

# 韦伯、谱系学与现代资本主义精神史\*

李放春

---

**【提要】** 《新教伦理与资本主义精神》这部文化史研究名著隐含了一种重要的“历史方法”：韦伯从尼采那里传承、转化而来的“谱系学”。这一人文科学方法的基本任务是关于“历史个体”文化“亲缘”的识别和鉴定。正是韦伯关于西方现代资本主义“精神”及其基督教禁欲主义“出身”的出色“谱系学”勾勒，奠定了这部作品的世纪经典地位。

**【关键词】** 韦伯 《新教伦理与资本主义精神》 历史方法 尼采 谱系学

---

百年前，马克斯·韦伯(Max Weber)的海德堡大学同事埃伯哈德·格特恩(Eberhard Gothein)在为韦伯逝世撰写的悼念文章中曾提出《新教伦理与资本主义精神》将来会是首先和韦伯大名联系在一起的作品。<sup>①</sup>百年来的国际学术史表明，其言不虚。这部作品(以下简称《新教》)在人文社会科学领域长期占据着世界经典名著的显赫地位，至今广为流传。

这部作品何以能获得如此受人瞩目的学术地位?《新教》提供了一种关于现代资本主义文明发生源起的极富创见的独特解说。更准确地说，是作为早期现代资本主义重要历史构成要素的资本主义“精神”发生源起的文化史解说。韦伯将其概括为“现代资本主义精神乃至整个现代文化的基本要素之一，就是天职观念基础上的理性行为，它的源头则是基督教的禁欲主义精神。”<sup>②</sup>当然，他的创见并不在于看到新教文化与资本主义的亲现象，也不在于提出“资本主义精神”这一概念。前者早已由其他学人指出，如格特恩就曾在其著作中“恰如其分地将加尔文教徒在各地的聚居地称为资本主义经济的温床”。<sup>③</sup>后者则由维尔纳·桑巴特(Werner Sombart)在《现代资本主义》中率先提出，后为韦伯采用并重新加以阐发。《新教》的原创性，在于作者独辟蹊径，从16世纪以来由“禁欲主义新教”塑造的生活伦理及其历史演变中梳理、辨识出西方现代“资本主义精神”，以及作为其俗世承载者的资本主义“新人”(即功利主义“经济人”“职业人”)的文化“出身”。<sup>④</sup>这项研究巧妙地揭示出看

---

\* 本文是重庆大学中央高校基本科研业务费科研平台培育专项“建国初期德治历史经验研究”(项目编号:2019CDJSK47PT28)的阶段性成果。

① Joshua Derman, *Max Weber in Politics and Social Thought: From Charisma to Canonization*, Cambridge University Press, 2012, p. 80.

② 马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》阎克文译，上海人民出版社2010年版，第274页。这一译本基于塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)翻译的《新教》1920年修订版英译本。译文虽存在个别错误(多在注释部分)，整体而言尚属信、达。此外，为了准确把握韦伯原初的研究意图及其理路的逐渐变化，本文在必要时征引由彼得·贝艾(Peter Baehr)和戈登·韦尔斯(Gordon Wells)合作编译的《新教》1904—1905年版本及其他相关文献的英译本(Max Weber, *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism and Other Writings*, trans. Peter Baehr and Gordon Wells, Penguin Books, 2002)。

③ 马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》第178页。

④ “禁欲主义新教”是韦伯在这项研究中创造的最为重要的概念。关于该概念的内涵、由来及其与“清教”的关联，参见 Peter Ghosh, “Max Weber’s Idea of ‘Puritanism’: A Case Study in the Empirical Construction of the Protestant Ethic”, *A Historian Reads Max Weber: Essays on the Protestant Ethic*, Harrassowitz Verlag, 2008, pp. 5-49.

似极度悖反而又扎实有据的文化“亲缘”谱系。

本文关注的焦点是韦伯在这部经典作品中具体运用的方法与展示的技艺。这里应该指出,韦伯最初转向清教禁欲主义问题之时,仍是在他熟悉的经济学领域内,主要是沿着“社会经济学”的旨趣开展研究。自威廉·罗雪尔(Wilhelm Roscher)以降,德国(国民)经济学素重“历史方法”(Geschichtlicher Methode)在研究中的运用。<sup>①</sup>作为“德国历史经济学的嫡系传人”,韦伯正是沿着这一学术传承脉络进行反思、探索与创新的。<sup>②</sup>其时,韦伯尤为推重新康德主义哲学家亨里希·李凯尔特(Heinrich Rickert)提出的所谓“历史的文化科学”(Historische Kulturwissenschaft)。<sup>③</sup>韦伯本人曾在1905年4月2日致李凯尔特的信中将《新教》定性为一篇“文化史方面的论文”。<sup>④</sup>

那么,韦伯关于西方现代资本主义精神之历史钩沉的基本方法是什么?除了人们耳熟能详的“历史个体”“理念(典/类)型”“诠释性理解”“因果‘归责’”之外,本文尝试揭示在《新教》中隐而不彰的一种重要方法“谱系学”(genealogy)。这一“历史方法”既非来自德国经济学历史学派,又非来自李凯尔特的历史哲学,而是来自尼采。它进而被韦伯批判地继承并创造性地转化为历史与社会(文化)科学研究的方法工具。

## 一、《新教》中的尼采幽灵

韦伯关于资本主义精神史的独到见识,虽发前人所未发,但并非横空出世之奇想。历来论家多已指出,韦伯的问题意识与德国学界当时关于现代资本主义的论争联系在一起。<sup>⑤</sup>自马克思以后,德国经济学历史学派的年轻一代已把“资本主义”作为认识现代世界的基本概念。同时,正如《新教》英译者塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)指出“把现代经济秩序当做历史上独一无二的体现了一种特殊 Geist [精神] 的关系体系,这种倾向在较早的经济学的历史学派中已经很明显了。”<sup>⑥</sup>而在历史学派青年一代学者的讨论中,最早提出所谓“资本主义精神”的并非韦伯,而是桑巴特。在其1902年出版的两卷本巨著《现代资本主义》中,桑巴特对“早期资本主义时代”(15世纪中叶至18世纪中叶)经济生活的考察,沿着经济的“精神”与形态两个方面展开。<sup>⑦</sup>韦伯写作《新教》,正是欲就资本主义“精神”问题与桑巴特展开深入对话。如他自陈,《新教》的成文“得益于桑巴特那些做出深入阐述的重要著作,甚至——事实上尤其是——在我们分道扬镳的地方也同样如此”。<sup>⑧</sup>

当然,韦伯论旨的形成很大程度上还得益于海德堡大学提供的多学科交流的知识环境。例如,他曾在《新教》最初发表时公开表示受到前辈学者、法学家格奥格·耶利内克(Georg Jellinek)关于“人权”观念的宗教起源研究的启发与激励。<sup>⑨</sup>又如,韦伯曾多次申明经济学同事格特恩在他之前已

① 参见 Jacob J. Krabbe, *Historicism and Organicism in Economics: The Evolution of Thought*, Kluwer, 1996, pp. 23, 27-29。

② 马克思·韦伯《民族国家与经济政策》,甘阳等编译,生活·读书·新知三联书店1997年版,第96页。

③ 参见亨里希·李凯尔特《李凯尔特的历史哲学》,涂纪亮译,北京大学出版社2007年版,第91-92页。

④ 玛丽安妮·韦伯《马克思·韦伯传》,简明译,中国人民大学出版社2014年版,第271页。

⑤ 参见塔尔科特·帕森斯《社会行动的结构》,张明德等译,译林出版社2012年版,第543-544页;京特·罗特《导读》,韦伯:《经济与社会》,阎克文译,上海人民出版社2010年版,第49-50页。

⑥ 塔尔科特·帕森斯《社会行动的结构》,第544页。

⑦ 桑巴特《现代资本主义》第2卷第1分册,季子译,商务印书馆1937年版。

⑧ Max Weber, *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism and Other Writings*, p. 49.

