

制度与文化的历史主义超越

——简评韦伯《儒教与道教》

李玉婷 社会学系151080022

摘要：本文分为三个部分。第一部分介绍韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中所提出的关键问题，即西方资本主义作为一种独特的经济现象，是如何受到新教伦理的影响的，从而确定“韦伯命题”的具体内涵。第二部分则梳理《儒教与道教》的核心论点，包括资本主义在中国为什么没能发展起来的原因，即中国社会的结构特性和伦理价值体系特性。最后一部分则小结韦伯的研究在理论价值上的意义：去“帕森斯化”后的韦伯，其实提倡一种超越纯粹制度和文化，而对包括经济现象在内的人类行为给出综合的历史因果之“理解”的研究方法。

关键词：韦伯、《儒教与道教》、资本主义、新教伦理、儒家伦理

Historical Transcendence of Institution and Culture

— — A brief comment for
Confucianism and Taoism by Max Weber

Abstract: This article consists of three parts. In the first part, we introduce the key question proposed by Max Weber in *Protestantism and the Spirit of Capitalism*. The question is how Western capitalism is influenced by protestantism as a unique economic phenomenon. By answering this question, we hope to find the detailed connotation of the 'Weber Thesis'. The second part lists some core arguments in *Confucianism and Taoism*, including the reason why capitalism did not develop well in China, or namely characteristics of structure, ethics and value system of Chinese society. The last part concludes theoretical significance of Weber's research. De-Parsonized Weber, actually recommended a research methodology that transcends pure institution and culture, but gives a historical, causal and comprehensive understanding for human behaviors, including various economic phenomena.

Keywords: Max Weber, *Confucianism and Taoism*, Capitalism, Protestant ethics, Confucian ethics.

导论

韦伯（1864-1920）身处于一个工业革命正以迅猛狂飙之势颠覆整个欧洲生活、资本主义突飞猛进、乐观主义精神昂扬向上的时期，作为欧洲文明之子，他的研究旨趣可以被凝练为他对于西方文明理性化（rationalization）进程的深切关怀。在韦伯那本影响深远却也饱受争议的书《新教伦理与资本主义精神》中，他试图回答“理性的资产阶级之资本主义兴起”这一问题，并给出了这样的解释：新教的入世禁欲主义观念催生了一种理性的经济伦理，即“资本主义精神”，在这种精神气质的规范下，形塑出了一种合理的经济生活样式；正是这种理性的经济行动，促进了西方资本主义的诞生。这一论断被后人称为“韦伯命题”，即新教伦理与西方资本主义兴起之间存在一种“选择的亲和性”（elective affinity）。韦伯的层层嵌套的写作风格以及“亲和”这一词义的难以捉摸，使得这本著作从来都没有逃过被误读的命运，乃至“韦伯命题”这一命名本身，都带有文化决定论式的一般性理论命题意味。

究其根本，韦伯尝试把握西方资本主义起源“因果”问题的两个侧面：即制度因素和文化因素（或曰物质和精神）。在他看来，《新教伦理与资本主义精神》仅仅是就该“因果”问题的其中一个侧面来展开论述的，“特定的宗教信仰内容对于‘经济心态’，也就是对于某一经济形式的‘气质’（Ethos）的形成所具有的制约性。而且特别是以近代的经济风格与禁欲基督新教的理性伦理之间的关联为例来说明”（韦伯，2010:13）。在此之后，他便开启了对非西方的宗教的经济社会学的研究，随后这一系列研究已不再停留于宗教-经济伦理的分析，而是“试图综观历史上最重要的文化宗教与其文化环境中的经济及社会阶层之间的关系，并且有必要的話，找出必须进一步与西方的发展加以比较的问题点，以追索出因果关系的两面”（韦伯，2010:13）。

《儒教与道教》是韦伯开展他“世界诸宗教的经济伦理”研究之后的第一本著作，但在论述方法上相较于《新教伦理与资本主义精神》已经非常不同。但在更广泛的脉络中理解韦伯写作的学术旨趣和理论背景，本文的第一部分我仍将对《新教》的核心论点作简要介绍，在第二部分梳理《儒教与道教》里资本主义在中国为什么没能发展起来的原因，即中国社会的结构特性和伦理价值体系特性，最后一部分则小结韦伯在社会科学研究中所倡导的历史主义取向的研究方法论，并讨论其意义和局限。

