

释魅循环： 现代世界中的神圣化与合理化叙事

郁喆隽

【摘要】围绕马克斯·韦伯的“祛魅”概念,在过去半个世纪中已经形成了若干竞争性的叙事,近年来该概念再度成为学术讨论的热点。基于对韦伯晚年文本《以学术为业》《中间考察》的深度分析和解读,尝试克服单向的、不可逆的、基于欧洲经验的祛魅叙事的局限性,进而提出一个以价值领域为框架的动态新闻释模型:当一个价值领域“上升”,获得支配其他价值领域的力量时,出现“神圣化”;反之,当一个价值领域“下降”,失去支配其他领域的力量时,则出现“祛魅”或者说“去神圣化”。在现代社会中,神圣因素往往以世俗的、非宗教的样态出现,甚至可能采取祛魅的形态出现。学者因而有两个方向性的可能,即对神圣性进行祛魅,或对世俗之物进行神圣化或者赋魅。其理论叙事亦会对认知和社会进程产生反馈。

【关键词】祛魅;复魅;马克斯·韦伯;神圣化;合理化;价值领域

【作者简介】郁喆隽,复旦大学哲学学院副教授(上海 200433)。

【原文出处】《探索与争鸣》(沪),2023.2.120~132

“祛魅”之魅与惑

“祛魅”(德语为“Entzauberung”,英语为“disenchantment”,中文亦被翻译为“去魅”“除魔”等)^①一般被归于德国思想家马克斯·韦伯名下,几乎成为其签名式的概念之一。^②一个世纪以来,相关研究已经汗牛充栋。不仅在专业的哲学-社会科学内部该概念被广泛使用,而且在大众、媒体的日常表述中,“祛魅”也已经被衍生、泛化地使用,甚至是滥用。^③不仅如此,宗教学、神话学、社会学和人类学领域的诸多学者,在过去的几十年中一再受到韦伯的启发和刺激,提出了一些与祛魅相关或相反的概念,如复/再魅(re-enchantment)、施魅(Verzauberung)、^④附魅和返魅,形成了一套围绕祛魅的叙事(narrative)。^⑤进入21世纪之后,世界范围内发生的一些事件和变化也使得人们看到,“神圣性”(Sacredness)或者说“巫魅”要素似乎也在全面复归——甚至可以说它从未离场,

而是浮出水面,进入更多人的视野了。^⑥如何来理解现代社会中这些矛盾的叙事范式,对诸多学科的学者提出了严峻挑战。

祛魅叙事曾经一度在人文社会科学领域被认为是一个类似物理学中“熵”(entropy)的概念。正如熵在热力学体系内标识出了时间的唯一方向一样,祛魅也能够给出现代化的唯一方向。然而,这种单向的、线性现代化叙事日益受到普遍的质疑。现代化是一个单向的、线性的、不可逆的祛魅过程吗?现代性的核心仅仅是合理性(rationality)或者合理化(rationalization)吗?虽然,祛魅概念已然进入大众的辞藻,但上述这些根本性的问题却始终悬而未决,或者说正在遭到理论和现实两方面的挑战。可以说,祛魅概念本身有待廓清。

近20年,西方学界有几位思想家不约而同地重拾祛魅概念,回到韦伯,对其本文进行重读和再阐

释,并指出了以往(尤其是冷战时代)英语社会科学界对韦伯的误读以及窄化理解。最具代表性的三位学者分别是查尔斯·泰勒、何塞·卡萨诺瓦和汉斯·约阿斯。^①他们以往的研究领域虽各有侧重——分别为哲学—思想史、宗教社会学、哲学—社会理论——但有一些基本问题意识的交叉,最终不可避免地汇聚到祛魅之上。

其中,德国学者汉斯·约阿斯(Hans Joas)的立场颇有代表性。他在《神圣的权力:祛魅的另一种叙事》一书中对韦伯的文本进行了条分缕析的解读,并且以著名的《中间考察》(*Zwischenbetrachtung*)文本为核心重构了祛魅问题的内在脉络。^②约阿斯提出,虽然韦伯在很多问题上语焉不详、前后不一,但是其问题意识是清晰的。围绕祛魅问题韦伯至少关注了四对不同的张力:神圣与世俗;道德普遍主义和道德特殊主义;伦理的普遍主义和政治、经济领域中的功利主义;彼此竞争的超越体验。^③在这样的深度解读之后,约阿斯提出,为了克服以往研究中的偏狭,必须用神圣与世俗的互动来代替线性的世俗化叙事,要用行动的体制化逻辑来代替合理化与体制分化的话语。此外,一种新的社会学必须避免以下立场,即对均质现代化的狂热、世俗化理论和西方中心论。因而需要提出关于祛魅的替代性叙事。^④需要指出的是,在该书中约阿斯虽然提出了一些方向性的指示,但依然有不少未尽之言,并未能够呈现出完整成型的理论叙述来。

此外,以往对韦伯的批评常聚焦一点,即韦伯自称“西方文明之子”,^⑤那么他对西方文明近代以来的理性化论述是否包含了欧洲中心主义的色彩,或者用较为柔和的方式来说,韦伯的历史叙事和现代化理论是否仅仅描述西方的“特殊道路”?