⑨ Max Weber, *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism and Other Writings*, p. 157.

揭示出加尔文主义和资本主义之间的“选择性亲和”。<sup>①</sup>而在“历史的文化科学”及其方法论方面,韦伯明显受到前弗赖堡大学同事李凯尔特的影响。<sup>②</sup>此外,还有年轻一代的海德堡同事如经济学家弗里德里希·高特(Friedrich Gottl)、法学家古斯塔夫·拉德布鲁赫(Gustav Radbruch)等。韦伯甚至还会提及同时代的友人如历史哲学家格奥格·齐美尔(Georg Simmel)对他的科学观的影响。

然而,尼采似乎完全滑出了韦伯本人的科学视界。无论是在《新教》还是在同时期的科学方法论系列论文中,韦伯都没有正面提及尼采对他的可能启示。帕森斯、莱因哈特·本迪克斯(Reinhard Bendix)等美国社会学界早期的韦伯追随者们也基本忽略了其思想中尼采的影响。故本文把研究任务设定在揭示《新教》中韦伯与尼采的思想“传承”关系,特别是其“历史方法”中闪现的尼采幽灵。

与帕森斯、本迪克斯等韦伯研究学者不同,早年曾在海德堡大学就读过的德裔学者汉斯·格特(Hans Gerth)和其美国合作伙伴赖特·米尔斯(C. Wright Mills)为韦伯社会学文集撰写的长篇导读中曾论及韦伯的比较宗教社会学研究对尼采思想的批判继承。<sup>③</sup>在格特等德裔移民学者以及哲学家卡尔·洛维特(Karl Löwith)、政治学家威廉·亨尼斯(Wilhelm Hennis)、社会学家格奥格·斯托特(Georg Stauth)等德国本土学者的持续努力下,国际学界日益重视韦伯与尼采之间的深刻思想关联。本文关于韦伯的“谱系学”方法的探究,部分得益于西方学界关于韦伯思想中尼采因素的发掘。<sup>④</sup>不过,与这些研究不同,笔者的主要关注点不是韦伯探讨的社会学实质论题,或其背后的哲学人类学关怀,而是隐藏在《新教》中的重要“历史方法”。

《新教》这部作品与尼采的思想关联一度隐而不彰,部分是由于韦伯本人的处理方式所致。他在书中未正面提及尼采对他的影响。全书中,尼采的大名仅在脚注中出现过一次。亨尼斯则在《新教》中捕捉到尼采的身影。例如,《新教》文末关于资本主义体制下人的命运的那段著名议论,尽管不是引用尼采的原话,但完全符合尼采的精神。不惟如此,《新教》与尼采的《道德的谱系》第三篇“禁欲主义理念意味着什么?”在问题意识上有着鲜明的相似性。此外,在尼采研究专家马志尼·蒙提纳里(Mazzino Montinari)的提示下,亨尼斯注意到《新教》的标题在结构上实际呼应了尼采早期作品《悲剧的诞生》。<sup>⑤</sup>匈牙利学者阿帕德·绍科尔采(Arpád Szakolczai)进而把韦伯在1902年康复中开启的研究明确称作是“新的尼采式项目”。<sup>⑥</sup>为此,他尝试重建韦伯阅读尼采的经历及对他写作的影响。绍氏认为,从韦伯的写作计划中可以看到他“创造性地仿效”尼采的痕迹。《新教》与其同时期完成的几篇方法论论文恰好分别对应了尼采的《悲剧的诞生》与《不合时宜的思考》。<sup>⑦</sup>

随后,绍科尔采在其所谓“反思的历史的社会学”(reflexive historical sociology)系列研究中专门解读了《新教》,并从论旨与方法两个方面讨论了尼采对韦伯的影响。就论旨而言,与亨尼斯一样,他

① 马克思·韦伯《新教伦理与资本主义精神》第178、410页。

② 玛丽安妮·韦伯《马克思·韦伯传》第247页。

③ 参见 Hans H. Gerth and C. Wright Mills, "Introduction: The Man and His Work", in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. and eds. H. H. Gerth and C. Wright Mills, Oxford University Press, 1946, pp. 61-63.

④ 参见 Wilhelm Hennis, "The Traces of Nietzsche in the Work of Max Weber", in *Max Weber: Essays in Reconstruction*, Allen and Unwin, 1988, 146-162; Georg Stauth and Bryan S. Turner, *Nietzsche's Dance: Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*, Blackwell, 1988; Georg Stauth, "Nietzsche, Weber, and the Affirmative Sociology of Culture", *European Journal of Sociology*, Vol. 33, No. 2, 1992, pp. 219-247; Franz Solms-Laubach, *Nietzsche and Early German Sociology*, Walter de Gruyter, 2007; 等等。

⑤ 参见 Wilhelm Hennis, "The Traces of Nietzsche in the Work of Max Weber", pp. 153, 154, 237.

⑥ Arpad Szakolczai, *Max Weber and Michel Foucault*, Routledge, 1998, p. 141.

⑦ Arpad Szakolczai, *Max Weber and Michel Foucault*, p. 143.

认为韦伯接续了尼采提出的禁欲主义与西方现代性的关系这一议题。此外,他还认为韦伯的天才在于从“马克思与尼采之间的联结处开启出一条卓有成效的考察进路,从而突破了两者各自为阵的局限”。<sup>①</sup>亦即,在现代资本主义中经济获利(马克思议题)与禁欲主义(尼采议题)之间存在的正面关联。韦伯正是从这一谜题出发,展开历史考察。就方法而言,绍科尔采指出,早在米歇尔·福柯(Michel Foucault)之前,韦伯“已经识别出尼采的谱系学方法并将之付诸应用”。<sup>②</sup>绍氏的解读,重在揭示韦伯对尼采的传承。但是,他的论断显得有些过头。例如,为了凸显尼采的禁欲主义议题对于韦伯致思的重要性,他便说马克思从未关注禁欲主义问题。这当然不是事实。实际上,青年时代的马克思就一针见血地把国民经济学称为“关于禁欲主义的科学”。<sup>③</sup>可见,马克思很早就注意到新教禁欲主义与资本主义的历史关联。不惟如此,恩格斯、伯恩斯坦、考茨基等人也都在不同程度上关注过这一问题。<sup>④</sup>在《新教》中,韦伯曾对伯恩斯坦的相关研究表示高度赞赏。<sup>⑤</sup>

回到本文所关注的“历史方法”问题,绍科尔采敏锐地注意到韦伯对于尼采谱系学方法的传承。不过,他在分析中不仅对这一方法本身缺乏必要的交代与讨论,而且对于韦伯与尼采之间的重要差别也缺乏深入辨析。在绍氏之前,英国学者大卫·欧文(David Owen)尝试梳理尼采、韦伯及福柯这一后康德的现代批判思想脉络,并以尼采提出的“谱系学”这一具体批判形式来加以统摄。<sup>⑥</sup>欧文指出,这三位思想家分别发展了关于现代性的各具特色的谱系学批判。不过,他的基本旨趣是揭示他们之间的“家族类似”,而且主要关注的是揭示谱系学作为一种批判方式所具有的伦理与政治的特点。在笔者看来,欧文与绍科尔采的研究虽然正确地点出了谱系学这一韦伯与尼采之间的连接点,但未能深入辨析他们的重要差异,进而揭示韦伯如何批判地继承这一人文性方法,并将之创造性转化为社会(文化)科学方法的过程。

## 二、谱系学:尼采对社会达尔文主义的批判与改造

谱系学方法在很大程度上因福柯在其“思想史”研究中的出色运用而广为人知。相应地,他关于尼采谱系学方法的疏解也成为人们了解谱系学的通行“正解”。<sup>⑦</sup>然而,这位尼采主义者的解读并不足以充分提示韦伯与尼采之间的关联。因此,对尼采的谱系学正本清源仍是必要的。

关于尼采谱系学的渊源,西方学界大致有两种看法。一种观点认为,他的谱系学方法是在批判那些探究道德起源的“英国谱系学家”的过程中提出来的。尼采抨击“英国方式”的道德谱系学,主要针对的是社会达尔文主义,如赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer)为代表的社会进化论。<sup>⑧</sup>后者将

① Arpad Szakolczai, *Reflexive Historical Sociology*, Routledge, 2000, p. 104.

