 有关这一点,请参看 Weber 1971: 541—542; Weber 1958a: 122。在后一处文本里,韦伯批评了他的同事 Friedrich Wilhelm Foerster,“伦理教化”运动在德国的共同创建者之一,指责后者的实际立场恰恰违背了他自己书中的主张(韦伯指的大概是后者的《政治伦理与政治教育》[*Politische Ethik und Politische Pädagogik*, Foerster 1918])。实际上,你可以在书中读到这样的话:“你必须首先认识到这样一个基本真理:善永远不会是恶的结果,而恶也永远不会来自于善。”(Foerster 1918: 202)Foerster 后来对这一批评作出了反驳,认为韦伯的观点依据的是从讨论中所听来的有关自己的片言只语,脱离了他写作的上下文。

^⑤ 韦伯明确强调,这里的关键是道德行动的正当化。参见 Weber 1973: 505; Weber 1949: 16。

韦伯把第一项条件叫做“信念价值”，第二项条件叫做“效果价值”，道德行动必须与这两种价值都有所维系，本章开篇的引语即已明确揭示了这一点。每一位道德行动者都必须直面这种双重维系(double relatedness)所蕴含的冲突。正如韦伯在“中间考察”一文中所提出的那样，即便是博爱伦理的遵行者，也会发现自己面临信念价值与效果价值之间的内在冲突，善的意图与其持之以恒的实现过程的非理性效应之间的内在冲突。也就是说，博爱伦理越是转向原则伦理，就越是必须涉及到如何将信念价值与效果价值维系在一起的问题。适用于原则伦理的，也就适用于反思性原则伦理。而无论是实质信念伦理，还是形式信念伦理，都得通过否认效果价值具有伦理相关性，来缓和这一问题。^⑩ 用费希特的话来讲，面对这一问题，这些伦理类型都符合以下准则：仅仅依据你对自身义务的最高信念(Überzeugung)而行事；或者，始终依据你对自身义务的最高信念而行事；或者简单地说，依据你的良知行事，^⑪ 除此无他。这种提法否认了效果价值具有伦理相关性，但不适用于责任伦理情况下的效果价值。正相反，从责任伦理的角度来考虑，效果价值具有伦理相关性。这并不等于说效果价值是伦理价值，但却的确意味着效果价值所产生的要求应该得到承认。因此，以下准则即可成立：依据你对自身义务的最高信念而行事，除此之外，你的行事方式还得保证，可以依据你的最充分的知识，同时考虑自己行动的(可预见)后果。信念伦理的遵行者承担的似乎是单一的责任，即其行动的信念价值；而责任伦理的遵行者则必须承担双重责任，除了其行动的信念价值，还有在这个伦理上属于非理性的“世界”上，信念价值与其他价值——尤其是效果价值——彼此之

⑩ 我有意使用相关性(relevance)概念。有关“受条件制约的”(conditioned)和“有关联的”(relevant)之间的区别，参见 Weber 1973: 162; Weber 1958a: 65。

⑪ 费希特：《伦理学体系》，第二部分第 13 节(Fichte 1962, 4: 155—156)。

间的关系。可以说,责任伦理的准则要求的是在采取行动之前,就从伦理的角度出发,对各种可彼此替换的善作细致的衡量,而信念伦理的准则里则不包含这样的要求。

这便给我们指出了形式责任伦理与形式信念伦理之间的第一点区别。同时,它还把责任伦理和各种信念伦理区别开来,不管这些信念伦理是形式的还是实质的,是宗教性的还是非宗教性的。韦伯在针对具有严格形式性的准则,提出信念伦理与责任伦理的术语时,脑子里也许已经想到了一些东西,但只是在这一区分下,才获得了精确的意义。他当时正在考虑弥合原则(bridging principles)。^④ 无论其地位如何,信念伦理要和效果价值联系起来。为了避免用语上的混淆,我建议区分“等级弥合原则”(bridging principle of hierarchy)和“平衡弥合原则”(bridging principle of balance)。道德行动者在不得不解决将信念价值与效果价值相维系的问题时,这两类弥合原则都可以采用。

至此,讨论完全可以暂且告一段落。但不管怎么说,这一结论几乎不能体现出对于作为形式信念伦理替代类型的责任伦理的详尽阐述。替代性的弥合原则是一回事,替代性的信念价值的确定则是另一回事。可以想见,形式责任伦理之所以不同于形式信念伦理,不仅仅在于所使用的弥合原则,而且还在于信念价值本身的确定。

事实的确如此。为了阐明这一区分,我们必须回到康德。在康德看来,始终能够根据普遍理性法则来确定自身的意志,就是善

④ 你可以把这些弥合原则看作特定伦理性的弥合原则,以区别于一切伦理都适用的一般弥合原则。以下准则可作为这种一般弥合原则的例证:“担当意味着能力。”因此,根据这一解释,弥合原则仍将属于实践理性的领域,不能等同于判断力的规则。无论这些判断力规则是涉及对实践判断力的确定——据此可以将现存规范应用到行动处境中去,还是涉及反思判断力——据此可以为行动处境寻求规范,情况都是如此。

的意志。自决和普遍法则是具有决定性意义的特征。这样一种意志,这样一种信念,会从开明的思考方式那里寻求到举足轻重的支持。正如我们上文所见,这种思考方式要求独立思考,要求站在所有他人的角度上思考,也要求始终如一地思考。这种思考方式具有“公开”性,仰赖于对话。鉴于普遍观点的性质,即对于所有理性存在物都有同样的呈现,所以这种对话并不一定需要有实际的发生,而可以停留在想象层面上。采取他人的立场,就意味着采取理性的立场。通过采取相对于自身观点而言的普遍观点,通过将自己的理性,同时也是所有理性存在物的理性,作为自身的基础,就始终能够对自己的判断的“主观私己条件”加以反思。^⑭

对于这种形式信念伦理构想,韦伯抱有怎样的立场?要想在此作出回答,你不得不希望作一番推测,因为在韦伯的著作中,找不到关于康德伦理学的系统探讨。然而,韦伯在这方面采用的关键术语之一将给我们提供一条重要线索。韦伯曾给滕尼斯写过一封信,探讨一种科学的伦理学的可能性问题。在信中,韦伯这样描述科学的伦理学的任务:论证某一给定的道德信念的形式特征,展开对于信念的形式批判。要完成这项任务,它要向任何认识到有必要围绕价值确定自身行动的取向的人证明,“(遵行)康德式命令(无论其形式经过了多大程度的现代改造,结果是一样的)的一切后果具有不可避免的必然性”。^⑮

如前所示,韦伯区分了伦理义务和政治义务,区分了伦理价值判断和品味判断。伦理义务是绝对的,而政治义务则具有历史性;伦理价值判断容易受到具体诉求的影响,因此是可以讨论的,而品味判断则不是这样,至少不是在一个意义上。这些区分意味着伦

^⑭ Kant 1982:153(B159, A157)。这样的概括针对的是开明的思考方式,而不是狭隘的思考方式。狭隘的思考方式的特点是不具有从反思性的角度克服特殊主义立场的能力。

^⑮ Baumgarten 1964:399.

理价值有权声称自己是绝对的,是普遍有效的,指向的是我们的良知。而无论是文化价值(比如政治价值),还是审美价值,情况都不是这样。韦伯在写给滕尼斯的信里,探讨了一般的价值取向或价值判断取向。然而,在我看来,将这些有关康德式命令及其功用的评论,视为针对伦理价值与非伦理价值之分的背景,解读形式信念伦理的某种“工具”,这样的解读方法是有正当依据的,甚至是十分恰当的。正如韦伯在信中坦言,问题的关键就在于对道德信念的判断:与政治信念或其他类型的信念不同,道德信念可以交付辅之以普遍化原则的形式批判。

因此,在韦伯看来,形式信念伦理的普遍化原则完全适用于考察给定信念的道德性质。韦伯著作中有一段零散的探讨,我们不能确定其写作日期,只能大致推测写于1912年,其中我们读到这样的话:“康德式命令(是)……关于伦理判断中(所采用的)步骤的对某些最最简单的事实状态(Tatbestände)所作出的有效分析。”除此之外,至少在逻辑上还存在着这样一种可能性,即“有鉴于此”,它们同样适于在具有伦理性的实质决定中发挥某种“功用”。^⑩倘若确实如此,那么普遍化原则究竟能够提供什么?在韦伯的眼里,它在确定信念价值方面发挥着怎样的作用?

上文业已指出,普遍化原则提供给我们的是审视准则的规则,而非产生准则的规则。我期望将什么认作是普遍法则,我能够将什么认作是普遍法则,这都得取决于我的信念。在某个确定的社会和文化环境下,在生活世界里,在错综复杂的过程中,我作为一

^⑩ Baumgarten 1964:400。这段论述的写作日期大约在1912年。鲍姆加登在引用这段话时,认为它是针对一位据说叫“Hellmuth Kaiser”的人而展开论述的,但这是不可能的,因为(至今)尚未证明存在叫这个名字的作者的有关著作。如前所示,鲍姆加登出版的韦伯著作据推测是由玛丽安妮·韦伯编辑的,而不是韦伯的原稿。在这段零散的论述中,韦伯期望证明的是,无论是关于伦理领域内部的冲突,还是关于伦理领域与其他价值领域之间的冲突,形式主义伦理学都不能为决策提供某种规则。

个参与者,已经发展出了一些信念。或者,就像韦伯所说的,是我通过一系列的终极决定,产生了这些信念。^⑭ 如果接受韦尔默的思路,康德意义上的普遍化原则可以说就是一种次级原则。普遍化过程的初级原则只会意味着,我自己始终固守那些为我为我所认可、而我也如此要求他人的约束。但是,这样一种原则决不意味着“有可能存在从理性角度来讲可以接受的‘应该’或‘必须’”。虽然说“这项原则对于所有‘理性存在物’都是有效的,但并不一定只是特别偏惠于某些普遍主义的规范”。^⑮ 韦尔默恰如其分地指出,当我将体现着康德学说的一个维度的初级原则运用到我自己的信念中去时,绝不可能不产生任何后果。这样一类原则意味着我应当“不带自身行动中的自我欺骗,立即认可业已被公认的规范义务”。但这还不够:

尽管如此,从我自身的规范信念的角度出发来行事,这样的要求也并不意味着我在每一个具体情况下,都能为自己的行动设想出一种适宜的正当化辩护;并不意味着我应当依据在某一给定情况下我可以声称是自己规范信念的那个信念来行事。这项要求所真正意味着的,可不是一项容易满足的要求:如果角色对换,我会期待其他人做出如何的反应,在这件事情上我不应该欺骗自己。^⑯

在我看来,韦伯就是在这种简化的意义上使用普遍化原则的。他滤除了次级意涵,从而,正如他所指出的那样,也滤除了康德学说中的那些特定内容,因为正是这些内容,使次级意涵成为有关文化和人格的形而上学理论的原型。^⑰ 在韦伯这里与在康德那里一

^⑭ 这些过程中自然包括互动过程。

^⑮ Wellmer 1986:19.

^⑯ Wellmer 1986:18—19.

^⑰ 参见我们业已引用过的下列段落:Weber 1973:62; Weber 1975:118.

样,意志都必须采取确定的形式。不过,在韦伯这里,确定这种形式的方式已经不再具有康德那里的构成性普遍主义性质。诚然,在韦伯看来,伦理价值是与关于绝对性和普遍有效性的诉求联系在一起,而这样的联系也确实赋予伦理相对于其他价值领域而言的特殊位置。因此,善的意志永远不会满足于狭隘的特殊主义。相反,善的意志在确定自身的时候,总是好像可能存在某种从理性角度而言可被接受的“应当”。对此我们可以称之为“调节性”(regulative)普遍主义。这同时还意味着,(普遍主义的)实践理性的实现被(普遍主义的)命令的理性化的实现所取代。我对于自身道德职责的最高信念也就是正确的信念,这种观念尽管已经不再具有理性的根据,但究其根本,目前还是得相信它。然而,这种信仰,这种持有(或者说坚持某种信念),是与各种理性条件的满足分不开的。^⑭

这些条件中,有一条就是将我的道德诉求和(如前所定义的)开明的思考方式维系起来。自主的命令,视角的变化,以及始终如一的连贯性,这些也都适用于韦伯的伦理学。只有将自身交付朝向理性的命令的意志,才能切实被称为善的意志;也只有不盲目行事,而是遵循自我选择的法则,并就此可通过某种确定的方式在行事过程中加以依赖的意志,才能切实做到将自身交付这样的命令。^⑮类似于康德的阐述,你可以认为,对韦伯来说,只有无论什么

^⑭ Henrich 1952,尤其是第120页及以下。

^⑮ 可计算性(Berechenbarkeit, calculability),经验上的个性概念,经验上的自由概念,以及理解(Verstehen)的客观化,这些观念之间存在着内在关联。参见韦伯与克尼斯(Knies)就行动学说中非理性问题的争论。由于人类的自由意志会“延伸到”行动领域中去,而这种意志又能够“合法地”确定自身,在此过程中,各种持续不变的动机得以确立自身,所以,个人行动的特有尊严并不是不可计算性意义上的非理性的,而是可计算性意义上的理性的。对于罗雪尔(Roscher)的浪漫主义人格观所对应的虚假界定,韦伯表示不能接受:“一方面,是人的有意图的行动;另一方面,则是该行动所面临的自然条件和历史条件。这是一种旧的区分。我们就此找到了一种完全不同的区分以取而代之:一方

时候,都有能力从某项个人法则出发来确定自身,这样的意志才算是善的意志。这里的决定性特征是自决和个人法则。^⑭之所以说这法则是属于个人的,是因为个人所持有的信念价值的正确性是一个信仰问题。而之所以说它是项法则,又是因为我认识到自己不管在什么时候,都必须在不带自我欺骗的前提下,始终满足它的要求。这便指向了亨利希以前提出的说法,即究其根本,朝向理性的命令就是朝向自觉行为和人格教化的命令。^⑮

无论是谁,只要他在不带有自我欺骗的前提下,在投入行动的过程中依据法则行事,并努力达到法则的要求,就必须要了解他自身的“终极且内在‘持久’的价值准则”,了解他行动的后果。借用尼采的话来说,这就需要“智识的诚实”。不过,它还需要我们准备好投入切实的对话,而对于切实的讨论而言,这样的对话又是不可或缺的前奏。^⑯韦伯多次强调,观念只有在与其他观念的交锋当中,才能证明自身。倘若缺乏战而胜之的力量,它就将逐渐枯萎。然而,在它们能够通过现实生活中的考验之前,这些观念就必须得经受住价值讨论的相对化效应。只有通过这样的方式,它们才能够激发出信念(überzeugungsfähig)。在康德那里,每一个人都始终能够采取普遍观点,即使事实上难讲,至少原则上如此;而韦伯的

面,是人的‘自由的’从而是非理性—具体的行动;另一方面,则是从法则的角度对行动的自然给定的条件的确定。”(Weber 1973:45; Weber 1975:96)可以看出,韦伯在探讨自由和必然问题时所提倡的立场,对于是否接受康德哲学的问题并未给出明确的回答。不管怎么说,只是因为(经验的)自由被给定,才会存在可计算的行动。换句话说,自由是促成可计算的因而也是可以理解的人类行动的前提条件!

⑭ 众所周知,个人法则(individual law)这一概念是由齐美尔结合自己对康德伦理学的批判而提出的。我遵循的就是齐美尔的论证。他的思路是受到了活力论哲学的启发,不过这种影响也相当有限。参见 Simmel 1913。进一步可参看 Schluichter 1989,第一章第6节。

⑮ Henrich 1952:118.

⑯ Weber 1973:510; Weber 1949:20.

思路则必须要求在一种价值讨论的框架内,对信念作形式批判。在韦伯自己的伦理学立场中,处于核心地位的,除了个性学说,就是这种讨论的设立了。^{⑥3}

由此,根据康德的伦理学,根据韦伯对康德伦理学的批判,我们可以区分出两种普遍化原则。第一种普遍化原则的经典阐述是《实践理性批判》中的基本法则:如果你的意志的准则将始终能够同时作为普遍立法的原则而成立,即可依此行事。这种原则倡导一种构成性普遍主义,也就是说,它将普遍化原则视为正当化原则(Begründungsprinzip, a principle of justification),就此而言,它也同时体现了反思性原则伦理的基本法则。与此类似,我们可以如此阐述韦伯的原则:如果作为一项个人法则的真实表述,你的意志的准则始终能够同时作为普遍立法的原则而成立,即可依此行事。这种原则体现出一种审视性普遍主义,也就是说,它将普遍化原则视为批判性审察的原则(Kritische Prüfung, critical examination),就此而言,它也同时体现了反思性原则伦理的基本法则。因此,信念的形式正当化与信念的形式批评恰好相对。以上两种立场都要求人始终如一地进行思考,而且,它们都要求人从所有有关他人的立场出发来进行思考。尽管如此,在第一种原则中,这种思考可以在一种事实上是独白的观念对话中实现;而在第二种原则中,切实的对话就是不可或缺的。要说清楚这一点,一种办法就是对韦伯多次引用的歌德的格言略作修改:你如何开始深入认识你自己的信念?决不从观察入手。把它交付价值讨论,你将很快知道,这种信念到底能够提供什么!

如前所述,在哈贝马斯那里,任何立场,只要是以某种方式保

^{⑥3} 韦伯的确提出了一种科学的道德哲学的思路。这一点亨利希非常强调。参见Henrich 1952:117。他进一步强调指出,“(必须)彻底抛弃关于把韦伯的理论与一种简单的相对主义论调等量齐观”的主张(Henrich 1952:123)。

有确定道德—实践问题的真理的潜力,就都被归为认知主义的立场。是他引出了经典哲学对话风格中伦理认知主义者与伦理怀疑主义者之间的争论,这说明他在骨子里认为,认知主义只是伦理学中理性的正当化步骤的另一种表述方式。^④如果你从这个角度来理解认知主义,那么,迄今为止我们还主要是出于类型学目的加以讨论的形式责任伦理,也就算不上一种认知主义伦理。这和形式信念伦理恰好相反。形式责任伦理只是在非常有限的程度上,保有确定道德—实践问题的真理的潜力。有鉴于此,我更愿意谈论韦伯那里道德—实践问题的真理相关性,而不是确定道德—实践问题的真理的潜力。在韦伯立场中的必不可少的要素中,就有一点是主张理性可以对信念价值进行批判,但不能为其提供正当化辩护。这与康德的立场,与所有其他被哈贝马斯归为伦理认知主义者的学者的立场都截然相反,因为他们都坚持维护以某种形式出现的正当化诉求。从这个意义上来说,韦伯属于伦理怀疑主义者,而不属于伦理认知主义者。因此,在反思性原则伦理的层面上,我们可以把韦伯称为一位批判主义者,而不能称他为认知主义者。

这样说,有助于我们从规则特征的角度出发,概括康德式的形式伦理与韦伯式的形式伦理之间的决定性区别。这种区别涉及到普遍化原则的地位问题。在康德那里,把这种原则理解成一种正当化原则;而在韦伯那里,则把这种原则理解成一种反思性审察原则。在康德那里,普遍化原则是构成性的;而在韦伯那里,普遍化原则是审视性的。

不管怎么说,这种更明确地界定形式伦理的有关概念的尝试,不仅考虑到了可供替换的弥合原则,而且考虑到了可供替换的普遍化原则,所以还是产生了两点颇有意味的效果。其一直接涉及到普遍化原则,其二涉及到普遍化原则与弥合原则之间的关联。

④ Habermas 1983:86ff.

我认为,康德式的普遍化原则与韦伯式的普遍化原则之间的区别在于,后者需要以对话的形式得到运用。作为一种批判性审察原则的普遍化原则,需要的是一种对话伦理。我们可以用类似于康德的宗教哲学的方式,对这种对话伦理的基本原则作出如下阐述:你应当从伦理的自然状态转到具体价值讨论的状态,因为后一种状态能够产生自我澄明和责任感,这两样东西都得是寻求满足朝向理性的命令的人才能追求的,而在前一种状态中,你的信念会不断受到自我欺骗的威胁。^⑭

第二点效果涉及到普遍化原则与弥合原则之间的关系。我已经区分了这两类原则。这样做并无不妥,因为韦伯有时候用责任伦理的概念(还有信念伦理的概念)来概括某种伦理类型,有时候又用这一概念来概括信念价值与其他价值——尤其是效果价值——应当如何联系的方式。我打算重构伦理类型学的宗旨之一,就是解决这种整体上不能令人满意的不明确状况。不管怎么说,在我看来,韦伯那里存在这种模棱两可的状况并非偶然。这是因为,实际上,普遍化原则与弥合原则之间存在固有的联系。康德式的普遍化原则要求你在确定意志时摆脱对于后果的考虑,这便排除了与责任伦理的形式准则之间的选择性亲和,或者,用我们的话来讲,取消了与“平衡弥合原则”之间的选择性亲和。与此相反,韦伯式的普遍化原则则要求你在面对“诸神之间”的永恒交战时,在根本上具有支配力量的是命运而非学术的情况下,始终如一地深入思考信念价值的可预见后果,并且参照这些后果而行事,在确定意志的过程中全盘考虑这些后果的方方面面。^⑮ 这便涵纳了与

^⑭ 韦伯在“以学术为业”中谈到,有一类教师“尽忠职守于各种‘道德’力量;他会履行增进自我澄明(self-clarification)和责任感的义务”(Weber 1973:608; Weber 1958a:152)。而价值讨论完成的是类似的教育职能。

^⑮ 参见 Weber 1973:604—605; Weber 1958a:148—149。有关解释参见 Schluchter 1989,第八章。

责任伦理的形式准则之间的选择性亲和,或者是与平衡弥合原则之间的选择性亲和。在韦伯看来,无论是确立根据的问题,还是建立弥合的问题,都应当交付价值讨论,因为这样做可以实现以下目标:挖掘终极且内在“持久”的价值准则;推演对于给定事态的价值评判立场所带出的诸般后果;确定践行这类立场所带来的实际后果;比照不是由探讨中的立场引入考察范围的那些价值准则。综合考虑,切实的对话能够有助于我们克服狭隘的“特殊主义”,破除人在面对自身道德信念和自己敌人的道德信念时往往会陷入的幻念。^④

因此,从类型学的角度来说,在形式伦理中,真正的对立在于独白式的认知主义信念伦理和对话式的批判主义责任伦理。之所以这么说,是因为在这两种情况下,确定信念价值和确定信念价值与效果价值之间的关系,这两者之间存在着某种内在的关联。当然,究其根本,彼此对立的这两项弥合原则都能够和以不同方式被决定的各种信念价值融合在一起。我就是用这样的方式,来解释韦伯的以下主张:信念伦理的形式准则和责任伦理的形式准则“处于永恒的冲突之中,而这种冲突单凭伦理是无法予以解决的”^⑤。但不管怎么说,这种融合的可能性本身就同样使人有能力解决这项主张与韦伯另一项主张之间的矛盾。根据韦伯在“以学术为业”中提出的另一项主张,信念伦理与责任伦理并不完全矛盾,而是相互补充。此言或许不谬,因为责任伦理的形式准则的遵行者会面对这样的处境:置身其中,经过对各种可选择方案的细致权衡,他或她发现无法在信念价值与效果价值之间取得平衡;在这种情况下,信念价值必须得到实现,哪怕违抗与效果价值有关的所有要求。因此,我们可以说,道德行动者的行事方式与信念伦理的遵行者差不多。自然,严格来说,我们仍然可以把这理解为始终如一地

^④ 参见 Weber 1973:510—511; Weber 1949:20.

^⑤ Weber 1973:505; Weber 1949:16.

采用责任伦理的弥合原则,即均衡原则。^⑩

如果我们赞同韦伯在“中间考察”中对宗教性博爱伦理的评述,那么,作为弥合原则的这两种形式准则之间的冲突就不能说首先起自反思性原则伦理的层面。原则伦理就已经遭遇到这样的冲突了。在承认这一点的同时,我们也不应该忽略信念伦理与责任伦理这两个概念的双重意涵:它们有时指确定信念价值的方式,有时指的又是确定信念价值与效果价值之间关系的方式。^⑪

这里包括的第一步,是区分形式责任伦理与形式信念伦理这两种类型。这一步牵涉到规则的一些特点。但不管怎么说,重构业已产生出一些意想不到的结论。进一步,我们更明确地区分出确定信念价值的普遍化原则和确定信念价值与效果价值之间关系的弥合原则,这样,我们就不得不从一个新的角度来看原则伦理问题。当然,确立根据的原则(founding principles 或 grounding principles)并不仅限于普遍化原则,而这种原则与弥合原则一样,都会在

⑩ 韦伯的另一项主张如下:“不管怎么说,当一个成熟的人——无论其实际年龄大小——意识到为自己行为的后果所担负的责任,并真正全心全意地感受到这样一种责任时,这是极其感人的。因此,他便依据责任伦理行事,到了某个阶段,他会说:‘这是我的立场,我除此别无选择。’这是真诚的人性的体现,这是感人的一幕。我们每一个人,只要他精神不死,就必须认识到自己有朝一日也可能站到这样的位置上。倘若我所言不虚,终极目标(信念)伦理和责任伦理就不是完全矛盾的,而是相互补充的。只有在两者的和谐共处之中,才能成就一位真诚的人,这样的人才能够‘蒙政治感召’。”(Weber 1971: 547; Weber 1958a: 127)

⑪ 有一点或许可以用来支持这样的选择:形式性与实质性的价值一神论和价值多神论之间的区别。韦伯有关这一点的著名阐述允许我作出如下解释:“许多旧日的神祇又从坟墓中爬了出来;它们业已失去了往昔的巫魔,因而装扮成非人的力量。它们竞相获取掌管我们生命的权力,为此又一次展开彼此之间的永恒交战。”(Weber 1958a: 149; Weber 1973: 606)价值一神论就是论证与信念伦理乃至独白式原则之间存在选择性亲和的一种“形而上学的教条”;另一方面,价值多神论则是论证与责任伦理乃至对话式原则之间存在选择性亲和的一种“形而上学的教条”。从这个角度来说,我将不得不彻底修改自己早先的有关命题。参见 Schluchter 1981: 64,图6。

相互独立的情况下发生变化。基于这样的假设,我们不得不超越形式信念伦理与形式责任伦理的区分,进一步拓展我们的类型学划分。就这两种类型而言,不仅是其中每一种都各自存在认知主义和批判主义的变体,而且还存在实质信念伦理与实质责任伦理(有关概述参见表3)。

表3 信念伦理与责任伦理类型学

立基原则 弥合原则	教条性的 (实质性的)	反思性的(形式性的)	
		构成性的	调节性的
等级化 (Hierarchization)	实质信念伦理	认知主义 形式信念伦理	批判主义 形式信念伦理
平衡化 (Balancing)	实质责任伦理	认知主义 形式责任伦理	批判主义 形式责任伦理

我们已经从规则的角度出发,建立了形式信念伦理与形式责任伦理之间的区分,现在我们来谈谈动机。在这一点上,我也同样打算拿韦伯与康德作比较。康德只承认存在符合观念的情感、对于法则的崇敬以及理性自身的关怀。他把道德动机与情绪相区分,尤其是与激情相区分。在这个问题上,韦伯又告诉了我们什么?他是否详细说明了什么动机,足以对应于作为一种类型和认知主义形式信念伦理相对立的批判主义形式责任伦理?

