

中图分类号: C91-0

单位代号: 10280

密 级: 公开

学 号: 18723925

上海大学



硕士学位论文

SHANGHAI UNIVERSITY
MASTER'S DISSERTATION

题 目	韦伯论美国
--------	-------

作 者 莫太齐

学科专业 社会学

导 师 李荣山

完成日期 2021.5

姓 名: 莫太齐

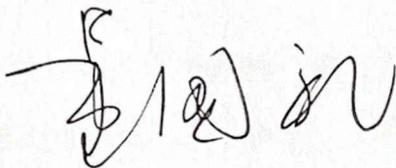
学号: 18723925

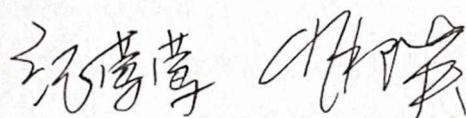
论文题目: 韦伯论美国

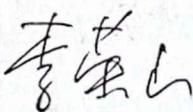
上海大学

本论文经答辩委员会全体委员审查,确
认符合上海大学硕士学位论文质量要求。

答辩委员会签名:

主任: 

委员: 

导 师: 

答辩日期: 2021年5月22日

上海大学社会学硕士学位论文

韦伯论美国

姓 名：莫太齐

导 师：李荣山

学科专业：社会学

上海大学社会学院

2021 年 5 月

A Dissertation Submitted to Shanghai University for the
Degree of Master of Sociology

Max Weber on America

MA Candidate: Mo Taiqi

Supervisor: Li Rongshan

Major: Sociology

**School of Sociology and Political Science College, Shanghai
University, May 2021**

摘 要

本文意在搭建起“韦伯的美国观”，从历史发生学追溯美国社会起源及其伦理构造，也将其与托克维尔互为观照。总体而言，美国经验恰恰是以典型的社会构造现身于韦伯的文明比较框架的，并为延伸其现代文明洞察贡献了历史与生活经验，二者互为参照。从文明起源看，美国以团体为中心的社会格局可追溯至新英格兰时期以清教教派为中心的生活传统。新教教派以自发性结合为原则，结合成员资质审查以及兄弟之爱等伦理机制，从而以强大的心理支配和道德纪律培育起个人的伦理资质，最终渗入美国人的社会生活和思维方式中。从政治理性化看，联邦制暗含美国政治作为独立价值领域的兴起，但又不能完全脱离共和主义光环。因此，联邦党人仍在维护自由的生活方式的原则框架之内纳入联邦制，通过权力的制约、平衡与分立的制度设计为公民自由开辟了伦理实践空间。特别是联邦宪法明确的联邦与州之间的主权分享，本质上是基于共和理念的治理权力分配，故而形成了行政分权与政府集权的制衡关系格局。此后，美国民主由托克维尔时代政体与伦理相称的格局逐步降格为韦伯时代的“官僚化的民主”格局。即使在美国，资本主义与社会官僚化也在共同导向“制度化经营”的生活图景。然而，领袖民主与政党官僚化之间的互为结合与相互牵制则规避了社会生活过度官僚化而走向总体化。此外，早期美国通过民主与自由原则的携手制衡而建立起平等的民情，从而为资本主义精神的发挥准备好了社会条件。因此，正是美国文化制度的原初格局与内在张力才折射出其生活之道的价值理性。更深层说，其文明深处的伦理张力根源于新教个人主义与共和主义传统之间的冲突与调适。在方法上，韦伯的文明发生学诉诸的是现代社会形态起源与变迁的历史主义路径，这为处理不同文明社会及其伦理构造提供了实践方式。总之，美国文明的内核是建立在清教教派基础上的团体生活气质，并依照基于共和理念的民情架构纳入现代性制度要素而奠立“民主的民情”。