本文的目标是尝试走出任何形式和实质性的中心论或者特殊论,从韦伯的分析框架中阐释出一些普遍和一般的要素来,进而提出一个新的解释模型,将祛魅、复魅等彼此矛盾的叙事,纳入一个相对融贯的框架中去。除魅和复魅(再神圣化)构成了一

个双向互动的过程,或者说是一个循环往复的动态关系——一种类似于解释学循环的结构。^⑥神圣化与合理化本来并非冲突或者对立的进程,然而它们具有内在的关联性。本文称这样一个解释模型为“释魅循环”(a circle of interpreting enchantment)。

回到韦伯:“祛魅”的多个维度

我们通常将“祛魅”概念回溯到马克斯·韦伯,然而从其内涵和所涉及的文本来看,这一概念很可能被第二次世界大战之后的美国社会学界加以过于简单化的解读和处理。在本节中笔者将选取一段韦伯对祛魅概念的核心论述,尝试来还原其复杂的内在脉络以及多元的维度,以避免落入以往单向、线性解读的窠臼之中。

韦伯的思想轨迹往往从宗教(特殊)问题出发,进而扩展到对现代社会整体的(一般)剖析和判断。换言之,宗教是韦伯思想的一个重要出发点和立论点。所以,在韦伯的理论中往往存在特殊(宗教)和一般(社会整体)两个层面的论述。^⑦

因而,在考察祛魅概念的时候,本文尝试区分出其双重内涵:一方面是“宗教的祛魅”(religiöse Entzauberung);另一方面是“世界的祛魅”(Entzauberung der Welt)。前者主要来自对欧洲16世纪宗教改革之后圣事改革的观察。简而言之,宗教的祛魅主要来自新教和天主教的比照,前者的圣事相对于后者减少了很多巫术-巫魅的成分,例如圣餐礼中的圣餐变体论问题。^⑧换言之,相较于天主教的神父,新教的神职人员在执行圣事的时候,不再诉诸理性无法阐释和理解的神秘力量。韦伯认为,这一过程在加尔文派那里最终完成。^⑨围绕这个问题的讨论,在神学和宗教的讨论中已经汗牛充栋,在此不再赘述。从欧洲宗教改革的历史来看,16世纪以来,宗教的祛魅似乎是一个单向的线性过程,但这并不完全等同于社会学中通常所说的宗教世俗化命题(secularization thesis),以下还会回到这一论题。

与本文论题更为相关的是韦伯所说的“世界的祛魅”(die Entzauberung der Welt),一般也被理解为

“现代化”。^⑥本文尝试选择韦伯的两个核心文本,即《中间考察》和《以学术为业》,用简要的语言来阐明以往研究对“世界的祛魅”的解读中忽视和遗漏的要点。

韦伯在其演讲《以学术为业》(*Wissenschaft als Beruf*)中有个被广为征引的段落:

我们知道或者说相信,任何时候,只要我們想了解,我们就能够了解;我们知道或者说相信,在原则上,并没有任何神秘、不可测知的力量在发挥作用;我们知道或者说相信,在原则上,通过计算(*Berechnen*),我们可以支配(*beherrschen*)万物。但这一切所指惟一:世界的祛魅(*Entzauberung der Welt*)。^⑦

后来的理论家们在谈及“合理化”(德语为“*Rationalisierung*”,英语为“*rationalization*”)时,往往会回溯到韦伯的这段讲话。它似乎带着一种现代性的无畏与自信,理性的计算将扫除一切不可知、神秘、鬼魅之物。“我们再也不必像相信有神灵存在的野人那样,以巫术支配神灵或向神灵祈求。取而代之的,是技术性的方法与计算。”^⑧似乎在这里,(前现代的)巫术与(现代的)科学之间存在截然的区隔。后者对世界是可知、可算和可控的。

韦伯在排比的主句中三次并用了“知道”和“相信”。在合理性的绝对光照之下,究竟是知道还是相信呢?这本该是不容含糊的措辞。只有确切地“知道”(wissen)才能驱散巫魅,进入理性与科学的疆域;^⑨如果是“相信”(glauben),那就是一种信念与期许,甚至成为一套“虚假意识”,试图用一种魔法战胜另一种魔法而已。在这里,韦伯这样一位喜欢斟酌词句的学者故意保留了含混性,留下了巨大的解读空间。

然而,只要将目光上移几行,读者就会发现韦伯——一个惯常“两线作战”的思想家的另一重思量。对社会之整体,现代性似乎意味着一首高歌猛进、摧枯拉朽的合理化“进行曲”,然而它对个人意味着什么呢?他“话锋一转”说道:“理化知与合理化的增加,并不意味着人对他的生存状况有更多的一般性

的了解。”现代性的乐观主义者经常忽视,其实祛魅还存在另一些意味:

……今天在座每一个人,对于自身的生存状况,都比一个美洲印第安人或一个霍屯督人(*Hottentot*)知道得更为清楚?这几乎是不可能的。我们搭乘电车,对车子为什么会前进一无所知,除非你是专业机械师;而且我们没有必要知道。我们只要知道电车行驶有一定规则可循,据以调整我们的行为,那就够了。至于这样一个会走的机器是怎样制造的,我们并不知道。相形之下,未开化的野人对他的工具的了解,是我们比不上的。^⑩

韦伯的这段话当时是面对慕尼黑大学的学生讲的,“今天在座的每一个人”并非乡野村夫,而是接受了高等教育的现代人。

此处笔者无意展开对韦伯的通盘解读,但在这里,韦伯事实上给出了“世界的祛魅”的几个脉络。第一,祛魅包含了对世界可计算、可支配的“信念”。意味着传统世界中的宗教、超自然以及巫术-巫魅的力量遭到驱除,是否彻底和可逆,韦伯并未加以说明。第二,韦伯的言辞中包含了另一个现代社会的基本变化,即“分化”(differentiation)。分化也具有双重的意味:一方面是专业的分工——在生产和生活要素的意味上,现代人彼此是高度依赖的;另一方面是认知层面上的差异。事实上,在韦伯看来理智化程度在现代社会的分布其实是高度不均匀的。在专业人士(*Fachmann*)和普通人(大众)之间存在巨大的认知鸿沟。就这一点还存在一个古今的比较:韦伯认为“野人”对其使用工具和生活环境的了解程度高于一般的现代人。第二点和第一点看似冲突但并不矛盾。现代社会整体上知识(对世界了解程度)的增加,并不必然地意味着个人实际掌握知识的增加。个人更多地生存在专家构建出来的“信念之帷幕”中。第三,在随后的段落中韦伯提出了理智化进步的“副产物”,他以托尔斯泰和亚伯拉罕为例,揭示了在无限进步的过程中,个人意义以及死亡意义的丧失。^⑪