一、新教伦理与西方资本主义兴起

韦伯注意到，在欧洲的十六至十七世纪，也就是理性的资本主义开始兴起的时候，有一股强烈的新教伦理的气氛在西欧弥漫着，这种氛围极有利于“资本主义精神”——一种与资本主义经济运作相配合的气质（Ethos）或“心灵状态”——的发展。在韦伯看来，理性的资本主义可以被归纳出以下几个特点：

- （1）资本主义生产者以利润的赚取为其唯一目标；
- （2）以持续不断的、理性的资本主义“经营”（Berieb）以及道德上的自制为手段来追求利得这一目标；
- （3）“家计与经营的分离”，以及与此相关的理性的簿记计算的运用，营业

财产与个人财产在法律上的分离；

(4) 然而，以上的特点较之于近代营利经营所具有的“独立性”，都还只是资本主义的萌芽而已，而资本主义劳动组织——以自由劳动的理性组织为基础的经营——的理性化，才是形成资本主义这一事物的关键特征；

(5) 自由劳工在按程序规则行事而可估量的法律和行政体制——官僚体系（bureaucracy）和形式法律（formal law）——的运作中，被理性的组织起来；

(6) 另外，经济行动还涉及生产技术、交换与分配的技术手段、以及开放竞争市场的价格机制。

在毫不吝啬的肯定纯粹的经济因素在理性资本主义兴起中所扮演的重要角色之外，韦伯认为历史中的另一方面亦不该被忽略，即“经济的理性主义的形，不仅有赖于理性的技术与理性的法律，亦且（一般而言）也取决于人们采取某种实用-理性的生活样式（Lebensführung）的能力与性向。一旦这种能力与性向为精神上的障碍所阻挠，则经济上的理性的生活样式亦将遭遇到严重的内在阻力（韦伯，2010:13）”，更进一步地，他认为“人类生活样式最重要的形成要素，究属巫术与宗教的力量，以及基于对这些力量的信仰而来的伦理义务观念（韦伯，2010:13）”。他发现，与上述这些理性资本主义经济的特点相配合的价值观念和态度，即“资本主义精神”，有如下的特点：

(1) 追求金钱的行动本身就是目的，金钱不是罪恶；

(2) 利润的赚取是“不眠不休的奔走追逐”，既不受到生活所需之水平的限制，也不停留于传统主义的满足；

(3) 这种无休止的追求是带有伦理色彩的功利主义理性，并不是商人的胆大无畏或一种无关道德的个人嗜欲，恰恰相反，诸种美德——诚实、信用、守时、勤奋、节俭等——都是为了实现这一追求而加以调节和约束的手段；

(4) 努力工作是责任，也是道德义务；

(5) 与其说利润的最大化，不如说利润的持续积累性，才是忠诚工作所期望的最佳理性。

更进一步地，他认为这一理性资本主义经济伦理的起源地，在于某一相对独立的精神世界，而不能还原为特定的经济状况，这个独立的精神世界就是宗教改革后的基督新教伦理，尤其是路德教的“天职观”（Beruf/calling）和加尔文教的“预定论”。在他看来，宗教改革的真正意义并不是消除了宗教对生活的支配，而是用另一种支配形式代替了原来的支配形式，这种新的支配形式是一种超尘出世的禁欲与宗教虔信，它在外观上看起来与资本主义的营利生活截然对立，但二者之间却如悖论一般存在着内在的“选择性亲和”（elective affinity）。值得一提的是，韦伯强调的是宗教教义在实际生活中的影响，而不是宗教教义在神学上的解释（韦伯，2010:6）。在韦伯看来，这种对宗教伦理在实际生活中的影响的分析方式，确实是对宗教教义“外在且粗浅”的把握，但是在他看来，恰恰是“外在且粗浅”才往往对行为产生最为强烈的影响，可在更为保守的批评者看来，韦伯的论述至多只能得出“堕落的加尔文教”最终导致了资本主义的出现（施特劳斯，2003:61），韦伯在何种程度上往“新教伦理”这一理念类型中注入了非“新教”的部分，确实是值得怀疑的，但韦伯坚持将“新教伦理”的“核心特质”作一历史的提炼，是为了得到对资本主义起源问题发生学意义上的因果“理