关键词：韦伯；美国观；新教教派；联邦制；资本主义精神

ABSTRACT

This paper aims to construct “Max Weber’s view on America”, and traces the origin of American social relations and its ethical foundation from his historical perspective. It tries to locate Weber through Tocqueville’s view on America. In conclusion, Weber provided a historical frame of reference for tracing the origin of American civilization, and the latter contributed to the typical history and life experience to extend Weber’s insight into modern civilization. From the historical origin, the group-centered social pattern of America can be traced back to the sect-centered life pattern in the New England period. In particular, based on the principle of voluntary adherence, the puritan sects combined with ethical mechanisms such as the examination of member admission and brother love, and the sect cultivated individual ethical identity by the psychological domination and strict moral discipline, thus eventually permeating American social life and mind. From the perspective of political rationalization, federalism embodies the rise of American politics as an independent value field, but it cannot completely separate from the republican tradition. Therefore, the Federalists still considered the free lifestyle as the supreme principle to absorb federalism and opened up ethical practice space for civil liberty through the institution design of restriction, balance, and separation of power. Especially, the principle of sovereignty sharing between the federation and the state in the Federal Constitution is essentially the distribution of governance power based on the republican idea, thus formed the balance relationship between administrative decentralization and government centralization. Since then, American democracy has gradually degraded from the consistency of ethics and polity in the Tocqueville era to the “bureaucratization democracy” in the Weber era. Even in America, capitalism and social bureaucratization also lead to the life vision of “institutionalized order”. However, the mutual combination and restraint between leadership democracy and party bureaucratization avoid the excessive

bureaucratization of social life and moves towards totalization. In addition, the early United States established equal mores by harmonizing democracy and liberty, thus preparing the social conditions for the spirit of capitalism. Therefore, the original pattern and inner tension of the American culture and institution reflected the characteristics of its way of life. More profoundly, the tension deep in American civilization is rooted in the adaption of ideas between Protestant individualism and the tradition of republicanism. In terms of method, as Weber's birth of civilization follows a historicism approach into the origin and changes of modern social formation, it provides a way to probe into different civilization societies and their ethical formation. In short, the core of American civilization is the group life ethos based on Puritan sects and incorporates modernity elements into mores structures based on the republican traditions to establish the "mores as democracy".

Keywords: Max Weber; view on America; protestant sect; federalism; the spirit of capitalism

目 录

第一章 导论.....	1
(一) 问题缘起及意义.....	1
(二) 研究回顾.....	3
(三) 韦伯夫妇在美国：1904年8月——11月.....	7
(四) 小结.....	13
第二章 统一性的伦理架构：从新教伦理出发.....	16
(一) 积极自制的生活之道.....	17
(二) 新教伦理的社会原则.....	19
第三章 新的社会组织方式及其拓展：以政教关系为核心.....	22
(一) 以团体为中心的人格教化.....	23
(二) 乡镇社会的民情培育.....	27
第四章 作为独立价值领域的政治及其伦理：联邦制与领袖民主制.....	31
(一) 政治伦理的双重性：寓共和精神于联邦制.....	31
(二) 政体伦理的转向：领袖民主制与政党官僚化.....	36
第五章 近代资本主义及其精神.....	44
(一) 资本主义何以发生？.....	41
(二) 市民精神的社会根基：以富兰克林为例.....	48
(三) 美国资本主义的民情基础.....	51
第六章 结论与反思.....	56
参考文献.....	59
致 谢.....	68

第一章 导论

(一) 问题缘起及意义

在《宗教社会学论文集》的前言中，韦伯明确提出了他毕生关心的根本问题：“身为近代欧洲文明之子，在研究普遍历史问题（Universalgeschichtliche Probleme）时，必然且应当提出如下的问题：即在——且仅在——西方世界，曾出现朝着（至少我们认为）具有普遍性意义及价值的方向发展的某些文化现象，这到底该归诸怎样的因果关系呢？”（韦伯，2007：1）不难看出，韦伯的普遍历史问题暗含两个层次，即作为西方文明独特性的“历史个体”（Historisches Individuum）与历史个体的“普遍历史意义”（李荣山，2017）。这一些仅仅在西方出现但同时具有普遍历史效力的文化现象乃是韦伯所谓的“理性化”（Rationalisierung）。那么，西方的科学、艺术、建筑、音乐、法律、国家等诸文化领域只有具备所谓理性化气质，才体现出西方文化的独特性。这一点尤其体现在“理性资本主义”这一现代生活中最致命的力量上。韦伯认为，尽管资本主义见诸于诸多历史文明，但只在西方才出现了“自由劳动的理性组织之市民的经营资本主义”（韦伯，2007：10），它由此构成文化的普遍历史研究关注的核心问题。换言之，既然近代资本主义已成为我们时代命运的决定性力量，已是西方文明普遍流行的经验事实，因而资本主义的起源就该成为文化史研究的核心议题。此后，韦伯一方面将其理论逻辑延伸至宗教改革以来的新教伦理，另一方面以东西方文明作为具体历史经验，而以文明比较的方式确立起资本主义的起源性解释。因为资本主义发生学是否有效，还在于理论与历史经验的客观性确证。