通过上述分析可以发现,韦伯并未简单地认为“世界的祛魅”是单向、线性和不可逆的,其文本中包含了精微的思虑、复杂的脉络和丰富的层次。而对“宗教的祛魅”(“窄”祛魅)和“世界的祛魅”(“宽”祛魅)的区分,则是重新阐释韦伯的一个关键点。而如何理解宽窄之分,则需要引入《中间考察》这个文本。

《中间考察》:以韦伯的方式超越韦伯

《中间考察》是韦伯在其庞大的研究计划“诸世界宗教的经济伦理”(Wirtschaftsethik der Weltreligionen)中的一个枢纽。当他完成了《儒教与道教》的写作,准备转入对印度宗教的研究之前,写作了这样一个位居两者之间的“临时总结”,因而被称为“中间考察”。《中间考察》的书写焦点显然是宗教。这是该研究的论题使然。基于这样的文本创作的历史语境,以及文本的前后关系,《中间考察》往往被视为一个“过渡”(Übergang),其理论价值被严重低估了。需要看到的是,在分析宗教问题时,韦伯构建出了几个理解社会的基本框架:苦行和神秘主义之间的对立;^②特殊的同胞意识和普遍的同胞意识之间的差异,或者说是“对内的道德”和“对外的道德”的对立。^③不过最有意思的,也是占用篇幅最长的,则是有关五个现世的“价值领域”的论述及其与宗教的紧张张力。这五个价值领域分别为经济、政治、审美、性爱和知性。^④如果将宗教也作为一个价值领域的话,则韦伯在《中间考察》中提出了这样一个世界图式(Weltbild),即用六个价值领域来分析和诊断社会的基本格局。由于每个价值领域所追求的根本目标不同,因而必然会出现韦伯所讲的“紧张关系”。笔者认为,六个价值领域的划分,在韦伯一战之后的学术写作中逐渐成为一条明晰的主线。在其慕尼黑演讲《以学术为业》中则用一个宗教的比喻称之为“诸神之争”(Kampf der Götter/struggle among gods)。需要指出的是,六个价值领域的冲突和张力不仅是一个宏观的关系,也是每个具体个人在具体的文化语境中不得不面对的个体选择和内在冲突,因而也存在

一个微观的视角。换言之,价值领域的区分很好地融贯了宏观与微观的视角。^⑤在《中间考察》中,韦伯的叙述结构是“1对5”,即以宗教这一个(出世)价值领域为焦点,平行地阐述宗教与其他五个(此世)价值领域的冲突和张力。这是一个特殊的叙事逻辑。然而本文认为,韦伯在不经意间提出了一个普遍的观察视角或者分析框架,即不仅可以静态地看待六个价值领域之间内在蕴含的冲突,也可以动态地考察在具体的文明演进历史过程中,六个价值领域此消彼长的相互权力关系。

上文所区分的狭义的“宗教的祛魅”是仅在宗教这一个价值领域内的变化过程——主要涉及天主教和新教的神学和圣事改革;而广义的“世界的祛魅”则涉及六个价值领域的交互关系。在不同的时段,六个价值领域之间的权力(支配)关系是不同的,或者说是存在显著的此消彼长的变化。以此观之,在欧洲近代化的历程中,宗教(相对于其他价值领域)显然发生了衰落;或者说,在一系列内外变革(文艺复兴、地理大发现、宗教改革、工业革命和近代民族国家的兴起等)的冲击下,宗教失去了以往(所谓的“中世纪”)对其他价值领域的支配力。与此同时,政治、经济 and 知性的领域则出现显著的上升的态势。这三者之间的关系另当别论。在政治领域中,威斯特伐利亚合约以及近代欧洲民族国家诞生,可以作为标志性的历史节点。在经济领域中,韦伯意义上的“合理资本主义”(rational capitalism)的出现也可以作为一个标志。耐人寻味的是,按照韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中的论证,宗教改革之后所产生的入世苦行的宗教伦理,恰是近代欧洲合理资本主义诞生的催化剂和助推力。换言之,不同价值领域之间不仅可能存在冲突关系,也可以存在合作和相互助力的关系。即便在韦伯看来,宗教对资本主义的助推作用是“未曾预见的后果”。^⑥因而,《新教伦理与资本主义精神》可以视为价值领域交互关系研究中的一个特例,即宗教与经济之间交互关系的案例研究。而在近代历史中,一方面审美和性爱领域逐渐

摆脱了宗教的控制和束缚;另一方面,韦伯并未深入探讨它们和其他领域的交互关系。因为如果在六个价值领域之间进行两两配对讨论,就会有15对论述的排列组合。

韦伯在《以学术为业》中关于世界的祛魅的论述中,显然是以知性为焦点,讲述了一个知性领域崛起的过程,但并未涉及它和其他领域的交互关系和力量对比问题。而在修订《宗教社会学文集》过程所写的“导论”中,韦伯采用多个价值领域作为观察现代社会的“取景框”或者“灭点”(vanishing point)的立场逐渐清晰起来:

关于合理主义,存在截然不同的理解……

例如,神秘主义冥想,是种从其他生活领域来看非常不合理的行动,但却有神秘主义冥想的合理化,正如经济、技术、科学工作、教育、战争、司法和行政的合理化一样。此外,这些领域每一个都可以从不同的终极视角和目标而加以合理化,从一者看来是“合理的”,在另一者看来是“不合理的”。因此,在截然不同的文化圈和不同生活领域中,存在着多种多样的合理化。要从文化史角度描述这些差异的特征,就必须知道哪些领域被合理化了,以及向什么方向进行合理化。^②