解”。

在马丁·路德对《圣经》的翻译过程中，“Beruf（职业）”在德语的意义系统中包含着一个宗教观念：神所交付的使命。韦伯强调，这个字的现代意义来自《圣经》的翻译，尤其来自翻译者的精神而非原文的精神（韦伯，2010：52-53）。可以说，“将世俗职业里的义务履行，评价为个人道德时间所能达到的最高内容，这是承认世俗日常劳动具有宗教意义的思想所带来的必然结果，而且首度创造出此种意涵的职业概念”（韦伯，2010:54）。这种转译背后反映的伦理安排，在信仰层面肯定了世俗内的职业义务是讨神喜欢的唯一之道，任何正当的职业在神面前绝对具有同等的价值，从而使人确信，努力工作也是道德义务。

然而，韦伯认为路德教职业观的终极立场依然是传统主义的，它要求人将职业视为神的旨意并且“顺从”地接受（韦伯，2010:62）。就其与资本主义精神的相关性而言，加尔文教对于经济性劳动的态度尤其重要，在预定论（Gnadenwahl）之上帝恩宠不确定性的不安中，人们无法再通过“天主教的赎罪之环（Catholic cycle）”——犯罪、悔过、赎罪、赦免、再犯罪这样轻易地就饶恕一个人的罪过，因此，任何人都要在其合乎道德的行动中，有计划、有系统地安排自己的生活；韦伯还认为，加尔文的预定论（Gnadenwahl）会使得个人为了一种非个人的目的，而过一种劳苦的加尔文式奉献式（Calvinist commitment）生活，并且导引出一种非基于个人利得而尽责的工作态度；最后，个人独自面对上帝，其与同伴（包括最亲密的血族）的内在疏离（inner isolation），促成了个人主义的发展，这使得在竞争的情境里，更加容易理性地组织起劳工的工作。由此，加尔文教从教义中完成了对“此世”生活的理性化和“彼世”的绝对超越，二者之间的紧张关系要求信徒在目标上过一种警醒的、自觉的生活，但救赎与否的确证给他们的内心带来了极大的焦虑，因而义无反顾地奔向了经营此世的财货利得的神召（calling），并以此积累进入天堂的可能。

韦伯强调，他不认为宗教改革是对资本主义精神唯一的影响，也无意提出各种命题，如“资本主义精神”只能是宗教改革某些影响的结果，甚或认为资本主义经济体制是宗教改革的产物。他企图说明的是，“此种资本主义‘精神’在世界上的质的形成与量的扩张，宗教影响力是否曾参与发挥作用，并且发挥到何种程度”（韦伯，2010:68）。韦伯试图证明，对利得无止境的追求及其伦理体系，可以从对宗教的检视中找到部分历史的因果理解，可以说，新教伦理对资本主义精神乃至资本主义发生和兴起的促进，是在西方的制度结构和文化背景中，相对于天主教的传统主义而言的。下一步，他则将野心拓展至西方之外，并从更广泛的方面去回答这样的问题：“为什么中国没有发展出如西方那样的资本主义？”

二、资本主义在中国的“不发生”

为《儒教与道教》写作导论的杨庆堃说：“要想掌握韦伯这本书的主题，其方法之一是要牢记以下两点：第一，韦伯此书的主要目的是在于证明：中国之所以没能成功地发展出理性的资产阶级资本主义（rational bourgeois

capitalism），其主要原因在于缺乏一种特殊宗教伦理作为不可或缺的鼓舞力量。第二，此一研究的目的在于支持他的主要论点——由于欧洲展现出其特有的禁欲新教伦理（the ascetic protestant ethic）以作为精神的动力，因此能发展出理性的资产阶级资本主义”（杨庆堃，2010:320）。

对于资本主义起源于西方这一独特现象，韦伯所做的比较研究并不是一般意义上广泛的文化比较，这种比较的目的，也绝不是找到一个宗教-经济的命题（尽管今天很多人在这么做了）。一方面，韦伯试图通过比较来检视、并支持自己对西方资本主义兴起的原因的论证；另一方面，他对中国的研究也是延续自己对精神力量在历史中所发挥的独特作用的关注，这种关注是在综合了制度结构和文化背景后，对整个文化体系中占据主导或根本特征的有意识强调，从而进行一种文化取向的经济社会学分析，最终得到关于人类经济活动背后的精神驱动力的理解（verstehen）。