② Arpad Szakolczai, *Reflexive Historical Sociology*, p. 104.

③ 马克思《1844年经济学哲学手稿》,《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社2006年版,第135页。

④ 参见恩格斯《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版导言》,《马克思恩格斯全集》第22卷,第338—349页。

⑤ 参见马克思·韦伯《新教伦理与资本主义精神》,第302、329、343页。

⑥ David Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, Routledge, 1994, p. 1.

⑦ 参见 Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, Pantheon Books, 1984, pp. 76—100; 米歇尔·福柯《尼采·谱系学·历史学》,苏力译、李猛校,汪民安、陈永国编《尼采的幽灵:西方后现代语境中的尼采》,社会科学文献出版社2001年版,第114—138页。

⑧ David Z. Hoy, “Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method”, in Y. Yovel, ed., *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, p. 29.

“是”“应当是”混为一谈,并试图从“实然”推论到“应然”。尽管尼采经常也把批判的矛头指向达尔文,但他的谱系学理路在根本上与达尔文的进化论思想实际并无抵牾。因此,丹尼尔·德内特(Daniel Dennett)将尼采的《道德的谱系》视作是“关于伦理进化的最早也是最杰出的达尔文式考察之一”。<sup>①</sup>另一种观点则强调尼采谱系学的德国本土渊源。迈克·佛斯特(Michael Forster)认为,这一方法肇始于赫尔德提出的“遗传”(genetic)方法,中经黑格尔,而成于尼采。<sup>②</sup>贯穿其中的是对历史感受性的强调。例如,尼采曾强烈抨击叔本华将同情视为道德本源的观点。他指出“如此荒诞而幼稚,只有在一个思想家被褫夺了一切历史本能,并以最为诡异的方式摆脱了德国人(从赫尔德到黑格尔)已经经受过强大历史训练的情况下才可能发生。”<sup>③</sup>据此,笔者认为,尼采的谱系学方法在与英国进化论的思想交锋中形成,并传承了赫尔德以降的德国历史主义传统。至于谱系学的名称,则是借自达尔文等生物进化论者。<sup>④</sup>

作为一种哲学方法,关于道德的谱系学考察体现了尼采的“历史主义”取向。尼采在《道德的谱系》前言中自陈,他“对于我们道德偏见的起源的思考”始于《人性的、太人性的:一本献给自由精神的书》。<sup>⑤</sup>该书开篇,尼采为了与“形而上学的哲学”针锋相对,提出“历史的哲学”(historische Philosophie)。<sup>⑥</sup>他批判以往的哲人缺乏历史意识,幻想“人”是一种永恒的事实,衡量万物的可靠的尺度。尼采则主张“一切都是形成的过程,不存在永恒的事实,正如不存在绝对的真理一样。”<sup>⑦</sup>1885年,尼采在札记中写道“把我们与康德区分开来的东西,就如同把我们与柏拉图、莱布尼茨区分开来的东西:甚至在精神方面,我们也只相信生成和变异,我们彻头彻尾是历史的。这是一种伟大的转变。”<sup>⑧</sup>

但是,正如尼采对“英国谱系学家”的批判所示,他对这些外来思想的吸收并非机械地照搬,而是批判地化用。这鲜明地体现在《道德的谱系》前言中提出的关于谱系学的蓝色、灰色之辨。当然,他的直接对话对象并非达尔文或者斯宾塞,而是昔日的密友保罗·雷伊(Paul Rée)。1877年,雷伊出版了《道德感的起源》。尼采于次年出版的《人性的、太人性的:一本献给自由精神的书》中曾将雷伊引为同道。然而,伴随着两人友情的终结,尼采在思想上也与雷伊分道扬镳,最终形成自己独树一帜的谱系学。尼采提出,与“那种英国式的、毫无方向可言的蓝色假说”不同,他的道德谱系学的色彩是“要比蓝色重要百倍”的灰色。“也就是说,那些有证据记载的、可以真实确定的、真实存在过的东西,简言之,那是有关人类整个漫长道德历史的难以辨认的象形文字!”<sup>⑨</sup>

当然,必须看到,尼采的“科学”诉求并不会满足于道德历史的客观呈现。绍科尔采指出,尼采在阐述其谱系学方法的时候错误地越出界限,试图对道德价值进行诊断与批判。<sup>⑩</sup>其实不然,谱系学在尼采那里本来就是用于开展文化批判、道德诊断的武器。换句话说,尼采意欲使其谱系学研究尽可

① Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Simon and Schuster, 1995, p. 182.

② 参见 Michael Forster, “Genealogy”, *American Dialectic*, Vol. 1, No. 2, 2011, pp. 230-250.

③ 转引自 Michael Forster, “Genealogy”, *American Dialectic*, Vol. 1, No. 2, 2011, p. 240.

④ 参见达尔文《人类的由来及性选择》,叶笃庄、杨习之译,北京大学出版社2009年版,第96页。

⑤ 参见尼采《道德的谱系》,梁锡江译,华东师范大学出版社2015年版,第48、52—53页。

⑥ 参见尼采《人性的、太人性的:一本献给自由精神的书》(上),魏育青译,华东师范大学出版社2008年版,第15—17页。

⑦ 尼采《人性的、太人性的:一本献给自由精神的书》(上),第20页。

⑧ 尼采《权力意志》,孙周兴译,上海人民出版社2017年版,第11页。

⑨ 尼采《道德的谱系》,第57—59页。

⑩ 参见 Arpad Szakolczai, *Max Weber and Michel Foucault*, p. 43.

能地价值充盈。<sup>①</sup>例如,他在《道德的谱系》第一篇末(第16节)明确地表达了其价值立场。尼采认为,“好与坏”(罗马人的主人道德、“善与恶”(犹太人的奴隶道德)这两种价值观势不两立,它们之间的持续斗争“贯穿了全部人类历史”。站在“高贵者”(希腊、罗马)的价值立场,这位古典学家不但全盘否定基督教文明,而且对文艺复兴以来的欧洲历史加以褒贬。他把文艺复兴视作古典理想(罗马)的一次复苏,然而很快犹太人又一次高奏凯歌——先是(德国人和英国人的)宗教改革,然后是法国大革命——“犹太人再次从一个更具决定性的、更深刻的意义上获得对古典理想的胜利”。<sup>②</sup>

韦伯对于欧洲现代文明史的认识,显然迥异于尼采。他在《新教》中高度评价了宗教改革对于现代资本主义文明的贡献,完全拒斥尼采式咒骂的干扰。<sup>③</sup>相应地,他在《新教》中传承的自尼采并创造性运用的谱系学,也已不同于尼采的谱系学。如果说,从达尔文到尼采(“历史的哲学”),谱系学方法经历了一个充盈价值判断的人文化过程,那么,从尼采到韦伯(“历史的文化科学”),谱系学方法则经历了一个免于价值判断的“科学”化过程。