以近代资本主义社会类型为基本参照系，韦伯展开了广泛的文明比较。在世界诸宗教之经济伦理的研究进路中，韦伯一方面基于欧洲经验搭建起具有普遍历史意义的分析框架，另一方面则以“家”作为切入点把握作为文明的历史个体之实质性格（肖瑛，2020）。如果就此而言，美国经验似乎只是欧洲经验的展开，只是欧洲文明的副产品。不过，身为欧洲文明之子，韦伯谨慎区分了

欧洲文明的内部差异，并将眼光扩及大西洋对面的美国，乃至俄国，甚而上溯至罗马帝国。总之，只有将欧美文明乃至远东文明一同被置于近代资本主义这一社会类型的普遍框架下而抛弃各民族文化外衣的包裹，¹普遍文明比较才真正具有了实质意义上的可比较性。换言之，每个文明都为理解近代资本主义社会类型提供了一种历史参照。在欧美文明之间，韦伯一再指出，美国社会不是浪漫主义所乐意烘托的一盘原子式散沙，真正的美国社会绝不是这样，原子化通常不是民主的必然结果，却可能是官僚理性主义的产物(转自 Scaff, 2010: 134)，这可视作韦伯在欧洲文明内部比较的中心论题。如此看来，美国社会的参照意义，不仅在于其继承了欧洲文化传统，更在于它是一种“新的社会类型”(韦伯, 2010e: 26)，因其内部的社会结构具有同欧洲比较而言的实质差异。

因为一种关于理性资本主义的学说如果离开了美国经验必将缺乏解释力。在韦伯成熟期的作品中，美国既作为资本主义精神起源的典型代表，也以最资本主义的形象出现。资本主义精神的理想类型是富兰克林，彻底的政教分离同样见之于美国。支配社会学中，韦伯认为现代政治的本质是权力竞争，因此官僚制支配不可避免，但美国政党官僚化与领袖民主的结合展现了异于欧洲的官僚化图景。韦伯(2010: 1026-1028)在法律社会学篇指出，大陆法与普通法的法律思维方式存在本质差异，而美国的司法行政至今保留着一系列针对法律形式主义的安全阀机制，尤其是美国最高法院的裁判，在很大程度上仍然是一种经验主义的艺术，如此等等。因此，韦伯视野中确实存在一个经验意义上较为纯粹的“美国肖像”，加上韦伯有过一次美国之旅(1904)，使得这幅美国肖像就更加立体了。值得注意的是，作为受邀访美的同行学者之一，桑巴特不久后发表了《为何美国没有社会主义?》一书(1906)。此后，此书一直被看做20世纪90年代以来争论“为什么美国没有社会主义”的出发点，围绕它引起了欧美学界关于“美国例外论”的激烈争论。由此看来，不仅“欧洲文明之子”的韦伯对美国颇为欣赏，作为国民经济学家和准马克思主义思想家的桑巴特对美国也深有好感。

¹ 韦伯在《宗教社会学论文集》导言中指出，文化史研究不该把本应讨论的事实，如民族文化或国民性，作为研究的既定前提。也就是说，文化史研究虽不免价值关联，但却必须在出发点上剥离民族性及国民性等抽象预设。

随着国内学界文明比较视野的回归，发生学意义上的美国应该被寄予更多理论上的关注。我们不仅应厘清韦伯眼中的美国社会类型，虽不求面面俱到，但至少应该勾勒出其轮廓，还应探究美国文明在何种意义上延伸了韦伯的现代性视野。进言之，作为欧洲文明比较的集大成者，同时具有较强亲英倾向的韦伯对美国具有何种整全的想象性建构呢？另一方面，从韦伯视角反观美国社会，则既拓展法国托克维尔对美国民主的观察，也反观其时代洞察的局限，进而找到融通二人文明比较的经验。同样，对美国社会的理解就关乎我们如何认识最发达的资本主义社会及其文明实质，也是参照理解我们的现代性困境。鉴于此，本文旨在搭建起“韦伯的美国观”²，首先全面呈现韦伯文明比较所牵涉的美国经验，并通过其理论视角加以整合；其次将其与托克维尔的美国观相互印证，互为补充，努力达致理论与经验的互相超越。