我们可以明显地看到,韦伯将合理化与“价值领域”的表述紧密地结合起来。这意味着合理化不仅仅是局限于知性领域,它还存在着多种合理化的方向与可能性。

韦伯关于价值领域的论述还包含了一种“历史观”,也可以说,韦伯提供了一种宏观社会史的基础框架,甚至是一种潜在的历史哲学。倘若一个文明的基本格局是由几个价值领域的交互关系来衡量的话,那么就不可能存在任何一种“决定论”——无论是经济决定论,还是宗教决定论,抑或是政治决定论。换言之,即便一个价值领域可能在一个时期内对其他价值领域存在支配关系,但这绝非永久的,依然存在这样的可能性,即其他价值领域的崛起(或者

它自身的衰落)颠覆了原本的支配关系。在韦伯的时代,他本人直接反对的显然是德国国民经济学派中流行的经济决定论。

虽然韦伯突出的是价值冲突(Wertkollision),而这种冲突理论并非价值的一片混战。因而有必要对其进行说明。正如韦伯研究专家施路赫特指出的那样:

只要人们透过价值规约的行动与许多不同的、原则上相对立的有效性要求相对质,诸价值领域与生活秩序的内在外在理性化就必须不但是“发展”内部与相互的紧张关系,并意识到它们,而且要导引理性主义的不同过程与类型;这要视什么价值由谁在何种观点下,被有意追求且透过知识升华把它当成对象而定,也视其结果,即价值领域彼此的关系如何形成而定。^③

在韦伯那里,价值冲突不是亨廷顿式的地域冲突(territorial conflict),不能被简单地还原为中-西冲突或者国与国之间的冲突,它首先是一个社会内部的冲突,其次是个人的生活中的价值冲突。^④韦伯所着眼的价值冲突不是单个价值领域内的冲突,而是不同价值领域之间不可调和的矛盾。不过可以看到韦伯的价值领域理论为不同文明的相遇提供了一个理解框架。例如,后现代化国家和文明在被动地卷入现代化过程时,首先出现危机的往往是军事、经济与政治,但紧随其后就会牵连到审美、生活方式等一系列领域。换言之,不同价值领域的变动,在内在逻辑上存在关联,而在时间-历史维度上则可能存在显著的“时差”。

就宗教社会学领域内近几十年热烈讨论的“世俗化”(secularization)命题而言,激进的世俗主义者所预言或希望的宗教消亡并未真实出现。^⑤以韦伯的价值领域框架来看,世俗化也有两个不同的维度。第一个维度是在宗教单个价值领域内来看,世界观、信仰和宗教出现了多元化的趋势。个人可以选择(或者不选择宗教)自己的宗教信仰和归属,甚至在归属和信仰之间出现了分离。^⑥第二个维度是就不同

价值领域之间的关系而言的。在局部范围内,例如欧洲大陆的一些国家出现了宗教衰落的迹象,即作为一个价值领域失去了对其他价值领域的支配权,但它依然是一个确立的价值领域。遑论在世界的其他区域内,并非所有的文明都出现了这样一种变化轨迹。在不少国家和地区,宗教依然具有凌驾于其他社会领域之上的力量,并未出现近代欧洲的体制性分化。美国社会学家卡萨诺瓦将以往含混的世俗化命题区分为三个自命题,即宗教衰落(decline of religion)、私人化(privatization)和体制分化(institutional differentiation)。^④其中,宗教衰落命题受到了经验研究的无情反驳,卡萨诺瓦本人也以20世纪的大量案例来对私人化命题进行了批判,三个子命题中唯一剩下的只有体制性分化还值得讨论。有意思的是,无论是约阿斯,还是卡萨诺瓦和查尔斯·泰勒,他们对世俗化问题的探讨都不约而同地从体制分化出发,而且将此理论洞见归功于韦伯。

对祛魅和神圣化的新阐释:价值领域的“多普勒效应”

本文尝试在上述文本解读的基础上,提出另一种新的理解祛魅的模型:祛魅并非现代性的标志。在任何社会中都存在着巫魅、祛魅、复魅等动态的过程。然而,现代社会的一些特征使得祛魅这一立场被凸显出来。而从集体文化心理学的角度来看,任何社会都需要某些神圣性的因素。在以往的人类社会中,担负这一角色的主要领域是宗教。然而在现代社会中,神圣因素往往以世俗的、非宗教的样态出现,甚至可能采取祛魅(反宗教)的形态出现。

韦伯的“祛魅”概念本身包含了很多含混不清的元素,由于他英年早逝,没有能够形成关于这一问题的系统论述。但是,韦伯对祛魅的基本分析框架依然具有一定的解释力,从价值领域出发,我们仍然可以做出全新的解读和阐释。

在任何时代和社会中,都存在价值领域分化的问题,这个问题涉及两个不同的维度:一个是呈现在思想史中的价值,即作为人们进行价值评判和评价

的尺度——韦伯意义上的“价值关联”(Wertbeziehung)——通常表现为伦理学或道德哲学研究的对象;另一个则是体现为社会领域的差异和分化,这通常是社会学和社会理论研究的对象。这两个维度一个偏主观,另一个偏客观,但它们就像一个硬币的两面,存在相互依赖和并存的关系。然而以往的研究则倾向于将两者分开来处理,前者是哲学、思想史的对象,而后者则是社会—社会史的对象。

本文认为韦伯在《中间考察》中提出的价值领域理论,不仅仅是一个静态的分析模型,它还蕴含了一种进行动态观察的理论潜力。换言之,本文尝试从韦伯的价值领域理论出发,发展出阐释祛魅概念的一种新的可能性。这样的考虑基于一个对文本的基本理解,即《中间考察》是韦伯去世前对祛魅问题最为完整和成熟的阐述。