### 三、谱系学:尼采对韦伯的方法启示

虽然韦伯思想的尼采面向已经越来越得到西方学界的认识,但尼采对韦伯的社会科学方法的影响则未得到主流学界的认可。例如,弗里茨·林格(Fritz Ringer)等研究者讨论韦伯的方法论时,都未提及尼采的影响。<sup>④</sup>究其原因,恐怕还是缺乏纸面上的直接证据。韦伯科学论文集的英译者、丹麦学者汉斯·布鲁恩(Hans Henrik Bruun)认为,尽管尼采对韦伯的方法论有影响,但非常有限。<sup>⑤</sup>主流学界认为韦伯科学观主要受到李凯尔特的新康德主义哲学影响。<sup>⑥</sup>这当然是有依据的。

韦伯在《新教》中关于其研究方法的说明,以第二章的开篇几段最为清晰、紧要。他提出,“资本主义精神”作为一个历史概念,所指涉的对象只能是一个“历史个体”。历史概念的方法论目的“并不是以抽象的普遍公式,而是以具体发生的各种关系来把握历史现实,而这些关系必然地具有一种特别独一无二的个体性质”。<sup>⑦</sup>所谓“历史个体”这一提法,正是来自李凯尔特的历史哲学。李凯尔特强调,所谓“个体”不仅包含了独特的、具体的、唯一的之意,而且意指一个可以引发历史研究者的逻辑旨趣的统一体。换句话说,除了独特性(uniqueness)外,他还特别强调不可再分性(indivisibility)或整体性(unity)。他认为,历史个体的不可再分性乃是基于其独特性,而只有当其独特性与社会一般文化价值相关联时,历史个体才可能具有不可再分性。<sup>⑧</sup>韦伯在其关于资本主义精神史的研究中采纳了李凯尔特的方法论思想。他把历史个体视为“一种在历史的现实中联结起来的诸要素的综合

① 参见 David Hoy, “Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method”, p. 21。

② 尼采《道德的谱系》,第100页。

③ 韦伯友人齐美尔(一译西美尔)亦曾批评过尼采“不能理解基督教的超验性”,并以加尔文式动机为例来说明这一点(参见西美尔《叔本华与尼采》,莫光华译,商务印书馆2019年版,第211—213页)。

④ 参见 Fritz Ringer, *Max Weber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences*. Harvard University Press, 1997; Ola Agevall, *A Science of Unique Events: Max Weber's Methodology of the Cultural Sciences*, Ph. D. diss., Uppsala University, 1999; Sam Whimster, *Understanding Weber*, Routledge, 2007。

⑤ Hans Henrik Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, p. 39。

⑥ 参见 Thomas Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*, Duke University Press, 1976。

⑦ 马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》,第182页。

⑧ 参见 Heinrich Rickert, *The Limits of Concept Formation in the Natural Sciences: A Logical Introduction to Historical Sciences (Abridged Edition)*, trans. Guy Oakes, Cambridge University Press, 1986, p. 84。

体,我们是从文化意义的角度把它们统一成一个概念整体的”。<sup>①</sup>

但是,也有一些学者认为尼采对韦伯(包括其科学观)的影响不容忽视。例如,前文提及的德国学者亨尼斯就是主要代表之一。不过,即使亨尼斯也认为“只要关乎科学的、因果的、无暇的‘归因’,尼采就不是权威;在这方面,其他人更为有力。”<sup>②</sup>针对学界在这一问题上的分歧,绍科尔采则提出一个大胆的推想“在某种意义上,韦伯在其参引文献中用李凯尔特‘替代’了尼采;他声称李凯尔特是其方法论观点的主要来源,实际则是反讽地指涉同时阅读尼采和李凯尔特的体验,其神来自前者,其形则是后者。”<sup>③</sup>换句话说,李凯尔特和尼采在韦伯的方法论思想中呈现为一显一隐的关系。

笔者认为,尼采的确是韦伯的“文化史”研究中隐微的存在。特别是韦伯非常欣赏的《道德的谱系》这部杰作,对《新教》中运用的方法提供了极为重要的启示。既有研究多是从第三篇“禁欲主义理念意味着什么?”来识别尼采对《新教》论旨的影响。至于第一篇“‘善与恶’‘好与坏’”,论者多只是注意到韦伯在其后期的宗教社会学研究中就怨恨这一命题与尼采展开的对话。<sup>④</sup>与此不同,笔者认为《道德的谱系》第一篇对《新教》的创作构思、分析理路具有整体性的实质影响。

作为《道德的谱系》首篇,“‘善与恶’‘好与坏’”一文堪称尼采开创其关于人类道德的谱系学的宣言书。他在这篇檄文中挑战了昔日友人雷伊及其代表的“英国方式的谱系学家”的道德发生史叙事,抨击他们缺乏真正的“历史精神”。这些道德史家推论,“好”/“善”这一价值判断源自那些受益于“善行”的人对无私行为的赞扬。尼采则认为,这种假设乃是毫无历史根据的迷信。他针锋相对地提出,“好人”(即那些高贵者)自己才是“好”这一判断的起源。这些高贵的、上等的统治阶层认为自身的行为是好的,并通过语言——好(高贵的)与坏(下贱的)——来表达其主导性的感觉。因此,“好”这个概念从一开始与“无私的”行为完全没有必要的联系。只是到了贵族的价值判断走向衰亡的时期,“无私的”(善)与“自私的”(恶)这对概念才开始逐渐占据人们的良知。<sup>⑤</sup>

为了论证自己的观点,尼采找到的一个有力武器是就“好”这一概念进行语源学的考察。他发现,无论在哪里,“高贵的”“贵族的”这些社会等级观念都构成“好”这一观念得以发展出来的基础。与此相应,“卑贱的”“粗鄙的”等词汇则最终转化出“坏”这一观念。例如,德语“坏”(schlecht)一词就曾与“朴素”(schlicht)一词是通用的,最初指称的就是普通的人,即作为高贵者的对立面。一直到三十年战争(1618—1648)时期,德语“坏”一词的含义才转到今天通用的含义。尼采对于自己的这一发现非常得意,称之为“对道德谱系的一个本质性的洞见。”在该篇末尾的附注中,这位昔日的古典学教授、“老语文学家”特别申明他就道德历史研究提出了一个十分值得注意的问题“语言学,尤其是语源学的研究,将会为道德概念的发展史给出怎样的提示?”<sup>⑥</sup>可见,语源学考察构成了尼采道德谱系学非常核心的环节。

如果我们将韦伯于1904年发表的《新教》第一篇“问题”(即前三章)与《道德的谱系》第一篇加

① 马克思·韦伯《新教伦理与资本主义精神》第181页。当然,韦伯并没有全盘接受李凯尔特的历史概念构建原则。他虽然接受其价值关联原则,但并不接受其客观价值论(参见Guy Oakes,“Weber and the Southwest German School: The Genesis of the Concept of the Historical Individual”,in Wolfgang Mommsen and Jürgen Osterhammel,eds.,*Max Weber and His Contemporaries*,Allen & Unwin,1987,p.444)。

② Wilhelm Hennis,“The Traces of Nietzsche in the Work of Max Weber”,p.154.

③ Arpad Szakolczai,*Max Weber and Michel Foucault*,Routledge,1998,p.141.

④ Wilhelm Hennis,“The Traces of Nietzsche in the Work of Max Weber”,pp.151-152.