（二）研究回顾

如果说 1920 年韦伯的离世标志着经典社会学时代的终结（李猛，1996），那么美国社会学家帕森斯则率先发起了对韦伯理论乃至整个古典社会学理论遗产的继承与综合。古典欧洲社会理论开始被整合进帕森斯庞大而抽象的“社会行动理论”（帕森斯，2008），以此回应所谓的“霍布斯秩序问题”，尤其是现代社会的系统整合危机。他认为，美国的价值观之内核全在于禁欲新教教派的普遍主义和积极的行动主义的结合，它使美国社会具有典型的联合性特征，因而成为美国人生活方式和社会制度的真正基础（李猛，1999；李猛，2012）。不过，帕森斯解决现代社会整合的方式却大不同于古典社会学家。一方面，帕森斯的努力隐含着以积极、乐观的美国精神气质来综合“欧洲精神”的意图，旨在以“美国式”方式来促成古典社会理论的现代转变（赵立玮，2015）；另一方面，帕森斯尝试通过基于美国经验形态的“社会共同体”（Parsons，2007）建构来为现代社会的“霍布斯秩序问题”给出美国式答案（李猛，2012；李荣

² 在此之前，黑格尔的《历史哲学》代表了欧洲人的一贯立场，即把美洲视作“明日的国土”；古典政治经济学时期，斯密的《国富论》则将美洲殖民地经验作为支撑其理论的“实验室”（迈克尔·佩罗曼语）。马克思直接将美国视为最发达的资本社会，韦伯的同时代人滕尼斯将其看作“最现代的社会型国家”。故此，韦伯的美国观虽难免带有欧洲人的先见之明，也可谓是承前启后了。

山, 2015)。

帕森斯以后, 美国社会学界占据主流地位的“韦伯思想肖像”(Bendix, 1977)表现出被“实证社会学化”、“去历史化”和“单面化”的征兆(李猛, 2001)。因而, 此后任何重构韦伯思想肖像的努力都难免带有“去美国化”的色彩, 即一方面追求建立起某种统一性的韦伯学说; 另一方面试图还原韦伯思想的张力, 注重其理论深处的历史与经验。前者以腾布鲁克—施路赫特的著述史考察(Tenbruck, 1975; Schluchter, 1981)以及亨尼斯—洛维特的解释传统(Hennis, 1980; Loewith, 1982)为主; 后者则以玛丽安妮开启的传记思想史研究(Marianne, 1926)为主流。可以说, 对韦伯理论遗产的继承经历了一个“解构美国化韦伯, 重构韦伯思想”的过程。客观地说, 无论是帕森斯的理论建构及其此后与美国实证社会学的合流、还是欧洲学界去美国化的努力, 反而昭示了美国经验的某种独特性。

本文对“韦伯眼中的美国”感兴趣, 并试图通过韦伯视角加以整合。正是在这样的研究氛围下, 我们可以在西方学者对韦伯的著作史、生活史、学术史研究中间接窥视到韦伯与美国经验之间的现实关联, 但却难以看到韦伯笔下整体性的“美国肖像”。而中国学者的研究则主要针对某一具体问题(领袖民主制、新教伦理)展开, 韦伯眼中的美国经验同样没有被整合起来。现将主要观点作如下梳理。

韦伯夫人玛丽安妮的《韦伯传》(2002)一直是韦伯个人生活史与著作史考察的重要来源, 从中我们可见到韦伯旅美期间的深入洞察以及美国之行在其生命历程中的位置。美国之行被玛丽安妮视为韦伯著述“新阶段”与“拓展”之间承前启后的重要节点, 美国之行既是韦伯前一阶段以旅行疗养身心状态的某种延续, 又是其学术思想拓展的新起点。凯斯勒(Kasler, 1988)的著作史考察进一步表明, 韦伯在新大陆体验到的美国社会模式, 尤其是新教教派、美国政治和官僚化等经验题材, 直接构成韦伯此后的研究论域(转自何蓉, 2016)。