韦伯对六个价值领域的区分并非一劳永逸的做法,这类似于他在以往作品中进行的“理想型”建构工作。换言之,学者可以不同意韦伯提出的六个价值领域,从而提出更多的价值领域,或者提出截然不同的价值领域划分——事实上韦伯本人一直鼓励别人这样做——但是这样的划分要基于现代学者对其生活世界的体验和观察。韦伯对现代社会的解剖和诊断本身就蕴含在价值领域理论之中。简而言之,它也包含了特殊和普遍两个解读方式。首先,特殊的解读方式是指对欧洲现代化历程的理论总结。用后世的社会学术语来说,体制分化是欧洲现代化的一个典型特征——从原本(中世纪的)前分化社会转型为分化的社会状态。如果用价值领域来看待这个过程,就是宗教领域失去了统领或者说支配其他领域的力量,从一个绝对价值尺度降低为诸个价值领域中的一个——这就是一个典型的“祛魅”过程。倘若从后分化的其他价值领域来看待宗教,那就是“宗教衰落”以及世俗化的过程。其次,普遍的解读方式则要超越欧洲现代化的特殊道路论,以及任何一种文化例外论(cultural exceptionalism),用价值领域理论来建构一种可以用来理解非

欧洲文明历史的理论模型。换言之,欧洲现代化的历程所呈现出来的体制分化进程,虽然为理论界广为接受,但依然存在一个悬而未决的问题:体制分化的进程是不可逆的吗?

笔者尝试提出,在人类历史中始终存在价值领域之间力量(支配力/Herrschaftsmacht)此消彼长的动态过程。当一个原本凌驾于其他价值领域之上的价值领域出现了衰落,或者说失去了原本对其他价值领域的支配力,同时,其他价值领域赢得其“内在法则”(Eigengesetzlichkeit/immanent law),就该价值领域而言就出现了一个祛魅(也可称之为去神圣化 de-sacralization)过程。这是一个“下降”或者说失去支配力的过程。反之,也会存在一种可能性,即一个价值领域“上升”或者说赢得对其他价值领域的支配力的过程。如果用韦伯本人提出的“诸神之争”(Kampf der Götter)的隐喻,则可以说诸神之中的一些神明,总有不肯沦为诸神之一的处境,尝试凌驾于其他神明之上,(再度)成为一个“主神”(Hauptgott)。用“体制分化”的视角来看这个过程,就是一个“反分化”或者“逆分化”的过程。当出现反分化和逆分化的过程时,就获得主神地位的价值领域而言,就出现了“神圣化”的过程。在此一普遍视角来看,欧洲近代的体制性分化是一个特例,体制性分化是可逆的。这也符合韦伯本人的历史观,即人类社会与历史并不存在一个预先植入的必然规律。祛魅与神圣化并非宗教这一个价值领域的“专利”,其他价值领域也可以出现祛魅和神圣化。

我们可以用理想型的思考工具来排列各种可能性。例如,当智识领域尝试成为主神时,它对自身的神圣化过程,就会产生出唯理性主义或者唯科学主义;当审美尝试成为主神的时候,则会出现浪漫主义的倾向。^③不过也要认识到,在韦伯提出的六个价值领域中,力量并非是均衡的。就当代社会而言,政治与经济可能最具有成为“主神”的野心和实力。需要看到的是,这种神圣化的尝试和过程并非一帆风顺和毫无风险。当单个价值领域失去其内在法则的时

候,社会之整体可能遭受损害乃至颠覆。

各个价值领域不仅仅涉及人们的主观层面,实际上还对应社会的各个“子系统”(subsystem)。这里就可以形成韦伯和涂尔干的对观和对读。涂尔干的社会本体论延续了法国思想的传统,借用了大量生物学的基本预设和类比。在生物体中,各个脏器和系统(例如消化、循环、生殖)虽有分工和职能的差异,但在健康的个体中都是为整体服务的。^④同样,在韦伯的价值领域理论中也蕴含了这样一种常态的社会观察,即各个价值领域虽然具有区别于其他价值领域的内在法则,但最终都会为社会整体的延续做出贡献,即涂尔干意义上的“有机团结”(organic solidarity)。从功能来看,这类似于一艘船的隔水舱构造。每个价值领域对应船上的一个隔水舱,当出现破损的时候,只要关闭隔水舱之间的舱门,就可以防止水进入相邻的隔水舱,从而保障船只整体的浮力储备。换言之,单个价值领域的内在法则是确保舱门能够关闭的基本原则。然而,从韦伯的价值领域理论及其诸神之争的模型出发,很容易发现其中蕴含的可能风险:当一个价值领域获得了对其他价值领域的支配权之后,隔水舱设计就被废除了,社会整体的抗风险能力会下降而非上升,虽然从单个价值领域来看,其支配力是上升了。^⑤

按照本文所提出的这样一个动态模型,祛魅和神圣化作为一对相对的运动,只有在各个价值领域的力量相对变动的过程中才能被觉察出来。如果做一个物理学的类比的话,祛魅不再是“熵”。祛魅和神圣化是一种社会中的多普勒效应(Doppler effect)。当一个原本处于支配地位的价值领域出现了衰落,则失去对其他价值领域的统摄能力——出现“红移”;反之,当一个价值领域(重新)获得了相对于其他价值领域的支配能力,则实力和地位上升——出现“蓝移”。^⑥当然这种各个价值领域的相对变化不是在一两年的短时段内可以被观察出来的,而是要放置到几十年甚至若干个世纪的长时段中才能获得某些直观的表达。思想和社会层面表征可能在短时段