⑤ 参见尼采《道德的谱系》第64—66页。

⑥ 尼采《道德的谱系》第67—68、102页。

以比较,会发现其中的诸多“神似”。韦伯在不惑之年撰成的这篇长文,是他精神康复后开展的第一项实质性研究,也是他为重回学界而郑重推出的个人“代表作”。<sup>①</sup>有趣的是,与“‘善与恶’‘好与坏’”一文类似,这篇文章也具有某种“檄文”性质,直接挑战了其友人桑巴特在《现代资本主义》一书中关于“资本主义精神”的论述。而且,与尼采类似,韦伯在文中也针锋相对地提出自己关于“资本主义精神”之意涵的截然不同的看法。桑巴特提出,早期资本主义精神具有两个特点:一个是浪漫的特点,即以营利为目标的所谓“冒险精神”;一个是市民的特点,即以契约诚信、勤劳节俭为特征的市民精神。前者的典型代表是16世纪的英国海盗或者著名的德意志工商业、银行业大亨富格尔(Jacob Fugger);后者的代表则是15世纪佛罗伦萨的富商阿尔贝蒂(Leon Battista Alberti)。桑巴特还看到:“早期资本主义时代的经济主体,真正是依照宗教和道德的戒律去规定他们的生活。”由此,生成了“有体面地营利的观念”。他指出“从阿尔贝蒂到弗兰克林的一切商人教科书和宗教书一致承认,只有用‘适当的’方法,公平正直获得的财富,才能招福。”<sup>②</sup>韦伯在《新教》中则以18世纪的英裔美国商人富兰克林(Benjamin Franklin)为经验典型,提出了自己关于“资本主义精神”的独到理解。他不认为以营利为目标的“冒险精神”构成其文化独特性,而是着重强调把营利作为一种个体的责任,即作为其生活的目的本身。<sup>③</sup>进而,韦伯也不赞同桑巴特提出的“从阿尔贝蒂到富兰克林”这一“资本主义精神”谱系的勾勒。无论是阿尔贝蒂还是富格尔,都是前宗教改革时代的经济人物。韦伯则坚信,他所谓“资本主义精神”乃是欧洲宗教改革以后才得以生成的新的文化现象。

为了论证自己的观点,韦伯运用的有力武器也是语源学考察。他的突破点就是他确信构成“资本主义精神”内核的“职业”或“天职”(Beruf)观念。韦伯发现“无论是天主教诸民族还是古典主义的古代民族,都没有任何表示与我们所知的‘天职’具有同样含义的说法,而它在所有新教民族中却一直沿用至今。”经过进一步的考证,他确信这个词的现代意义最初是马丁·路德(Martin Luther)在翻译《圣经》时首次使用的。韦伯指出“同这个词的含义一样,这种观念也是崭新的,是宗教改革产物……至少有一点是完全崭新的:把履行尘世事务中的责任看作是个人道德活动所能采取的最高形式。这就必然使日常的世俗活动具有了宗教意义,并且第一次产生了这个意义上的天职观。”关于“天职”一词的语源学考证,无疑是《新教》论旨得以成立的关键环节。这是桑巴特的分析完全没触及到的,而是韦伯的重要发现。通过语源学的追溯,韦伯得以清晰地判分天主教、新教的“古”“今”之别。他坚决否定阿尔贝蒂、富格尔代表了现代“资本主义精神”,正是基于“天职”这个观念的语源学考证。否则,其论点就显得刚愎武断了。事实上,韦伯为此下了很大的语言学功夫。这从第三章的相关注释的篇幅与学术分量就可窥见一二。<sup>④</sup>韦伯关于“天职”的语源学考察,正是受到尼采在《道德的谱系》第一篇提出的方法指引或启发。尽管韦伯不像尼采一样专长语文学,但他还是竭尽所能完成了这项重要的基础性研究。当然,较之尼采,韦伯在《新教》中的分析更为细腻。虽然路德是“天职”这一观念的首创者,但不是作为现代“资本主义精神”的历史“前身”的禁欲主义新教伦理的代表。在新教内部,韦伯又作了进一步的“古”(路德、路德宗)、“今”(加尔文、加尔文宗和其他禁欲主义新教教派)之辨。

① 韦伯曾在1904年6月14日致李凯尔特信中将《新教》第一篇称为他的“代表作”(Hauptwerk)。参见 Peter Ghosh, *A Historian Reads Max Weber: Essays on the Protestant Ethic*, p. 95。

② 桑巴特《现代资本主义》第2卷第1分册,第34、35页。

③ Weber, *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism and Other Writings*, p. 11.

④ 马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》第203、204、290—295页。



总之,韦伯在《新教》第一篇中关于“资本主义精神”的两种截然不同的价值内涵——“天职”伦理(韦伯)与“营利”驱动(桑巴特)——的辨析、对置,在策略上非常类似尼采在《道德的谱系》第一篇中关于“好与坏”“善与恶”两种截然不同的道德价值的辨析、对置。而且,韦伯也像尼采一样通过语源学考察来寻求“价值重估”式的认识突破。就此而言,可以说《新教》在分析理路上是对《道德的谱系》的一种“创造性效仿”。<sup>①</sup>

我们再来看韦伯于1905年发表的《新教》第二篇(即后两章),也能从其运思中发现尼采的间接影响。第四章提出“禁欲主义新教”这一理念型概念,并对其核心教理进行了考察。韦伯在这章中关于加尔文宗与路德宗的理念型比较,有意放大、凸显二者的差异,乃至将其对立起来。例如,关于恩宠问题,路德宗的信条是恩宠可以撤销也可以(通过真诚忏悔)重新赢得,而加尔文“却反其道而行之”,强调上帝的旨意(恩宠)不可变更。又如,在因信称义问题上,路德宗信仰追求的“神秘合一”体验,“对归正宗的信仰来说是生疏的”。韦伯在1920年修订《新教》时,又进一步把二者“类型化”,将它们分别归入“禁欲主义”(加尔文宗)和“神秘主义”(路德宗)。这样的辨析、对比策略,不禁再次令人感到与尼采在《道德的谱系》第一篇中提出的“好与坏”“善与恶”的辨析、对比之间的某种“神似”。尼采的道德谱系学,其智慧在于从貌似一而二、二而一的两组范畴辨析出截然不同乃至根本对立的两种道德(或价值判断原则),即所谓“主人道德”“奴隶道德”这两种基本类型。<sup>②</sup>韦伯关于加尔文宗与路德宗这两种同出一源的新教教理之间重要差异的辨析,实颇得尼采谱系学的神韵。

由上可知,韦伯的《新教》在历史研究方法上传承了尼采的谱系学。但是,这种传承并不是全盘照搬,而是有选择、有批判的改造与化用。就此而言,它已经变成了韦伯自己的“谱系学”。

#### 四、韦伯的谱系学:对尼采的改造与化用

尼采在《道德的谱系》前言中提出,谱系学的色调是灰色的。也就是说,谱系学家应该注重的是“那些有证据记载的、可以真实确定的、真实存在过的东西”。他还依着语文学家的习惯将其工作比喻为识别人类整个漫长道德历史的“难以辨认的象形文字”。<sup>③</sup>这似乎表达出一种关于道德史的自然主义的“科学”态度。但是,他的道德史书写实际上多是来自睿智而大胆的推想,而并不是基于对“灰色”的历史记录中那些“象形文字”的耐心而细致的识别。应该说,他所设想的谱系学工作,在韦伯关于资本主义精神史的研究中才得到典范的落实与体现。

谱系学的基本任务是历史个体的文化“亲缘鉴定”,具体而言,就是西方现代“资本主义精神”的文化“出身”(Herkunft)问题。<sup>④</sup>它是文艺复兴之子,还是宗教改革之子?或是启蒙运动之子?它是犹太教的产物?还是天主教的产物?抑或是新教的产物?