在本书中，韦伯花了四章来讨论中国社会的制度结构特性，包括经济、政治及社会各层面，它们互相之间相互交融影响，其中各点都或有利或不利于资本主义的发展，换言之，以资本主义的发展特性来说，中国与西方在社会的制度方面并无重大的差别（杨庆堃，2010:337）。韦伯从四个方面来检视这些要素：（1）城市、诸侯与神明；（2）封建的与俸禄的国家；（3）管理与农业制度；（4）自治、法律与资本主义”其核心内容有：

（1）中国城市从未取得政治上的自治权，其市民也没有特别的政治权力或特权。中国城市缺乏政治和军事上的自主权，也缺乏作为共同体组织上的统一性，尽管在城市中“行会”有着中心的重要地位，甚至是一个有利于资本主义发展的因素，但行会的利益无法收到法律的保障。

（2）中国金、银、铜等贵金属拥有量的剧烈增长，无疑导致了货币经济的大幅度发展，特别是在国家财政方面。但是，这种发展并没有冲破传统主义的束缚，相反倒是强化了它。

（3）中国官僚体系在中央集权制度下的有限作用，朝廷任命的官员不可能在某一地区长期任职，而作为税收代理人的地方幕僚则发展出一套凭借货币的便利赚取经济特权的“掠夺资本主义（Beutekapitalismus）”，这种掠夺导致了广大农村地区大土地所有者和佃农之间的两极分化。

（4）中国特有的氏族组织、村落的自治以及家长制法律结构，家庭强有力的经济支持使得人们的所有需求都被约束在一家之中，阻碍了个人主义的发生，同时也将信仰类型的传统主义倾向固定下来。

（5）中央政府高度集权。韦伯强调，在秦朝以前，争夺政治权力的竞争使得各国合理的配置国家经济并优化经济政策，中央集权带来的是合理计算的削弱，而这正是资本主义的灵魂。

（6）追求实质性的礼法而非形式法律，这种在关系中寻求纠纷解决的方式削弱了人们对财产或其他利益的一般性保障，阻碍了个人财产和家族财产的分离。现代资本主义投资需要有理性的、可预测的法律和司法程序来运作，但实质性的伦理规范无法发展出形式与程序，加之缺乏一个对制定专门的法律感兴趣的团体，最终导致司法要么被吸收到公务系统中，要么未超出宗族的范围就已经被解决。

(7) 缺乏一个推动资本主义经济理性化的社会阶层。在中国,从来没有出现过一个有力且自觉的资产阶级,尽管中国从未缺少放贷者和商人,但却缺少维护这一群体得以发展的制度基础,因此商人未能成功转化资产阶级。而士人阶层,在韦伯看来则全然是个政治投机阶层,其在经济上的传统主义取向,本身就与资本主义的营利精取向格格不入。

尽管韦伯看到了中国有许多不利于资本主义发展的条件,但他也提出了诸多有利的因素:自由迁徙、自由择业、没有法律对借贷和贸易的禁止、没有义务教育和义务兵役。他认为,资本主义之所以无法在中国出现,其不可忽略的原因还是缺乏一种像禁欲的新教伦理一样的“特殊心态”,特别是根植于中国人的“精神”(Ethos)里,而为官僚阶层与官僚候补者所特别抱持的那种态度,最是阻碍的因素(韦伯,2010:156)。

韦伯转而从“精神”的方面寻找阻碍中国资本主义发展的要素,他首先找到一个承接中国社会价值体系的阶层,即士人阶层。这一阶层在长期的历史中,毫无疑问地占据着统治的优越地位,他们在官僚职位上抱有非常的兴趣、在社会上享有高度特权地位、非世袭的身份、他们通过古典人文教育的训练而获得资格上的奖赏、他们源自世俗的家族而非任何教士阶层(杨庆堃,2010:348)。可以说,士人与“儒教的人生取向”非常的相切。对于韦伯来说,“儒教的理性主义是去理性的适应世界,清教的理性主义是去理性的支配这个世界”(韦伯,2010:325),在儒教所勾勒的这个和平的、宁静的、没有矛盾的世界图景里,是不存在“两个世界”之间的紧张关系的,人的职责是诚心地学习古典的训诫,服膺于由传统带来的宇宙与社会的和谐之要求,以修养出一种“君子”的“中正和平的人格”。可以说,儒家对世界的安排,更倾向于肯定与调适,而这也意味着对于传统的认同和对巫术的容忍,这些,在韦伯看来,都是阻碍一种理性经济伦理发生的重要原因。