韦伯就责任伦理作出更为宽泛的论述的时候,我们总会遇上这样一些概念,比如清明(clarity),眼光,与人和事之间的内在超脱,激情,还有责任感。这些术语指的是人们在寻求以自觉的方式导引自己的生活时理当具备的那些素质。在“以政治为业”的演讲中,韦伯就是拿这些素质来要求一位具备责任感的政治家,并且把这样的政治家和纯粹追逐权力的政治家以及纯粹追求信念的政治家作对比。无论是认知方面的素质,还是情感方面的素质,这里都有所涵纳。清明和眼光属于认知领域,而激情和责任感则属于情感领域。与人和事之间的内在超脱,乃至与自身之间的内在超脱,

似乎是心智的总体态度,是一种一般性的立场,综合了所有这些素质。这样的立场与朝向理性的命令保持着一致。尽管如此,这种内在超脱也不是别的,正是对于某种事业或任务的献身的反转。在韦伯看来,一切都取决于这种超脱,可以说,因为只有它有能力为行动提供某种内在的立足点。当然,如果这么说确属事实,行动者必须得是满怀激情地为这种献身所把持,而不是仅仅在玩一种“轻率的智识游戏”,或者是在“徒耗精力的激动”中迷失自我。一个人若是拥有真正的道德信念,就会满怀激情地投身于某种超个人的事业,而在那样的事业中,他们将保持自己的信仰,同时还不在这一过程中彻底迷失自我。^⑩之所以这么说,是因为从根本上来讲,这种不仅涵纳超脱而且要求超脱的献身是来自于一种自觉的决定。亨利希业已出色地向我们指出:在韦伯那里,保持理性和保持激情之间存在着这样的关系:“一个理性人的生活经验就是激情。”在亨利希看来,在某项事业的激情之下,“从尚未分化的生活经验整体中浮现出来的人的整体,正是借助了理性的力量而得以确立的”。最后,“要成为一个具有完整人格的人,就意味着借助激情的力量而保持忠贞”。^⑪

至此可以肯定,不能只把这个人格概念留给责任伦理的遵行者。对于那些从一系列自觉作出的终极决定中得出观念的信念伦理遵行者来说,这个概念也同样适用。在这一点上,人格同样不仅仅是康德那里所表现出的那样,只是对普遍法则的个人调整。它更像是个人法则的创造,可以完全脱离人的存在方式(dem So-Sein des Menschen)而展开。最初提出这两种彼此对立的个性类型或个人主义类型的是齐美尔,他在另一个场合里,谈到了当一个人遵循个人法则的道路时,会将自己暴露在可怖的内在危险之下。齐美

⑩ 关于这一点,尤其请参见 Weber 1971:533—534,546.

⑪ Henrich 1952:127—128.(原文标有着重号)

尔从基督教里业已找到的两种拯救灵魂的方式入手,对这个问题进行了论证。^⑳ 为了有能力遵循齐美尔也称之为积极个人主义的道路,就需要具备韦伯在谈到具有责任感的政治家时相当强调的那些素质。这是以世俗形式出现的积极个人主义。必须承认,形式信念伦理的遵行者也必须拥有清明、眼光、内在超脱、“就事论事意义上的激情”,以及“客观责任感”。^㉑ 但是,这些人只会将这样的素质运用于信念价值。他们尚未养成这样一种习惯,能够摆脱对于信念效果的关注(*Sorge, concern*),以便“顺利地融入现实”。^㉒ 而责任伦理的遵行者孜孜以求的,则恰恰是这样的关注。与信念伦理的遵行者不同,他们在情感方面的特征不仅是对于事业的激情,而且还有不断增强的责任感。^㉓

如此,我们便可以清楚地认识到,从动机的角度来说,形式责任伦理也与形式信念伦理截然不同。在形式责任伦理中,道德情感并不仅限于认知要素。与认知要素同样重要的是,道德情感在根本上依然根植在感情要素之中,根植在对事业的激情和不断增强的责任感里,而这种责任感是人们对自己行动后果的关注的结果。可以毫不夸张地说,在韦伯看来,善的意志永远无法单单根据理性动机来践行自己的道德法则。所以说,韦伯在自己的行动取向类型学中提出,在情感取向与价值—理性取向之间存在固有的亲近,这样的思路绝非偶然。价值—理性取向也同样要求,对于事业得在根本上抱有一种充满激情的献身精神。与康德不同的是,如此一来它便纳入了道德行动的新的动机源泉。不过,正如实

⑳ 关于这一点,尤其参见 Simmel 1957b:127。进一步可以参看他的命运概念, Simmel 1957a:8ff.。

㉑ Weber 1971:533—534; Weber 1958a:115。

㉒ 参见 Schelting 1934:53。

㉓ Hans Jonas 在这一点上也对康德持有批评态度,参见 Jonas 1979,特别是第170—171页。

质原则伦理,这与应许的道德的善并无关联。尽管说与形式信念伦理相比,形式责任伦理呈现出一种朝向“客体对象”的“客观”转向,但这并不意味着它会丧失自己的形式性。^⑭

要想从第三个方面,即控制或约制的方面,找出形式信念伦理与形式责任伦理之间的差异,对康德与韦伯进行比较也仍然是一种有效的办法。这些差异主要是围绕价值讨论的制度设立。康德不仅没有充分地界说道德动机,而且也未能充分地阐述道德行动中制度性的一面,即“伦理共同体”(ethische gemeine Wesen, ethical community)。这里包括道德对话的制度性的一面。对于康德来讲,从伦理的自然状态中走出来是非常需要的。而为了克服“德性原则的公共危害以及内在不道德的状况”,一个“以德性法则为基础的普遍共和政体”甚至是必不可少的。^⑮然而,尽管如此,无论是道德对话,还是道德行动,都不可以置于强制性法律(Zwangsgesetze, coercive laws)之下。不管怎么说,这样一来,它们就在根本上摆脱了所有制度性调节,因为从社会学的角度来说,没有一种制度不会同时强加约束性的法律。用康德的话来讲,制度属于法律领域,属于外在

^⑭ Jonas根据在实质原则与形式原则、客观原则与主观原则之间的争论中的各自立场,对各种伦理进行了划分。“主体伦理”(subject ethics)关注的是行动如何执行,是主观的信念,而不是行动中执行了什么,就此而言,它们没有客体对象。与此相反,“客体伦理”(object ethics)之所以与客体对象相维系,是就出自客体对象的诉求产生了具有约束力的行动力量而言的。Jonas以尼采、萨特和海德格尔为例,来说明主体伦理的体现,但却意味深长地将韦伯有关信念伦理与责任伦理的区分归为客体伦理。在这一点上,他把信念伦理视为客体伦理的一种乌托邦变体,而责任伦理则是客体伦理的现实主义变体。对于康德伦理学的地位,Jonas似乎犹豫不决。他看出了康德伦理学中的主体伦理要素,但却认为它们的客体伦理要素会在事实角度上驳倒主体伦理要素,而且主体伦理要素的后果也是荒谬的。参见Jonas 1979: 167ff., 398—399。韦伯的伦理学属于客体伦理,这种划分我还是赞同的,但这与我的下列主张并不抵触:较之信念伦理,责任伦理有一点显著特征,即更为鲜明地转向“客体对象”,转向讨论中的“事业”的具体内容。

^⑮ Kant 1960: B134, 136, A126, 128.

自由的领域。康德极力抵制对内在自由的领域进行转变为法律式的准则的工作(verrechtlichen),这样做并非偶然。显然,法律义务不应当与德性义务发生冲突,也就是说,作为国家公民的义务不应当与作为世界公民的义务发生冲突。然而,在康德看来,从法律秩序的角度来派定道德的角色,从法律—政治共同体的角度来派定伦理共同体的角色,只是属于某些流传甚广的策略之一,而这些策略都达不到预期的效果,并将最终导致道德秩序与法律秩序统统瓦解。^⑩

最后还应当提一提康德与韦伯之间一个重要的共同点:正如康德认为进入伦理共同体必须摆脱强制力,韦伯也认为进入价值讨论必须摆脱强制力。在韦伯看来,学术只是针对那些寻求真理的人而言的。与此类似,价值讨论只是针对那些寻求遵行朝向理性的命令的人而言的。没有这样的前提条件,价值讨论就无法发挥作用。^⑪ 无论是谁,只要他思想僵化,就无法从价值讨论中有所获益。一旦进入这样的价值讨论,我会认识到必须遵守以下约束:将我自己的信念交付普遍化原则,并且就此从一种拘束的思考方

⑩ 在这里,我们发现康德著作中对宗教作出了以下阐述:“在一个既存的政治共同体中,所有的公民肯定都会发现自己就像这样处在一种伦理的自然状态之中,而且他们也拥有维持这种状况的正当理由。这是因为,政治共同体若是想要强迫其公民进入伦理共同体,就会产生(明确的)矛盾,因为伦理共同体在它的各种概念当中,已经包含了摆脱强制力的自由。当然,每一个政治共同体都能够指望,人们会在它那里发现依照德性法则对情感进行的主宰;这是因为,由于人凭裁断无法看穿另一个人,所以,在政治共同体的强制性手段无法奏效的地方,符合德性的信念将会实现所要求的东西。可叹那些企求通过强力来实现指向伦理目的的政制的立法者!他们不仅是恰恰实现了合乎伦理的政制的反面,而且还潜在地破坏了他们的政制的根基,使其政制陷入不安定的状态。”(Kant 1960: B132, A124)

⑪ 这是韦伯的真理概念中意志的一面,我认为它同样适用于正确性(Richtigkeit, rightness)的概念。有关这一点,参见 Weber 1973: 213; Weber 1958a: 110—111。哈贝马斯期望清除这最后一点决定性的残余,参见 Habermas 1983: 109—110。顺带提一句,就其社会学意义而言,自从涂尔干和帕森斯以来,诸如此类的前提条件就一直是考察的对象。它们是在契约中的非契约要素的名目之下进入讨论的。

式转向宽广的思考方式。这并不等于说参与价值讨论的人都会由此确立一种一般性的立场。不过,它的确意味着价值讨论不仅须以自愿的参与为前提,而且须以作为审视性观念的普遍主义为前提。它还意味着,尽管这种讨论无法将特殊主义的立场转变为一般性的立场,但还是能够把狭隘的立场转变为开明的立场。

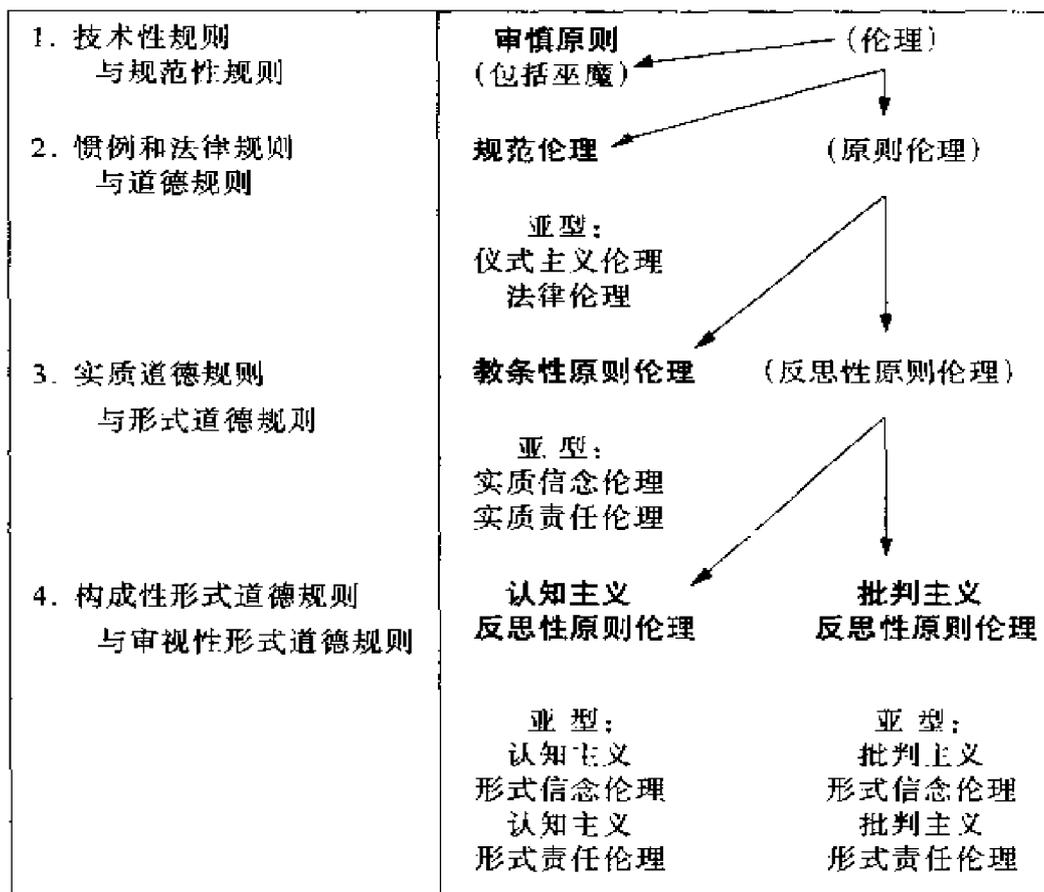
尽管进入价值讨论的过程本质上是自愿的,但它还是一种切实对话的制度。同样,它不仅使参与者受制于内在的约束性法律,而且使他们受制于外在的约束性法律。当然,韦伯以一种相当含蓄的方式,不仅探讨了价值讨论的规范性前提,而且探讨了价值讨论的制度性规则,或者,用哈贝马斯的话来说,探讨了“对话的规则及其惯例”。^⑧就此而言,在韦伯那里,无论从规范角度还是从制度角度,对于对话的探讨都不充分。然而,与康德不同的是,在韦伯那里,个人抽象道德再次表现出朝向制度的转变。当然,我们不能把这种转向解释成复归具体道德,复归伦理生活(Sittlichkeit)。价值讨论是一种“人为构建的”制度,属于学院专家的文化,与日常制度相脱离。即便说在价值讨论中探讨的信念出自具体的社会文化环境,出自生活世界,就像康德那里的准则一样,以上结论也同样成立。在这个意义上,价值讨论外在于学术,超越于学术。但不管怎么说,与形式信念伦理相比,伴随着这种制度转向,外在控制的过程再一次获得了重要意义。正如关于动机的讨论,韦伯对于控制或约制的立场也超出了康德的限制。

对伦理类型学做这样的深入拓展,已经把我们从韦伯与康德相比较的宗教社会学引向了韦伯对于康德半遮半掩的批判,从两重类型学引向四重类型学(有关概述见表4)。尽管本章关注的焦点是诊断性的一面,但我们也在批判主义形式责任伦理的名目下,探讨了韦伯自己的伦理学中的一些基本要素。分析表明,信念伦

^⑧ Habermas 1983:102.

理与责任伦理之分远比通常所认为的来得复杂。分析还表明,韦伯自己显然遵行着这样一种伦理立场,它不仅超越了原教旨主义,而且超越了幼稚的相对主义。而幼稚的相对主义有一种广为流传的论调,把韦伯描绘成一个有着致命缺陷的道德不可知论者。

表 4 伦理类型学



参考书目:

- Baum, R., 1976, "Part IV: Generalized Media in Action", Introduction, in J. J. Ioubser, R. Baum, A. Effrat, and V. Meyer Lidz, eds., *Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons*, I: 448—469, The Free Press.
- Baumgarten, E., 1964, *Max Weber: Werk und Person*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- Beiersdörfer, K., 1986, *Max Weber und Georg Lukács, Über die Beziehung von verstehender Soziologie und Westlichem Marxismus*, Campus.
- Bourdieu, P., 1984, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Harvard University Press.
- Brentano, L., 1916, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften.
- Brugger, W., 1980, *Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik, Max Webers Beitrag zur Analyse und Begründung der Menschenrechte*, Albers.
- Bubner, R., 1982, *Handlung, Sprache und Vernunft, Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Suhrkamp.
- 1984, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen, Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp.
- Durkheim, E., 1899, "Deux lois de l'évolution pénale", *L'Année sociologique* 4 (1899—1900): 65—95.
- 1967, *Soziologie und Philosophie*, Suhrkamp.
- Eisenstadt, S. ed., 1987b, "Webers Analyse des Islams und die Gestalt der islamischen Zivilisation", in Schluchter 1987a: 342—359.
- Elias, N., 1969, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2nd ed., 2 vols., Franke.
- Fichte, J., 1962, *Ausgewählte Werke*, 6 vols., Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Foerster, F., 1918, *Politische Ethik und Politische Pädagogik. Mit besonderer Berücksichtigung der Kommenden deutschen Aufgaben*, Ernst Reinhard.
- Foucault, M., 1976, *Überwachen und Strafen, Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp.
- Habermas, J., 1983, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp.
- Hahn, A., 1982, "Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematizierung und Zivilisationsprozeß", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34: 407—434.
- 1988, "Sakramentale Kontrolle", in Schluchter 1988b: 229—253.
- Halévy, E., 1972, *The Growth of Philosophic Radicalism*, Faber and Faber.
- Hegel, G., 1969, *Werkausgabe in 20 Bänden*, Suhrkamp.
- Hennis, W., 1987, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Henrich, D., 1952, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- 1975, "Die Deduktion des Sittengesetzes", in A. Schwan, ed., *Denken im*

- Schatten des Nihilismus*, pp.55—112., Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Henrich, D., C. Offe, and W. Schluchter, 1988, "Max Weber und das Projekt der Moderne. Eine Diskussion mit Dieter Henrich, Claus Offe und Wolfgang Schluchter", in C. Gneuss and J. Kocka, eds., *Max Weber, Ein Symposium*, pp.155—183, Deutscher Taschenbuchverlag.
- Höffe, O. ed., 1975, *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*, C. H. Beck.
- 1987, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp.
- Huber, W., 1983, "Sozialethik als Verantwortungsethik", in A. Bondolfi, W. Heierle, and D. Mieth, eds., *Ethos des Alltags; Festgabe für Stephan H. Pförtner zum 60. Geburtstag*, pp.55—76, Benziger.
- Jaspers, K., 1919, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer.
- 1949, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper.
- 1983, *Kant. Leben, Werk, Wirkung*, 2nd ed., Piper.
- 1985, *Nietzsche und das Christentum*, 3rd ed., Piper.
- Jensen, S., 1984, "Aspekte der Medien-Theorie. Welche Funktion haben die Medien in Handlungssystemen?" *Zeitschrift für Soziologie* 13: 145—164.
- Jonas, H., 1979, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp.
- Kant, I., 1948, *The Moral Law*, Hutchinson's University Library.
- 1960, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, Harper & Row.
- 1965a, *First Introduction to the Critique of Judgment*, Bobbs-Merrill.
- 1976, *The Critique of Practical Reason*, Garland.
- 1977, *Werke in zwölf Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 1982, *The Critique of Judgment*, Oxford University Press.
- Kürnberger, F., 1855, *Der Amerikaner*, Meidinger.
- Lukács, G., 1982, *Briefwechsel 1902—1917*, J. B. Metzler.
- Mead, G., 1962(1934), *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*; University of Chicago Press.
- Mommsen, W., 1974, *Max Weber und die deutsche Politik 1890—1920*, 2nd ed., J. C. B. Mohr(Paul Siebeck).
- 1981, "Die antinomische Struktur des politischen Denkens Max Webers", *Historische Zeitschrift* 233: 35—64.
- Nolte, E., 1963, *Der Faschismus in seiner Epoche Die Action française, Der italienische Faschismus, Der Nationalsozialismus*, Piper.

- Parsons, T., 1967, *Sociological Theory and Modern Society*, The Free Press.
- Picht, G., 1980, "Rechtfertigung und Gerechtigkeit, Zum Begriff der Verantwortung", in Picht, *Hier und Jetzt, Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, vol. 1: 202—217, Klett.
- 1985, *Kants Religionsphilosophie*, Klett.
- Roth, G., 1987a, "Max Webers zwei Ethiken und die Friedensbewegung damals und heute", in Roth 1987b: 201—230.
- 1987b, *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit, Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983*, Suhrkamp.
- Roth, G. and W. Schluchter, 1979, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*, University of California Press.
- Schelling, A., 1934, *Max Webers Wissenschaftslehre, Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis, Die Grenzen der Soziologie des Wissens*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schluchter, W., 1981, *The Rise of Western Rationalism*, University of California Press.
- ed., 1983, *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus, Interpretation und Kritik*, Suhrkamp.
- ed., 1987a, *Max Webers Sicht des Islams, Interpretation und Kritik*, Suhrkamp.
- ed., 1988b, *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentum, Interpretation und Kritik*, Suhrkamp.
- 1989, *Rationalism, Religion, and Domination*, University of California Press.
- Schnädelbach, H., 1983, *Philosophie in Deutschland 1831—1933*, Suhrkamp.
- Simmel, G., 1907, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Duncker & Humblot.
- 1913, "Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik", *Logos* 4: 117—160.
- 1957a, *Brücke und Tür, Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Köhler.
- 1957b, "Vom Heil der Seele", in Simmel 1957a: 122—135.
- Sombart, W., 1913, *Der Bourgeois, Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker & Humblot.
- 1915, *Händler und Helden, Patriotische Besinnungen*, Duncker & Humblot.
- Stauth, G. and B. Turner, 1986, "Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen", *Zeitschrift für Soziologie* 15: 81—94.
- Weber, Marianne, 1900, *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen*

- Doktrin*, J. C. B. Mohr(Paul Siebeck).
- 1915—16, “Der Krieg als ethisches Problem”, *Die Frau* 23: 705—720.
- 1919, *Frauenfragen und Frauengedanken. Gesammelte Aufsätze*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- 1926, *Max Weber, Ein Lebensbild*, J. C. B. Mohr(Paul Siebeck).
- Weber, Max, 1906a, “Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 22(1): 234—353.
- 1906b, “Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 23(1): 165—401.
- 1913, “Gutachten zur Werturteilsdiskussion im Ausschuß des Vereins für Sozialpolitik”, reprinted in Baumgarten, 1964: 102—139.
- 1917, “Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften”, *Logos* 7(1): 40—88.
- 1920—21, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- 1949, *The Methodology of the Social Sciences*, The Free Press.
- 1958a[1946], *From Max Weber*, Oxford University Press.
- 1958b, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner’s Sons.
- 1971, *Gesammelte politische Schriften*, 3rd ed., J. C. B. Mohr(Paul Siebeck).
- 1972[1921—22], *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5th ed., J. C. B. Mohr(Paul Siebeck).
- 1973[1922], *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4th ed., J. C. B. Mohr(Paul Siebeck).
- 1975, *Roscher and Kries: The Logical Problem of Historical Economics*, The Free Press.
- 1978a, “Anticritical Last Word on *The Spirit of Capitalism*”, *American Journal of Sociology* 83: 1105—1131.
- 1978b, *Economy and Society*, University of California Press.
- 1978c, *Max Weber: Selections in Translation*, Cambridge University Press.
- 1984, *Zur Politik im Weltkrieg*, Ser. I, vol. 15 of *Max Weber-Gesamtausgabe*, J. C. B. Mohr(Paul Siebeck).
- Wellmer, A., 1986, *Ethik und Dialog Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp.
- Windelband, W., 1907, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- 1914, *Einleitung in die Philosophie*, J. C. B. Mohr(Paul Siebeck).

韦伯与知识分子的现代性问题

□田立年*

一

谈到知识社会学,人们更多关心的往往是曼海姆的思路,以及偶尔还有舍勒的思路,而似乎未能充分认识到,思想与社会的关系,特别是知识分子的现代性问题,实际上也是韦伯感知现代社会的重点。也许,与舍勒、曼海姆、伯格、卢克曼以及布迪厄、萨伊德等关注知识分子问题的学者不同的是,韦伯对于知识分子现代性的思考更具有献身性或者实践性,他的“学术作为志业”^①决不是说说而已的纸上谈兵,而是贯穿他的全部学术研究的一条身体力行的原则。在我看来,这是韦伯在 20 世纪逐渐增长的、长期的和

* 作者单位:中国社会科学院哲学研究所,邮政编码:100732。

① 韦伯:《学术与政治》,钱永祥编译,台北:远流,1991,第 162 页。“志业”(Beruf, Vocation, Calling)概念,起源于新教伦理,最早出现在路德翻译的《圣经》里,包含有一个明显的宗教含义:神所安排的任务,韦伯用来指一种需要人在主观上与之相联系并以热情献身于它的终生的任务,与“职业”(Occupation, Profession)等有区别,但其内容亦为职业,指一种确定的工作领域。汉语中似无对应词汇。参见韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓等译,北京:三联书店,1987。

广泛的影响的深层根源。^② 韦伯致力于探讨知识分子的现代性问题,并希望在明确意识到知识分子的现代性问题的背景下展开他的全部学术研究,以至于在 20 世纪,他的学术思想与浪漫主义和激进主义发生了长期的不和和龃龉。我认为,韦伯对于知识分子现代性问题的关注以及他在这种关注下进行的全面的不懈的学术研究,乃是知识分子在现代性条件下所能采取的(在我看来)唯一正确的政治道路。

二

现代性(modernity),现代所发生的(modern)事件(-ty)之谓也。所谓现代事件,并非一个统一的事件,它在不同的时间和不同的地

- ② 韦伯认为,“在学术园地里,我们每个人都知道,我们所成就的,在十、二十、五十年内就会过时”,然而具有讽刺意味的是,虽然我们有理由期待一个把学术工作提到“志业”高度的人所做的工作会严格符合他自己关于学术工作的界定,受制于学术工作特有的进步和过时的规律,在十、二十或者五十年内变得“过时”和“被超越”,但我们最终看到的却是,他的著作和观点不仅没有随着时间的流逝而消失,反而一直是 20 世纪人文和社会科学思想的一个主要兴奋点,引发了一轮又一轮的争论和各种不同的解释,影响与日俱增。施洛伊特认为,在整个魏玛共和国时期,韦伯对于社会学的影响还是有限的和平常的,但是时至今日,我们已经习惯于把韦伯看作社会学历史中高不可及的典范了(G. Schoener,“局外人韦伯:他对 20 年代德国社会学的微弱影响”,见 P. Hamilton ed., *Max Weber: Critical Assessment 1*, Routledge, London, 1991, p. 42)。另一方面,虽然韦伯对于那些渴望在一个“既不知有神也不见先知”的时代充当先知的“教授先知”嘲讽有加,但对于韦伯的许多朋友和敌人来说,韦伯自己就是一位以人格魅力为号召的领袖人物(参 F. H. Tenbruck,“韦伯著作的主题统一性问题”,*British Journal of Sociology*, 1980, vol. 31, p. 318;上山安敏:《神话与理性——十九世纪末二十世纪初欧洲的知识界》,孙传钊译,上海:上海人民出版社,1992,第 21—22 页);刘小枫称韦伯为自己的“学人楷模”(刘小枫、吴伯凡:“关于《现代性社会理论绪论》的对谈”,见贺照田主编:《学术思想评论》第三辑,沈阳:辽宁大学出版社,1998,第 153 页)。

点,以不同的形式发生于生活的不同的层面,以至于学者们可以用各种不同的词汇来标识这一“划时代”的历史现象:民族国家的兴起,资本主义经营的发展,世俗一人本自然法的形成,知识学上的意识历史化,精神上的非理性个体化。^③ 不过,在所有这些发生于不同领域的现代发展中,也存在着某种广泛的共同性:它们意味着盛行于中世纪的宗教对于国家、经济生活、法、学术思想、精神生活的管辖方式的破产,超感性领域对于现世生活的约束力的丧失,尼采因此宣布,现时代发生的最伟大的历史事件是:上帝死了。^④

但是,那些最初进入这一伟大历史事件的人并没有意识到在他们身边真正发生了什么,即使他们看到了,他们也不能真正理解。因此,当尼采的疯子白天点着灯笼跑到市场上寻找上帝并且宣布我们大家杀死了上帝时,他首先碰到的是一群欢乐的不信神的人,他们先是嘲笑疯子,然后又“沉默而又惊讶地”看着他,疯子最后只好将灯笼掷在地上,说:

我来得太早了,我来得不是时候,这件惊人的大事尚未传到人们的耳朵里,雷电需要时间,星光需要时间,大事需要时间,即使在人们耳闻目睹之后亦然,而这件事比最远的星辰距离人们还要更为遥远——虽然他们已经做了这件事。^⑤

尼采认为,基督教信仰的崩溃仿佛一场前所未有的遮天蔽日的日蚀,已经在欧洲撒下了它的最初的阴影,这阴影最终必将完全笼罩欧洲:基督教信仰的崩溃将引起巨大的连锁性的反应,推倒我们面

③ 关于现代事件的结构和形态,参见刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海:上海三联书店,1998,第88—173页。