中并不匹配,但从长时段的视角来看却总是携手同行的。神圣化不仅仅是将一些价值上升为绝对价值,它变得不容置疑、不可挑战,它必然伴随着禁忌出现。还有一种情况是,当一个价值领域在事实上出现了衰落,其“担纲者”^⑧不一定必然适应时代,它也可以“逆流而动”,坚持和坚守一种处在颓势的价值领域,甚至会“取法乎上”,提出更为激进的主张来对抗那种下降的趋势。该策略在各种保守主义和(宗教)原教旨主义的主张中比比皆是。

不同的价值领域之间也存在截然不同的“亲缘性”(Verwandschaft)。^⑨以近代西方的历史来看,知性领域(科学技术)的长足发展,显然有利于经济领域的一些内在要求,例如生产力的提高和资本积累的效率。反之,在不同价值领域此消彼长的过程中,也不可避免会出现“摩擦”。以宗教与经济为例,中世纪教廷反对一切以钱取息的金融形式,并视其为伦理上堕落的罪行。这样一种伦理上的限制一直到近代金融资本主义兴起之后才得以松弛和彻底废止。或者更加确切地说,这种宗教伦理本身并未遭到彻底废止,但金融资本主义不再接受其管制,即不再承认其正当性。而在当今的一些国家中,这样从宗教教义衍生出来的金融禁忌依然是存在而且有效的。这就与资本自身无节制的逐利性产生了矛盾。

释魅循环中的学者“元使命”

韦伯晚年的三个文本《中间考察》《以学术为业》和《以政治为业》事实上分别以宗教、知性和政治为焦点,与其他几个价值领域进行对话和对观。以往的解读更多地着眼于韦伯思想的线性发展,忽略了在价值领域理论框架中的“转轮”意味。虽然他并没有以经济、审美和性爱为聚焦点,来展开或者说穷尽这种对观的可能性,但是依然提供了一个初步的框架和方法论基础。上述三个问题提供了三个不同的立足点——宗教、学术和政治,这需要读者对文本具有足够的敏感性。在此意义上,韦伯提出的著名的、也是引发争议极大的“价值判断无涉”(Werturteilsfreiheit)原则,其适用范围是窄的,仅仅适用于知性这

一个价值领域,针对的也仅仅是学者和教师这样一个职业人群;反之,价值关涉原则的适用范围是宽的,它适用于所有价值领域,也适用于所有的人。就价值判断无涉而言,韦伯的立场是清晰的,对学者和教师而言,有必要在学术认知层面排除个人的私人偏好、宗教信念和政治理想等要素,以保持学术认知的客观性——这是一个调节性原则,其根本德性是“悬置”。约阿斯就毫无避讳地提出,在讨论祛魅问题时,学者始终处在核心的位置,因为他们要拒斥一些特定的宗教观念,并尝试客观地解释“神秘的”宗教现象本身。^⑩即便各个价值领域存在此消彼长的变化,学者的首要立足点始终是知性领域(又被称为“智知”领域)。

棘手的问题是,任何“学术人”同时也是一个“政治人”和“社会人”,对于后两者而言,价值关涉几乎是天然的且无法彻底摒除的。这一点在韦伯的人生选择和生平中体现得尤为明显,他个人始终在学术与政治之间摇摆。事实上,个人甚至可以灵活甚至任意地面对某一价值领域的祛魅和神圣化。学者的(经验性)研究总是针对某个领域的研究,因为学者天然地具有“两栖性”(或“两歧性”),即一方面他属于知性-学术共同体;另一方面,其研究和现实生活必定跨越出单纯的知性领域,涉足政治、经济等领域,这对人文社会学科的学者尤其明显。因此,个人在知性领域之外,通常也以显明或者隐蔽、有意或无意的方式捍卫另一个(些)价值领域。

按照上述分析,学者有两个“方向性的”可能:既可以解构、消解或戳穿某种神圣性的叙事,亦即对神圣性进行祛魅;也可以增加、捍卫某种神圣性,也即对世俗之物进行神圣化或者赋魅。前一种立场通常被贴上后现代的标签,而后一种立场则被理解为文化保守主义或者传统-复古主义。这两种立场的对立也让人想起韦伯在《社会科学方法论》以及《以学术为业》中提出的告诫,即个人必须在“魔鬼”和“上帝”之间进行抉择——这不是一种一时一地的伦理-道德判断,而涉及学者和学术研究的“元使命”(或

“元伦理”)问题。更为关键的是,这里还隐藏着一个学者使命的自我指涉(self-referential)的问题。不仅如此,学者处于其时代和社会中,建构、生产并传播一些关于时代和社会的“叙事”。然而,在社会变动与社会变动进行描述的“叙事”之间,可能存在着极大的张力。关于祛魅的诸种竞争性叙事——与自然科学的理论阐述不同——反过来会影响行动者的判断和感受,从而间接地对社会和历史进程产生反馈。这也构成了释魅循环的又一重内涵。

结语

众多学者在过去20年时间内重新关注和再度发现韦伯的“祛魅”概念。不仅如此,他们受到韦伯的启发还构造了与之竞争的一些叙事。这一学术现象并非偶然。它体现了内嵌于多元现代化过程中的知识界的自我质疑与反省——一种基于近代欧洲历史经验的线性的、不可逆的祛魅进程,日益遭受到来自多方面的挑战。然而,笔者认为没有必要抛弃韦伯重起炉灶。

通过对《以学术为业》的解读可以发现,至少在一战末,韦伯本人已经看到了“世界的祛魅”的多个维度,即对世界可认知可把握的信念、现代社会内部的分化以及祛魅造成的“副产品”——意义的消解。在核心文本的两个段落中,韦伯给出了极为丰富的思考层次。这一点与后世对祛魅的刻板印象和简单化解读形成了鲜明的反差。