在儒教的观点里,人世的伦常是这个“既有的世界”之核心所在,在君臣、父子、兄弟、夫妇和朋友的关系中,根本的道德义务是恭顺,然而,这种恭顺却不适用于超出以上关系以外的共同体。相较于清教的“信仰共同体”以及教友身份所带来的信任的扩展,这种血缘共同体下才能发挥的相互照应,拒绝了非伦理的经济理性行动。使得一切谋求营利的行动,最终都回归为到家计或荣誉,而非利得的追求的。就像儒教一样,道教也认为“宇宙中存在自然与社会的永恒和谐的秩序”,然而,道教的“无为”并不要求人们在一套伦理或礼仪的约束下养成“君子”的人格,而是追求一种神秘的“天人合一”的境界,以及对长生不老之药和点石成金之术的兴趣。在韦伯看来,道教这种神秘主义的取向将俗世的一切都漠然视之,尽管它也保留了迷醉和狂喜的成分,但是都只在于消极地对既有世界的贬斥和否定(韦伯,2010),而那种在紧张状态下合理地经营这个世界的伦理,更是无法从道教中得见了。

回顾韦伯的论述,他旨在说明,较之于西方,中国所拥有的各种外在有利于(近代)资本主义之发展的条件,并不足以独立地将它发展出来(韦伯,2010:326),尽管在中国,各种不同但似乎有利的条件相当或部分地存在,各种阻碍资本主义发展的情况,却也存在于向西方。在他看来,中国在制度方面的不利因素,不能完全解释为什么纯粹经济取向的资本主义也没有诞生,从而

点出：中国人的“心态”（*Gesinnung*）——尽管在其发展过程中的确是深受政治与经济的命运所共同影响的——但是，只要看看这一心态的固有法则（*Eigengesetzlichkeit*），就不能不说它是强烈阻碍资本主义发展的一个有利因素（韦伯，2010:327）。

三、对韦伯命题的误读以及社会学和历史的分离

（1）对“韦伯命题”的误解

韦伯一系列关于宗教和资本主义的研究引起了巨大的影响和争议，在近代一些学者的笔下，他被视作“文化论者”，并将“韦伯命题”视作待验证的经验命题或者一般性理论体系中的“剩余变量”。例如默顿（Robert Merton）有关新教徒与近代科学的研究，贝拉（Robert Bellah）有关德川时期日本宗教的研究，David McClelland有关成就取向（achievement orientation）的研究等，基本上都是从以上的观点出发的（Merton, 1968）。然而，这种误解不仅曲解了韦伯的原意，更严重的是造成了社会学与历史的分离，而又因这种分离形成许多社会学理论上与方法上、以及实质问题了解上的不当后果（高承恕，1988）。

首先，韦伯从来没有、也自觉驳斥那种将任何一种社会要素视作“决定性”的做法，恰恰相反，他对非经济的宗教之关切所引出的一系列经济社会学研究，是对马克思主义的历史唯物论的挑战性回应。在韦伯看来，马克思的唯物论，是一种对历史的片面解读，理念和理想并非只是对物质环境的反应，它也是促进社会变革的独立自发的因素。韦伯无意用一种“决定论”替代另一种“决定论”，也不企图从历史文化脉络中剥离出一般性的理论体系，更不打算将这种分析作为“命题”而放之四海而去“验证”。那种将韦伯的论述作为建构一般行动理论的起点并且去解释“现代化”过程的做法，不仅只是一厢情愿，其结果也只能被证明为只是一套空泛概念的排列组合。韦伯关于新教伦理与资本主义之间关系的论述，不能用有化约论嫌疑的“必要条件”或者合乎直觉的“多元因果”的来概括。“西方理性资本主义”的诞生，是一系列复杂而相互交织的制度和精神要素共同作用的结果，而韦伯的工作则是遵循着他的方法论路径，将此种经济形式在历史中的展开有选择地加工为可被分析的“理想类型”（ideal type），以把握对其意义的理解（*verstehen*）。