④ 尼采:《上帝死了》,戚仁译,上海:上海三联书店,1989,第266页及以下。

⑤ 尼采:《上帝死了》,第268页。此段译文用孙周兴译文,见《海德格尔选集》,孙周兴译,上海:上海三联书店,1996,第770页。

前矗立的一切,然而,在这一事件的直接影响中,人们尚没有认识到这一切,而是沉浸在“一种新的、难以描述的光明、幸福、舒畅、鼓舞、黎明……”之中。^⑥

不过,尼采的疯子并不需要等得太久。在随后产生的古典社会学中,“现代性”的阴影已经挥之不去。古典社会学家涂尔干、帕雷托和韦伯都认识到,现代社会的根本问题是,一方面,传统宗教必然为科学进步所侵蚀,另一方面,社会又只有在一种共同信仰维系群体成员的条件下,才能维持其结构与统一,这一两难处境使他们为之思虑不已。^⑦ 对于“现代性”,马克思似乎仍然抱有一种启蒙运动的理性主义的乐观观点,认为“宗教批判使人摆脱了幻想,使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想,来行动,来建立自己的现实性;使他能够围绕着自身和自己现实的太阳旋转”^⑧。然而,在托克维尔看来,这却是不可能的:

人的任何行动,不管人认为它有什么特殊性,几乎都来源于他对上帝,对他与人类的关系,对自由灵魂的本性,对自己同类所负义务所持的非常一般的观念。谁也不能不让这一般观念成为其余一切事物所由产生的共同源泉。因此,对上帝,对自己的灵魂,对造物主和自己同类应负的各种一般义务,都渴望形成一种确定不移的观念,因为如果对这些基本问题持有怀疑态度,就将使自己的行动听凭偶然因素的支配,也可以说是任其混乱和无力。^⑨

⑥ 尼采:《上帝死了》,第275页及以下。

⑦ 参见雷蒙·阿隆:《近代西方社会思想家》,齐力等译,台北:联经,1986,导论。

⑧ 《马克思恩格斯选集》,北京:人民出版社,1972,第1卷,第2页。

⑨ 托克维尔:《论美国的民主》,董果良译,北京:商务印书馆,1988,下卷,第535页。

由于关于上帝和人的传统观念的消失,现代社会中的人心秩序和社会秩序的正当性的一般根基就被抽掉了,这正是古典社会理论家所看到并试图解决的“现代性”问题。

然而,一旦社会理论家试图解决“现代性”问题,着手重设现代人和现代社会的立身根基,他们就会不可避免地卷入一个更深层次的现代性问题,即知识分子自身的现代性问题,^⑩也就是试图解决现代性问题和着手重设现代社会的立身根基的社会理论家自身的现代性和立身根基的问题。因为这时他们就会看到,所谓现代性问题不仅意味着有一个权威性共识的巨大真空需要他们去填补,而且更意味着作为世界意义的传统的经营者,在上帝死亡之后,知识分子已经被剥夺了他们借以提供关于这个世界的意义共识知识和维系社会统一的惯用的手段,他们不再能够以神或上天的代理人的名义发布有社会约束力的神圣知识,托克维尔对此评论说:

在我看来,不管任何人,都无力行使无限权威。我只承认上帝可以拥有无限权威而不致造成危险,因为上帝的智慧和公正始终是与他的权力相等的。人世间没有一个权威因其本身值得尊重或因其拥有的权利不可侵犯,而使我愿意承认它可以任意行动而不受监督和随便发号施令而无人抵制。当我看到任何一个权威被授以决定一切的权利和能力时,不管人们把这个权威称作人民还是国王,或者称作民主政府还是贵族政府,或者这个权威是在共和国行使还是在君主国行使,我都要说:这是给暴政播下了种子,而且我将设法离开那里,到别的

^⑩ 刘小枫称之为“社会理论的二次论证”。在社会理论的一次论证中,社会理论直接论证社会制度的正当性,而在二次论证中,论证社会制度正当性的社会理论的正当性首先需要论证。见刘小枫:《现代性社会理论绪论》,第234页及以下。

法制下生活。^①

在这种情况下,知识分子乃处于一种尴尬的境地:来说是非者,正是是非人,他们又有什么资格要人们接受他们关于某种社会秩序正当性的规范论证呢?在他们开始论证社会制度的合法性之前,他们必须首先论证自身的合法性,犹如证人在作证之前首先应该确证自己的作证资格。对于现代社会的社会形态及其合法性的反省以对知识分子和知识自身的形态及其合法性的反省为前提:探讨思想与社会的基本关系的知识社会学之与古典社会理论在 19 世纪末同时产生,这决非只是一种偶然的巧合,而是表明了现代性问题与知识分子的现代性问题的根本的内在关联。知识社会学探讨思想与社会的基本关系,它并非只是社会理论的一个分支或部门,而是确如灵格所看到的,它实际上涉及社会理论的全部重大问题。^②

因此,知识分子的现代性问题产生于古代社会向现代社会的转型过程中,其直接原因和最明显标志都是一个超越的神圣世界的消失:上帝隐藏了起来,他的道路不是我们的道路,他的思念不是我们的思念;^③过去那曾以燎原之火席卷各大社会,并将它们熔结在一起的那种发出先知呼唤的灵,现在只在最小的圈子里,在私人与私人的关系中,以极微弱的调子在搏动;^④昔日诸神从坟墓中再度走出来,企图再次主宰我们的生命,并在他们之间又一次展开了永恒的争斗;^⑤现在,假如有人问:“在彼此交战的诸神之间,我们应该信奉哪一位?或许我们应该信奉另外一位完全不同

^① 托克维尔:《论美国的民主》,上卷,第 289 页。

^② 参见刘小枫:《现代性社会理论绪论》,第 199 页。

^③ 韦伯:《学术与政治》,第 149 页。

^④ 韦伯:《学术与政治》,第 166 页。

^⑤ 韦伯:《学术与政治》,第 157 页。

的神,那么他又是谁?”知识分子将无言以答,因为“惟有一位先知或者一位救世主,才能答复这些问题”^⑩。由于不再存在一个超越的神圣世界,这个世界不再与一个更高的世界相关,它的超越的意义来源被中断了,负责通过使用文化象征媒介经营此世意义知识的知识分子的经营活动不再具有神圣性、合法性和权威性,知识分子不再能够成为“生命场上的足球教练”或者如何操持生命的“导师”。^⑪

三

关于韦伯的知识分子现代性理论,我们可以概要地指出以下几点。

首先,韦伯致力于勘定现代社会和现代社会中的知识分子的现代性。韦伯认为,现代社会的基本事实是,随着基督教的“唯一必然之神”信仰的消失,多神论重又成为日常生活的现实,我们又像古代的希腊人一样,此时向一个神献祭,彼时向另一个神献祭,特别是每个人都要向自己所属城邦的神献祭;在现代社会,生命和世界的意义不再清楚无疑,各个领域、各种价值的主宰神为争夺对我们生命的控制而展开了永恒的争斗;在彼此交战的诸神之间,现代人必须自己决定,对他来说,哪一个是魔鬼,哪一个是上帝,知识分子在这个问题上不再能够帮助他:

因为惟有一位先知或救世主存在,才能答复这些问题。但是如果没有先知和救世主存在,或者如果他们传播的福音不再

^⑩ 韦伯:《学术与政治》,第162—163页。

^⑪ 韦伯:《学术与政治》,第159页。

有人相信,那么纵使有万千教授,以领国家薪水并享有独特地位的小先知身分,在课堂努力扮演先知或救世主的角色,也绝对无法在世上硬逼出一个先知或救世主来。^⑬

韦伯认为,教师(知识分子)并不是生命导师或政治领袖,在这些问题上他并没有什么“专业资格”来指导别人。随着世界的脱魅化和理性化,学术也理智化和理性化了,它不再是“通往真实存在之路”,“通往真实艺术之路”,“通往真实自然之路”,“通往真实上帝之路”,或“通往真实幸福之路”,种种古老幻像被一扫而空。这个时代的宿命是,通过对于这个世界上发生的事情的分析,它还不能理解这个世界的意义——无论这种分析进行得是多么透彻和有条理。虽然我们以知识和文明自傲,但是就对于我们自身的生存状况的了解而言,我们根本就比不上一个野蛮人:一个野蛮人会对他每天使用的工具了解得很清楚,而我们——除非我们恰好是机械师——对于我们每日乘坐的电车为什么会前进却一无所知;一个野蛮人会知道,为了获得每天的食物,他必须做些什么事才能达到目的,而我们却不能明白,为什么用钱可以买东西,并且有时买得多,有时买得少,即使是学政治经济学的人对此也不会有一个完满的答案。

其次,韦伯之所以致力于勘定知识分子的现代性,意在确定现代性条件下学术工作的性质和意义。韦伯认为,在现代性条件下,知识分子从事学术工作的目的不是为了提供关于这个世界和人生的一般的意义解释,而是为了增进人们用以支配这个世界和人生的技术手段:

在今天,学问是一种按照专业原则来经营的“志业”,其目的,

^⑬ 韦伯:《学术与政治》,第163页。

在于获得自我的清明以及认识事态之间的相互关联。学术不是灵视者与预言家发配圣礼和天启的神恩之赐,也不是智者与哲学家对世界意义所作的沉思的一部分。这一切,毫无疑问地,乃是我们的历史处境的一项既成事实,无所规避,而只要我们忠于自己,亦无从摆脱。^①

换句话说,学术并不提供人生和社会的目的,它只是告诉我们,如果我们想要达到某个人生的或社会政治的目的,我们应该采取什么样的技术手段,以及这些技术手段在产生所需要的目的之外,还会带来什么样的可能不需要的后果,或者告诉我们,我们是否真的想要达到某种目的,从而帮助我们获得关于自我的认识。在完成所有这些工作时,学术所处理的问题都不超出技术人员所能处理问题的范围。韦伯认为,在现代性条件下,试图超出学术工作者的职责范围,在课堂上发布人生的意义和进行政治宣传,只能使学者丧失他在现代性条件下的唯一的德性:平实的知性认知,造成心灵生活和社会生活中的可怕的“怪物”。

第三,韦伯对于现代社会中的知识分子和知识形态的反省具有强烈的政治色彩和政治针对性。要求现代社会中的知识分子不超出技术工作者的职责范围,坚持平实的知性认知,这项要求本身却不能说是“技术性的”,它实际上是规范性的和政治性的,因此我们能够理解,为什么韦伯关于现代学术和学术工作者的理论具有强烈的社会论战色彩。它所针对的论争对象一个是马克思主义的“科学社会主义”,一个是19世纪末德国知识界流行的表现主义、青年运动和神秘主义等深受尼采思想和言述样式影响的“文人化学术”。刘小枫指出:

^① 韦伯:《学术与政治》,第162页。

不到一百年前,当现代化进程中出现种种社会危机时,激愤的社会思想曾引导出种种激进的社会行动。韦伯当年的学术姿态是一个典范:社会理论的责任当是知性地把握现代性的危机,而非沉湎于文人式的尖叫或反讽,或社会救世主式的批判或煽动;社会思想必须保持反省的理性状态。^①

因此,毫不奇怪,韦伯的“社会科学方法论”的影响远远超出了狭义的“方法论”的范围,一经问世就引起了强烈的反响,至今仍是热烈争论和理解的主题。^② 它实际上是一种社会政治理论。

最后,值得指出的是,韦伯关于知识分子现代性的理论并不是一般的社会政治理论,并不是各种各样的现代政治理论中的一种,而是一种特殊的社会政治理论,一种属于知识分子自身的社会政治理论。这种政治理论赖以成立的基础不是一个超越世界的实质性原则,而是知识分子和知识形态自身的形式理性原则;不是对于知识分子的认识能力和认识权威的肯定性见解,而是对于知识分子的认识能力和认识权威的否定性见解。正是在韦伯这里,我们看到一种关于知识分子的否定性理论如何转化成为一种关于知识分子的肯定性理论,或者说一种知识分子的社会政治理论。正如哈贝马斯所指出的:

理性的形式原则在实践询问中取代了诸如自然或上帝一类的实质原则……既然终极基础不再被认为是合理的,证明的形式条件自身就获得了合法化力量,理性协议本身的程序和假

① 刘小枫:《现代性社会理论绪论》,第44—45页。

② 有关争论的情况可参阅 P. Lassman 等编:《马克斯·韦伯的“学术作为志业”》,Unwin Hyman, London, 1989, S. P. Turner, R. A. Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984); 上山安敏:《神话与理性——十九世纪末至二十世纪初欧洲的知识界》。

设前提变成了原则。^②

因此,通过对于现代社会中的知识分子的现代性的考察,韦伯实际上回答了关于现代社会的一个根本的问题:在彼岸世界消失之后(马克思),在上帝死亡,这个世界只剩下自身之后(尼采),在上帝把自身遮蔽起来,自行引退之后(否定神学),在昔日诸神从坟墓中走出来并再度开始永恒纷争以后(韦伯),我们如何才能“确定此岸世界的真理”?现代社会的人心秩序和社会秩序的正当性的根据何在?韦伯的回答是:维持诸神竞争的格局和社会生活的多元结构。因此,从表面上看,韦伯关于知识分子的现代性所持的见解纯然是否定性的,但是实际上,这种否定性蕴涵着某种肯定性的东西。这种肯定性的基础不是知识分子能够认识到什么,而是知识分子不能认识到什么,是知识分子的“无知”和无能,在这种苏格拉底式的“无知”面前,使现代世界饱尝痛苦的大小“真理代言人”的所谓真理将不再有用武之地。在现代性条件下,知识分子不再能够以一个“唯一必然之神”的代理人和发言人的身分在各种冲突中进行调解和裁决,而只能告诉我们,对于这个领域或那个领域而言,具有神的地位的是什么,或者说,在这个或那个领域里,具有神的地位的是什么。^③这与其说是要结束各种互相冲突的不同的立场,不如说是要使冲突双方更加认清和站稳自己的立场,从而强化它们之间的冲突^④(或者说因为使冲突的每一方都不得不完全采用本位武器而使冲突变得更加势均力敌和持久)。因为使我们最为感动的最高理想,只有在与其他人的最高理想的斗争中才能

^② 哈贝马斯:《交往与社会进化》,张博树译,重庆:重庆出版社,1989,第190页。

^③ 韦伯:《学术与政治》,第156页。

^④ 韦伯:《学术与政治》,第161页。

实现和发展,^⑤ 而我们的价值之所以是有价值的,是因为它们能够支撑我们和别人的价值进行斗争,只有在这种斗争中,它们的真正价值才能体现出来。^⑥ 韦伯认为,教授在课堂的讨论中不对生命的“魔鬼—上帝”选择作出实质性判断,并不是要结束我们生命中的重要问题,而是相反,意味着只有“大学讲坛之外的力量”——也就是一个多元社会中的结构性冲突——才有权对此作出决断。^⑦

四

就对于现代性或现代现象的诊断而言,韦伯与马克思和尼采以及其他关注现代性或现代现象的思想家并无大的分别。基督教信仰的衰微,现代社会中的意义共识的难以达成,社会生活的合理化和官僚化对于人的自由的威胁,物化和异化,所有这些论题也以不同的词汇见之于马克思、尼采、齐美尔、舍勒、雅斯贝尔斯、社会批判理论以及后现代主义等关于现时代和现代社会的理论中。例如,韦伯对于资本主义的发展所造成的“铁笼”的描述,与马克思的异化理论有许多相合之处。^⑧ 而他的“世界脱魅论”也在相当程度上重复了马克思的“彼岸世界真理消失”论和尼采的“上帝死亡”论:看到现代世界的不可避免的意义多元状况,韦伯并非慧眼独具,马克思在《共产党宣言》中就写道,“信仰自由和宗教自由的思想,不过表明自由竞争在信仰的领域里占统治地位罢了”;另一方

^⑤ 韦伯:《社会科学方法论》,李秋零、田薇译,北京:中国人民大学出版社,1999,第6页。

^⑥ 韦伯:《社会科学方法论》,第4页。

^⑦ 韦伯:《学术与政治》,第156页。

^⑧ 参见 K. Lowith, *Max Weber and Karl Marx*, Routledge, London, 1993, p. 48.

面,利奥塔所论证的歧义的意义结构,实即韦伯所谓的“诸神纷争”。^② 确实,在关于“后现代状态”的讨论中可以看到许多未经言明的韦伯式的论题,而考虑到尼采对于二者的共同影响,这一联系也并不令人奇怪。^③

然而,正如尼采所意识到的,直接看到一件事情发生,并不等于就理解了这件事情的意义。他坦率地承认,在上帝死亡之后,作为“即将来临的世纪的头生子和早产儿”,虽然他已经看到,欧洲即将笼罩在上帝死亡所投下的巨大阴影中,但是他的心中却无法对于这一阴影“感同身受”,仍然一如既往地没有为自身感到担忧,仍然沉浸在这一事件的“直接影响”中,也就是沉浸在“一种新的、难以描述的光明、幸福、舒畅、鼓舞、黎明”之中;他承认,“即使我们这些天生的猜谜者,也仿佛是等候在山上,置身于今天和明天之间,紧张于今日和明日的矛盾之中”;他问道,谁才能确实地感到这场恐怖事件的巨大后果,成为世界上前所未有的遮天蔽日的日蚀事件的真正的先知?^④

如果说在上帝死亡这一事件的直接认定上韦伯与其他关注类似问题的思想家并无本质不同的话,那么,在关于“上帝死亡”这一事件的全面意义的实际把握方面,韦伯与其他思想家有很大的不同:他不是停留在对于这一历史事件的简单认定或直接的反应性评估上,而是切实地深入这一历史事件的核心,致力于使这一“最

② 参见刘小枫:《现代性社会理论绪论》,第226、225页。

③ 关于后现代主义兴起之后学术界对于韦伯和后现代主义的精神联系的关注,参见B. S. Turner,“肉身的合理化:对于现代性和规训的思考”,见《马克斯·韦伯、合理性和现代性》,Allen and Unwin, London, 1987, pp. 222—41; C. Gorton,“公民的灵魂:马克斯·韦伯和米歇尔·福柯论合理性和支配”,同上书,pp. 93—316; B. S. Turner,《命运社会学论集》,Routledge and Kegan Paul, London, 1996, pp. xxv—xxx;杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,北京:北京大学出版社,1997,第51—61页;刘小枫:《现代性社会理论绪论》,第225页。刘小枫指出,与韦伯的论点相参较,利奥塔的论点就显得不那么“后现代”了。

④ 尼采:《上帝死了》,第268、276页。

重要的事态……以其意义的全面力量,发挥其作用”^②,也就是致力于围绕“上帝死亡”事件构造一种社会理论,或者说是致力于构建一种“上帝死后”社会理论或“现代性”社会理论,一种根据“上帝死亡”这一事实而将知识分子自身的现代性包容在内的现代性社会理论。因此,正如施路赫特所指出的,虽然韦伯和尼采在虚无主义和相对主义的个体经验上的看法相似,但“和尼采不同的是,就在韦伯从解除魔咒过程中引出的论点里,他客观化了这一层经验”^③。在进步与保守、革命与反动、愤世与媚俗、出世与入世等流行心态仍然循环不已的今天,韦伯在对于上帝死亡以及知识分子的现代性的仔细考量上建立起来的社会理论有其不可替代的作用和地位。

② 韦伯:《学术与政治》,第163页。

③ 施路赫特:《理性化与官僚化》,顾忠华译,台北:联经,1986,第42页。

失范理论大纲

□渠敬东*

目录

一、导论:有关失范的社会解释及其知识论基础

1. 对以往失范理论的解析和批判
2. 实在的危机与社会解释的困境

二、失范的现象学基础以及对此基础的超越

1. 多重实在与意义的跳跃
2. 由焦虑开展出来的深度自我

三、失范作为一种实践逻辑

1. 主体间性的裂痕
2. 进一步的讨论

四、社会配置中的失范

1. 制度如何思考?
2. “危险的个人”
3. 分类作为一门治理技术

五、简短的结语

* 作者单位:中国社会科学院社会学研究所,邮政编码:100732。

一、导论：有关失范的社会解释及其知识论基础

在社会学理论史中,失范之所以或隐或显、或明或暗地成为问题,这与其特有的“理论身分”有关。早在16世纪晚期,失范(anomie)就进入了思想家们的视野。三百年后,当怀特海(A. Whitehead)再次把它引入学术和政治领域里的时候,anomie(或 anomy, anomia)已经越来越成为社会学研究不可规避的“事实”,并在其特有的张力下被双重问题化了:其一,失范是否一种社会转型中必然出现的社会现象,是否凝结着一种社会解释的因果关系;其二,失范是否可以概念化,是否具有其合理性和正当性,进言之,失范是否具有生成论的意涵,社会解释是否可以为围绕着失范而确立的社会实践留有一席之地。

我们之所以提出这样的问题,是因为失范不仅与具体历史中的社会变迁有关,而且还与社会解释视角的转换有关;失范所蕴涵的张力不仅与现代性转变有关,而且还与由此牵连出来的范式革命有关。很显然,单从字面上看,anomie 既含有象征指涉的意涵,也贯穿着话语叙事的逻辑,“a-”是否定性的,“nomos”则具有规则、规范、原则、法律或规律等诸多含义。于是,normlessness 或 lawlessness 也就成了失范的应有之义。^① 因此,在标准的社会理论看来,

① 许多学者指出,anomie 可以一直追溯到希腊语中的 anomios,在不同场域内,该词的涵义也有很大差别,参见 Orru, *Anomie: History and Meaning* (Boston: Allen & Urwin, 1987)。Passas 从词源上整理了 anomie 的意涵,认为 anomie 包含有诸如 sin, sacrilege, normative breakdown, individual derangement 或 marginalisation 等多种涵义。参见 Passas, “Continuities in the Anomie Tradition”, in *The Legacy of Anomie Theory*, ed. by Adler, F. & W. S. Laufer, with introduction by R. Merton (New Brunswick: Transaction Publishers, 1995), p.91。

倘若失范仅仅以“反常”的姿态出现,在肯定性和否定性两方面都不具有社会构成的意义,那么它也就在社会解释的层面上丧失了安身立命之本;一旦失范不具备社会解释的实在性基础,我们就只能把它当作“另类”来处理。从这个角度说,失范并不具有理论建构的合理性,我们只有在相对的意义,把它当成是一种“异常的”、“病态的”、“偏差的”或“疏离的”倾向。

毋庸置疑,社会学诞生以来,就始终蕴涵着一种“去超验化”的革命性因素,正是这一因素,牵引出社会认识和方法论上的一连串变革。在经典社会学家着力强调需要、行动、认同、沟通等各种日常生活要素的过程中,我们可以清楚地看到他们“拯救现象”的尝试。然而,尽管经典社会学解释在某种程度上实现了“因果性模式”的转化,^②但仍旧贯穿着以社会实在为基础(或者具有相似基础)的知识论视角,依然试图以自然态度(natural attitude)为依据,在行动与意义、真理与价值之间建立(非逐一对应的)联系。这样的企图,我们不仅可以从以往有关失范的社会学解释中看到,亦可从社会学家寻求社会实在的“形而上冲动”(metaphysical desire)^③中窥见其端倪。

1. 对以往失范理论的解析和批判

尽管失范最初在涂尔干那里登上了社会理论的舞台,但它所扮演的也不过是一种“丑角”和“弃儿”的角色。在涂尔干看来,失范的本质特征即是它惯常采取的反社会(asocial)姿态,是社会整合

② 参见李猛:“迈向关系/事件的社会学分析:一个导论”,《国外社会学》,1997年第1期,第1—9页。

③ 有关此概念在理论建构中的作用,参见 Windelband, *The Introduction of Philosophy*, trans. by Joseph McCabe (Fisher Unwin, 1923)。

的病态征兆,是“社会在个体身上不充分在场”(society's insufficient presence in individual)的结果。^④然而涂尔干也坦然承认,失范也是现代社会转变过程中不可规避的紧张状态,甚至构成了他的理论极力想要挣脱的两难困境。^⑤

“社会必须成为社会”。社会存在要想得以存续下去,必须在现代社会与其建构出来的个体之间达成相互协调的状态,用集体意识或“意识的意识”^⑥的纽带将个体维系于社会,使集体意识真正成为所有个体意识的统一体,使社会真正成为人类意识的综合体。然而,涂尔干深刻意识到,现代社会的转变并非仅仅是社会结构及其法律基础的转型,更重要的是,原来承载着集体意识的宗教仪式以及对表现为神的社会实在的崇拜逐渐消弭了,实在的危机使社会团结丧失了维系自身的基础,个体在“去神秘化”和“去道德化”的趋势中要么变得为所欲为,要么变得无所适从。^⑦就此而言,失范意味着社会实在的道德意涵已经从个体那里被抽离出来,社会和个体都已无路可循,陷入了道德真空状态。^⑧

然而,涂尔干对失范这种“社会缺席状态”的考察,却贯穿着一

-
- ④ Durkheim, *Suicide*, trans. by J. Spaulding & G. Simpson (Glencoe: Free Press, 1951), pp. 389ff. 中译本参见《自杀论》,冯韵文译(北京:商务印书馆,1996)。
- ⑤ 请分别参见:Durkheim, *The Division Labour in Society*, trans. by W. Halls (N. Y.: Free Press, 1984), 中译本参见《社会分工论》,渠东译(北京:三联书店,1999); 以及 *Suicide*。
- ⑥ Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. by J. W. Swain, (N. Y.: Free Press, 1965), p. 492. 中译本参见《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译(上海:上海人民出版社,1999)。
- ⑦ 参见:Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, Trans. by C. Brookfield (Glencoe: Free Press, 1958); *Suicide*, p. 256; *The Division Labour in Society*, p. xxvii.
- ⑧ Durkheim, "Contribution to 'Morality without God: an attempt to find a collectivist solution'", In Pickering, W. S. F. (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education*. Trans. H. I. Satchiffe, (London: RKP, 1979), pp. 29—33; Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work* (Stanford: Stanford University Press, 1985).