韦伯在《中间考察》中提出的价值领域理论,蕴含了巨大的理论潜力。不同价值领域之间的交互关系和相对变化,是理解现代化的基础框架。本文在此基础上提出了一个普遍化的新模型:祛魅不仅仅指宗教力量的衰落。当一个价值领域相对于其他价值领域出现支配力下降时,就会出现其自身的祛魅(去神圣化);反之,则会出现神圣化(复魅)。某些价值领域尝试获得或者重夺支配地位,就会出现反(逆)分化的进程。这为突破欧洲中心主义叙事,观察和理解多元现代化和当代历史进程提供了一个基本理论框架。需要指出,和韦伯一贯的立场一样,这一新模

型并非规范性的,也无意变成一种未来发展方向的指路牌,其使用应当被局限在认知层面,即韦伯所说的知性领域。

综上,本文提出的“释魅循环”包含了以下几层含义:祛魅并非一个单向、线性、不可逆的过程,祛魅也不仅仅局限地意指宗教-信仰领域。在诸价值领域的消长变动过程中,均会出现祛魅或复魅现象。若立足于单个价值领域的视角,对社会整体趋势变化的判断差异可能极大。学者的研究成果亦可着力于两个方向,即增加某一价值领域的神圣性,或者反之消解其神圣性。个人(包括学者)对单个价值领域状况的理解和价值关联,显然会对判断它与其他价值领域的关系有所影响;对价值领域之间整体态势及其变化趋势的把握,也会对单个价值领域状况的评估产生作用。学术研究所形成的关于祛魅的不同叙事,反过来也会对祛魅进程产生反馈,从而影响其展开与后果。因此,祛魅不是一个既往历史过程的必然和唯一结果,而是多个动态进程的复合表达。

注释:

①杰弗里·亚历山大将祛魅翻译为de-magification。参见杰弗里·C.亚历山大:《社会学的理论逻辑》第3卷,北京:商务印书馆,2012年,第167页。

②根据大卫·格里芬的考证,弗里德里希·席勒使用“Entgotterung”一词来表示自然的非神圣化,比韦伯早了大约一个世纪。席勒主要在宇宙论意义上使用这个词,认为笛卡尔与牛顿建立的机械世界中无法容纳神性和神秘的力量。参见大卫·格里芬:《后现代科学——科学魅力的再现》,马季方译,北京:中央编译出版社,1995年,第3页。

③有不少专业研究韦伯的西方学者,未能对祛魅、理性化和世俗化等概念进行有效的界定和区分,经常将其作为近义词混淆使用。Kieran Allan, Max Weber: A Critical Introduction, London: Pluto Press, 2004, p. 135. 有学者认为祛魅包含了两个方面:一方面,祛魅意味着世俗化;另一方面,祛魅意味着去幻象化(Desillusionierung)。Michael Bayer, Gabriele Mordt, Einführung in das Werk Max Webers, Wiesbaden: VS Verlag für Sozial-

wissenschaft, 2008, p. 41.

④马丁·海德格尔：《哲学论稿》，孙周兴译，2012年，北京：商务印书馆，第114页。

⑤例如，沃格林将祛魅解读为“去神化”(Entgöttlichung)。沃格林：《新政治科学》，北京：商务印书馆，2018年，第26页。

⑥例如，韦伯研究专家孟森就提出：“韦伯认为，在原则上，合理化并不指向任何逃避现实根本之不合理性的手段，而现代科学对此最无能为力。相反，这些非理性正在被转移到更深层次的现实中去，在那里甚至以更醒目的方式出现。”Wolfgang J. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber: Selected Essays*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 143.

⑦查尔斯·泰勒对这一问题的关注主要体现在他的两本专著中。Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1986。中译本《自我的根源：现代认同的形成》，南京：译林出版社，2012年。Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007。中译本《世俗时代》，上海：上海三联书店，2016年。泰勒于2008年10月22日在乔治城大学Berkley lecture中就以“祛魅和世俗性”(Disenchantment and Secularity)为题考察了韦伯对世俗化以及分化问题的思考，可以视为《世俗时代》上半部分的一个初步提纲。卡萨诺瓦早年对世俗化问题的研究中已经涉及祛魅问题，他最近发表的文章中也回溯到韦伯。Jose Casanova, "Global Religious and Secular Dynamics: The Modern System of Classification," *Brill Research Perspectives in Religion and Politics*, July 2019, pp. 1-74.

⑧该书的德语版标题为Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, 2019年10月在德国出版。

⑨⑩⑪Hans Joas, *The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*, Alex Skinner trans., Oxford: Oxford University Press, 2021, pp. 230-231, p. 232, p. 7.

⑫⑬⑭中译本见马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，郁喆隽译，杭州：浙江大学出版社，2018年，第1页，第89、102页，第71页。

⑮“解释学循环”的核心张力在于，人们必须从个体(局部)开始去理解全体(整体)，然而对全体的理解又会反过来影响对个体的理解。或者说，人们对个体的理解总是取决于对整体

的“前见”(Vorurteil)。参见：《论理解的循环》，载伽达默尔：《伽达默尔集》，邓安庆等译，上海：上海远东出版社，2003年，第40—48页。

⑯例如，在关于现代社会组织(结社)的讨论中，韦伯和他的好友特洛尔奇(Ernst Troeltsch)通过对宗教的观察，总结出了两个理想类型——“教会”(Kirche)与“教派”(Sekt)。所谓的“教会”是指对一个社会的默认团体或组织而言，个人未经自主的选择就可以自动获得其成员资格，即所谓与生俱来(hineingeboren)；而加入“教派”的成员，必定是经过自行选择而自主地加入。这两个概念不仅是对宗教改革以来欧洲宗教组织类型的描述，而且还可以视为前现代与现代社会组织的典型差异。关于这一论述的中译参见韦伯：《新教教派与资本主义精神》，载《韦伯作品集XII》，康乐、简惠美译，广西桂林：广西师范大学出版社，2007年，第196—197页。