韦伯明确地认为,“资本主义精神”是宗教改革运动的历史产物。他进一步提出“资本主义精神”与新教禁欲主义伦理之间的谱系关联假设。这样一个表面看来南辕北辙的文化谱系,其实质关联点何在?如前所述,韦伯将其锁定为“天职”观念,并通过语源学考察而确定这一观念是宗教改革

<sup>①</sup> 参见 Arpad Szakolczai, *Max Weber and Michel Foucault*, p. 143.

<sup>②</sup> 参见尼采《善恶的彼岸》,魏育青等译,华东师范大学出版社2016年版,第247—251页。

<sup>③</sup> 尼采《道德的谱系》,第58—59页。

<sup>④</sup> 福柯在其关于尼采谱系学的疏解中,深入辨析了尼采的两个用词——“出身”(Herkunft)与“起源”(Ursprung)及其差异(参见 Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”)。

的产物。进而,通过辨析路德宗和加尔文宗的天职观,更加具体地识别并提出“禁欲主义新教”这一世俗资本主义“精神”的宗教“母体”。再进一步,韦伯通过深入细致的教理分析来识别新教禁欲主义伦理中那些产生重大文化史效果的核心教理(特别是加尔文主义的得救预定论)。进而,再考察这些教理对普通信众的实际的心理影响。通过研读17世纪新教教牧实践中形成并广为流传的著述,如理查德·巴克斯特(Richard Baxter)的《基督教指南》、罗伯特·巴克利(Robert Barclay)的《辩解书》等,韦伯进一步识别清教“实用神学”中蕴含的资本主义“精神”元素,包括其财富观、劳动观、消费观等。如此迭次推进,展现一种独特的新型资本主义经济伦理如何出人意料地“水到渠成”。

韦伯的“谱系学”与尼采谱系学的一大差异是在历史“归因”判断问题上的方法论自觉。为了尽可能对“资本主义精神”这一历史个体准确地进行文化“归责”,韦伯在研究中不断地借助其创设的“理念型”方法进行比较、辨析,以努力析别出具体的历史因果关联。可以说,辨析差异是其“谱系学”的重要工作。例如,《新教》第二章在资本主义精神问题上关于富兰克林与富格尔的差异辨析,第三章在天职观问题上关于加尔文教与路德教的差异辨析,第四章在善举问题上关于中世纪天主教平信徒与清教徒、在禁欲主义问题上关于天主教禁欲主义与清教禁欲主义的差异辨析,等等。经过这一系列的比较、辨析,才得以确认“谱系”。<sup>①</sup>

尼采自视为“新心理学家”,并致力于让心理学“重新被承认为科学之王”。<sup>②</sup>他的谱系学也是以心理学解释为基础的。例如,他在《道德的谱系》第一篇中就贯彻心理学方法,提出善/恶之价值判断的怨恨“驱动”说。<sup>③</sup>诚然,韦伯在其“精神”史考察中高度重视历史行动者的心理或(作为“大众现象”的)心态。但是,他致力社会(文化)科学拒绝把历史化约为去历史的一般心理驱动(如尼采设想的怨恨“驱动”)。韦伯所谓“心理”不是社会经济学的(非历史性的)前提预设,而是文化科学与文化史的考察对象,即经验性的具体文化实在。“心理”是历史的、文化塑造的,同时又是可诠释、可理解的(仅就此而言也是“理性的”)。这是其“心理”学与自然主义的心理学的差异所在,即不是寻找可以进行化约的心理“驱动”(如道德谱系学的“畜群本能”、精神分析学的“俄狄浦斯情结”、理论经济学的“边际效用”等),而是诠释地理解“心理”在特定历史情境下的特殊的文化意义。

当然,在《新教》中,韦伯的直接对话对象并不是尼采,而是桑巴特。他们不仅在实质问题上存在分歧,而且在方法上也是两条截然不同的进路。按照韦伯的归纳,桑巴特的社会经济学研究失之于理论经济学式的心理学化约论,即把资本主义经济行为与制度的认识建立在“获利”这一(非历史的)心理驱动基础上。韦伯在《新教》第二章中明确地将“资本主义精神”与桑巴特强调的“获利本能”区分开来分析,他指出“资本主义精神和前资本主义精神之间的区别并不在赚钱欲望的发达程度上。自从有了人类历史,也就有了财迷心窍,有的人贪得无厌,已经毫无限制地成了一种失控的冲动,比如那位荷兰船长,他‘要穿过地狱去寻宝,哪怕地狱之火烧焦了船帆也在所不惜’。但是,我们可以看到,这些人并不是作为一种大众现象的那种心态的代表,而正是那种心态,才产生出了特别的现代资本主义精神,这就是问题的关键。”为了历史地理解这种特殊的文化心态,韦伯一路追溯到加尔文以来的禁欲主义新教信仰与实践,考察其“所产生的心理约束力在指导实际行为并制约个人时

① 在《新教》一书中,韦伯不仅运用“谱系学”方法追溯了“资本主义精神”与新教禁欲主义的文化渊源,而且还简略勾勒了现代西方个人主义、功利主义与新教禁欲主义的谱系关联。参见马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》,第222、224—225、271、304、305—306、306—307、323、331、334页。

② 参见尼采《善恶的彼岸》,第22、37页。

③ 参见尼采《道德的谱系》,第75—76、79—83页。

的影响”。<sup>①</sup> 在《新教》第四章中,韦伯着重诠释了加尔文主义的预定论对其普通信众所产生的心理效果(包括内心的孤独、焦虑、恐惧、激励等)。

从韦伯关于社会文化心理的探索,可以看到他与尼采之间潜在的严肃对话。他关注的是作为历史个体的心理(或心态)的独特文化意义,而拒斥一般的心理学解释。在他的历史世界里,“精神”(或“心理”)固然是历史进程的重要构成因素,但历史进程又总是无情地碾碎、抛弃各种“精神”(如“资本主义精神”)。

尼采的道德谱系学具有浓厚的“自然主义”倾向,但其“生理—心理学”诊断对“驱动”“本能”的倚赖又往往会给人强调意图性的印象。与此不同,韦伯的谱系学在着力辨识“资本主义精神”的独特文化“前身”的同时,也非常有意识地剔除这一历史谱系关联的意图性。例如,他在《新教》第三章中确定以加尔文、加尔文宗及其他清教教派为研究新教伦理与资本主义精神之间关系的起点后,随即强调指出:

不应将此理解为,我们期望发现这些宗教运动的任何创始人或代表人物把推动我们所说的资本主义精神之发展视为他们毕生工作的目的。我们也不能坚持认为他们中的任何人会把追求世俗利益作为目的本身、会给予这些利益任何正面的评价。必须永远记住,伦理观念的改革方案从来就不是任何宗教改革家——就我们的目的而言,这里应当包括门诺、乔治·福克斯和卫斯理——所关心的核心问题。他们既不是道德文化团体的奠基人,也不是社会改革或文化理想的人道主义规划倡导者。灵魂的救赎,而且仅仅是灵魂的救赎,才是他们生活和工作的核心。他们的道德理想及其教义的实际效果都是建立在这个惟一的基础之上的,而且是纯宗教动机的结果。因此,我们不得不承认,在很大程度上,也许尤其在我们重点研究的这些方面,宗教改革的文化后果是改革家们未曾料到,甚至是不希望出现的劳动成果。它们往往同他们自身所要达到的目的相去甚远,甚至背道而驰。<sup>②</sup>