条颇具实证色彩的线索。^⑨ 既然社会学解释的基本对象就是社会事实,那么就应该遵循规则—不规则、普遍—不普遍、正常—不正常的区分事实的逻辑。依照这个标准,失范并不能算作是存在于人类整体中的普遍形态,不符合归纳层次上的平均类型;相反,失范不过是存在于少数个体身上的特殊形态,它既与社会秩序及其基础反向而行,同时又不具有社会构成的功能,只能算作不符合健康标准的病态类型。^⑩ 进言之,这种界分模式既是一种知识判断,也是一种道德判断,更成为了—种理论叙述的逻辑本身。因此,倘若我们扒开披在失范身上的方法论外衣,便可以清楚地看到,涂尔干对失范这种“反社会因素”或“非社会因素”的排斥,实际上正是把社会本身当作实在的一种知识建制,这种建制虽然有别于传统的形而上学,是日常的和具体的,却依然在知识论层面上寻求着真理和道德的基础。把社会建构成绝对(absolute),无非等于宣称社会学方法的准则本质上就是社会的准则^⑪,—当众神起身离去,社会便罩上了神圣光环。

其实,涂尔干社会思想的发展要远为复杂得多,在经历过从社

⑨ 其实,《社会学方法的准则》一书,是涂尔干所有知名著作中最单薄的一部。该书在方法论上过于强调实证主义的路径,也缺少具体的历史分析。从某种角度上讲,它与其说是对其他专门讨论法、教育、政治思想、道德和宗教等的著作的澄清,还不如说在一定程度上掩盖了这些讨论所折射出来的思想光亮。

⑩ Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, trans. by Solovay & Mueller (Glencoe: Free Press, 1950); 另参见 Mestrovic, "Anomie and Sin in Durkheim's Thought", *Journal for the Scientific Study of Religion* 24 (2), pp. 119—236。

⑪ 有关涂尔干方法论与知识论之间的关系问题,参见 Lehmann, *Deconstructing Durkheim: A Post-post-Structuralist Critique* (N. Y.: RKP, 1995)。从这个角度来说,经验主义决非是涂尔干唯一的思想来源,实证主义也不是涂尔干唯一的研究准则,涂尔干的社会理论始终贯穿着社会决定论与个体主义之间的张力。就此问题,参见 Giddens, *Capitalism and Social Theory*, (Cambridge: Cambridge UP, 1971); Hirst, *Durkheim, Bernard and Epistemology*, (Boston: RKP, 1975); Nisbet, *Emile Durkheim*, (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1965)。

会决定论到个体主义的转变之后,^⑫ 涂尔干对知识社会学的探讨也发生了重大转变,对此问题,我们稍后将予以讨论。^⑬

在社会学史中,另一位对失范问题大加探讨的社会学家就是默顿。今天看来,我们与其说默顿所关注的是失范所搅扰的各种理论疑难,还不如说失范是他企图矫正帕森斯备受攻击的宏伟理论的“功能必备条件”(indispensability)。

在默顿看来,失范既是对功能的反动,又可以对功能概念本身构成挑战;失范不仅对解决显功能与隐功能、正功能与负功能之间的关系问题大有裨益,也完全可以把整合与变迁问题连接起来,成为中层理论(the theory of middle range)的分析典型。^⑭失范“这个关键概念,就是要为功能理论中动力学与静力学之间所存在的鸿沟架设桥梁,对社会结构与文化结构之间所存在的紧张、张力、矛盾和差异状态进行沟通”。^⑮失范如何成为修正主流结构功能主义的

⑫ 参见 Fenton, with Reiner & Hannett, *Durkheim and Modern Sociology*. (Cambridge: Cambridge UP, 1984); 渠敬东:“涂尔干的遗产:现代社会及其可能性”,《社会学研究》,1999年第1期,第29—49页。

⑬ 有意思的是,正像马克思在《资本论》中避而不谈“异化”问题一样,涂尔干晚年的社会思想也很少涉及到失范问题。事实上,尽管马克思和涂尔干在观点和方法上各有殊异,但两者思想的转变却有相似之处。马克思不谈异化问题,是因为他对所谓的“类本质”产生了怀疑,或者按照阿尔都塞的说法,他在认识论上发生了断裂(Althusser & Balibar, *Reading 'Capital'*, trans. B. Brewster, London: New Left Books, 1971);同样,涂尔干也对所谓的“失范现象”心存疑虑,因为他从自己对“原始分类”(primitive classification)的考察中看到,不能把社会简单还原成为一种实在,知识论上的实在构成尚有许多问题需要探讨(参见 Durkheim & Mauss, *Primitive Classification*, Trans. by R. Needham, London: Cohen & West, 1969),如果现代社会已经丧失了原有的依托,那么 norm 有何为凭,失范又何其所失呢?

⑭ 参见:Lukes, “Power and Structure”, In *Essays in Social Theory*, ed. by S. Lukes (London: Macmillan, 1977), pp. 3—29; Passas, “Merton's Theory of Anomie and Deviance: An Elaboration” (1988), From Passas (1995).

⑮ Merton, “Manifest and Latent Functions”, in *Social Theory and Social Structure* (N. Y.: Free Press, 1948), p. 116.

契机,纯属这一流派的内部争执,我们暂且可以撇开不谈,但默顿从意外后果(unintended consequences)中牵连出来的失范问题及其在结构层面上建构出来的社会解释,则不能不引起我们的关注。

在偏差行为(deviant behavior)中,默顿试图去捕捉一种新的功能转换形式。他认为,失范的根源就是文化目标与制度手段之间的张力结构。尽管这两种因素混同在具体情境之中,但托载它们的文化结构和社会结构却是各自分立的。首先,文化结构为行动提供了目标、意图和旨趣,并使其在价值体系中呈现出一种整合状态和有序状态,组成行动意愿的参照框架。其次,社会结构为行动提供达到这一目标的合法化的有效手段,并对其进行社会控制。不过,文化目标和制度规范在共同构建行动步骤的过程中,并不一定会发生持续稳定的联系,确定目标和选择手段并不是同构过程。因此,“异常行为可以被看成是由文化确定的意愿与由社会结构提供的实现这种意愿的途径之间所存在的分离状态”。^⑯

我们姑且不论默顿所概括的五种适应模式,以及他所强调的非社会化倾向的功能意涵,这样一种社会解释至少存在着以下几个痼结:(1)有关目标与手段之失衡状态和张力结构的假设,在某种程度上忽视了涂尔干所强调的社会建构的超结构(superstructure)因素,以及知识社会学的实践意义;(2)有关两种结构的分析,仅仅具有形式上的规定性,同时又将 norm 与 rule 混淆起来了;(3)行动构成中的过度系统化倾向,使社会解释本身变成了工具理性扩张的结果。^⑰

^⑯ Merton, "Social Structure and Anomie", *American Sociological Review*, 1938, vol. 3, pp. 672—82.

^⑰ 有关当代社会学家从各种角度对失范现象的探讨,请参见拙著:《缺席与断裂:有关失范的社会学研究》(上海:上海人民出版社,1999),这里不再逐一赘述。

2. 实在的危机与社会解释的困境

其实,从失范牵引出来的问题远远超出了以往失范理论所能涵盖的范围。上述简短的考察,只不过是失范这一问题史的起点。经典社会学家也许没有看到,正是失范及其连带的问题,构成了对现代性的双重挑战。首先,失范标志着现代性转变过程中异常深刻的社会实在的危机,“诸神的纷争”业已表明,原有的道德基础已经分崩离析,以集体意识为根基的“精神共同体”也销匿了踪迹。其次,失范对社会建构的真理基础也提出了深刻的质疑,不管是社会解释中的实在论倾向,还是经验主义倾向,都受到了致命性的攻击,前者表现为对“逻各斯中心论”的批判,后者则在有关深度自我(deep-self)之伦理实践的两难困境面前显得束手无策。^⑧

从这个意义上说,失范远不是现代性转变过程中的一种偶然或边缘的现象,也不是社会研究中的一块“鸡肋”,它不仅揭示了社会的危机,也揭示了社会解释的危机。有鉴于此,经典社会学家们也不无体会。尽管马克斯·韦伯从发生学的角度考察了现代社会

⑧ 深度自我的问题可以一直追溯到许多思想家对希腊城邦中的“自由人”的讨论。其中,苏格拉底便是典型代表。在苏格拉底把生命当作一种生活方式,把真理当作一种“生身情境”(biographical situation)的道德实践,即“善的生活”(good life)中,始终存在着一种自我意识的权利与国家公正的权利之间的张力。在这里,真理与公正第一次发生了对抗,“无罪的双方都以有罪的姿态出现”,单纯的意义解释已经显得无能为力(参见黑格尔:《哲学史讲演录》第二卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1960,第90页及以下)。反思意味着背叛。要想在自我实践中求真,求善,就不能不牺牲以城邦法为代表的社会公正,要想让社会公正得到彻底实现,则必须求助于“死”这种绝对否定的形式。也正是在这个意义上,苏格拉底式的实践勾画出了一条不连续、不确定的线,一条在逃逸和断裂中瞬间敞开的线,即福柯所说的反讽式的英雄化过程(ironic heroization),参见 Foucault, "What is Enlightenment", in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, (N. Y.: Pantheon, 1984), pp. 32—50.

与新教伦理这种价值理性的关系,但一旦人们将平均化的世俗生活赋予了救赎形式,并使其成为纯粹形式上的逻辑,那么形成史与现实史也就具有了不同的原则。^①于是,“祛魅”的论题直接导致了“工具理性”的扩张,甚至连社会行动及其意义解释,也纳入到具有或不具有宗教性指涉的模式(religious or irreligious model)里了:一方面,日常生活越来越显露出“去神秘化”的倾向;另一方面,社会解释却不得不诉诸其宗教意义上的最终基础。^②这样,即使是某些始终坚持方法论个体主义倾向的思想家,也不得不或隐或显地遵从实在的逻辑,从认识论或知识论的视角对具体的社会过程进行建构。

尽管许多人认为,社会学自产生以来,就似乎一直贯穿着社会唯名论与社会唯实论等两大派别之间的冲突,但实际上,这种现象在某种程度上不过是一种假象而已。首先,经典社会学家们就没有贯彻始终如一的立场,在涂尔干那里,早期思想中对社会存在及其整合功能的探寻,与晚期思想对道德个体主义的密切关注之间就存有巨大的张力;在韦伯那里,既然宗教伦理始终是社会历史分析的基础和前提,那么以社会行动为起点的意义和动机分析也就

① 这种说法是马克思最早提出来的。在《政治经济学批判》中,资本的形成史不同于资本的现实史,原始的资本积累与资本主义生产方式的现有条件下的资本积累贯穿着截然不同的逻辑,因此,发生学的方法并不是普适性的(参见《马克思恩格斯全集》,第46卷[上],北京:人民出版社,1979,第456—463页)。

② 社会学理论对社会的宗教意涵的过度诉求,恰恰是实在危机的一个征兆。不管我们说社会就是宗教,还是宗教就是社会,都没有逃出经院神学家们为上帝提供证明的逻辑。在这个意义上,社会学家为社会存在提供的带有浓重宗教色彩的证明,与其说是一种科学解释,还不如说是一种信念使然。然而,问题的关键并不在于现代社会究竟是以“有形的宗教”还是以“无形的宗教”(参见卢克曼,《无形的宗教:现代社会中的宗教问题》,覃方明译,香港:汉语基督教文化研究所,1995)的姿态出现,而是在“祛魅”的时代里,社会的存在是不是具有一种不同于宗教样式的另一种样式?从这个意义上讲,社会学的讨论,只是传统理路的一种承续,或者说得更绝对些,是一种躲避。它没有真正面对“社会存在之新的可能”的问题。

不能成为自我构成的逻辑,换言之,形成史与现实史间的差别,使实质理性与工具理性之间的紧张状态,不仅仅成了社会行动本身的紧张状态,更是方法论本身的紧张状态。进一步说,既然社会学已经从形而上学中抽身出来,而且要彻底贯彻“社会学作为科学”的原则而进行社会解释,那么它就必须要在唯名论和唯实论之间进行调和,就必须在把社会作为社会解释的本质基础和必要前提的情况下,对个体的行动、意识、动机、意义及其所连带的真理、价值、道德等意涵作出假设和分析。^①更重要的是,我们在经典社会学家那里,也看到了用具体的历史来化解这种紧张的努力。用历史学来建构社会解释的做法,无疑是社会学所作出的要比社会学自身建构更加具有重要意义的贡献,然而,如果我们仅仅把历史看成是“社会生活的既定条件”,而没有将其彻底纳入到社会构成的具体过程中去,没有把历史本身看作是一种实践逻辑,甚至没有把历史建构成社会解释本身的原则,那么历史也只能驻留在“线形时间”(linear time)里的“过去”,无法彻底摒除历史学与社会学之间的屏障。

也正是在这个意义上,“旧”的哲学与“新”的社会学的“断裂”(break),^②实际上很不彻底,如果我们还是按照原来的“深层模式”去解决社会实在的问题,就会在处理失范问题前显得缩手缩

① 我们在胡塞尔和舒茨等人的现象学的讨论中,可以清晰地发现其中所蕴含的张力:一方面,要为科学寻找最终基础;另一方面,要返回日常生活,回到具体事物本身,从行动意向性的角度进行还原和构建(参见 Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, Trans. by W. R. Boyce Gibson, London: George Allen & Unwin, 1958; Schutz, *The Phenomenology of Social World*, Trans. by G. Walsh & F. Lalmert, Evanston: Northwestern University Press, 1967)。在这个意义上,现象学自我发展的转变,也代表着每个经典社会学理论在自我发展过程中所必然产生的转变。归根结底,这种张力实际上就是社会学本身的张力,也是对“社会学究竟是不是一门科学”提出质疑的关键所在。

② 这里是在巴什拉的意义上使用断裂一词的,参见 Bachelard, *New Scientific Spirit*, (Boston: Beacon Press, 1984)。

脚、左右为难。失范现象既抽离了社会实在的基础,使社会陷入了“道德真空状态”,同时又在行动分析和意义解释的层面上造成了一片空白,在动机缺席和意义缺席的情况下,行动的不可解释性动摇了社会学作为科学的合法地位。因此,我们只能从社会实在的角度出发把失范说成是非社会性的(*asocial*),从自然态度的角度出发把失范说成是不自然的(*non-natural*),从社会规定的角度出发把失范说成是反常或异常的(*abnormal*),从单位行动分析的角度出发把失范说成是无意义的(*non-meaningful*)。然而,恰恰是这些反命题,使社会学在实在领域之“外”划出了一块区域,而在其自身领域内,“历史的东西”则被还原成了“非历史的东西”。有鉴于此,在结构功能主义试图调和两个立场的尝试中表现得非常明显,^②而今天我们可以看到,这种尝试本身却已经把经典社会学原发的活力和创造力遮蔽掉了,一当历史的空隙被统统填补干净,历史也就丧失了具体的实践意义,被完全还原成为逻辑本身。然而,倘若我们反过来看,正是由于失范的出现,本体论和知识论所能应之裕如的范围,从另一个维度中揭示了传统社会学解释的局限,所以失范本身也就构成了对社会学理论的挑战。那么,失范是否可以带有应对这种挑战,超越这种局限,化解这种紧张的可能性呢?是否会牵连出社会存在的一种新的样式呢?这正是这篇“大纲”以失范为契机,想要讨论的问题。

然而,问题还不止于此,按照传统社会学观念,既然社会学要为社会存在提供一种有效的证明,并把依此而形成的一系列知识体制当成社会治理的机制,那么失范在社会安排、管理、控制和调适的过程中便具有了“意义”和“价值”,失范也同批判一样,反而变

② 参看: Alexander, “Formal and Substantive Voluntarism in the Work of Talcott Parsons: A Theoretical and Ideological Reinterpretation”, *American Sociological Review*, vol. 43 (April), 1978, pp. 177—98.

成了社会生产的否定性前提。由此看来,有关失范的认识论建构与日常实践的权力机制始终是相辅相成的:一方面,失范揭示了社会实在的危机,另一方面,失范又反过来被当成了塑造这一实在的知识/权力手段;一方面,失范被当作异类排斥在社会解释的范围之外,另一方面,失范又成了社会控制的制度中心。在这个意义上,失范或许可以为我们提供两个切入点:一是从实在与反实在的角度出发,重新审视社会解释的“深层模式”;二是从排斥、禁闭、纪律或驯化等社会治理方式入手,破解社会生产的内在机制。

甚至可以说,实在的危机进一步使“解释”和“意义”本身陷入了进退两难的尴尬境地:“解释的死亡就在于,它始终相信符号是原始的、最初的和真正的存在。”^④ 解释的生命就在于,相信惟有解释才存在着”;^⑤“赋予意义——这项任务始终是多余的,假如事物中没有意义的话”。^⑥ 难道社会学研究只能建立在这样的实在基础之上吗?难道社会的构成只能在动机、意义及其解释的层面上展开吗?在这个问题上,失范至少开辟了一条潜在的可能性。

二、失范的现象学基础以及对此基础的超越

迄今为止,现象学依然在不遗余力地对行动、意义和价值进行探讨,现象学的努力可以说是通过知识论建构来解决动机和意义

④ 在涂尔干的早期思想中,涂尔干对失范实行的理论策略是排斥而不是解释。但当其晚期思想转入道德个体主义之建构的时候,失范却是解释层面上不可回避的问题。

⑤ Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, *Critical Text III*, 2(Winter), 1968.

⑥ 尼采:《权力意志:重估一切价值的尝试》,张念东等译(北京:商务印书馆,1991),第274页。

问题的最细致的、也是最后的努力。我们之所以要把现象学的讨论作为失范研究的起点,其目的当然不是要彻底贯彻这一条研究路线。“人体解剖是猴体解剖的一把钥匙”,只有在最细微、最发达之处,我们才能发现这一理路的有限性和超越它的可能性。不仅如此,现象学的研究也始终是一个充满紧张的张力结构,正是现象学有关意向性(intentionality)与自发性(spontaneity)、悬置(epoché)、多重实在(multiple realities)、跳跃(leap)、接近呈现(appresentation)、具体性与匿名性(anonymity)等问题的探讨,使新的理论生长有了可能,也为我们把握失范的社会构成性特征做了很好的准备。

1. 多重实在与意义的跳跃

现象学对意义问题的讨论与西方思想中的“拯救现象”传统不无瓜葛。不管是狄尔泰以生存体验为基础的客观心灵世界以及精神科学(Geisteswissenschaften),还是齐美尔所强调的相互效果(reciprocal effect)在社会世界中的意义,^②都可以从中看到日常意义在社会建构中的作用。到了韦伯那里,社会学开始成为远离价值判断的科学。韦伯认为,“‘社会学’是一门科学,是企图对各种社会

② 实际上,“拯救现象”的主题在现代西方思想中表现为对纯粹直观的拯救,我们可以在德国社会学传统或与此有关的思想传统中清晰地看到这种取向。除了我所谈到的狄尔泰和齐美尔之外,阿尔弗雷德·韦伯对文化整体的讨论,文德尔班对情感意志和价值命题的讨论,曼海姆对意识形态与生活方式之关系的讨论,以及舍勒的知识社会学都在极力强调对社会世界的意识“结构”进行理解 and 解释,参见 Dilthey, *Selected Writings*, Trans. by H. P. Rickman (Cambridge: Cambridge UP, 1976); Wolf, *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe: Free Press, 1950)。我们从中可以体会到现象学得以滋生的思想土壤,参见 Schutz, *The Phenomenology of Social World*, pp. 10ff.

行动进行解释性理解的科学”，^②它的目的就是要要把客观心灵的世界化约为个体行为，从而透过解释个体意向中的主观意义来研究社会行为，也就是说，社会学并不以社会事实的结构性质作为自己的出发点，相反，对个体行动以及个体对社会现象赋予意义的方式作出解释，才是社会学的根本宗旨。^③同时，社会学必须借助“理想类型”的构架，对人类行为的主观意向意义加以概化解释，进而拯救社会现象的意义，并理解社会世界的关系蕴涵。这样，韦伯在谈论有意义的行为时，常常把理性行为，即“指向个体之目标体系的行为”作为行动的原型；同时，他在把各种行动划分为理性的、情感的和传统的等类型的时候，就已经预设了“意义即是动机”的前提。

现象学的研究并没有彻底抛弃这条路线，但现象学家们也指出，韦伯式的解释社会学所作出的概念假设，始终建立在一系列未曾说明的预设之上。首先，赋予意义就是一个行为，在这个行为内，纯粹的感觉经验“被赋予了生命”(animated)，换言之，正是由于我们过去意识的意向作用，才使得我们在转瞬之间觉得它们是有意义的；^④其次，当个体跳出经验以外对行动本身进行反观自照的时候，会发现任何行动都是有意义的；再者说，“意向意义”也有两种不同的涵义，它或者指我们可以直接观察的行动者行动的主观

^② Weber, *Economy and Society*, Ed. by G. Roth & C. Wittich (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 109.

^③ 韦伯在《经济与社会》中，曾经明确地提到过社会学作为一门囊括具体的科学，以及理想类型作为社会学研究的基本方法的构想。他指出：“与其他概念化的科学一样，社会学概念的抽象特性也源自于这样的事实：即与实际的历史真实相比，社会学概念相当缺乏具体内容。为了弥补这个缺陷，社会学分析必须提供比较精确的概念。……但与此同时，社会学研究也试图在自己的范围内涵盖各种非理性现象，如预言的、神话的以及情感的行动形式，并根据适于意义层次的理论概念进行概括。所有这些情形，不管是理性的或非理性的，社会学分析都应该取自其真实情况，并帮助我们理解这种真实情况，当然，这里显现出来的真实比较接近于具体的历史现象，并可以被置于概念的统摄下。”(Weber, *Economy and Society*, pp. 109ff. 着重号为本文作者所加)

^④ Husserl, *Ideas*, pp. 112—42.

意义,或者指用来理解行动者行动动机的意义构架。就上述两种情形而言,不管理解之基础建立在对行动目的的推断上,还是建立在对过去经验的省察上,我们所能找到的行动动机都存在于实际发生的行动过程之外。^①

现象学对韦伯的批判的重要之处在于,它把社会世界分成了两个世界:一个是完整的、已构成的和理所当然的世界,是从行动者自身或他者的意识构成中抽取出来的客观意义世界,其意义内容已经具有了匿名性(anonymity);另一个是绵延的、不断生成的、“每一刹那生灭交替”的世界,^②这个世界是意义被原始构成的过程,所有行动都是具体的,都是绵延的内在执行(duration-immanent enactment)。这样,现象学就把所有社会构成的问题还原成为如何建构“时间客体”及其“重述性次序”(recapitulative ordering)的问题。也就是说,两个世界恰恰是由行动者的反思作用切分而成的:一方面,记忆和再生把意识经验变成了过去的“剪影”和内容,^③行动具有了过去完成的性质;另一方面,行动也同时具有一种指向未来和自发性的特征,具有了预想和筹划(project)的未来完成性质。

由此,我们可以看到,现象学的基本社会学分析至少在这几个方面超越了传统社会学的认识论前提:(1)以行动为标志的社会构成并不是线性的和单向的,社会世界本身就是分裂的,而且分裂恰恰就是社会世界得以构成的前提;(2)社会解释的基础并不是对象性的社会实在及其价值意涵,社会实在恰恰是一个构成或构形的过程(configuration),^④时间客体是在过去、现在和未来三个维度中

① Schutz, *The Phenomenology of Social World*, pp. 15-38; *Collected Papers II: Studies in Social Theory* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964), pp. 64-88.

② Schutz, *The Phenomenology of Social World*, p. 36.

③ Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, Ed. by M. Heidegger, Trans. by James S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1964), p. 59.

④ 即埃利亚斯所使用的概念,参见 Elias, *The Civilizing Process* (vol. 1): *The History of Manners*, (Oxford: Basil Blackwell, 1978)。

综合建构出来的,行动的解释和筹划本身就是一个历史过程;(3)意义是思想与生活之间的张力:“思想着重于时空世界的客体;而生活则是属于绵延的。两者之间的张力就是经验‘意义性’(meaningfulness)的本质。”^⑤因此,传统社会学所谓的社会与个体、形式理性与实质理性之间的张力,也便还原成为社会具体构成过程中的张力。只要行动者是反思性的,那么社会本身就不能成为一种自成一类的实在(a reality sui generis),其间必有断裂之处。

正因如此,日常生活的实在也就成了现象学讨论的主题,^⑥而所谓的自然态度也与之形成了纠缠不清的关系。然而,实在是是否被平整一块地构建出来的呢?现象学并不这样认为。柏格森早就指出,意识生活并没有完全作为日常生活而铺展开来,相反,生活世界实际上有不同的层面,而且不同层面的不同特征都是由特定的意识张力(specific tension of consciousness)造成的。舒茨则认为,我们的经验意义并不是构成实在的本体论的对象结构,而是某些特定的经验系列,社会实在并不是绝对的本体基础,而是由诸多“有限的意义域”(finite provinces of meaning)及其特定的认知风格(cognitive styles)组成的。因此,所谓日常生活并不是现代社会的唯一规定性,而是各种意义域之间相互缠绕、搅扰和冲突的张力结构。维特根斯坦说过,正是多种相互交织的生活才造就了不可言说的世界,^⑦而在戈夫曼那里,生活本身总是带有纷繁复杂的色彩和氛围(hue and ethos),玩笑、排演、欺骗、梦想、示威、实验或小恩小惠等等,都与普通的日常生活不完全相符。^⑧一当“昔日的

⑤ Schutz, *The Phenomenology of Social World*, p. 69.

⑥ 有关这一问题,着重参见 Schutz & Luckmann, *The Structures of the Life World* (London: Heineman, 1974)。

⑦ 参见 Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1963)。

⑧ Goffman, *Framework Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (N. Y.: Harper & Row, 1974), p. 560.

神祇从坟墓里走了出来”，世界也就裂解成了相互不可通约的小世界(sub-universes)，^③ 体验、沉思、游戏、睡梦乃至癫狂都以不同的张力对意义进行追问。^④ 生活是分裂的，同时也是复调的，在每个意义域中，意义的构建都贯穿着以下原则：

1. 特定的意识张力；对生活的关注程度不同，态度则不同。
2. 特定的悬置作用；怀疑的中止判断。
3. 意义的自发性形式。
4. 特定的体验自我的形式。
5. 特定的社会性的形式，它是在沟通和行动的世界中形成的。
6. 特定的时间视角，绵延与普遍时间交互作用而形成的标准时间。^⑤

因此，从社会世界的意义“结构”来说，现代自我从一开始就是多重的、反实在的(a-nom)，即使日常生活始终作为当今社会学的主题，但各种悬置、怀疑和中止作用从一开始就已经纳入到意义构建的过程中了。在众多意义域所组成的社会世界里，社会实在并不是统整的，意义及其连带而成的态度也不是连续的和确定的。所以说，我们对日常生活的实在性假设根本不可还原，除非我们已经经历过了一种特别的惊愕(shock)和断裂(break)，才能被迫去冲破“有限”的意义域所划定的界限，抛弃我们原有的态度，倾听到一种异样的实在之音(accent of reality)。正如舒茨所说：“显然，在我们的日常生活中，那些惊愕的经验总是不断地降临到我们的头上，

^③ 詹姆斯：《心理学原理》，唐钺译（北京：商务印书馆，1963）。

^④ 然而，在涂尔干对原始宗教圣俗之分的讨论中，体验、沉思、游戏、睡梦乃至癫狂都不过是宗教仪式的象征表现，它们并未各自成为单独的、具有特定思维风格的世界，参见 Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*。

^⑤ Schutz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962), p.209.

而且,它们本身也总是附着在它们的实在之上。它们向我们展示到,标准时间里的活动的世界并不是单一的有限的意义域,它只是我在意向生活中可获得的众多意义域中的一个。”^②

很显然,只有惊愕所导致的“跳跃”,才能克服意义域的有限性,才能组建成一个完整的社会世界,然而,在通过“跳跃”来释放紧张的过程中,其本身也变成了一种“风险”(risk)。^③也正是在这个意义上,现象学社会学深刻指出,表现为多重实在的社会世界,即便可以通过社会行动及其意义解释的方式去捕捉,但最终还必须诉诸“跳跃”的形式。一方面,各个意义域之间是不可通约的,彼此成为对方的外面(outside),“信念与信念之间总是存在着冲突,感觉上的知觉也是相互共存的。一旦我们陷入怀疑,就会觉得两种信念都是不可缺少的:每种信念都有自己存在的理由;每种信念都会产生行动的动机,都可以说不,甚至都是预设好了的;它们彼此对立,相互争夺。要想摆脱这种怀疑,我们就必须祛除一方”。^④另一方面,意义建构本身也造成了失范的风险,因为社会世界的构建必须通过祛除其他实在的方式才能得到实现;就此而言,失范恰恰揭示了现代社会在构形过程中所蕴涵的“开放的可能性”(open possibilities),它使所有特定的意义域都变成了可供采集、遴选和创造的世界,同时也不得以其他意义域作为参照框架,用折叠或逆向的方式来组建自身。

表面看来,倘若我们单纯从行动的角度出发,失范不仅意味着行动者无法通过未来完成的形式对行为作出明确的筹划,也意味着行动者无法通过过去完成的形式来看待自己过去的经验,探寻自身行动的真实理由。在各种可能性的包围中,以及在对各种新

^② Schutz, *Papers I*, p.231.

^③ 参见 Douglas & Wildavsky, *Risk and Culture* (Berkeley: University of California Press, 1982)的讨论。

^④ Schutz, *Papers I*, p.80.