⑰阿利斯特·麦格拉斯：《宗教改革运动思潮》，蔡锦图、陈佐人译，北京：中国社会科学出版社，2009年，第171—173页；G. R. 埃尔顿：《新编剑桥世界历史：宗教改革1520—1559年》，中国社会科学院世界历史研究所组译，北京，中国社会科学出版社，第95页以下。

⑱参见沃尔夫冈·施路赫特：《现代性主义的兴起：韦伯西方发展史之分析》，林端译，台北：台大出版中心，2014年，第19页。施路赫特还认为，“世界的除魅”是现代西方理性主义带来的特殊文化史的成果(见第91页)。但是，这里涉及多个概念之间的复杂关系，即现代化、理性主义和祛魅，无法在此展开论述。

⑲⑳㉑㉒韦伯作品集I：学术与政治，钱永祥等译，广西桂林：广西师范大学出版社，第168页，第168页，第167页(着重号为本文笔者所加)，第168页。

㉓德语中“Wissenschaft”(通常译为“科学”或“学术”)一词的含义要比英语的“science”更为宽泛，不仅仅指自然科学，还包含哲学、逻辑和社会科学等学术门类。

㉔㉕㉖参见《韦伯作品集V：中国的宗教》，第508页以下，第513页以下，第517页以下。

㉗本文作者曾经撰文详细分析过韦伯的价值领域理论，参见：郁喆隽：《内在的巴别塔——马克斯·韦伯的“价值领域”概念及其当代解读》《天津社会科学》2020年第4期。

㉘《新教伦理与资本主义精神》，第16页。该译本中的“合理主义”即传统翻译中的“理性主义”(rationalism)，为了和哲学领域中的包袱较重的“理性”和作为哲学流派的“理性主

义”有所区别,所以翻译为“合理主义”。

②沃尔夫冈·施路赫特:《现代理性主义的兴起:韦伯西方发展史之分析》,第89页。

③韦伯本人使用“Sphäre”(英语“sphere”)一词,带有强烈的几何-空间意味。在这里存在一个更为底层的思维方式(Denkweise)的问题,即价值是否可以单纯地被转为空间的表达或者类比。由于空间具有广延性,因而对于绝大多数实体而言空间具有排他性——在笛卡尔-牛顿的宏观世界中,当一个物体占据空间后,其他物体就无法再占据同一个空间。然而价值并非如此。在日常生活中我们经常可以看到人们前后不一的价值判断,或者口是心非的选择,甚至可以在价值判断十分模糊的情况下做出行动。这是否可以被简单地认定为“施事矛盾”(performative contradiction)?由此,可以构想一种对于价值问题的拓扑学思考,本文在此不再展开。

④需要严格区分作为事实判断和经验命题的“世俗化”命题与规范性的世俗主义(secularism)。前者是可错、可以被证伪的;后者主要包含了希望、对未来社会的规划和规范性预期,也可以称之为一种意识形态。Charles Taylor, "Modes of Secularism," In *Secularism and Its Critiques*, Rajeev Bhargava ed., Oxford & New York: Oxford University Press, 1998, pp. 31-53.

⑤信仰内容与信仰归属的分离这一观点主要来自英国社会学家格瑞斯·戴维。Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford & New York: Blackwell, 1994.

⑥Jose Casanova, "Private and Public Religions," *Social Research* 1, 1992, pp. 17-57. Jose Casanova, *Public Religion in the Modern World*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

⑦哈贝马斯提出的“生活世界的殖民”(Kolonialisierung der Lebenswelt)在此也可以与韦伯形成对话。用韦伯的视角

来看,所谓的“殖民”就是一个价值领域对其他价值领域的支配或者说渗透。韦伯提出的“铁笼说”(Iron Cage)就是这样一个典型的例证,当经济领域的绩效-增值逻辑溢出了狭义的经济(生产和消费)之后,扩展、蔓延到审美、知性甚至私人家庭生活的领域后,就会产生一种受迫感。

⑧涂尔干:《社会分工论》,渠东译,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第13页。

⑨涂尔干社会学的出发点是有机体的不同功能(分工)服务于整体的生存。这是一个“常态”表述,其对立面是一个“病态”模型,即社会的不同领域消耗或者占据了有机体的绝大部分能量消耗,以至于可能最终拖垮耗尽整个有机体,如癌变的器官。在这一点上,韦伯和涂尔干虽然采用了截然不同的理论语言和表述,但其核心依然指向社会体制分化的前提及其边界条件问题。

⑩“红移”和“蓝移”这对术语借用自(天体)物理学:当物体相互靠近时,所发出电磁波向蓝色端移动,即蓝移;反之,两者彼此离开,则出现红移。

⑪德语“Träger”,英语翻译为“carrier”。在《新教伦理与资本主义精神》一书中,韦伯自始至终都坚持一个立场,任何一种伦理不仅要有理论上的提出者和主张者,其理念在现实历史中还要发挥具体的作用,它必然需要“锚定”一个特定的人群,即其担纲者,他们将这种理念贯彻为活生生的选择和社会行动。因而韦伯研究专家施路赫特认为,韦伯在新教伦理研究中提出了一个至关重要的方法论问题,即理念如何在历史中发挥作用。

⑫“亲缘性”或者“选择亲和性”(Wahlverwandschaft)是韦伯特意挑选的术语。该词最初来自现代化学之前对物质、元素相互反应的朴素理解,后因为歌德使用该词作为《亲和力》一书的标题而成为大家熟知的概念。韦伯使用这个概念用来避免“单因论”的简单理解模式。参见韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,第11页。