适当澄清韦伯在方法论上的独特之处是十分必要的：将“嵌入”于特定时空条件中、和各种历史要素相互作用的“新教伦理”和“资本主义”脱嵌出来，去追问自然主义的机械因果论，实在是太过流行的谬误，在西方资本主义起源问题上，“新教伦理”并不是直接促成了“资本主义”，毋宁说是新教伦理中种种宗教虔诚与西方资本主义兴起的“精神”恰好合适，值得注意的是，韦伯在分析中所使用的“宗教伦理”，往往并不是宗教本身的，而是一种在社会历史诸种要素的综合下的“理想类型”（ideal type）。甚至可以说，资本主义精神就是宗教改革者“未预料的后果”（unintended consequences）。放在历史的情境中，宗教改革其实是用一种理性化（rationalization）的伦理支配形式替代了传统的伦理支配形式，韦伯仅仅是指出，在“西方资本主义起源”这一历史问题上，新教所扮演的重要作用。值得一提的是，关于韦伯这种对“理解经济发生的精神驱力”的论述，人们却往往只注意到了“亲和”的晦涩，而忽略了“选择”的可能：在路德转

译“职业”一词时便可看出，社会价值的担纲者在面对已然变化中的世界时，有意识地在进行“选择”。

(2) 韦伯方法论中的历史主义面向

韦伯对于现代资本主义兴起与发展的这一问题的分析，是基于其方法论而开展的实际运用。韦伯批判继承了伏尔泰和李凯尔特关于“文化科学”的哲学观点，在他看来，包括历史学、社会学、经济学等“文化科学”的研究对象都是“文化事件”，它们必然包含两种基本的要素：价值和意义。社会科学和自然科学一样，研究的对象都是实在（*Wirklichkeit*），而“实在”之所以进入社会科学的领域，并非它原来就如此，而是因为它在于研究者的价值关联中变得重要了，它便对我们有了意义（韦伯，2013），在韦伯看来，文化科学的对象是有意义的文化事件或实在，文化科学的目的是认识这种实在的独特性质。他的方法论的哲学基础正是奠基在对人类活动现象的“独特性”的认识上的。诸如舒茨（*Alfred Schutz*）也未能真正把握韦伯方法论的精神，而将“意义的理解”问题放在主体的认知上来谈（高承恕，1988），韦伯在反对自然科学沙文主义和维护社会科学方法特殊性的同时，他也认为文化科学是一门客观的经验科学，和心理学的研究有着本质的不同，也反对那种认为社会科学家不得不使用直觉方法的观点（韦伯，2009）。

重点在于，韦伯强调“意义”必须要摆在历史的情境中才能被“理解”，他所说的“因果解释”绝不是现代实证主义社会学所说的“自变量”与“因变量”之间的关系，而是一种无法摆脱历史的“选择性亲和”（*elective affinity*）。韦伯批判了自然主义一类的观点：“人们一再认为，文化科学中决定性的标志可能也在于某些因果联结（合乎规律）的重复”（韦伯，2013:26），只要找到这种重复的公式，就能包罗无遗地解释历史和一切文化现象，韦伯承认，这样建立起来的规律的确能够发挥某种类似词典的作用，但也仅此而已（韦伯，2013）。由此，他在方法论上提出了“理想类型”（*ideal types*）这一分析工具，以形成某种历史的、价值关联的、理解的、“一般”的概念，诸如“新教伦理”和“资本主义精神”，都是对历史的人为提炼——韦伯并不认为它是社会历史里本质的内容，而只是具有独特文化意义的因素；它也不可能是人们描述历史的标准，历史有其本来的面目。

理想类型（*ideal types*）并不是单纯的对现象加以描述，它并不是纯粹历史的，因为它势必经过理念思维的运作而将特征挑选出来加以组合；但它也不单纯只是研究者主观的选择或者逻辑上的推理，它必须根据经验事实，因此它也不是纯粹思辨的。它源自历史现象，形成之后，则回头用以分析历史现象。在他看来，“新教伦理”等概念都是科学认识的前提，也就是一种理念中的秩序，从它，到达认识实在的目的，但它本身绝对不等于实在。“西方资本主义”理想类型的形成，完全是对应于一个繁复而独特的历史现象而发的，当我们谈论资本主义中另外的问题，或者其他的社会历史条件下的资本主义问题，就可能需要构建另一个理想类型用以分析和理解。

可以说，在韦伯看来，历史和社会科学无法分割。由于自然主义的偏见，人们实际上把理想类型的理论结构当作了历史发展的规律，当作了历史的实在，这种把理论和实在混淆起来的做法给学术带来了极大的危害（韦伯，2013）。