的经验进行重新反思的过程中,行动者原有的意义脉络或经验图式产生了混乱或空白,怀疑占据了意义解释的主导地位,行动丧失了原有的意义基础。就此而言,没有意义就等于没有态度,意义的缺席更加使人们变得心神不定、无依无靠。然而,倘若我们从多重实在的角度来看,实在的危机却使现代社会陷入了前所未有的复杂局面:一方面,自我陷入了多重世界相互纠缠的尴尬处境;另一方面,我们也由此获得了有史以来最为深刻的怀疑力量。一方面,自我总是在竭力摆脱日常生活的有限性,去倾听另一种实在的声音;另一方面,自我也不得不将自身的意义基础悬置起来,最终陷入无所适从的失范状态。

奇怪的是,现象学对实在的追寻却导致了这样的结果:实在反而被“悬置”起来了。

2. 由焦虑开展出来的深度自我

意义问题始终是令现象学家们牵肠挂肚的问题。不过,现象学并没有像经典社会学那样采用统整的方式来解决这一问题,换言之,现象学的社会解释并不能完全还原为简单的社会实在:(1)意义世界是一种反思与绵延之间的张力结构;(2)社会世界的本质特征不是连续性和整合性的,而是差异性和间断性的;(3)意义建构与时间意识的构成有关,与当下的具体历史有关;(4)社会世界的构成必须通过向“外”跳跃的方式来解决;(5)意义作为一个多重体,揭示了社会世界之有限性(finiteness)和可能性的双重特征。

然而,现象学仅仅依凭行动的筹划和动机(不管是目的动机还是原因动机)来处理这个问题,社会解释就必须诉诸认识论的基础,把生活世界归结为意向作用与意向对象(*noesis and noema*)之

关系的结果,这是现象学立场永远摆脱不掉的困境。可是,多重实在难道只能归结为有限的意义域吗?诸如情感、情绪(mood)以至身体(body)的因素难道不可以构成其他的世界吗?时间意识的构成难道仅仅局限于具有浓重的理性化色彩的意义解释范围之中吗?生活世界等同于意义世界吗?

正是这些问题,构成了意义解释难以回避的关节,换言之,当现象学意识到生活世界的有限性和可能性的时候,这些问题也就变成了现象学无法逃脱的最基本的生身情境了(biographical situation)。^④对此,现象学家们采取了一种迂回的策略。舒茨坦然承认,对于每个人来说,有一种经验是永远摆脱不掉的:“我”知道“我”(并非仅仅是意义图式塑造的“我”)会死去,而且“我”害怕死去。如果说所有意义都是以回忆和预期构建起来的,那么人们对死亡的预期则是首要的和绝对的预期,其他各种预期都源此而生;因此,基本焦虑(fundamental anxiety)^⑤是自然态度得以确立的基本经验,也是在诸多次级世界中彰显出来的参照系统。^⑥然而,在日常生活这种最重要的实在中,基本焦虑不过是人类生存的一种相关经验,因为在日常生活世界以外的科学世界里,思想家们完全可以把基本焦虑放在括号之内,甚至把身体悬置起来;思想家不同

^④ 参见 Natanson, *Essays in Phenomenology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966)。

^⑤ 奥古斯丁和路德的思想中早就包含了焦虑的基本概念。同样,这个概念在当代思想领域也具有极其重要的地位,我们甚至可以在各种学科中发现它的影响。在神学中,保罗·蒂利希对存在之勇气的讨论就是以焦虑为前提的(参见 Tillich, *The Courage of Being*, London: Nisbet, 1952);在心理学中,莱恩就曾从存在性不安(ontological insecurity)的角度重新对健全与疯狂之关系的问题进行了审视(参见莱恩:《分裂的自我》,林和生、侯东民译,贵阳:贵州人民出版社,1994);在社会学研究中,焦虑主要反映在吉登斯对本体论安全(ontological security)的讨论中(参见 Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge: Cambridge UP, 1984);而在贝克特和尤奈斯库的剧本中,焦虑成了“人们活着,仅此而已”的主题(参见 Beckett, *Waiting for Godot*, Faber & Faber, 1956)。

^⑥ Schutz, *Papers I*, p. 228.

于日常生活的普通人之处,就在于他们从来不关注自己的预期实现与否,他们可以像托马斯·阿奎那所说的那个永不陨落的天使一样,“跳出”基本焦虑之外,获得一种不受希望和恐惧牵连的公正态度。^⑧

可是,正是现象学家这一不疼不痒的立场,却使社会解释陷入了双重困境:如果科学世界被排除在日常生活世界之外,那么解释也就丧失了自己的有效性;反过来说,如果用科学世界建构出来的解释来还原日常生活世界,那么就等于将理论逻辑强加给实践,将日常行动筹划加以科学化了。这就是现象学的常识(*commonsense*)所设置的陷阱,也是还原主义在日常生活分析中所陷入的绝境。吉登斯认为,在社会科学与用自身活动构成社会科学主题的研究者之间,存在着交互解释的作用,即“双重解释”(double hermeneutics)。但是,我们无法将社会科学的理论和结论与它们所探讨的意义及行动世界截然分开;普通行动者(*lay actors*)也是社会理论家,他们的反思性关怀也构成了作为职业社会观察者或社会科学家的研究对象的活动和制度。在普通行动者与专家分别作出的有根有据的社会学思考之间,并没有什么明显的区别。^⑨

上述疑问至少在几个方面进一步导源出了问题:(1)如果我们把纳入具体行动之中的意义解释抽取为纯粹的解释,是否会造成非但没有拯救现象,反而背离了现象本身的局面?(2)倘若如此,我们如何将行动者身上意义解释的积淀彻底剥离掉,使其能够真正回到事物本身去?(3)失范是否有其超出实在论之外的本体论基础?或者说,失范并非展现为一种与意义和实在相背谬的倾向,而是一种最基本的生身情境?(4)如果社会世界并非单纯为

⑧ Schatz, *Papers I*, p.217, 247n.

⑨ 参见 Giddens, *The Constitution of Society*, ch.1,3.

意向活动所规定,那么失范是否就是现象呈现自身的原初状态?

正是在这个意义上,海德格尔面向生存的基本本体论做出了超越现象学的努力,^①而且,我们完全有理由把这种努力当成一种社会学的建构。在海德格尔看来,“此在”(Dasein)存在论上的根源并不是胡塞尔所说的意向活动,而是我们最熟知、最日常的情绪,尽管情绪常常藏而不露,看上去是一种最无足轻重、最无关宏旨的日常状态,但它却能赤裸裸地把存在状态显现出来,归根结底,一切都因为“它存在着,而且不得不存在”。“情绪袭来”,不仅是对存在的挑战,也是对我们看待存在及其所在的世界之方式的挑战,这是因为,“此在”是在自己的被抛状态中展开的,而且最先和通常是以背离方式展开自身的。^②因此,生活世界也是围绕着“烦”(care, Sorge)确立起来的。理解和解释总是带有情绪的理解和解释,而能够把理解和解释同整个世界紧紧牵连在一起的可能性,也只能是被抛的可能性;“此在”的筹划,充其量不过是对其尚未成其为“是”的东西的建构,“成为你所是的”就是去展开所有可能的方向。不过,正因为这些方向有着不确定性,“此在”才永远摆脱不掉情绪的搅扰。

从这个角度来说,倘若我们把失范说成是没有意义,也不意味着它已经失去了具有指涉意味的意义,而只是说“此在”在先行筹划方向的过程中,具有一种不能使此在充满起来的可能性方向。因此,对现象学的质疑,其实是对现代性自由状态下意义是否有其

① 海德格尔在《我的现象学之路》里曾经谈到过:“它的(现象学的)本质的东西不在于现实地作为一个哲学‘流派’。可能性高于现实性。对现象学的理解只在于,把现象学当作可能性来加以把握。”参见海德格尔:“时间与存在”,载于《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译(北京:商务印书馆,1996),第85页。

② Heidegger, *Being and Time*, Trans. Macquarrie & Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1962), pp. 175ff.

最终基础的质疑,就此而言,无意义(meaningless)并不是没有意义,意义并不是一种躲在世界背后的实在,而是存在本身的可能性方向及其特定的有限性。甚至说,在被抛状态中,恰恰是无意义为意义提供了“根据”。

烦之所以为烦,是因为现代个体沉沦于平均化和常规化(normalization)的日常生活之中。^②然而,海德格尔同时也认为,从根本上说,日常生活世界是通过时间性(temporality)组建起来的。时间介入失范分析中来,至少具有两个方面的意义:首先,从存在论上的时间性出发,可以避开单纯的道德评判和知识社会学的立场,来审视失范的存在论根源;其次,以时间性为基础的考察,可以避免使理解本身完全陷入日常生活的遮蔽状态,使“此在”能够在其潜在的可能性中开辟未来。

因此,“生存性的首要意义就是将来”,^③而且,也正是在具有将来性质的反身关照中,存在在“曾在”、“当前化”和“将来”三个时间维度上被展开了:首先,理解就是当前化的“曾在”,即在当下将原有的生活图式展开;其次,在筹划中,我们的现身状态也是一种“当前化的”将来呈现出来的;最后,即便我们沉沦于日常生活之中,但仍然可以以“曾在”的将来方式维持或跳开这种当前化的局面。所以说,“烦”的时间性建构并不是以线性时间或钟点时间

② 实际上,从历史角度出发,平均化包含了互为交叉的两个问题。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中把人们的道德生活与经济生活勾连起来,为世俗活动建立了日常生活的合理基础;但也正是由于这个过程,启蒙运动中的“平等”概念逐渐演化成了日常生活中的“平均”和“平庸”状态,道德第一次以无差别的形式出现了(参见 Weber, *Economy and Society*; Bendix, *Nation-Building and Citizenship*, N. Y.: John Wiley & Sons, 1964)。经济人(Homo oeconomicus)概念就是这种无差别的形式,它代表着从实践具体向抽象实在的转化(参见科西克:《具体的辩证法:关于人与世界问题的研究》,傅小平译,北京:社会科学文献出版社,1989,第62—68页)。

③ Heidegger, *Being and Time*, p.376.

(clock time)的样式来完成的,^④“将来并不晚于曾在状态,而曾在状态也并不早于当前。时间性作为曾在的当前化的将来到时”。^⑤很显然,现代社会在海德格尔的眼里,是一个“上帝死了”的社会,因此,海德格尔有关日常平均化状态下的常人(das Man)的讨论,也或多或少带有些工具理性扩张的色彩。工具理性扩张虽然在此在之沉沦的分析上是有意义的,但它却不能代表现代性处境的全部。有关“此在”之构成的时间性分析,恰恰表明在日常遮蔽的状态中,时间性反而为自我开展出了一种别样的可能性。那么,所谓存在论上的历史学和伦理学是否也可以通过一种别样的方式来展开呢?

上帝一死,人们便获得了自由,然而,这种自由不仅“自由得一无所有”,而且也是多重的,^⑥是一种“自由的眩晕状态”(the dizziness of freedom)。^⑦海德格尔也认为,现代人获得的这种无所指向的自由,实际上已经变成了一种对自由的辖制,它不仅构成了烦的基本结构,也抽离了其原有的历史意涵和道德意涵。然而,也正是这样的自由,使现代自我不仅陷入了前所未有的无所适从状态,同时也在时间性建构过程中首次感受到了他“何所面临”的问题。从这个角度来说,现代自我始终被“焦虑”缠绕着,所谓自由便是一种焦虑,而焦虑则是一种“无知”状态,它没有对象,没有场所,亦没

④ 参见: Elias, *Time: An Essay*, Trans. by E. Jephcott (Oxford: Blackwell, 1992); Landes, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).

⑤ Heidegger, *Being and Time*, p. 401. 海德格尔后来在《时间与存在》中又曾说过:“本真的时间就是从当前、过去和将来而来的、统一着其三重澄明着到达的在场的切近。它已经如此这般地通达了人本身……时间不是人的创造物,人也不是时间的创造物。在这里没有创造,只有在上述澄明时一空的达到意义上的给出。”(海德格尔,“时间与存在”,载于《面向思的事情》,第17页)。

⑥ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, in *Basic Writings of Nietzsche*, trans. by Walter Kaufmann (New York: Modern Library, 1968).

⑦ 参见萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译(北京:三联书店,1987)。

有方向。焦虑启示着虚无,但虚无并不是什么都没有,虚无本身也是一种在世的可能性。不过,这种可能性的基础在于,它就被抛的在世本身,是那个可能的世界本身。^③ 因此,一旦诸神在相互争斗中失去了光彩,流离失所和无家可归便成了现代自我的基本生存状态。在这里,焦虑始终具有着双重牵引作用:一方面,它带给了此在最源始的自由状态,将最本真的可能性注入到此在之中;另一方面,它又时刻逼迫着此在沉沦于它所在的那个世界,消失在常人之中。时间性的筹划给自我带来了有限性和可能性。

归根结底,现代自我最纯粹的将来样式,便是死亡;当死亡悬临眼前的时候,它不仅意味着自我的终结,而且所有社会关联也被统统解除掉了。然而,也正是在这种当前化的将来关照中,死亡既变成了自我最本己的有限性,也从这种有限性中展开了最极端的可能性。因此,“面向死亡的存在”不仅在时间上建构了最具体的历史和命运,同时也倾听到了自身最内在的良知呼唤,这种历史和道德的重建已经不同于以往任何形式,而根植于通过时间性组建起来的“深度自我”(deep-self)之中。现代社会中的深度自我具有两个方面的意涵:一是对日常生活中自我有限性的体认;二是对本真状态下自我可能性的开展。

就此而言,深度自我的建构恰恰是一种失范的实践。尽管表面看来,失范是一种没有指涉、没有筹划的倾向,是一种逃逸于常规化和例行化生活的方式;然而,在现代自我以将来的方式对其无

^③ Heidegger, *Being and Time*, p. 282。虚无及其相伴而生的焦虑,一直是西方思想的传统。巴门尼德就试图取消“非存在”的概念,但他后来却发现,倘若如此,就非得牺牲生命不可,参见 Parmenides 的残篇, Nahm(ed.), *Selections from Early Greek Philosophy* (N. Y.: Appleton Century Crofts, 1964), pp. 87—97; 在德谟克利特那里,没有虚空,运动就不可能产生(同上, p. 155); 亚里士多德把虚无理解成质料与形式之间的“东西”; 奥古斯丁认为虚无是原罪的本体论基础; 莱布尼茨认为有限性的基础就是非存在; 柏格森和怀特海都认为,绵延或时间之流是存在和非存在共同生成的过程。

意义和不可能性进行追察的过程中,失范却揭示了其最源始的被抛状态,以及面临这种状态的存在的勇气,^③从而使有限性和可能性成为了现代社会的主题。有意思的是,恰恰是失范这种表面上背谬于道德实在的倾向,反倒成为了深度自我用来建构道德和命运的根本力量。这难道不是一种新的历史契机吗?

三、失范作为一种实践逻辑

尽管我们在海德格尔所谓“向死而在”的焦虑中,揭示了失范的存在论基础,然而,倘若我们把为此种情绪所占据的现代自我,单纯看成是自我体验的结果,就会重新规避到唯我论的窠臼中去。^④实际上,不管是在死亡面前的焦虑,还是在日常生活中的浸淫,都是烦之结构的重要构成,在有关时间性和日常性的分析中,我们恰恰可以发现有别于传统意义上的关系意涵。因此,既然自我开展出了与以往有所不同的可能性,那么他就不可能不与具有相似意涵的“他者”(other)相互照面。从这个角度来说,他者恰恰构成了现代性转变的要害所在:(1)既然他者既非是悬临着的绝对实在,也非是可以进行机械分割的简单个体(如涂尔干对机械团结和有机团结的讨论),那么他者便使自我及其世界的建构复杂化了;(2)知识论建构也有别于以往,他者并非是一种纯粹认知对象,而是把可见性与可说性的关系纳入到社会构成的过程之中,充满了时空关系上的张力;(3)生活实践不再是从容不迫的。

^③ 参见 Tillich, *The Courage of Being*。

^④ 有关对海德格尔这一思想的批判,参见本文第四部分。

1. 主体间性的裂痕

事实上,从“他者”牵引出来的问题,已经超越了把社会世界划分为本真和非本真两个世界的倾向,所谓分化社会的特殊性就在于,诸多个体不再能够还原为单一的纯粹实在,所谓社会世界,不仅是由各种极易断裂、分叉、变动和转向的关系缠绕而成的,^①而且对每个分化个体来说,其涉入和组建的社会世界又都有其特殊的样式。

就此问题,现象学企图求助于“他我”概念来解决。^②胡塞尔早就指出,尽管“我”在原则上无法接触你的经验,但他者经验对“我”来说并不是无意义的,在自我经验解释和解释他者经验这两种不同的意义类型中:意向经验都是超越的。^③然而,意识流的同步性并不意味着你我二人具有相同的经验,“你”的整个经验流对“我”来说是不开放的,“我”只能掌握其中的某些片段,而且必须在“我”的意义脉络中组织这些片段。根本而言,“我”对“你”的经验

① Deleuze, “What is Dispositif”, In *Michel Foucault Philosopher*, pp. 159—65 (Brighton: Harvester, 1992), pp. 159ff.

② 许多思想家也曾提出过不同的解决方案。梅罗-庞蒂认为,社会并不是对象,而是“我”的生活情境;社会始终以变化多端的生活形式呈现在我面前,而“我”对这种生活的捕捉,恰恰是以另一个我(other I),即他我(alter-ego)的形式出现的,参见 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (Brighton: Harvester, 1974)。加塞特认为,“我”的实在永远是内在的,而他者的生活对“我”来说则是潜在的和虚设的,是次级实在,即“准我”(quasi-I),因此“我”无法把他者经验为他我,具体请见 Ortega Gasset, *Man and People* (New York), From Schutz (1962)。而米德则指出,如果经验的关注是同步性的,那么相互交错的意识流则可以将两个不同世界的不同态度勾连起来,“我”可以通过他者将自身指定为对象,从而构成“客我”(me),参见 Mead, *The Philosophy of Present* (Chicago: Chicago UP, 1932)。

③ Husserl, *Ideas*, pp. 123—8.

的掌握与“你”对自己经验的掌握不是重叠的，“我”只能从解释的视角(interpretive perspective)来关注“你”的经验^④，换言之，“我”要想建立对他者的真正理解，就必须以说明自己经验的行为为起点。在这个意义上，不管是观察意义上的认同关系，还是互动意义上的沟通关系，都是根据“我”的意义图式组建起来的，即使是“概化他者”(generalized other)，^⑤也不过是这种图式在他者那里的复制。因此，同步性并非是一种完满的意义关系，而是一种不连续、不确定和不完备的理解，而且，在彼此之间的意义构建中，时间关系也始终是反转和交错的，恰恰呈现为一种张力。^⑥

尽管现象学分析依然充满了浓厚的意向性色彩，但至少可以使我们从这几个方面提出很有意义的问题：(1)关系层面上的理解、解释和沟通绝对不是确定的，在具体的时间关系中构建起来的“我”，并非具有原初的社会指涉；(2)不管是认同，还是沟通，都显然不是一种理想化的关系状态，主体间性(intersubjectivity)不过是一种意义联系的方式，而不是一种建构新的社会关系的理想模式；^⑦ (3)匿名性与具体性之间的张力，变成了社会解释的关键问题。

很显然，第三个问题与理想类型有关。从某种角度来说，理想类型揭示了现代社会相互悖逆的两个倾向：一是抽象性几乎涵盖

④ 舒茨认为，我们平常说的“理解他人”的概念是很模糊的，它既可以指对纯粹外在事件的关注，对他人体变化的关注，也可以指对他人经验的关注，即便是后者，也包含着身体动作、声音(包括噪音)、言语、文字记号、他人利用文字所要表达的意义，以及规则等诸多层面，参见 Schutz, *The Phenomenology of Social World*, ch.21。

⑤ 参见 Mead, *The Philosophy of Present*。

⑥ 有关时间关系的论证非常烦琐，具体参见舒茨对认同和沟通关系中的目的动机和原因动机的讨论，Schutz, *The Phenomenology of Social World*, pp. 158ff。

⑦ 参见哈贝马斯对共识真理论和理想沟通情境的讨论；Habermas, *The Theory of Communication*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society* (Boston: Beacon Press, 1984)。

了所有的社会生活,俨然变成了纯粹的“自由实体”(free entity),或者将具体指称全部抹除的一般形式^⑧和幻想知识(fantasy knowledge)^⑨;二是抽象性直接渗透在最具体的日常生活之中,并成为日常话语和行动最基本的构成要素。理想类型不得不陷入一种两难处境:一方面,它必须将具体历史过程排除在外,在事先预设、事后解决的原则下将社会世界类型化(typification);^⑩另一方面,一旦它介入具体行动过程及其情境,便无法得到同步意识的反照,时常陷入“等着瞧”(wait and see)的不确定状态中。因此,尽管各种类型是预先给定的,但它们在行动及其解释的具体事件中却是持续生成的,始终具有未完成的和开放的性质。理想类型的抽象程度越高,它的“切口”(cut)^⑪就越大,理想类型的精确度越高,它的可证伪性(falsifiability)的程度就越高。

就此而言,我们看到理想类型的匿名性和具体性并不是截然对立的两个方面。如果我们单纯从客观意义脉络的特性出发,那么越具有匿名性的类型就越具有普遍性,越显得不那么具体;但如果我们从客观意义脉络的构成出发,那么越具有匿名性的类型在证伪过程中就越显得具体,因为它在具体情境中所具有的不确定性和不完备性,很容易受到某个细小偏差的影响,很容易遭到局部失范的挑战。^⑫如果“我”对具体情境稍有不料,就会对原来的类型产生质疑;相反,“我”越是回到较低层次的理想类型,就越会心安理得地视其为理所当然。诚如舒茨所说:“解释者很难仔细检视那些较为普遍的理想类型,而只能瞬间扫描出其模糊图像。当解

⑧ 参见 Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960), ch. 1—2.

⑨ Elias, *The Civilizing Process* (Vol. 1).

⑩ 这是 Natanson, “Phenomenology and Typification: A Study in the Philosophy of Alfred Schütz” (*Social Research*, vol. 37, 1970, pp. 1—22) 中的概念。

⑪ Deleuze, “What is Dispositif?”, 亦可参见李猛的解释,李猛,《迈向关系/事件的社会学分析》,硕士论文,1996。

⑫ 参见 Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (New Jersey: Prentice-Hall, 1967)。

释者建构自己的理想类型时,如果他越依赖现成的类型,那么他所考虑的理想类型也就越加模糊。这在我们分析政府、法律、艺术等文化客体时可以一目了然。”^{②③}

生活世界这两种相互逆反的倾向,使理想类型的具体生活实践充满了张力,而失范在其中则扮演了非常复杂的角色。表面上看,正因为理想类型并不像机械社会那样具有一种外在规定性,而是在日常生活的行动和解释过程中被具体化,所以由特定的视域(horizon)和情境带来的社会解释始终会产生偏差和偏离的情形,背离理想类型所指涉的实在。然而,失范却同时构成了理想类型本身得以构成的环节:一方面,理想类型必须借助失范因素,才能将其具体的构成作用激发出来;另一方面,恰恰是匿名性越强的理想类型,其行动及意义解释的偏差就越具体,而且社会解释中所形成的反抗力量也就越容易集中在抽象概念上发生。有鉴于此,在托克维尔对法国大革命的讨论中,以及萨克斯对二元分类和概念的讨论中,已经表现得非常明显了。^④

2. 进一步的讨论

我们不难看出,尽管舒茨潜在指明了理想类型在社会解释中的张力关系,并密切注意到了情境定义的因素,但他还是过分夸大了行动者(或解释者)的能动范围。实际上,就关系层面而言,行动者的所有意义解释既非游刃有余也不是束手束脚的,既然任何行动都作为一种实践,嵌进在事件之中,那么它就不单单具有纯粹反

^{②③} Schutz, *The Phenomenology of Social World*, pp. 231ff.

^④ 分别参见:托克维尔:《旧制度与大革命》,冯棠译(北京:商务印书馆,1992); Sacks, *Hursey Sacks Lectures 1964—65*, ed. G. Jefferson(Kluwer Academic, 1989).

思性的意涵,而且更具有紧迫性和权宜性(exigency and contingency)的特征。实践的紧迫性,意味着具体情境的约束和逼迫,它不仅是时空关系意义上的,也是政治经济意义上的;^⑤换言之,行动者的自由选择,并非完全是自由的,每个事件也自有其特定的有限性。对实践的权宜性来说,正因为事件所连带的社会关系具有不同程度的空隙和裂痕,每次实践都包涵有各种各样的机遇、差异和偶然,所以实践本身并非单纯是一种形式的执行,而是随机应变中做(doing)出来的社会成就。这样一来,情境便成了问题的要害。

吉登斯就曾密切关注过戈夫曼有关“紧要情境”(critical situations)的研究,并将这种情境与日常生活中的焦虑感联系起来。当情境出现了紧要情况,日常生活中人们习以为常的既存模式和例行规范就会遭到破坏,具体事件或实践便不再是确定或连续的了。吉登斯认为,人们从生到死所经历的各种过渡仪式(rites of passage),都是典型的紧要情境,不论是原始割礼、禁闭还是青春躁动,都会引发出焦虑感,并威胁着日常生活里的本体性安全。^⑥很显然,紧要情境实际上是一种在情境转换过程中所出现的情境失态(situational impropriety),而且失态本身也构成了情境意义上的失范。失态意味着破坏了日常接触的情境安排,搅乱了日常秩序。^⑦

戈夫曼指出,尴尬(embarrassment)和疏离(alienation)^⑧是日常接触中最普遍的情境失态。之所以会出现这两种“不太自然的”情

⑤ 有关这一问题,可参照 Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*; Bittner, "The Concept of Organization", in R. Turner (ed.): *Ethnomethodology* (Harmondsworth: Penguin, 1974)。

⑥ Giddens, *The Constitution of Society*, ch.2.4.

⑦ Coffman, *Interaction Ritual: Essays in Face-to-Face Behavior* (Chicago: Aldine, 1967), p. 141.

⑧ 这里的疏离(alienation)与我们通常所说的异化不是一回事,它并没有对本体论上的实在作出承诺。

况,不仅是因为情境定义的失败造成了表演的失败,而且还因为“角色库存”陷入了混乱局面,多重角色相互充塞加剧了实践的紧迫性。换言之,也正是由于实践紧迫性所设置的时空约束,不能不使行动者偏离于理想类型、惯例和规范,产生“不合逻辑”的结果,从而最终落入失态或失范的陷阱。然而,即使说尴尬和疏离打乱了原有的意义部署和规范构成,但其特有的情境和角色张力,反而将规范和秩序的规定性彰显出来了,紧迫性使失范具有了偶然性,而权宜性则加大了结构的弹性。^②因此,在转瞬之间,尴尬和疏离恰恰以牺牲自我认同和情境定义为代价,实现了布东所说的偏离效应(perverse effects)。^③

与此同时,常人方法学家们也在某些研究中得出了相似的结论。在他们看来,规范本身就是通过日常实践的方式利用、生产和构成这种规范的结果,而场景也不再是一种纯粹的外在环境,它也同样是日常实践所构成的“成就”。西考莱尔对“闪烁其辞”(glossing)的考察,就可以很好地说明这个问题。他指出,日常谈话所使用的语词,即便是事先拟订好的,在具体的局部场景中,我们也很难精确地对其作出合乎惯例的界定。因此,我们经常通过排除异类的形式来回避问题,以索引的方式来构成适合于当下场景的规范,并证明这种具体规范是理所当然的。“如果我们能够明确指出,一切引发或避免闪烁其辞的尝试都是闪烁其辞的具体运作,那么我们或许可以瞥见自己闪烁其辞的活动。这意味着,我们已经证明,想毫无妥协地忠实描述我们参与其间的事件或活动,乃是一种荒谬的努力。”显然,规范构成与失范效应是相互映照的,通过排除异类的方式来利用和构成规范,可以在我们设身处地的场景中证明规范的正当性,由此,失范变成了日常实践用来构成规范的重

^② Coffman, *Interaction Ritual*, p.112.

^③ Houdon, *The Unintended Consequences of Social Action* (London: Macmillan, 1982).