这段话明确排除了从心理动机层面提出“资本主义精神”的发生学解释。相反,韦伯一再强调宗教动机与其文化后果之间的巨大反差。换句话说,资本主义精神的历史“生成”是一个非意图性的过程。也可以说,是非法则性的。正因其非法则性,资本主义“精神”才得以标示出其作为历史个体的文化独特性。就此而言,它的诞生可谓是一个不折不扣的“事件”。

虽然韦伯高度强调新教伦理与资本主义精神的禁欲主义“理性主义”特征,但它们之间的“亲缘”关联却是非意图性的或者说非理性的。这一理性(意图)与非理性(后果)的辩证法,正是韦伯关于现代文明的“谱系学”的要义所在。

为了佐证其揭示的充满悖论的历史因果关联,韦伯在1920年修订本中特意插入了18世纪英国神学家、循道宗创始人卫斯理(John Wesley)的一段话:“我担心,凡是财富增长之处,那里的宗教精髓就会以同样的比例减少。因此,就事物的本质而论,我看不出真正的宗教怎么可能出现任何长久的奋兴。因为宗教必产生勤俭,而勤俭必带来财富。但是随着财富的增长,傲慢、愤怒和对尘世的眷

<sup>①</sup> 马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》第188、217页。

<sup>②</sup> 马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》第210页。

恋也会四处蔓延……所以,尽管还保留了宗教的形式,但它的精神却飞逝而去。”卫斯理的忧虑生动地展示了宗教与俗世之间巨大的内在紧张,而非和谐的功能性关联。正因如此,韦伯在文中用歌德的话,把禁欲主义刻画为“一种‘总在追求善却又总在创造恶’的力量”。<sup>①</sup>

宗教改革运动不期然间为现代西方资本主义的早期发展提供了至关重要的禁欲主义伦理教育,深刻塑造了现代资产阶级企业家与工人劳动者的“生活哲学”。然而,其充分的经济效果,则“只有在纯粹的宗教狂热过去之后才显现出来。这时,寻找天国的狂热开始逐渐转变为冷静的经济美德;宗教的根茎会慢慢枯死,让位于功利主义的名利心”。<sup>②</sup>英国文学中朝圣者(班扬)向经济人(笛福)的形象蜕变,象征了禁欲主义新教伦理与现代资本主义精神的谱系关联。在韦伯的笔下,与他们相应的历史人物“代表”则是两位不同时代的劝世伦理家——牧师巴克斯特和商人富兰克林。

从巴克斯特到富兰克林,而不是从阿尔贝蒂到富兰克林,这就是韦伯与桑巴特关于资本主义“精神”史的认识分歧所在。毋庸置疑,韦伯勾勒的“精神”史谱系远为出人意料,乃至近乎“不可思议”。通过谱系学的考察,他成功地把貌似对立的价值观之间的深层历史“亲缘”揭示了出来。笔者认为,这正是其研究之“妙”所在。

尼采在《善恶的彼岸》中曾嘲笑、抨击过那些质问“事物怎能来自其对立面”的形而上学家们。他们的基本信念就是“对价值对立的信念”,尽管自诩为“怀疑一切”,却从未怀疑过是否真有这种对立存在。他反问道“那些世俗的价值评判和价值对立,即形而上学家们盖上印章担保无误的东西,是否只是粗浅的判断,只是瞬间的景象?也许还是一隅之见,是自下而上的坐井观天……甚至还可能是这样:那些好的、受人尊敬的价值,恰恰在于这些事物与坏的、表面上与之格格不入的事物之间令人尴尬的关联、纠缠、钩连,也许甚至在于两者本质上的一致。”<sup>③</sup>韦伯在《新教》中展示的洞见,可以说正响应了尼采对超越世俗价值对立的“新型哲人”的召唤。他虽拒斥尼采关于宗教的心理学解释,但传承了其超越价值的形而上学对立的智慧,从而得以观照到从基督教禁欲主义到“资本主义精神”再到世俗享乐主义的一系列价值“转化”。这清晰显示出谱系学的非道德主义的、反目的论的风格。就这一点而言,他与尼采可谓一脉相承。

不过,韦伯的谱系学取意不同于尼采。尼采的谱系学试图揭示“好的、受人崇敬的价值”(如耶稣的博爱)与“坏的、表面上与之格格不入的事物”(怨恨)之间的尴尬关联,福柯的谱系学研究传承了这一点;韦伯的谱系学则致力于揭示宗教(神圣)与经济伦理(世俗)之间的非常出人意料的历史关联(文化科学),而并无刻意“揭丑”的价值倾向(文化批判)。毋宁说,韦伯对那些清教运动领袖们抱有崇高敬意,乃至强烈认同。<sup>④</sup>他们的宗教努力一度对西方现代文明的发展演进产生过巨大的影响,尽管与他们的初衷南辕北辙。然而,这些已随着历史而被人们遗忘了。不惟是禁欲主义新教伦理,就是其孕育的资本主义“精神”也早已被工具理性主宰的资本主义经济秩序无情遗弃。

在完成了关于资本主义“精神”史的谱系学勾勒后,韦伯才在《新教》结尾发表了一番“太史公曰”式的议论,感慨现代人在资本主义秩序下遭遇的“铁笼”命运。这段话清晰显示了韦伯关于西方

① 马克思·韦伯《新教伦理与资本主义精神》第270、268页。

② 马克思·韦伯《新教伦理与资本主义精神》第271页。

③ 尼采《善恶的彼岸》第4页。

④ 玛丽安妮·韦伯《马克思·韦伯传》第266页。

现代资本主义文明的价值诊断的尼采元素。然而,帕森斯当年在翻译这段话时误将“最后的人”(“末人”)译成“最近阶段”,以致意蕴大失。<sup>①</sup>这个翻译错误也为本文的考察提供了一个耐人寻味的学术史插曲。

## 结 语

综上所述,本文初步考察、揭示了韦伯在《新教》这一经典作品中所运用的“历史方法”。韦伯运用的“历史方法”已与老一代的历史经济学派有了很大差别。特别是在李凯尔特关于“文化”及“历史的文化科学”的论述影响下,韦伯能够更加自觉地剔除各种“自然主义教条”的影响。韦伯本人还创造性地发展出“理念型”这一方法论概念,作为其“文化科学”研究的方法工具。然而,笔者认为,在《新教》中,更具核心地位的应该是“谱系学”这一源自尼采的“历史方法”。可以说,《新教》一书关于资本主义“精神”及其宗教禁欲主义前身的经典“谱系学”考察,一举奠定了韦伯作为西方现代性之谱系学家的地位。

尽管尼采对现代科学表达出公开的敌意,今天人们仍然可以更为公允地评估尼采对韦伯的科学研究(包括其基本关怀、实质问题及研究方法等)的潜在影响。有些方面,已得到韦伯本人的公开认可,如在宗教社会学中对尼采提出的“怨恨”问题的批判性检讨;有些隐微的方面,则需后人来加以揭示,如谱系学方法的传承与化用。本文尝试从“技术”上揭示韦伯在关于资本主义精神史的研究中对尼采谱系学方法的传承,具体体现为:沿着非道德主义的文化科学立场,超越价值的形而上学对立,把握价值的历史“转化”;通过语源学考察来识别文化谱系的关键联接点;通过建构对立的理念型来细致辨析宗教教理及其心理效果的微妙差异;等等。另一方面,韦伯的谱系学工作已与尼采在风格与旨趣上大相径庭。如果说尼采在德国哲学领域内推动的是“历史的哲学”,那么韦伯执着的则是“历史的文化科学”。如果说尼采的谱系学是其“重估一切价值”的文化批判武器(如对贯穿于西方哲学、宗教乃至现代科学中的禁欲主义理念的批判),那么在韦伯的谱系学则是其理解历史实在(如现代资本主义“精神”)之意义的文化科学工具。