一个理想类型的检验标准并不在于“经验可验证性”或者“普遍解释力”，而在于是否能得到“意义的理解”。

(3) 社会学与历史：并非相互取消

对“韦伯命题”的误读，导致实证论者将这种历史意义的理解视作是不科学的，或者视为仅仅是发现问题、形成假设的一种前期手段，诚然，历史实体是无限的，研究者所建构的理想类型、所作的诠释性理解是有限的，但是在韦伯看来，“意义的理解”是对社会历史现象研究不可缺少的方法。而此种对韦伯命题中历史面向的忽略，也导致了经济社会学研究中历史维度的缺失，甚至可以说是社会学和历史的分离：阿隆将韦伯视为我们同时代的人，因为他提出了两个意义重大的问题而：第一个是历史学上的问题，即新教伦理，在多大程度上影响过资本主义的形成？第二个问题则是理论或社会学上的问题：对经济行为的理解在什么情况下要求参照宗教信仰，参照行动者所处的社会制度（阿隆，2000:379）？然而，这种提问方式可能已经背离了韦伯的初衷，因为他可能从来不认为这是“两个”问题。

如果说社会学的目标是去寻找社会事实之间某种固有的、一般的联系，历史学的目标只是在于描述和解释过往事件之间一次性的联系，那么这种韦伯的方法论则是一种综合的取向，在他看来，在对人类的研究中抱持那种自然主义的因果观，是对时空条件中意义的扭曲和简化，排除了历史的研究，或许只能得到概念的堆砌。然而也不得不承认，韦伯的方法论中存在着矛盾之处：诸如个别化的倾向和一般化的倾向之间的紧张状态，如果人们将他的方法论贯彻到底，研究者可能在社会生活的领域只能获得零碎而不可言说无法定型的东西，它处于不断变化的状态中，乃至无法与之对话。这也是为什么韦伯在后期关于中国《儒教与道教》的研究中，常常给读者以将“理想类型”实体化倾向的感觉。或者说，韦伯在后期的实际研究中已经与他的方法论要求保持了一定的距离，才能保证研究中某种程度的客观性，而不至于成为彻底的相对主义。

当我们今天去重寻韦伯的历史主义性格时，实证论者或许会说，如果社会学的兴趣是在于普遍规律的发现和检验，那么历史正是一个需要超越的部分，甚至连韦伯本人也承认，自己的研究只能是暂时的、妥协的、历史的，迟早都会被超越的。然而，社会学对历史有意的疏离真的给一般性理论的建立带来了正面帮助吗？因果解释和意义理解并不是互相对立的关系，从某种意义上来说，历史的脉络几乎是任何研究都无法避开的背景，肯定历史并不代表否定社会学理论，而是要给一个更佳的地位。面对错综复杂的社会历史现象，我们能掌握的“历史结构”终究只是整个历史实证或整个社会实体的一部分，而理论永远不可能代替实体，它的作用是启发性的。我们凭借它了解自己的过去、现在和未来，以有限的理论面对无限的历史，我始终觉得我们应当谦卑。

参考文献

高承恕, 1988, 《理性化与资本主义——韦伯与韦伯之外》, 台北: 联经出版事业公司

雷蒙·阿隆, 2000, 《社会学主要思潮》, 葛志强、胡秉诚、王沪宁译, 北京: 华夏出版社

列奥·施特劳斯, 2003, 《自然权利与历史》, 彭刚译, 北京: 生活·读书·新知三联书店

马克思·韦伯, 2010, 《新教伦理与资本主义精神》, 康乐、简惠美译, 广西: 广西师大出版社

—, 2010, 《中国的宗教: 儒教与道教》, 康乐、简惠美译, 广西: 广西师大出版社

—, 2013, 《社会科学方法论》, 韩水法、莫茜译, 北京: 商务印书馆

—, 2009, 《罗雪尔与克尼斯: 历史经济学的逻辑问题》, 李荣山译, 上海: 上海人民出版社

杨庆堃, 2010, 《导论》//马克思·韦伯《中国的宗教: 儒教与道教》, 康乐、简惠美译, 广西: 广西师大出版社

周晓虹, 2002, 《理想类型与经典社会学的分析范式》, 南京: 《江海学刊》第2期

Merton, R., 1968. *Social Structure and Social Theory*. New York: The Free Press.