要手段。⁸⁰

加芬克尔等人根据“信任实验”或“破坏实验”的结果也指出,尽管在人们看来,日常实践活动总是理所当然和视而不见的(seen but unnoticed),但如果要想使社会秩序凸显出来,就必须采用破坏信任的办法,造成一种无意义情境(senselessness situation),使具体实践陷入混乱的或局部失范的状态,从而恢复和重建秩序。譬如,在某些实验里,加芬克尔让学生以“外来寄宿者”的身分回到家里,打乱原有的家庭场景,他们发现,父母在尝试去理解自己孩子的“陌生行为”的努力失败后,常常会通过“出什么事了?”“你怎么了?”“你疯了吗?”的说法,做出证明规范的最后努力。⁸¹于是,失范便成了强调、维护和证明规范的合理性和有效性的最后砝码。

上述研究表明,失范不仅是意义关系的一种张力表现,同时还把身体、表情、姿态、言语、时空关系乃至光线和声音纳入到日常实践活动中来。甚至说,失范正是通过其特有的偏离效应,用逆向建构的方式生产和构成了社会秩序,成为一种基本的日常实践逻辑。这样,我们就越来越接近问题的核心了。

四、社会配置中的失范

实际上,上述讨论都不过是一件准备性工作,其本身也有不少缺欠。其中,最大的挑战莫过于与日常生活相对的制度假设。卡

⁸⁰ 参见 Cicourel, *Cognitive Sociology* (N. Y.: Free Press, 1973), p. 109。比方说,余项从句(et cetera clause)就是这样一种规则。我们在谈话中经常会说:“如果没有特殊的情况”,“合理的情况除外”,或者“从某种角度来说”,“在这种意义上”等等,都是以排除异类的否定方式根据局部场景来利用和构成规范,并证明这种规范之正当性特征的尝试。

⁸¹ 有关“破坏实验”的素材,参见李猛:“常人方法学四十年:1954—1994”,《国外社会学》,1997,第2—5页。

尔霍恩认为：“现代社会日常生活所发生的最重要的转变，也许就是个人间的直接关系与大规模社会系统的组织方式和整合方式之间出现的越来越大、越来越深的裂痕。”^④很显然，卡尔霍恩的观点仍然是建立在抽象性和具体性相互背反的假设之上的，然而，我个人认为，在这一假设中，面对面情境与抽象的程序技术之间的张力并没有充分揭示出两者之间的复杂关系，也无法妥善解决我们所提出的匿名性与具体性之关系的难题。即便我们必须传统社会理论所架设的二元框架（如国家与市民社会或系统与生活世界）内来讨论问题，问题的要害也不在于如何对两者进行类型化的区分，而在于非人格化的“制度是如何思考的？”（How Institutions Think?）。^⑤

1. 制度如何思考？

正如卡尔霍恩所说，以往的社会学理论常常喜欢用二元对立的范畴来确定现代社会生活的特征。^⑥这种对立范畴尤其在60年代洛克伍德对两种社会性整合（societal integration）所作的区分中表现得最为明显：一种是社会整合（social integration），专门讨论行动者之间所形成的秩序关系与冲突关系；一种是系统整合（system integration），专门讨论社会系统各个部分之间所形成的秩序关系与

④ Calhoun, “Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of Everyday life”, in P. Bourdieu & J. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society* (Boulder: Westview Press, 1991), pp. 95—121.

⑤ Douglas, *How Institutions Think* (N.Y.: Syracuse University Press, 1986).

⑥ 在我看来，这些二元概念并不是辩证法意义上的，而与法国大革命以降的社会转型密切相关，或者更准确地说，它们是解释者用特定的眼光来解释历史的概念化策略。

冲突关系。^⑥ 前者的基础是面对面的认同和沟通关系,而后者则与现代社会抽象性的程序安排有关。后来,哈贝马斯对生活世界(life-world)与系统的划分,以及吉登斯以两种整合为标准对社会演化类型的划分,都留有这种类分模式的影子。^⑦

哈贝马斯的假设是:(1)就规模而言,生活世界难与系统整合相提并论,它只能在局部上对某些有限的社会部分进行有效的组织。(2)生活世界的构成逻辑与系统不同,它所依赖的是人们在相互理解的过程中所实现的沟通成就,沟通、剧作、规范和目的等四种行动图式,就是区分系统与生活世界之构成逻辑的基础。^⑧ (3)生活世界与实践兴趣(practical interest)和解释科学(hermeneutic sciences)有关,涉及到如何通过言说对社会互动进行意义解释的问题;所谓“理想言语情境”(ideal speech situation)就是以生活世界为基础建立的一种理想沟通(或主体间的理解和解释)状态。(4)然而,在晚期资本主义社会里,生活世界受到了理性化和物化的系统形式的宰制和奴役,人们必须以系统的形式以及功能有效性的标准来理解互动过程,因此,互动和劳动都变成了例行公事和官僚运作,使社会整合陷入了空前的动机危机(motivation crisis)。^⑨

相比而言,吉登斯则在努力协调这两个领域之间的张力。他认为,所谓社会系统并不具有传统理论所说的“结构”这种虚拟秩序(virtual order);社会系统所体现出来的“结构性”不过是在千差万别的时空跨度中的社会实践所表现出来的相似性,相似性(similarity)就是一种制度,是在事物和语词之间建立的一种可以化约的

⑥ 参见 Lockwood, “Social Integration and System Integration”, in G. Zollschan & W. Hirsch (eds.), *Social Change: Explorations, Diagnoses and Conjectures*, pp. 370—83 (New York: John Wiley & Sons, 1964), p. 371。

⑦ 参见 Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. 1 (London: Macmillan, 1981)。

⑧ 参见 Habermas, *The Theory of Communication*, vol. II (1987), ch. VI。

⑨ 参见 Habermas, *Legitimation Crisis* (London: Heinemann, 1976)。

社会关系。^⑩因此,结构性就是生产性、重复性和系统性,它既规定了具体情境中的规则和资源,也引导着行动者的认知活动,具有制约性和使动性的二重作用。在这个意义上,我们把时空跨度最大的实践活动称作为制度(institutions)。制度只有在持续再生产的过程中才能体现出自己的本质,而例行活动则是社会制度得以体现的最内在的要素。^⑪在吉登斯看来,场所(locale)和在场可得性(presence-availability)才是解决两种整合问题的关键所在。所谓场所,就是互动场景组成的具有明确边界的区域。所谓在场可得性,就是行动者在具体情境和实践活动的过程中对各种场景的体会、捕捉和把握。场所不同于位置(position),它在约束行动者行动的同时,也对其产生了使动作用,即行动者在跨越空间和时间的日常接触中,可以不断运用场景的性质来构成日常接触。这就是结构化理论所特别强调的“区域化”过程(regionalization, 或 regionalizing)。它可以使场所在时间维度和空间维度内产生分化,避免我们像传统理论那样把社会单纯理解成同质的、均衡的制度安排。^⑫

然而,吉登斯的上述讨论并没有超出常人方法学的前提假设,也没有解决社会如何具有常规形式的问题;尽管他强调了场景的生产效果,却仍旧没有摆脱系统关系的概念,反而认为社会恰恰是根植于系统关系的总体存在,它既跨越了具体时空,又划定了明确界线,使“制度聚合”(clustering of institutions)成为社会的基本规定特征。在这个意义上,社会系统的不同样式,系统性的不同程度,以及社会整合与系统整合的分化程度成为了区分不同社会类型的

⑩ Douglas, *How Institutions Think*, pp. 55ff.

⑪ 在 Giddens, *The Constitution of Society*, ch. 1.3, ch. 2.4 中,我们可以隐约地看到,吉登斯似乎在刻意强调制度(institution)与构成(constitution)在构词上的同源关系。有关制度的范畴史,可参见雷蒙·威廉斯《关键词》中的 institution 条(参见 Williams, *Keywords*, N. Y.: Oxford University Press, 1983, pp. 168—9)。

⑫ 亦可参见 Giddens, *Capitalism and Social Theory* (Cambridge: Cambridge UP, 1981), pp. 90ff.

标准尺度。

基于这样的质疑,我们的问题便向如下几个方面伸展开来:(1)如果制度以“场域化”的方式运行,那么积聚着历史乃至命运的惯习(habitus)究竟具有什么样的母体(matrix)?^③(2)制度层面上的游戏规则维系于什么样的“共同承诺”(common commitment),这种承诺怎样以默认知识(tacit knowledge)的形式进行社会控制?^④(3)用库恩的话说,以局部共同体形式构建而成的学科或纪律机制(disциплиnes),是如何在特定场域中产生示范效果的(exemplar)?^⑤这些机制所确立的知识类型和符号通式又是怎样通过教育、劝慰、诱导或监禁、封闭、隔离等手段进行正面或反面启示的?^⑥

要想解决这些问题,就必须诉诸谱系学的历史分析。首先,谱系学并不是追溯起源,并没有像现象学或其他致力于社会解释的学说那样,试图去捕获事物的精确本质、最纯粹的可能性和同一性,谱系学家想要得到的不是“已经在那里的”源始的真理,而是事物背后“一些完全不同的东西”;即任何事物都没有本质的秘密;理性不过是机遇的产物,所谓的科学精神和方法也摆脱不了激情、怨恨和权力/知识的争斗。因此,在历史开端所发现的并不是不可变更的源始同一性,而是 disparity,是对其他事物的分解。^⑦其次,历史不是以起源、意义和真理等这些传统理念为统摄的总体史(total history),而是一部含有各种权力关系的断裂、转换和差异的当代

③ Bourdieu & Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

④ Polanyi, *The Tacit Dimension* (Garden City: Doubleday-Anchor, 1967).

⑤ 分别参见 Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970); Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Trans. by Alan Sheridan (N. Y.: Vintage Books, 1979)。

⑥ 拉卡托斯:《科学研究纲领方法论》,欧阳锋、范建年译(北京:商务印书馆,1992)。

⑦ 福柯:“尼采·谱系学·历史”,苏力译,《社会理论论坛》,1998年第4期,第2—14页。

史,它既不像结构主义那样把具体的历史锁闭到原初的分类系统中,也不像存在主义那样在虚无之境中去寻求可能性,^⑧相反,历史本身就是偶然性、间断性、差异性和物质性相互掺杂的谱系。最后,历史就是一种配置(dispositif),而配置则是一个多重体(multiplicity),它不求助于普遍项(universal)的设定,而是一张经过折叠的地图,其间纠结着各种游移不居、捉摸不定、且极易发生断裂的线及其相互之间的张力关系,同时还勾勒出一条主体化的线及其逃逸的倾向。^⑨

2. “危险的个人”^⑩

现在,我们可以沿着谱系学所勾画的这条线索,来看看失范和反常在社会配置中究竟扮演了怎样的角色,看看依照动机及其意义解释的方式所建构出来的一整套知识体制是怎样转而产生社会规制的作用的。换言之,在谱系学所刻画的社会配置中,失范已经不再是社会解释的对象,相反,失范恰恰是通过某些知识类型及其社会解释塑造出来的,而且,失范与解释本身都同样构成了权力关系的奇点(singularity)。^⑪

福柯有关 19 世纪法律精神病学中的“危险个人”概念的考察,便以谱系学的方式介入了上述问题。这一考察是从一起案件的审判中引发出来的:一名男子因多次强奸和强奸未遂而受到审判,但

⑧ Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Sciences*, Trans. by A. Sheridan (N. Y.: Pantheon, 1972), p. 14.

⑨ Deleuze, “What is Dispositif”, pp. 159ff. 有关制度问题,下面的第 3 节将继续进行讨论。

⑩ 这一部分的考察仅作为一个例证。

⑪ Deleuze, *Foucault*, Trans. by Sean Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), pp. 43ff.

他面对主审法官的问讯和一再催促始终一言不发,既不对自己的犯罪动机进行任何坦白,也不为自己辩护。福柯认为,这种情形带来了两个方面的问题:一方面,除了承认犯罪以外,司法对罪犯还有更多的期望,期望他进行自我忏悔、自我检查、自我解释并暴露出自己的身分。这是因为,仅仅有法律、违法事件以及一个有责任能力的当事人,刑罚机器还不足以进行有效运作,罪犯还必须为审判官、陪审员、检察官甚至是律师提供另一种类型的话语,即通过他的忏悔、记忆和暴露隐私等与自身有关的话语,他们才能实实在在地行使各自的角色,“一旦这种话语失落了,主审法官就会一再追问下去,陪审团也会显得坐立不安,他们会敦促和逼迫被告,因为他还没有加入到游戏中来”。^⑩另一方面,犯罪必须有实质动机,罪犯必须对自己的身分作出确认,对自己的行动动机作出解释,否则,犯罪就是毫无道理的(without reason)。如果犯罪的发生没有理由,没有情欲,没有动机,甚至没有基于胡思乱想的理由,也就是说,一旦加诸罪犯身上的解释与自我解释出现了空白,司法的正当性也会受到质疑。

于是,19世纪的司法机构便铭刻下“危险个人”的主题。这种双重违背自然法和社会法的局面,^⑪掀起了一场将犯罪“病理学化”的精神病学运动。从根本上说,它标志着“个体化(individualization)的政治轴心发生转变的契机”。^⑫“个体化”是个悖论。一方面,“名字”与成就、主权、忠贞和奢华之间形成了盘根错节的联系;另一方面,日益自动化和功能化的权力机制,却借由监视和规范等形式将那些饱受权力控制的人日益个体化了:在规范体系里,甚至孩子比大人,患者比健康人,疯子比常人被更强烈地个体化了。个

⑩ 福柯:“19世纪法律精神病学中的‘危险个人’概念”,赤力译,《社会理论论坛》,1998年第4期,第25页。

⑪ 福柯:“异常者”,李康译(1999),打印稿。

⑫ Foucault, *Discipline and Punish*, p.191.

性变成了反常和失范的国度,而规范的法官却无处不在。在这个意义上,那些一反常态和一无所是的人,也与这种意义上的罪犯建立了关系。因此,“失范”不仅意味着,人们在表现出偏离规范的本能倾向或性格倾向的同时,亦有经过修养和教化的再造过程重返正常的自然状态的倾向;“失范”也意味着,微观惩罚也像治疗和教育这种临时性排除策略一样,获得了人们对其技术和合理性的认可,也把自己建立在“人的科学”和动机解释之基础上。

这样一来,针对这种忤逆自然的犯罪所提出的精神错乱便具有了正当性。“这意味着彻底摒弃责任能力这个司法概念,意味着司法的基本问题已不再是个体的自由程度,而是个体表现出来的对于社会的危险程度。更有甚者,这意味着他们已经注意到,最严重、最直接的危险恰恰是那些由于有病、精神错乱、无法抵御的冲动而被法律认可不承担责任的被告。”^⑩ 于是,危险的个人便成了“巨大的恶魔”。19世纪的精神病学既创造了一种属于精神错乱的犯罪的“完全虚构的实体”,又把精神病医生变成了“动机问题专家”(specialist in motivation),他们不仅要对行为主体的理由作出评估,还必须评估这种行为是否合理,评估将行为同主体的利益、筹划、性格、倾向和习惯联系起来的一整套关系系统。这样,精神病学这种知识体制既建立了动机因果关系,又在制造风险的基础上,以最系统、最严格的方式确立了减少这种风险的机制。

因此,我们从精神错乱中管窥到的失范,既是一种纯粹、极端和强烈的反自然和反社会形式,同时又跳出了可以预期和解释的范围。从这个意义来说,失范恰恰揭示了具有反身性(reflexivity)特征的个体技术和在知识布局中的治理技术的双重主题。

^⑩ 福柯：“19世纪法律精神病学中的‘危险个人’概念”，第34页。

3. 分类作为一门治理技术

有关精神病学的谱系学研究,带动了我們有关失范与知识建构之关系的进一步思考。上述研究表明,失范所牵连的问题已经不再单纯是如何对其加以解释和排除的问题,而是社会如何通过一套知识配置进行有效治理的问题。现代社会的转变,一方面意味着日常生活及其反思实践的不断扩张,另一方面则使抽象社会(abstract society)越来越成为现代人的生活经验,用国家理由和生活纪律建设了全面管理的世界。^⑩

在福柯看来,这样一个世界是围绕着主权—纪律—治理的三角关系而展开的,其中,治理术含有三个方面的涵义:“(1)由制度、程序、分析、反思以及使这种特殊而又复杂的权力形式得以实施的计算和计策组成的总体。……(2)在很长时期里,在整个西方这种可称为‘治理’的权力形式对其他所有权力形式(主权、纪律等)构成了一种稳定的凌驾趋势,它一方面促成了一系列特定的治理配置(governmental apparatuses),另一方面则促成了一整套知识体(a whole complex of savoirs)。(3)治理术还指一个过程,或者说这个过程的结果,通过这一过程,中世纪的司法国家逐渐‘治理化’了。”^⑪因此,相对于以往那种暴烈的控制形式而言,国家的治理化(governmentalization)越发显得重要,并通过一系列配置形式而展开。

这里,我们无意像福柯那样,细致追踪和梳理治理技术的各种方式,而是想单从分类图式的角度对失范与治理之间的关系加以

^⑩ 有关抽象社会的讨论,详见李猛:“论抽象社会”,《社会学研究》,1999年第1期,第1—28页。

^⑪ 福柯:“治理术”,赵晓力译,《社会理论论坛》,1998年第4期,第23页及以下。

简明的讨论。很显然,这一讨论不仅与最先提出失范事实的涂尔干及其后期思想的转变有关,同时也可以与其他相关学科的现有成果联系起来,从而借助特定的视角来追察社会管理的具体运作技术。涂尔干晚期思想的一个重要出发点,就是要弥补其早期思想在经验论与决定论、物质论与观念论之间出现的罅隙。^⑨这正是常规化过程所牵扯到的实质问题:制度因素如何介入到日常行动或互动之中,并借助这些实践活动将自身再生产出来;我们为何既不能简单地把制度看成是实践活动的外在强制或决定力量,也不能把它看成是日常经验的归纳结果,相反,制度恰恰应该被看成是以事件或仪式来再现和安排社会生活,甚至是通过塑造自我技术的方式来进行这样的再现和安排。^⑩涂尔干根据有关“原始分类”的研究指出:(1)如果说类型是事物的群类,那么其特定的内容和范围也不是纯粹观察和反思的结果,而是蕴涵着等级秩序和支配关系的图式、策略和配置;^⑪(2)人类群体和逻辑群体是一致的,自然是根据分类图式呈现出来的逻辑划分、搭配、组织好了的关系系统,事物之间的关系是通过社会关系建构而成的;^⑫(3)分类图式是表现性的,它不仅蕴涵着逻辑关系,也是日常实践所诉诸的道德意指,不仅具有制度效力,而且还具有反思性和反身性特征;(4)类别范畴并不仅仅是实体性的,还包含着用来划分对象的场景和刻度、时间性和空间性、可见性和可说性,在各种表象之间建立了一种真实感。^⑬

因此,分类图式既确立了相似性,又确立了差异性和不连续

⑨ 当然,这种罅隙与如何处理失范问题有关。

⑩ 参见渠敬东:“涂尔干的遗产:现代社会及其可能性”,《社会学研究》,1999年第1期,第29—50页。

⑪ Durkheim & Mauss, *Primitive Classification*, pp. 8ff.

⑫ Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, p. 173.

⑬ Fleck, *Cognition and Fact* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986), pp. 48ff.

性；既通过知识形式进行了社会安排，又将这种形式注入到了反思和反身活动之中，带上了自我管理的印记。从这个意义上说，制度化历史并不是原原本本呈现出来的历史，而是一种被折叠过的历史。历史不再是时间的简单重复和复制，而是时间的聚集和生成，它通过分类技术将时间汇集到日常实践或事件的每个点上，来不断制造记忆：一方面，各种分类图式对过去进行编排组合，使时间像阴影一样笼罩在日常生活的平面上，使制度成为人们视而不见的生活逻辑；另一方面，借助隐喻或转喻等符码形式，使光线不断发生黑与白、明与暗的对比和变换，成为可转译和可选择的。^⑩于是，分类作为一门日常政治管理的技术，不仅以学科/纪律的形式建构出一套分门别类的知识体制，同时又以意义图式的形式将这种技术转化为自我技术，从而实现了由下至上发动的治理效果。^⑪

也正是在这个意义上，失范成了多重分类图式相互龃龉、相互纠缠、相互混杂的后果。换言之，正是在各种分类图式发生错位、错漏和错乱的情况下，失范变成了知识构形和治理配置的内在张力。因此，解决失范问题的关键所在就成了“什么是配置”的问题。对此，德勒兹指出：（1）所谓配置（dispositif），就是各种力线（lines of force）编织而成的社会机制，这些线并不是同质的、平滑的和匀称的线，而是极易断裂、分叉、变动和转向的线。（2）在这些线中，最能引起我们关注的就是可见的（visible）和可说的（can be enunciated）这两条曲线。配置不仅可以通过光线的不同组合，使客体显露出明亮的、模糊的或散射的等各种不同的外部形态；配置也可以使

⑩ 参见 Deleuze, *Foucault*.

⑪ 这里，我们仅限于提出分类是否可以作为治理技术的观点，有关分类图式的谱系学考察，将是非常烦琐和细致的工作，我们姑且留作以后进行进一步的研究。其实，在一百年来的中国，分类图式的变化异常复杂，也许，我们可以从以分类为主题的谱系研究中，弄清治理的配置形式。

光线隐藏起来或消失掉,使自己变成不可见的,却可以监视别人;^⑭ 同样,述说线也是一种分布,它不断移动、转换和突变,在每个配置中跨越各种阈限(threshold),造成断裂,从而被看成是各种学科类型。(3)“光”和“声”这两条曲线所分布的任意两点之间,都存在着张力关系;这种关系,既可以作为测定各点之间距离和面积的微分手段,也在各点之间构成了另外一种权力关系;它像飞矢一样在看和说、词与物之间往来穿梭,不断在它们之间挑拨离间,发动战争,形成权力空间的“第三维度”。(4)权力机制并不完全以遮蔽和封闭的形式存在着,其中还包含有非常特殊的主体化倾向,这种倾向在各种权力之间具有某种反身性质,^⑮ 它以类似于“自我”的方式不断逃避构成,配置各种关系;当然,这种自我的维度不是事先决定好的,它只是一条瞬间划过的线。尽管主体化的线并不是普遍存在的,但它却蕴涵着对权力机制的潜在挑战。

因此,在这样的配置中,恰恰是失范和反常刻画了权力与反抗之间的对抗关系。主体化的线是双向展开的:一方面,它在特定的分类等配置中通过反身性的形式实现了自我管理;另一方面,它则通过断裂和逃逸的尝试趋向于“外面”(outside),从而勾勒出一条反抗的轨迹。^⑯

五、简短的结语

本篇“大纲”试图以涂尔干为肇端的失范为线索,对失范所连

⑭ 我们在罗伯-葛利耶的小说(如《嫉妒》)中可以看到,罩在主人公身上的光线消失了,主人公似乎被完全隐藏起来,但他却总能通过特定的光线和视角来凝视眼前发生的一切事件。主人公既外在于事件,又能参与其中,所有这些都与光线的分布和组合有关。

⑮ 这与常人方法学的观点有些相似。

⑯ Deleuze, “What is Dispositif”, pp. 159ff.

带的某些社会理论的基本问题加以探讨。很显然,这条线索是渐进式的,其间对任何一种理论的讨论都包含有对这一理论进行批判和超越的尝试,当然,这些理论原本未必会有这样的连续性。然而,我个人认为,有关失范的讨论,仍然脱离不掉福柯晚年所关注的现代社会的两大主题:一是治理技术,一是自我技术。正是在这两种技术相互交织和相互搅杂的过程中,失范开辟了可能性,并从“反常”的方面揭示了现代性的限度。

自由的“其然”与“所以然”^{*}

——评黄克武《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》

□舒 炜^{**}

到目前为止,有关严复的深入研究,其范式大都源于本杰明·史华兹的著作《寻求富强:严复与西方》。该书之所以具有形塑其他研究的力量,则在于这部书准确地抓住了现代中国思想的一个核心问题:中国的思想者们如何理解、构筑并创造各种现代价值?而严复是一个非常特别且饶有兴味的例子,他处于中西思想的交界处,他的思想轨迹、他对西方思想的理解或误解都从不同的层面折射出现代中国思想的复杂面貌。

黄克武的新著从严复的一部译著入手,极其细致地考察了《群己权界论》与《论自由》的微妙差异,意在把严复研究引入更深的层次。这部题为《自由的所以然》^①的著作,其西文书名被写作:“The Raison d'être of Freedom”,意即探讨严复与弥尔各自为自由所设定的理据,剖解其中的异同。黄著反驳了史华兹关于严复误解

* 贺照田和李猛曾评阅本文的初稿,并提供了极有价值的意见,在此谨致谢忱。

** 作者单位:北京:三联书店,邮政编码:100010。

① 黄克武:《自由的所以然:严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》,上海:上海书店出版社,2000。

“个人自由”的论点,转而分析严复在申言个人自由的独立价值的同时,又如何传统思想背景下构思合适的群己关系;从另一方面来说,严复是把自由的理想与现实紧扣在一起的。而黄克武这部书的独到之处则在于,他是“从严复误会了弥尔认识论”(第5页)的角度来检讨严复的翻译,由此,他得出两个重要的判断:一是严复不能充分了解弥尔的“悲观主义的认识论”,二是严复没能充分考虑所谓“积极自由”与“消极自由”的差别。黄著认为,尽管严复的思想与中国的“集体主义”思想主流有相互冲突之处,但他“这种尊敬个人价值的思想与西方的个人主义,乃至英美自由民主思想的主流,仍有不少格格不入之处”(第6页)。

不过,我在此要讨论的并不止于黄著的结论,在我看来,黄著的分析框架本身其实颇受制于近年来中国近现代思想史研究的潮流,这个潮流的要点可以简要地归结为:对20世纪中国激进思潮的批判与检讨;由此,黄克武着力发掘梁启超乃至严复等人的“调适”思想,^②在本书中他尤其致力于辨析严复对卢梭的批判(第255至269页),他指出西方民主传统中弥尔主义与卢梭主义的区别,并细致剖解了严复与卢梭思想的异同,他认为严复一方面攻击卢梭的天赋人权、民约论,另一方面又受明清以来思想的影响,肯定卢梭的主权在民的观念。也正是通过这样精细的分析,黄克武缕列出严复思想的三个要点:(1)对国家富强的追求;(2)肯定自由、民主与资本主义,但拒绝所谓“西方的自由主义”^③;(3)对于改

② 黄克武:《一个被放弃的选择:梁启超调适思想之研究》,台北:中研院近代史所,1994年;以及本书第290页及以下。

③ 有关的论述见第270页:“严复拒绝极端的个人主义;忽略弥尔主义所强调的某些消极自由;也不主张与之相关的,个人自由的范围应可能地广;因而不了解也不接受弥尔主义基于悲观主义认识论的论证,也不够意识到卢梭主义将道德、知识、政治权力与个人自由融合起来的做法,有可能危害到个人自由。同样地,严复更为重视对于公民的道德教育,而不那么强调:让很容易犯错的公民自由地结合在一起,彼此论辩,追求各自的自我利益,因而形成一个能够对于往往是由不肖之人所形成之‘中人政府’(这是与贤人政府相对立的一个想法)加以制衡的民间社会。”

革采取调适性的、重视实际性的策略。他认为这三者构成了一个具有高度整合性的政治理论。

但是,对于严复这一具有高度整合性的理论,黄著却难以给予一个充分的解释;当黄著以“悲观主义认识论”、“消极自由”等分析概念观照弥尔的自由之“所以然”时,我们反过来只看到严复思想是那么的支离破碎^④,其自由的“所以然”除了“寻求富强”之外又还会是什么呢?黄著的分析框架基本上立足于对激进主义进行检讨而形成的自由主义观念,由此,严复思想中自由的“所以然”就变得隐而不彰,而另一方面,弥尔的自由理论也丧失了历史复杂性。也正是出于这一点,我们觉得尤其有必要去探讨历史中自由主义的各种形态,并观察那存在着差异的种种“所以然”。

—

我们需要注意的是,西方的自由主义思想的历史是一部极为复杂且充满张力的历史,所谓“自由”、“民主”其实也和资本主义有着极为紧张的关系。我们可以看韦伯 20 世纪初讨论俄国革命的两段论述:

当代“自由”的历史发展的前提是唯一的不可再现的因素配合,其中最重要者计有:第一,远洋扩张……第二,“早期资本主义”阶段西欧特征性的经济和社会结构;第三,科学对存在的征服……最后,产生于具体的历史的唯一特定的宗教观点中的一些的思想观念,它们在以上提及的一些唯一的政治条件和物质前提条件作用下,联合刷新了当代人的“伦理”和“文化”性格。