诚然,韦伯在《新教》文末关于现代资本主义“铁笼”下人的命运的议论震撼人心魄,展示出非凡的文化批判力。他笔下所勾勒的“末人”状态清晰透露出尼采对他的思想影响。然而,他很快就显示了科学家的自我克制,明确将之与“纯历史的讨论”分离开来。后者才是韦伯在《新教》中贯彻的“文化科学”研究路线。也许,在韦伯看来,这正是他和尼采分野的关键之处。

必须指出,从《新教》发表以来,其所采用的“理念型”分析策略始终充满争议。就一项文化史研究而言,其经验论证无论如何是不够充分的,尤其是欠缺相关史料的有效支撑。诸如“资本主义精神”这样的理念型,在方法上是可行而且必要的,甚至新型“资本主义企业家”的静态理念型图像也是可以接受的。但是,关于“资本主义精神”的发生史(或者说新兴资本主义企业家的“革命史”)采取虚构的理念型叙事,就显得非常薄弱而缺乏说服力了。韦伯在《新教》第二章中提到“资本主义精神”的主要社会承载者——“正在上升中的中产阶级”时,只是寥寥数语,几乎没有有什么实质性的经

<sup>①</sup> 参见 Stephen A. Kent, “Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the ‘Iron Cage’ Metaphor”, *Sociological Analysis*, Vol. 44, No. 4, 1983, pp. 301–302.

验支撑。<sup>①</sup> 1920年修订时只加写了一句,用于转述他人关于16世纪时期苏黎世的研究。<sup>②</sup> 也许,韦伯本应多下功夫搜集他所谓“新贵”阶层(即新型“企业家”们)的相关史料,但他似乎没有去做这方面的文献工作,而主要是依赖自己的家族经验,乃至穿越时空(从19世纪德国穿越到17世纪英国)来想象地建构资本主义“革命”历史过程。<sup>③</sup> 这样的历史叙事,难免会给其批评者如历史学者菲利柯斯·拉赫法尔(Felix Rachfahl)留下“内卡河上的水泡”的印象。<sup>④</sup> 就此而言,至少可以说,我们很难把《新教》的成功简单归功于理念型这一韦伯式的文化科学方法的典范运用。

与此同时,我们则看到,韦伯关于从基督教禁欲主义伦理到“资本主义精神”(再到现代资本主义秩序下的世俗享乐主义)这一出人意料的“谱系”演变的揭示,是这项研究的绝对魅力所在。它有效地打破乃至完全颠覆了人们关于资本主义及其“精神”的习以为常的现代成见,正如韦伯在《新教》中一再提醒读者的那样。应该说,这一谱系学的考察,成功展示了韦伯的文化科学(文化史)研究的洞见与技艺。

韦伯的谱系学考察是对现代“经济人”(世俗的功利主义理性)的文化“出身”(宗教理性或世俗幸福主义眼光下的无理性)的历史探寻、鉴定。人们的文化心态及其历史演进的把握,不可能采用外在观察的研究路径,而必须加以内在的诠释性理解。同时,在研究过程中不断进行差异辨析,以求把握其独特性。这是非常精细的学术功夫。谱系的梳理(或谱系学考察)往往是跨越领域的,把看似不相干乃至“对立”的领域(如世俗经济心态与宗教救赎伦理)之间的隐秘联系揭示出来。谱系学考察的技艺,需要渊博的知识、开阔的视野与之匹配。如《新教》所示,韦伯正是这种“通才”式的学者。

自1920年经过韦伯亲自修订的《新教》再版,迄今已过百年。这部世纪经典无疑是现代人文社会科学的一座宝藏。然而,对其中所蕴藏的丰富“矿藏”,如谱系学这一历史方法的挖掘,则须要我们重新回到经典本身及其诞生的知识与文化语境,耐心细致地观照和领会韦伯不拘一格、海纳百川、锐意创新的学术气魄与智慧。

(作者李放春,重庆大学人文社会科学高等研究院特聘研究员;邮编:400044)

(责任编辑:敖凯)

(责任校对:尹媛萍)

① Weber, *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism and Other Writings*, p. 20.

② 马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》第193页。

③ 参见玛丽安妮·韦伯《韦伯传》,第135—136页。然而,韦伯本人则有意回避了其家族经验的影响,而是给出一个非常含混其辞的说明:他勾勒的这幅画面“是根据在不同工业部门和不同地区所看到的情况”而构建的理念型。参见马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》第288页注25。

④ 参见 Weber, *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism and Other Writings*, p. 282.

tradition , as well as the dynamics of the integration of Chinese and Western cultures. The cross-lingual theoretical analysis of modern village historiography and its practice are also related to the practice of historical knowledge. One can analyze villages as a social unit in historical reflection. It is thus an important proposition to take the study of modern rural history as a starting point , which often takes on a biographical form. In research , one needs to explore the theoretical analysis of Chinese rural society and examine its logical framework , its materialistic basis , and the degree of combination of the two. In doing so , one can connect the historical context and content with universal analysis , so as to start to discuss the emotional and rational scales in historical writing.

**On the Influence of *History of The Communist Party of The Soviet Union ( Bolshevik ) : Short Course* on Fan Wenlan's *The Concise Edition of General History of China* // Ren Hu**

*History of The Communist Party of The Soviet Union ( Bolshevik ) : Short Course* played a significant role in Fan Wenlan's transition from the study of traditional Chinese culture to historical materialism. When Fan compiled *The Concise Edition of General History of China , C. P. S. U. ( B. ) : Short Course* was his main theoretical source. Following its structure , *The Concise Edition* established a framework influencing the writing of the general history of China in the following decades. With the deepening of theoretical inquiry , Fan Wenlan not only corrected some flaws from the past works in their use and critique of historical materials , but also , to some extent , overcame the dogmatic understanding of historical materialism in the process of revising *The Concise Edition of General History of China*.

**Max Weber , Genealogy , and the History of the Spirit of Modern Capitalism // Li Fangchun**

Max Weber's cultural-history masterpiece , *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* , contains an important historical method , "genealogy" , which he inherited from Nietzsche. He transforms into a method for cultural and social science. The primary task of this method is to identify and determine the cultural "parentage" of an "historical individual". Weber carries out a brilliant "genealogical" analysis of the "birth" of modern Western capitalist "spirit" and henceforth , establishes *The Protestant Ethic* as a classic in the modern social and cultural science of the twentieth century.

**From Social History to History of Emotions: French Historian Alain Corbin // Zhou Xiaolan**

Alain Corbin belongs to the generation of historians that grew up under the dominant influence of economic and social history. Under the guidance of Ernest Labrousse , he examined Limousin's unique economic and societal landscape of the nineteenth century in his dissertation project. This experience made him realize the limits of Labrousse's research paradigm. After that , he followed the mental history approach first proposed by Lucien Febvre in the 1940s and traced the evolution of olfactory and auditory senses , as well as the social imaginaries that derived from them. In doing so , he constructed a sensory system , and eventually established his history of "sensibilités". After Michel Foucault's publication of *History of Sexuality* and the May 1968 event that shocked the French academia , Corbin shifted his focus to the marginalized groups or individuals in his subsequent research. This approach , is known as "une histoire sans nom" . Thanks to the considerable theoretical progress in the field , Corbin has been attempting to contextualize literary materials so as to develop a unique paradigm for studies of the history of emotions since the early 2000s. Throughout his life , Corbin has been looking for a historical synthesis outside Braudel's total history paradigm. His career is the embodiment of the intellectual development of French historiography since the 1970s.