^④ 汪晖的论文“严复的三个世界”(载《学人》第 12 辑,南京:江苏文艺出版社,1997 年 10 月)则通过论述“名的世界”、“易的世界”和“群的世界”,分析了严复为近代中国提供的一个较为完整的现代性方案。

种种经济迹象都指着“非自由”增加的方向。这对于极端地把现代高级资本主义描绘成为——例如就最近在俄国的引入而言——具有与“民主”或者甚至“自由”(以该词的任何意义而论)的内在亲和性的说法,实为一大讽刺。因此,这一问题仍是有意义的:“怎样使民主自由尽量在当代资本主义的支配下长期存续下去?”^⑤

如韦伯所言,自由民主在早期资本主义中与在现代资本主义中,其命运极不相同,要在现代资本主义状况下保持“自由民主”,是现代自由主义的难题。而弥尔作为确立自由主义这一现代意识形态的代表人物,他对此一直葆有关注,但其思想的复杂性则值得我们细加探讨。如一些学者指出的,弥尔对自由、个性的强调在很大程度上是为了解决托克维尔所观察到的“多数暴政”的问题,^⑥但早在1840年发表的评论《论美国的民主》的文章中,弥尔对自由、个性的强调就至少包含着双重的内容。他批评“托克维尔显然把民主的影响与文明的影响混淆了”,并指明“商业和工业的精神是最伟大的工具之一,不仅是最狭隘意义上的文明的工具,而且是最广泛意义上的进步和文化的工具”。而针对英国的状况,他一方面强调“人性的多样化”以推进社会的总体进步;另一方面则强调支持“人性多样化”的社会结构——各阶级间的制衡、政府的协调与控制,并进一步指出了当时英国政府与议会结构方面的问题。^⑦实际上,弥尔的几本论著:《论自由》(1859)、《代议制政府》(1861)

⑤ 转引自:David Beetham:《马克斯·韦伯与现代政治理论》,徐鸿宾等译,杭州:浙江人民出版社,1989,第41—42页。

⑥ 参见李强的论文:“严复与中国近代思想的转型——兼评史华兹《寻求富强:严复与西方》”,载《中国书评》总第9期,1996年2月,第113页。

⑦ 穆勒:“托克维尔论美国的民主”,杨立华译,姜长苏校,载《社会理论论坛》第5期,1998年10月,第32、34页及以下各页。

和《功利主义》(1863)乃是一个互相补充的系统。尽管《论自由》一书侧重于从认识论和个人主义立场来推陈自由的理据,但他的自由理据实际上是建立在功利原则上的,并融合了对政治自由原则的考虑。而这在《论自由》的第一章中也申说得很清楚:

这篇论文的主题不是所谓意志自由,不是这个与那被误称为哲学必然性的教义不幸相反的东西。这里所要讨论的乃是公民自由或称社会自由,也就是要探讨社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度。

应当说明,在这篇论文中,凡是可以从抽象权利的概念(作为脱离功利而独立的一个东西)引申出来而有利于我的论据的各点,我都一概弃置未用。的确,在一切道德问题上,我最后总是诉诸功利的;但这里所谓功利必须是最广义的,必须是把人当作前进的存在而以其永久利益为根据的。我要力争说,这样一些利益是享有威权来令个人自动性屈从于外来控制的,当然只是在每人涉及他人利益的那部分行动上。^②

从这样的视角来看,严复将《论自由》译为《群己权界论》是有充分理由的,再加上严复对“自由”这一译名又是那么疑虑重重。而严复对群己关系的重视、在群己冲突时侧重于群的方面,既是针对当时中国的情境,也不无理论的源头。严复所面对的是近代中国历史的多重困境,他不可能单纯地由个人主义出发来阐述自由的理据,强调个人价值的独立性实际上也并不像理想的那样,会自发地建立一个群体的秩序,而从另一方面来说,个人自由的建立又急需这一群体秩序给以支持。换句话说,所谓“个人自由”是与“社会自由”、“政治自由”紧密扣合在一起的张力结构。

② 穆勒:《论自由》,程崇华译,北京:商务印书馆,1983,第1,11页。

二

弥尔在《论自由》中发展的“个性”理论,正由于其思想系统内部的相互平衡,才得以构成对现代自由主义的强烈捍卫;而弥尔以此来应对所谓的“多数的暴政”,与托克维尔强调的“结社”与“政治参与”的解决方案是有相当区别的。这一点我们在此不遑细论。

不过,我们倒可由此观察到弥尔与严复的一个根本的差异。当弥尔极力推重个性发展对社会进步的重要性时,严复对此则持相当谨慎的态度,黄著充分注意到了这一点,并指出严复的“个性观”只在于“道德特操”或“个人小节”(第151页及以下各页)。⑨实际上,这正可表明严复对于现代状况中多元的价值对峙局面并无充分的意识,他潜在的道德优越感(黄著称之为“道德上的乐观主义”)与弥尔以功利为指归的自由论才出现实质的分歧;也正是在这一点上,严复与弥尔的自由之“所以然”才各有所依,而黄著所谈到的“悲观主义的认识论”、“消极自由”等,其落脚点也正在于此。

事实上,弥尔由功利主义所支持的价值多元观念构成了其自由理论与个人主义理论的核心,他甚至说:“一个人与另一个人的不相像不仅是一个进步的原则,而且几乎是唯一的原则”⑩。但其

⑨ 黄著(第216页)还观察到一个颇有意思的现象,即四个中译本都未译出弥尔此书引洪堡(Humboldt)的话所作的“卷首语”,而中村正直的日译本于此则详实译出,且颇有发挥。我们觉得这倒是一个值得深入探究的问题。现代东亚的“个性观”充满了歧异和纷争,孙歌的论文:“文学的位置——丸山真男的两难之境”(见《学术思想评论》第3辑,第34页,沈阳:辽宁大学出版社,1998),即分析了当代日本大学者丸山真男对此问题的相关反省。有关中日近代思想的一个初步比较,则可参王中江:《严复与福泽谕吉——中日启蒙思想比较》,开封:河南大学出版社,1991。

⑩ 穆勒:“托克维尔论美国的民主”,第34页。

“个性”观的浪漫主义的色彩也颇受诟病,它源自德国的唯心主义传统,强调“文化”(Bildung)所引致的自我塑造和人性升华。哈耶克对此的批评是众人皆知的,他指出这种对独创个性的追求对于自由社会秩序的危险。这里的要害在于,这一对独创个性的追求认为具有一种完全为个人所据有的真理,而这其中也就暗含了对整个社会的强制性要求,这里面确实存在着“平等地待人和试图使他们平等这两者之间的差别”。^①在此,我们还可以拿伯林对弥尔的称颂来作比照。伯林赞赏弥尔对人生目的多样性的颂扬,但并不认为这构成对自由之价值的充分论证。^②也就是说,政治自由秩序与多元价值观是两个层面的问题。当伯林强调多元价值之不可通约、甚至会有强烈冲突的时候,他并不见得会认为各种社会的政治秩序也不具有一个普遍主义的衡量标准,而伯林也就在此对弥尔的浪漫倾向作了微妙的调整。我们可以说,弥尔身上暗含的“浪漫主义多元论”通过伯林的论述实际上转成了伯林所特有的“素朴的多元论”,这一“素朴的多元论”颇具古典悲剧的意味,很难等同于当下盛行的全盘特殊主义的多元论。^③

① A. 哈耶克:《个人主义与经济秩序》,贾湛等译,北京经济学院出版社,1989,第25—26页。

② 见伯林:“两种自由概念”,载《市场逻辑与国家观念》(公共论丛第1辑),北京:三联书店,1995,第208页;伯林关于穆勒的文章:“穆勒与人生的目的”,陈晓林译,载《学术思想评论》第4辑,沈阳:辽宁大学出版社,1998年11月,第98—130页。

③ 将伯林的多元论冠以“文化民族主义”之名似乎并不恰当;把伯林的价值多元论与政治秩序层面的平等要求相勾连,也有违伯林的本意(参见甘阳的文章:“伯林与‘后自由主义’”,载《读书》,1998年第4期,第38—45页;并参见伯林有关民族主义的访谈:“两种民族主义概念”,载《万象译事》卷一,沈阳:辽宁教育出版社,1998,第249—267页)。伯林的观念和他其他方面的看法是有关联的,比如说,他对音乐中歌剧形式的爱好、对“素朴的”威尔第歌剧的赞赏以及对“浪漫的”舒伯特悲剧情感的认同,其实都与某种极端的“多元主义要求”大相径庭(可参见著名钢琴家布伦德尔纪念伯林的文章,见《万象译事》卷一,第181至182页)。

我们反过来看,严复对此的谨慎姿态虽然有中国传统思想的道德普遍主义根源,但与其接受的社会达尔文主义也不无关联。李强先生的书评文章就非常有力地指出了这一点,他尤其指出严复的社会达尔文主义式的“物竞天择”学说其实别有意味,“严复的‘争’还有另一层含义,它较少意味着物与物、种与种之间的彼此相争,而更多地意味着物或种争取成为‘天之所厚’者,成为天之所择”。而这一“天”的观念既与社会达尔文主义的“自然选择”的“自然”相关,亦包含有较强的儒家超验天道观念。^⑭而这与严复对“天赋人权”的批评是一致的(第260—261页);另外,为了避免“以霸译王”,他苦心地将“Rights”翻译为“民直(天直)”,其中也就渗入了从传统的通彼我之“仁”的道德普遍主义立场出发的考虑(第165至167页),这使得严复的权利观与自由主义的权利理论有了精微的差别。

尽管严复不能充分意识到多元价值分立的局面,但他的“物竞天择”说毕竟呈现出多元纷争的场景,只不过他用“超验的天道”使之齐一,并使各个层面的分峙统合起来,这也就使得严复思想染上了一层灰蒙蒙的乌托邦色彩,而严复的自由之“所以然”也正在于此,黄著所谓的“道德及认识论上的乐观主义”其实也源于此。而如何分解这一“超验的天道”,也正是中国现代思想与实践所要面对的难题。实际上,严复的道德价值观念颇具复杂性且饱含张力,值得有识者作进一步的考察。

三

作为一部思想史论著,黄著虽然极力发掘“自由的所以然”,但

^⑭ 李强:“严复与中国近代思想的转型——兼评史华兹《寻求富强:严复与西方》”,第97页及以下。

对于自由的“其然”，亦即自由的样态——自由之思想与实践的复杂性似乎重视不够。在我们看来，对于弥尔与严复思想的比较，一方面应予审视的是这两者各自特有的问题，用政治思想史家昆廷·斯金纳的话来说：“认识每一时期所应用的规范术语的性质及局限，将有助于我们明了某些特殊问题被提出来并加以讨论的方式。”^① 另一方面则是反过来审视现有理论的境遇与问题。在此，当代自由主义理论所发展的积极自由与消极自由、悲观与乐观主义的认识论这样两对概念尚不足以对此作出有反思力的分析。黄克武先生的这部著作呈现出严复与现代中国思想的复杂性，但也显露了现有思想史的分析概念的困窘。

进一步地，我们认为，对于自由的“所以然”的探讨现在有某种陷于理论化陷阱的嫌疑。现代自由主义思想作为一种社会政治哲学，确有其理论坚核，其宽容原则、强烈的现实感、妥协的政治智慧尽管可以由自由的理据(The Reason d'être of Freedom)推论出来，但在现代的具体历史实践中却更多地由“自由的理念”(The Idea of Freedom)所引导激发，并由此形成自由主义的“行动能力”。较诸对种种激进主义的研究而言，我们对于自由主义实践的研究尚乏善可陈。而要形塑我们自身的自由理念，则更要求我们由对理论的探究转入到对自由的具体实践的认识，深入到历史及观念史的复杂脉络里去检视自由与民主的多种样态，发展有创造性和现实感的论述。这实际上也正是中国现代思想中的自由民主理论所应渡过的难关。

^① 斯金纳：《现代政治思想的基础》，段胜武等译，北京：求实出版社，1989，第3页。

“封建主义”的解构与未来

——评苏珊·雷诺兹：《封土与封臣：中世纪史实的再诠释》

□黄春高*

在所谓后现代主义的今天,许多概念和理论都在经历知识或者非知识、理性或者非理性的诘难。在中世纪史研究领域,有一个人所共知的理论建构或者话语——“封建主义”——正经历着同样的一种挑战。^① 这就是苏珊·雷诺兹的新著《封土与封臣》所带来的具有解构特征的后现代冲击。^② 本文将就封建主义理论体系的形成与发展的历史(即建构的历史)、苏珊对封建主义建构的解构、封建主义这一话语体系在世界范围内的走向等问题展开讨论,以期引起大家对此问题的注意。

* 作者单位:北京大学历史系,邮政编码:100871。

① “封建主义”虽然多以概念的形式出现,但其在历史的发展过程中形成了突出的理论特色。所以,“封建主义”实际上是一个“概念理论”(concept-theory)。

② 苏珊·雷诺兹:《封土与封臣:中世纪史实的再诠释》(Susan Reynolds, *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford University Press, 1994; Clarendon Press, Paperback, 1996)。我所阅读的是后一版本。全书共10章,共XI+544页。苏珊现为牛津大学玛格丽特学院荣誉研究员(Emeritus Fellow of Lady Margaret Hall, Oxford),著述甚丰。

在讨论“封建主义”的未来之前,我们先来看一看它的过去。

“封建主义”(feudalism)一词的词源是拉丁文 feodum 或 feudum,可翻译为“封土”(fief)。所谓“封土”,指的是封君(lord)封赐给封臣(vassal)的土地。作为交换,封臣要向封君履行一定的义务,主要是军事义务。由此而形成的一种臣属关系,被称为封君封臣关系。而作为一种制度,则被称为封君封臣制(vassalage)。但在中世纪并没有“封建主义”、“封建制度”、“封建政府”这样的词汇。当时只有记载处理封君封臣关系,以及封土上各种权利与义务关系的法律文献。这些文献因地区、时代之不同而极不统一,并且也不系统。其中以意大利北部伦巴第地区形成于12世纪的《封土之律》(Libri Feudorum)最为著名。这是一种记载着关于封臣以服军役为条件领有封土,及其相关权利、义务的地方习惯法汇编。

这一《封土之律》正是封建主义理论体系形成的起点。

16世纪,法国的文艺复兴呈方兴未艾之势,同时绝对主义的君主专制在法国得到加强。于是,学者们为论证国王及国家权力的强大而开始研究法律。最初对《封土之律》进行研究的学者有古雅斯(J. Cujas)、霍特曼(F. Hotman),以及苏格兰人克莱格(Sir Thomas Craig)。他们主要讨论封建法律的起源,集中于罗马因素与日尔曼因素的争论。克莱格将伦巴第法律中的封土制度应用于苏格兰的历史,而17世纪英国人斯佩尔曼(Sir Henry Spelman)则利用对《封土之律》的研究,为作为法律的封土制度找到了在英国的对应物。因此,经由这些学者的研究,在16、17世纪形成了一套关于中世纪欧洲各国封建制度的理论。他们也被称为“发现封建主义”的学者。他们认为封建只是一种法律制度,它所讨论和关心的

问题是怎样从封建法下来理解各种财产权利。^③ 在 17 世纪法语名词“封建制度”(feodalite)一词才出现,且仅限于法律范畴。^④

18 世纪则是一个剧烈变革的时代,也是启蒙思想高扬的时代。尽管学者们仍然视封建为一种法律制度,但事实上已经扩大了它的使用范围。法国博兰维尔耶伯爵(Comte de Boulainvilliers)在其著作《法国古代政府史》(1727 年出版)中首次从国家的意义上使用了“封建制度”这一词汇。他认为封建制度的最突出的特征就是国家“统治权的分割”(the parceling out of sovereignty)。^⑤ 在孟德斯鸠那里,封建制度除了法律特征之外,还包括政治与社会的特征。他在“封建法律”(lois feudales)的题目下的研究涉及封君封臣关系、采邑制度、农奴制度等多方面的内容。^⑥ 英国亚当·斯密则用封建法律来解释国家的政治统治。他认为封建法律就是领主统治权、裁判权。在英国其推行的原则是为了加强王权,但结果是王权没有加强而领主权依然强大,于是形成所谓的封建等级制度。^⑦ 伏尔泰的“封建制度”则是一种政体,是统治欧洲 500 年的一种方

③ 波科克:《古代的宪章与封建法》(J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, 1987),第四、第五章:“封建主义的发现”。布伦纳:“封建主义:一个概念的历史”(Otto Brunner, "Feudalism: The History of a Concept"),载切耶特主编:《中世纪欧洲的领主权和公社》(F. Cheyette, *Lordship and Community in Medieval Europe*, New York, 1975),第 32—61 页。斯佩尔曼在利用《封土之律》来使英国历史体制封建化上做得如此过分,以致梅特兰批评他介绍封建主义过于体系化。

④ 布洛克:《封建社会》(M. Bloch, *Feudal Society*, London, 1965),第 XVII 页。这里法文 feodalite 被译为英文 feudalism,其实翻译为 feudality 更能反映其时代差异。为与后文的“封建主义”相区别,我将其翻译为“封建制度”。

⑤ 布洛克:《封建社会》,第 XVII—XVIII 页。又见布伦纳:“封建主义:一个概念的历史”,第 35—36 页。

⑥ 孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,商务印书馆,1963,下册,第 30、31 章。

⑦ 亚当·斯密:《国民财富的性质和原因的研究》,郭大力、王亚南译,商务印书馆,1972,上册,第 374 页。

式。与这种方式相伴随的是无政府状态,是封建割据。^⑧因此,1789年的法国大革命所要废除的封建制度(feudal regime),已经不仅仅是一种法律制度了。它是贵族统治,是旧制度,是分裂,是混乱,是各种让人深恶痛绝的领主权,是不人道的农奴制度的残余,是剥削,是压迫。总之一切可诅咒的、愚昧的、可笑之物都被归之于封建的名义之下,以致18世纪英国小说家斯默里特(T. Smollett)开玩笑说:“凡政策、习俗甚至性情的特征都被追溯到封建的起源——我希望看到男人穿的宽大短裤和黄油浓啤酒的饮用也被归于封建制度的影响。”^⑨因此,“封建政府”、“封建国家”、“封建社会”等词汇的出现表明整个18世纪封建理论已经从法律范畴扩大到社会、政治诸多方面。

19世纪是西方学术科学化的时代。各国学者对欧洲中世纪的各种制度展开研究,如封君封臣制度、封土制度、庄园制度、农奴制度、马克公社(mark community)、城市等。随着研究的深入,封建的内涵也被急剧地扩大。德国名史家魏慈(G. Waitz)仍然是从法权上分析封建制度,但他把这种制度与土地的封赐紧密联系起来。他属于日尔曼派。与魏慈同时的史家洛特(F. Lot)认为封建主义的特征是公务的执行转化为国家官吏的私权、社会秩序遭到完全的破坏、国家的分裂与无政府状态等。可见他使用的“封建”概念具有更多的国家政治的特征。^⑩法国中世纪史专家菲斯泰尔·德·古朗日(Fustel de Coulanges)在其名著《古代法国制度史》中对封建主义的起源,以及相关的诸多内容都进行了深入的研究,包括采邑制(beneficium)、个人依附关系的成长、庄园制度、委身制(comita-

⑧ 伏尔泰:《风俗论》,梁守锵译,商务印书馆,上册,1995,第427页;中册,1997,第302—305页。

⑨ 斯特雷耶主编:《中世纪辞典》(J. Strayer, *The Dictionary of the Middle Ages*, New York, 1982—1989),第5卷,第52页。

⑩ 参见马克垚:《西欧封建经济形态研究》,人民出版社,1985,第61—62页。

tus)贵族的成长。^①虽然他的著作是为罗马派张目,但他从政治制度、农业组织、社会关系等方面所作的研究无疑丰富了封建主义的内涵。而马克思、恩格斯则将封建主义作为一种社会形态,一种生产方式,更是将其扩大至无所不包的地步。人们所熟知的 Feudalism 一词也于 19 世纪中叶出现,用以指称封建制度。

至此,我们看到封建主义已经从法律走向政治、社会乃至经济诸领域。16 世纪的封建仅只是一种法律的制度,它关注的是封土上的各种权利和义务。17 世纪,封建主义有了政治的意味。18 世纪,封建的法律特征被用来解释复杂的社会现象,成为贴在领主对农民的权力关系上的一个标签。19 世纪,封建主义则被当作一个时代,一个社会。

从 19 世纪中叶开始,这种扩大并没有停止。在欧洲,封建制度或者封建主义不是一种由国家颁行的制度,而是自下而上成长起来的。因此,到底在中世纪有些什么因素或者说历史现象应该归于封建主义,学者们众说纷纭。20 世纪前期法国年鉴学派创始人布洛克认定的是一个扩大了封建主义。他说:“一个受奴役的农民阶层;代替因难以实行的薪俸而广泛采用的服役封土;职业武士阶级的特权;人与人之间存在着服从与保护的关系,在武士阶级中间的是一种特别的形式,被称为封臣制;政权的分裂不可避免地导致无秩序;……这些就是欧洲封建主义的基本特征。”^②比利时历史学家冈绍夫相信的是一个法律的封建主义。他强调封土是封建主义的基石,其定义必须从“狭义的、技术的、法律的意义”上来理解。^③美国著名历史学家斯特雷耶认为中世纪存在“两层次的

① 古奇:《十九世纪的历史学与历史学家》,耿淡如译,商务印书馆,1989,上册,第 364—366 页。附带一句,商务译本的译名前后不统一。又见汤普森:《历史著作史》,孙秉莹等译,商务印书馆,1992,第四分册,第 498—512 页。

② 布洛克:《封建社会》,第 446 页。

③ 冈绍夫:《封建主义》(F. L. Ganshof, *Feudalism*, Longman, 1964),第 XVII 页。

封建主义”(two-levels of feudalism)。他认为公共行政权威的私人行使乃是封建主义的唯一重要的构成因素,在下层是地方领主与其封臣结成的封建关系,在上层则是最高统治者与地方领主结成的封建关系。所以,封建主义是一种行政管理的方法,更是维持这种管理方法的必须的保障力量。^⑭ 法国的乔治·杜比(Georges Duby)的封建主义既是政治的又是经济的:政治上是国家统治权力的分解,经济上是依附网络的形成,包括与其相伴随的土地关系。杜比后来进一步将封建主义扩大到精神方面。^⑮ 这些见解各异的定义自然扩大了封建主义的内涵。

因此,直到 20 世纪中叶,封建主义一直存在一种扩大的趋势。它以布洛克为代表和集大成者。他的封建主义包括封君封臣关系、封土制、骑士制、封建家族、封建国家政权以及庄园制、农奴制等。作为年鉴学派的创始人,布洛克提倡“整体史”(total history),所以他的封建主义有突出的整体性特征。而自布洛克之后,则另一种趋势更为突出,即回归狭义封建主义。^⑯ 学者们似乎越来越确信法律和政治仍然是封建主义的基础。他们相信只有从这一政治和法律的角度才能理解封建主义。这一派被人们称为狭义的或者严格的技术意义上的封建主义。其他从更为宽泛的角度来理解

⑭ 斯特雷耶:“两个层次的封建主义”(J. Strayer, “The Two Levels of Feudalism”),载霍易特主编:《早期中世纪的生活和思想》(R. Hoyt, *Life and Thought in the Early Middle Ages*, Minnesota, 1967);又见斯特雷耶主编:《中世纪辞典》,第 5 卷,第 54 页。

⑮ 杜比的观点主要体现在其成名作《11、12 世纪玛高奈地区的社会》(*La Société aux XIe et XIIe Siècles dans la Région Mançonnaise*, Paris, 1953)中。此书我没有见到,但几乎所有的相关研究都对他的观点有介绍。

⑯ 封建主义在 20 世纪的发展,可以布洛克为界分为前后两个时期。“前布洛克时期”为封建主义的内涵急剧扩大的时期;“后布洛克时期”则是对扩大封建主义进行反思,回归古典或狭义封建主义的时期。此时的许多研究都是以布洛克的理论作为参照物的,或论证他的理论可以成立,或证明其结论不具有普遍性。

的,则被称为广义的封建主义。

从封建主义理论形成的历史可以看出,这是一个由最初的狭义走向宽泛的广义的过程。深入的研究使人们把封建主义的内涵不断扩大。学者们认识到如果封建主义仅只用来指称一种法律政治制度,那么中世纪那许许多多的现象与制度就往往不能得到很好的解释。所以梅特兰称封建主义是一个不幸的字眼。^①但是这种扩大在深化学术研究的同时,也因人们在使用上相当随意和宽泛,而使学术的严谨性大为削减。于是封建主义真正成为一个标签,可以任由人来对他所理解的事物进行粘贴。广义也好,狭义也好,都是在以封建主义这一标签来进行粘贴。美国人称佛罗里达的海岸是封建的,这大概是批判其落后或者保守;法国人批判旧制度是封建的,这自然是指与自由平等的现代原则相对立的压迫剥削;一个英国激进的教师会批评议会上院的那些贵族们是封建的,这也许是指他们的行为方式的古怪保守不合时宜。人人在说封建主义,但人云与人云往往风马牛不相及。这正是当今学术界的尴尬,也正说明作为一种话语体系,封建主义已经统治了人们的思维活动。可称其为话语的权势化。这一权势化的完成,正是广义与狭义的争锋所致。换言之,广义与狭义的并存,构成了封建主义话语的中心统治。

面对如此混乱不堪的情形,自20世纪中叶以来就不断有学者试图廓清之。他们或进行实证的研究,或展开理论的探讨。1963年,有学者斥责“封建”或“封建主义”好似“最可怜的那

^① 梅特兰说:“封建主义是一个不幸的字眼,它把我们的注意力引向一个复杂社会中的单只一种成分而又不是最具特色的成分,它把我们的注意力只引向依附关系的流行以及由之而起的土地占有关系,……在封建主义这个字眼上不可解决的任务是在于要创造一个单纯的概念,表示世界上的一大片区域,法、意、德、英国,从8或9世纪直到14或15世纪的每一个世纪。”《英国法律史》(F. Pollock, F. W. Maitland, *The History of English Law before the Time of Edward I*, London, 1921)第1卷,第66—67页。

种货币，一旦进入流通，就使历史学家的语言贬值”。1974年，美国学者伊丽莎白·布朗发表著名的论封建主义的文章。她认为“自19世纪中叶以来封建主义和封建制度的概念已经统治了中世纪历史的研究”，它们为人们理解欧洲的历史提供了一类简单易行的方法。它们事实上迎合了人们以简单的标签来了解复杂事物的心理和欲望。简单化的模式削弱了学者们对具体历史的复杂性、多样性和差异性的研究。有感于它造成的不良影响，布朗称它为“专制封建主义”(tyrant feudalism)，是“一种建构的专制”(tyranny of a construct)。她号召人们放弃使用封建主义这一概念。^⑬

布朗等人的批判是对封建主义这一权势话语进行系统否定的开始，但并没有触及这一话语的真正核心。布朗号召人们放弃封建主义这一概念的使用，但与此同时她确信：可以在狭义的专指封土的意义上来使用“封建”(feudal)这一词汇。布朗所反对的其实就是封建主义的扩大化使用。因此他们的批判所消解的只是封建主义话语的边缘的势力，而没有触动其核心——狭义的封建主义。相反，他们的回归甚至加强了这一话语的权势。她所要回到的是古典的或者说狭义的封建主义。她要回到冈绍夫甚至斯佩尔曼那里去。因为，她相信作为一种政治法律制度的封建主义是西欧中世纪历史的最为典型的概括。不仅布朗如此，20世纪中叶以来的许多研究都呈现出回归古典的狭义的封建主义的某些趋势。20世纪的许多研究都是对布洛克的批判，他们认为布氏对封建主义概念内涵的扩大从根本上就是错了。有学者甚至断言，若布氏发现

^⑬ 布朗：“一种建构的专制：封建主义和中世纪欧洲的历史学家”，载《美国历史评论》(Elizabeth A. R. Brown, “The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe”, *The American Historical Review*, vol. 79, no. 4, Oct. 1974), 第1063—1088页。

法国香槟地区的材料,肯定也会退回到法律封建主义上来。^{①9} 总之,许多西方学者认为,既然以广义封建主义来说明和研究历史造成了许多尴尬与不便,则不如从最初的法律意义上来理解和研究。

狭义封建主义以比利时历史学家冈绍夫为代表。在其相当经典的著作《封建主义》中冈绍夫对封建主义有很好的表述。冈绍夫的封建主义被人们称为古典封建主义。在冈绍夫那里,封建主义的基础就是封君封臣关系和与之相伴随的封土。一部封建主义之书,讲的就是封君封臣关系如何形成,封土如何出现,以及封君封臣关系和封土如何结合的历史。所以,回到狭义封建主义从某种意义上来说就是回到冈绍夫那里。更进一步,他们是要回归到16、17世纪的作为法律政治制度的封建主义。他们认为它是一种社会中的政治法律制度,大体上强调其三方面的内容:一是封建主之间形成特殊的封君封臣关系。这一关系的结成要行所谓的臣服礼。封臣半跪,将双手置于封君掌中,并宣誓为封君效忠,然后双方相互亲吻。其起源有罗马的庇护制与日尔曼人的亲兵制两说。一旦关系结成,封君与封臣各自享有应得之权利,也承担该履行之义务。封臣对封君的义务有:服役、劝告、帮助;封君对封臣的义务有:保护与维持。二是形成了与封君封臣制度相适应的封土制度。经过一个封赐仪式,封君将自己的土地封赐给封臣,后者按封土的大小为前者提供军事服役。封土可以被转封或再封,因此形成所谓的封建等级制度。封君和封臣享有不同的对封土的权利。前者有扣押、收回、优先占有、监护以及自由转封等权利;后者有收益权、处分权等权利。封土与封臣的结合被认为是古典封建主义形

^{①9} 艾夫尔盖茨:《中世纪法国封建社会:香槟伯爵历史文献》(Theodore Evergates, *Feudal Society in Medieval France: Documents from the Counts of Champagne*, Philadelphia, 1993),第XVIII页。

成的标志。三是国家权力衰落,各封臣在其领地内取得了独立的行政、司法权力。王权弱小、公共权力被分割。各封建主的领地成为事实上的公法和私权的统一体。而这样一种封建制度即封君封臣制度形成于9世纪查理曼帝国解体之后。从西罗马灭亡到查理曼帝国瓦解这400年的过程就是封建化的过程。在此期间逐渐形成了封君封臣制与封土制,并使二者结合起来。典型的封建主义以原法兰克为中心,主要集中在莱茵河和卢瓦尔河之间的地区。一般可以将其发展分为两个阶段:加洛林帝国解体直到1100年为第一阶段;从1100年直到1300年为第二阶段。这就是西方学者所确信的封建主义,也就是布朗等人所要回归的封建主义。这就是他们的规范认识,也是他们真正的权势话语。因此,这一回归造成事实上的对封建主义话语权势的加强。

二

对狭义封建主义的确信似乎为人们找到了一种解决问题的方法。更有不少学者在研究中避而不谈封建主义,封建主义俨然是学术的沼泽,他们不愿意深陷其中。然而,一石激起千重浪。1994年英国学者苏珊·雷诺兹的著作《封土与封臣》的出版打破了自布朗以来近20年的沉寂。由此引发的讨论之热烈,为多年所未见。该书被誉为“革命性之著作”、“如果她的观点为人们所接受的话,则大多数关于中世纪的教科书都将被收回而加以修改,一如修理失灵的洗衣机”。^②

苏珊的《封土与封臣》视野宏阔、抱负高远。西欧的主要国家

^② 这些赞誉出自英国 *Observer*、*Times Literary Supplement*、*Spectator* 等报刊上的书评,并印在《封土与封臣》的封底上。

都在她的视野之内(西班牙除外);整个封建主义的历史都是她的思索对象,包括中世纪的一千年甚至整个近现代的五百年。前一千年详,后五百年略。但详尽的描述和分析是枝,略而言之反而是本。^①为否定后五百年建构封建主义的历史,苏珊回归到封建主义产生的那一千年。

“封臣”(vassal)与“封土”(fief)这一对概念,是狭义封建主义理论的两块基石。一个反映社会或者政治关系,一个则反映财产关系。基石一去,大厦自然将倾。为此,苏珊从语言学的角度展开研究。^②“语词”(word)、“概念”(concept)和“现象”(phenomenon)是彼此关联的三个词语概念,但又决不等同。作为“语词”的“封土”、“封臣”在中世纪的文献中随处可见,而作为“概念”的“封土”和“封臣”则是后中世纪(post-medieval)的产物,因而二者所反映的“现象”必然不能等同。可历史学家们似乎并不在意作这样细致的区分,他们往往把三者等同。更确切地说,他们是以概念及概念所反映的现象去解释实际生活中语词的使用。文献中凡有“封土”和“封臣”之类的字样,便归之于“封土的概念”和“封臣的概念”,即封建主义。此乃问题的关键。实际生活中的情形与学者们的设想大相径庭。苏珊的研究证明(或者力图证明),作为语词的封土与封臣在中世纪人们生活中的使用意义是复杂多样的,因时因地而异:从封建的角度来理解它们或者根本就错了,或者只是抓住了某一层意义,并且是最不重要的那一层。至少在12世纪以前的西欧各国大都如此。例如,当时的所谓封君封臣概念(the concept of vas-

^① 见马休(D. J. A. Matthew)的书评,载《英国历史评论》(*The English Historical Review*, November 1995, vol. CX, no. 439),第1209—1212页。

^② 苏珊特别强调在语境下来理解和诠释语词,她认为语言有其自己的运作规律。从这一角度来看,她的方法有较强的语言学特征。但她的讨论又涉及到哲学上的名与实的问题,所以马休称她为唯名主义,说她对那些不必要的理论和先验的概念挥舞起“奥卡姆的剃刀”(Occam's razor)。见前引马休的书评。

salage)至少包含着半打不同类型的人与人之间的关系,如统治者与臣属、保护者与依附者、地主和佃户、雇主和雇工、将军和士兵、地方豪强和被欺侮者。因此,与封土、封臣概念相关联的那些特征也多是牵强附会之结果。12世纪之前,宣誓效忠的仪式并不常见。即使偶有所见,也未必就是布洛克所描述的那种结成封君封臣关系的仪式,事实上更为常见的是臣民对统治者的效忠宣誓;12世纪之前自由人持有的是完全的地产,即自主的土地,封土远没有自主地重要,等等。

总之封建主义理论的基石在12世纪之前是不存在的。在12世纪伦巴第《封土之律》中封臣才有了“封土持有者”的意思,封臣与封土的结合才算完成,并且当时只是学术上的使用。《封土之律》是12世纪意大利的一个地区的法律文献,由学院法学家的一系列著作组成。它们所依据的材料主要是教会的文献,显然也受到罗马法的影响。而教会与世俗地产的区别是人所共知的,故这些著作其实不是此前实际生活的反映。恰恰相反,它是“创造”而非“发展”出来的,是作者们对历史事实断章取义的结果。即在《封土之律》出现之初,它已经与事实相背离,或者说只反映了部分的实际。并且在《封土之律》中,今天人们所熟知的能反映封建主义特征的许多词汇和理论都没有出现,或没有明确的表述。如没有提到“封土”与“自主地”的区别,也没有提到从自主地向封土的转变,没有出现封土与“特恩权”(immunity)之间的联系,没有“封建帮助”(feudal aids),没有“臣服礼”(homage),也没有区分领主与封臣之间的地产权利。12、13世纪,意大利和法国新的法律和专业管理的发展,使学院式法律在人们的实际生活中得到应用。德国稍晚些也出现了同样的情形。正是在此时封土与封臣才有了一定程度的结合。狭义上的封建主义或者说封建法正是12、13世纪的创造物。它是12世纪文艺复兴的重要构成部分。它产生于法律发达、罗马法复兴之时,也产生于王权加强与政府行政管理加强之

时。封建主义不是中央权威丧失的产物,恰恰相反,它是王权发展的产物。当它出现之时,并不必然伴随无政府状态。至于封君封臣制度中最重要的一个特征,以封土换取军事义务在许多地方都不重要甚至根本不存在。

12、13 世纪的法学家和职业管理人员(官员)创造了封建主义的基石:封土与封臣。而 16、17 世纪的法学家则在基石之上建立起封建主义的大厦。在研究伦巴第法律之时,他们将晚期中世纪法律文本中的语词加以抽象的归纳,并应用到整个中世纪。于是封建主义作为一种制度成为中世纪西欧的典型特征。12、13 世纪伦巴第法律是当时意大利法学家和职业管理人员的发明创造,而他们事实上已经在虚构历史;16、17 世纪的学者们的研究将 12、13 世纪的封建法律推及到整个中世纪以及欧洲的绝大多数地区,则更是对后人的误导。

这就是苏珊的结论:第一,史实证明晚期中世纪的统治者与贵族之间的关系并不是根源于早期的军事首领与其随从之间的关系。罗马帝国的衰亡并没有使公共福利、公共精神、理性法律等观念消失殆尽,相反它们仍然深深植根于西欧广阔的沃土。所以,中世纪并不是以所谓的个人之间的连结关系(interpersonal bonds)作为统治的基础。当时社会远比后来学者们的设想要复杂,至少当时存在多种复杂的阶层,而不只是贵族和农民之间的鸿沟。“人身关系不是全部的历史,甚至不是历史的大多数”(苏珊,第 476 页)。第二,12 世纪及以后封土才构成不同于早期土地产权的产权类型。此前的土地持有者拥有对土地的充分、持久和独立的多种权利。而当 13 世纪新的法律和管理机构出现之后,社会的关系和制度也就发生了改变,即社会的准则有了改变。于是所谓的封土封臣制度出现了。这一制度并非如传统观点认为的那样是早期王权弱小和无政府状态的产物,恰恰相反,它是 12 世纪之后官僚政府和职业法律不断发展的产物,即是国家权力加强的产物。至此,苏

珊让我们看到封建主义的理论大厦其实是“建立在沙堆之上”。^②

这些结论当然是“革命性的”解构宣言。这是系统性的破坏，封建主义的基石以及与其相伴随的那些为人们所熟知的特征都被她一一加以否定。

《封土与封臣》具有鲜明的反对传统封建主义理论的特征。切耶特称它为“反冈绍夫”(anti-Ganshof)，当然是抓住了问题的关键，但苏珊不是反封建主义理论的第一人。人们当然记得1974年伊丽莎白·布朗的那篇文章。虽然学者们未必响应布朗的号召，放弃使用“封建主义”这一概念，但她对所谓“封建主义专制”的批判确实启发了许多学者的思考。几乎所有的评论文章以及苏珊本人都把《封土与封臣》与布朗的文章联系在一起，这并不令人奇怪。^③但是苏珊在某种意义上已经超越了布朗。布朗回到了她所确信的封建主义建立的起点。然而苏珊认为布朗在这一点上过于乐观。在苏珊看来，真正的问题是16、17世纪法律学者们的研究给了我们一个误导。虽然伦巴第法律是16、17世纪学者们的研究的基石，而前者又是形成于中世纪(12、13世纪)的重要文献，但古典封建主义并不是对中世纪最为典型的概括。因为，在16、17世纪学者们研究的起点处，即12、13世纪的伦巴第法律就已经在虚构中世纪的历史了。这就是关键。正是在这里苏珊开始了她的研究。

苏珊的研究是严谨的。在反思封建主义这一重大的理论问题时，作者采取的是实证的方法，并不是从理论到理论、从观念到观念的简单推理。作者在各国浩如烟海的史料中爬梳整理，考据论

② 见切耶特(F. L. Cheyette)之书评。载《中世纪研究杂志》(*Speculum: A Journal of Medieval Studies*, October 1996, vol. 71, no. 4), 第998—1006页。

③ 马休和切耶特都把苏珊与布朗相提并论。此外英国爱丁堡大学的科林斯(R. Collins)也有相同的看法，见其书评，载《历史》杂志(*History*, January 1996, vol. 81, no. 261), 第100页。苏珊将《封土与封臣》题献给布朗，因为正是“她的关于‘一种建构的专制’的文章首次激起我对封建主义的思考”(第VIII页)。

释,历8年之功才完成此著作。作者的史料功夫,连美国学者切耶特都不得不佩服。苏珊的结论是平实可信的。建立在坚实史料基础上和可靠方法上的研究结论,虽然具有革命性,却以相当和缓的语气道出。或者如苏珊自己所说,很多时候全书在语气上是“相当不肯定的”(rather negative)。但这并不是说作者对自己的结论没有信心。据我的理解,作者的许多结论都是在其他学者最新研究成果基础上的发挥或者升华。如强调王权的强大、政府管理的发展、否定封建无秩序等其实是西方王权研究的最新走向。再如对12、13世纪法律及政府管理的发展的强调,与西方对12、13世纪研究的深入相伴随。此外对“非封建化”的强调也是当今地方研究的主要结论之一。且如作者之言,她的许多观点和方法先已在剑桥、伯明翰、密歇根、华盛顿、哈佛、德里等多所大学和研究机构讲演和宣读,有些章节则在有关杂志上发表。可见她已经得到相当的承认。称她的著作是对自布朗以来的反封建主义研究潮流的总结和发扬,似乎不为过。因为布朗只是理论的批判,而苏珊则为批判的理论提供了坚实的证明。

苏珊的方法是独特而有成效的。^⑤ 对话词、概念和现象的分析与应用,所反映的是人们如何摆脱现有模式的先入之见(即传统的牢笼),带有相当突出的“后现代”取向。其目的就是试图把历史研究的场景迁移出人们所习以为常的那些认知框架,不以今天的理解去简单化人们对语词的历史使用。在历史语境下来阅读和理解,力图以在场的方式来分析和叙说,或者试图倾听来自历史的声

⑤ 这一方法的使用,我们在70年代的艾夫尔盖茨那里已经发现。他在研究特洛瓦地方历史时,就一再强调应该将诸如“农奴制”、“贵族”、“封建主义”这样带有明显价值判断的概念弃而不用。当然一些中性的词汇还是可以使用的。见艾夫尔盖茨:《香槟伯爵管辖下的特洛瓦封建社会:1152—1284》(*Feudal Society in the Bailliage of Troyes under the Counts of Champagne, 1152—1284*, Baltimore, 1975),第13页。

音。这就是苏珊为摆脱现有的权力话语控制所进行的具有深远意义的解构工程。为此,她对那些人们熟知的语词、概念当然还有理论进行了福柯式的知识考古。在苏珊精微细致的笔触下,它们一一返朴归真。我们听到了悠远但不失真切的历史之音。在苏珊锋利的思想之刃的作用下,厚厚的认知的泥土尘垢纷纷洒落,我们看到苍白却不失生动的裸露。为封建主义的权势话语之幕所遮盖的时空被揭开,人们发现世界原来如此丰富多采。历史充分地展现出它的多种可能性解释。

但是应该看到,一部在时间和空间的跨度上如此大的著作,没有批评反而是奇怪的。诚如爱丁堡大学的罗杰·科林斯所说:“仅凭其本身,该书不可能赢得战争;它提供了一次公开的受欢迎的炮击。但是请密切关注反击吧!”^② 苏珊的研究也确实存在不少让人们反击和批评的地方。贯串始终的对语词的解释,实际上是对权势话语的否定。但从语词到语词仍然是一种思辨行为。这一方法导致作者的许多重大结论只能建立在对一些材料的再诠释上,而这些材料原先却是用以支持封建主义理论的。这种方法使用多了,给人的感觉是附会和牵强。凡传统或现代的解释都被冠以不是在语境下解读之名,似乎显得过于自负。换一个视角来看,谁又能真正与语境天人合一呢?诠释或者过度诠释甚至不足诠释,都是作为客体的文本与作为主体的诠释者结合之必然结晶。苏珊没有也不可能全面否定传统的解释。故而作者所引用的材料虽然极其丰富,但对于肩负推翻传统理论体系重任的该书来说显然力度不够。于是,对于诸如“我想”、“可能是”、“不清楚”、“没有理由相信”这样一些表达方式在书中的频繁出现,我们就不足为奇了。我们希望能有更新更多的材料来证明苏珊的结论。

此外即使人们承认苏珊的研究及其结论是可信的,也仍然有

^② 见前引科林斯的书评。

一个重大的问题等待苏珊更深入的研究去解决。即封建主义理论建构被解构了,那么它所留下的体系和建构的真空该如何来填补。苏珊在著作中其实已经在有意识地建立一种模式,即法律和政府管理的模式。虽然她否认自己想建立一种模式,但她确实在以自己的模式来解释那些封建主义模式所不能解释的历史现象。在12世纪之前不是个人之间的关系在维系社会的发展,而是靠地方习惯法和国家政府。12、13世纪之后所建立的所谓封建的东西其实是法律和行政管理发展的结果,或者说是它们的重要构成部分。因此,封建制度的出现其实是在加强法律和政府的管理,它们不是中央权威弱小或者消失时的产物。这当然是一个重要的构想,但作者研究和证明不够深入。我们不批评苏珊以一套话语体系取代另一套,我们只要求她对新的一套话语体系在中世纪历史中的应用作出更为深刻和全面的阐释。从这个意义上来说,苏珊是一个破坏者,而非一个建设者。她破坏了或者试图破坏一个旧的理论体系,而她却没能建立一个新的解释体系。作者认为自己的研究也只是提出某种假设供大家检验、提炼和证伪。她说:“我并不奢望创造一种新的模式以使史实能符合之,就像几个世纪以来封建主义模式使史实符合的那样。”(苏珊,第482页)。

所以苏珊对封建主义学说基础的解构,必定引起人们对那些范式的反思。这“一部有着巨大学术勇气的书,将刺激学术研究的深度和广度”。

三

那么建立在沙堆上的封建主义建构是否就此坍塌呢?或者说封建主义的未来走向如何呢?让我们来看封建主义面对挑战的反应。

苏珊的挑战直接指向狭义的典型的封建主义,但有着共同背景的广义封建主义也不能置身事外。它们都必须回应来自苏珊的攻击。若从苏珊研究的深度与力度来看,这一打击甚是沉重。但从封建主义理论形成的历史来看,它能够面对质疑、责难、挑战而应付自如。其历史就是自我调节、更新修正的历史。它似乎成为一个真正的精灵。如果说典型的封建主义是中世纪盛期的西欧某些地区的现象,那么其他与之不尽符合的现象,就往往被冠以经过修正之后的名称。如加洛林时期的封建主义被一些人称为“原封建主义”(proto-feudalism),或者“军事封建主义”(military feudalism);而14世纪之后出现的不以军事服役而以契约为特征的封建主义则被称为“变态封建主义”(bastard feudalism);至于在公元1000年前后所发生的领主攫取地方权力,以军事政治力量控制地方事务,剥夺国家公法权力,加强个人私法权力的现象则被冠以“封建革命”(feudal revolution)之名。这些现象的出现其实是对封建主义传统概念或话语的挑战,它们多是从外围展开,但封建主义的大厦不仅没有因此而动摇,相反却使封建主义在应用上更加随意和宽泛。如今苏珊的挑战出现,我想,莫不是又为封建主义修正自己提供了一次机会吧。如我们所看到的那样,苏珊的研究不仅在观点和方法上,而且在史料的运用上都存在问题。虽然学者们感谢苏珊的批评所引发的争论,但是,显然他们还没有接受那些革命性结论的心理及知识的准备。英国学者马休甚至说:“雷诺兹女士可能期望激起巨大的轰动,但梅特兰仅只能讥讽斯佩尔曼将封建主义引进英国,他却无法阻止近百年来那些著名的历史学家研究中世纪的封建主义。”^②言下之意是苏珊的著作也不能阻止封建主义研究的进一步发展。

苏珊的批判著作出现,虽是力图证明狭义封建主义的不能成

^② 马休,前引文,第1212页。

立,但同样给西方马克思主义者提出了问题。首先是他们在许多方面与非马克思主义者有着共同的背景。他们事实上确信狭义封建主义所描述的那些特征是正确的,且这些确信成为他们的知识背景。所谓的封建等级、中央权威弱小、军事义务等特征事实上成为社会形态封建主义中的重要特征。^② 没有它们,作为一个社会形态的封建主义显然是难以成立的。在“后雷诺兹时代”(post-Reynolds,切耶特语),狭义封建主义的发展走向,必然影响到西方马克思主义的封建主义理论的发展。其次,苏珊在力图证明狭义封建主义难以成立的同时,也从其研究中得出结论,领主和农民的对立不是社会关系中的全部。苏珊的研究事实上涉及到西方马克思主义模式中的基本概念:领主和农民,以及维系二者关系的土地所有制。苏珊试图证明,在12世纪之前,西欧各国的自由人大多持有自主地,而且在社会关系中,个人之间的依附关系也不是最重要的。即是说西方马克思主义封建主义理论的基石同样受到苏珊的冲击。那么,西方马克思主义者所确信的委身投靠所产生的依附农、以及由自主地向农奴依附土地持有的这一转变过程的具体时间、方式、程度等问题都有重新思考的必要。虽然苏珊对土地财产关系的研究多注重法律的层面,但它应该引起西方马克思主义者对作为生产关系重要构成部分的土地财产关系的思考,以及非生产关系的超经济强制的再思考。总之,面对苏珊的挑战,西方马克思主义者必须作出回答。但是,在西方马克思主义与非马克思主义的对立中,二者历来都采取在概念定义上的相互漠视与拒绝接受。非马克思主义者认为地主与农民之间的对立,不是封建主义的应有之义。^③ 而西方马克思主义者则坚决反对仅只从法律政

^② 安德森:《从古代到封建主义之路》(Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, Verso, London, 1978),第148—153页。

^③ 福尔昆反对将领主权归入封建主义之列。见福尔昆:《领主权和封建主义》(G. Fourquin, *Lordship and Feudalism in the Middle Ages*, London, 1976),第11—14页。

治的角度来理解纷繁复杂的中世纪社会,认为不能忽视阶级之间的对立以及作为经济基础的封建社会的诸多层面。因此,反对狭义的封建主义,西方马克思主义者虽然最坚决,但是,一旦这种反对危及其自身理论的基础,则他们能否一如既往,就很难说了。

众所周知,封建主义早已超越地区性而成为世界性的一个话语体系了。因此,作为一种中心话语的西欧封建主义的理论的任何变化,都必然波及其他地区。其他地区也必然有所回应。只不过他们的回应有着不同于西方的特征。如同其他西方理论一样,封建主义之于世界其他地区的影响,表现出极强的话语控制特征。如何摆脱西方中心话语的控制,成为其他地区尤其是东方的根本问题。以中国为例,“封建”一词自古就有,但作为一种理论的封建主义则是舶来品。据考证,严复最先将 feudalism 一词译为“拂特之制”,后改译为封建制度。其目的大概也是想与中国之封建作一个类比。^③

今天,作为东方的中国,更为重要的是马克思主义的具体实证的研究。安德森批评马克思主义者对封建主义研究所作的贡献远不如非马克思主义者。^④ 他的批评是尖锐的。我们应在更多的实证的研究基础上,形成自己的分析模式和理论。我们不能总以“后封建主义”的理论来指导封建主义研究。如马克垚先生所言,我们必须建立“前资本主义的政治经济学”。

综上所述,当对封建主义理论的挑战出现之时,任何人都不能漠然视之。如切耶特所说:“每一个关注那个时代[按:指封建主义时代]的人都应该一读再读、且深思苏珊的书。”至于封建主义这一话语的命运则非我们所能预知。但西方有一个趋势值得我们注意,这就是,在面临封建主义问题的困境时,有不少学者的研究已经呈现出一定的游离特征。虽然,他们未必能够与封建主义说再

^③ 日知:“封建主义问题”,载《世界历史》,1991年第6期。

^④ 安德森,前引书,前言,第9页。

见,但他们以自己的实证研究为封建主义找到了替代之物。1953年杜比对法国玛高奈地区的研究问世以来,西欧各国的诸多“地区研究”(regional research)事实上在进行着少谈主义,多研究问题的实践。这些研究涉及法国、德国、英国甚至冰岛等国的一些为人所少知甚至不知的地区,所讨论的问题则明显与封建主义保持相当的距离。无论是具体的还是抽象的研究(如法律行为、农村公社、行会的集体行为、王权与国家、文化的力量等),学者们都力图摆脱封建主义这一范式的束缚,而从全新的视角来思考。他们不再纠缠于什么是真正的封建主义的争论,而是深入到史实当中去。20世纪60年代切耶特认为能够避免讨论封建主义的一个方法,就是以讨论中世纪的诸多制度(institutions)和文化类型(cultural forms)来代替。他说:“历史学家考察诸多制度的目的,不是去界定制度的本质,也不是去贴上诸如‘真正的’(true)或‘古典的’(classical)类的标签,而将其他的因素弃置在‘原始’(proto-)或‘后期’(late)的阴影之下”,而是去描述具体而多变的实际状况,去追寻把它们与它们所体现的文化相连结的那一条条线索。^②而最近出版的一部关于中世纪辩论热点的新书更以“封建主义及其替代物”(feudalism and its alternatives)为题指出了这一争论中的某些发展方向。^③总之,随着对封建主义范式反思的深入,不少学者确实有明显的弃封建主义而行实证研究的取向,但“封建主义”这一“概念理论”的销声匿迹似乎为期尚早,人们可能还会为它一直苦恼下去。

② 切耶特:《中世纪欧洲的领主权和公社》,导言(Introduction),第10页。

③ 利托等:“封建主义及其替代物”(“Part II Feudalism and Its Alternatives”),载《中世纪的辩论》(L. K. Little & B. H. Rosenwein ed., *Debating the Middle Ages: Issues and Readings*, Blackwell Publisher, 1996)。

《思想与社会》稿例

一、《思想与社会》所刊文字,无论论文与书评皆无上限,但最好不少于 5000 字,须未曾在其他公开出版物上发表过,并请遵照下面的稿例格式。

二、文稿请以 16 开横行有格稿纸誊写,欢迎使用电脑处理稿,请将软盘(文件存储格式不限)和打印稿一份同时交送《思想与社会》编辑委员会。篇首请注明论文题目、作者姓名、任职机构、通讯地址、电话及 E-mail 地址。

三、稿中引用文字时,首先用双引号(“”),引文内引文用单引号(‘’),引文内作者附加注解用方括号([]),书名用书名号(《》),单篇文章篇名用双引号(“”)。若引用文字较长(如超过 150 字),须单独成段,左缩进两格,上下各加空一行,字体有变化(如正文为宋体,引文为仿宋体),但段首无须空两格。

四、注释一律采用当页脚注形式,用阿拉伯数字(①、②、③……)统一编码。编码置于右上角。注释范例如下:

1. 黄克武:《自由的所以然:严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》,上海:上海书店出版社,2000,第 290—291 页。

2. 上山安敏:《神话与理性——十九世纪末二十世纪初欧洲的知识界》,孙传钊译,上海:上海人民出版社,1992,第 21 页及以下。

3. 刘军宁等编:《自由与社群》,北京:三联书店,1998。

4. 强世功:“‘公的法律’与‘私的法’——《罗马法史》的一点

启示”,《中国书评》,1995年5月号(总第5期),第83—92页。

5. 巴赫金:“时间的形式与长篇小说中的时空关系:结论”,载于《20世纪世界小说理论经典》,吕同六主编,北京:华夏出版社,1996,第177—193页。

6. Madsen, Richard, *Morality and Power in a Chinese Village*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984, p.88.

7. Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books, 1972.

8. Dallmayr, Fred and Thomas McCarthy, eds., *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.

9. Runciman, W. G., “The Selectionist Paradigm and its Implications for Sociology”, *Sociology* 32 (1998), pp.163—188.

10. Popper, Karl, “Reason or Revolution?”, in *The Positivist Dispute in German Sociology*, T. W. Adorno et al., trans. G. Adey and D. Frisby, London: Heinemann, 1976, pp.288—300.