一些研究看到韦伯与跨越大西洋的美国之间的家族与知识联系, 以此揭示韦伯美国之行的心理动机。罗斯(Guenther Roth)(2005)指出, 韦伯之所以对美国感兴趣, 因为德美之间的家族联系, 以及家族生活经历形塑的亲英倾向

强化所致 (Roth, 1997, 2002, 2005; 罗斯, 2001)。拉德考 (2013) (Radkau) 认为美国之行是韦伯最大的冒险, 此行不在于确证之前关于新教伦理与资本主义精神的研究, 毋宁是体验生机勃勃的新世界, 接受新事物的刺激。

斯卡夫 (Scaff) 的《韦伯在美国》(2010) 对韦伯与美国进行了系统研究, 这对于我们呈现韦伯夫妇在美的具体旅迹十分重要。通过利用日记、书信以及其他的档案材料, 斯卡夫在玛丽安妮的基础上完整还原了韦伯美国之旅的故事线, 着重描绘了一个作为思想者的韦伯在美国的知识发现之旅, 这是其研究的侧重点。不仅如此, 斯卡夫细致讨论了鲜活的美国经验对韦伯学术的后续影响。一方面, 美国经验成为韦伯此后研究的出发点、比较的背景、例证的来源、观察和反思的材料; 另一方面, 只有在美国, 韦伯才能触及到其他社会还未经历的文明实践张力, 因为美国提供了一种“新的社会构造类型” (a novel type of social formation) (韦伯, 2010e: 26)。

当然, 克劳斯·奥菲 (Claus·Offe) (2005) 则从历史比较角度定位了韦伯的美国之旅, 并将其同另外两位欧洲旅美学学者 (托克维尔与阿多诺) 进行了系统比较, 只不过其比较显得很类型学, 忽略了韦伯文明比较的价值立场之复杂性与客观性。奥菲在他们的作品中发现了一个共同的母题, 即“自由的不确定性”, 韦伯将其表达为“铁的牢笼”。奥菲的类型学解释表明, 韦伯是站在美国是欧洲文明的后来者的立场看待美国社会的, 并特别欣赏美国充满活力的教派组织为个人自由保存了空间。值得一提的是, 卡尔博格 (Kalberg) 应用“宗教观念的动态自主性” (Kalberg, 2001a, 2001b) 这一韦伯式认知论, 深入检讨了美国社会群体的构成, 尤其是美国人的世界观构成, 以及美国政治文化的禁欲新教根基及其当代表现 (Kalberg, 1991, 1996, 1997, 2000, 2003, 2009, 2012; 卡尔博格, 2020)。

此外, 少量研究仅提及了韦伯的美国之行, 可作为补充研究材料之用。沃夫冈·蒙森 (2000) 的一篇小文章概述了韦伯的美国之行及其学术影响。汉斯·罗尔曼在《“相会圣路易”: 特勒尔奇与韦伯的美国之行》(2001) 一文详察了在圣路易斯博览会期间举办的“世界艺术与科学大会”的来龙去脉, 并还原了当年特勒尔奇与韦伯在美见闻。林格的《韦伯学术思想评传》(2011) 仅提及

了韦伯在美国的大致行迹。值得注意的是，詹姆斯·亨利塔的《新教伦理与美洲殖民地的资本主义现实》（2001）一文则细致展现了新教伦理是如何与北美洲朴素的资本主义现实融合的。资本主义在英属美洲的确立是“一个漫长的渐进过程”，用了近乎一个世纪才把清教徒与贵格会商人的“资本主义精神”植入具体的经济制度与法律实践之中（莱曼等，2001：373-374）。

相对来说，中国学者关于“韦伯与美国”的研究更显单薄，主要就某一具体论题来拓展韦伯的问题意识。黄仁宇先生的《资本主义与二十世纪》（2010）是难得的系统性比较著作，他立足于21世纪的资本主义现实，批评并拓展了韦伯的论题。他认为其“资本主义精神”在揭示西方资本主义体系之共通伦理方面在理，但命题对于解释21世纪的资本主义至少是不充分的。在此基础上，黄仁宇拓展出资本主义之“技术性格”的说法，将资本主义综合为一种组织和一种运动，并从大历史角度检视了美国资本主义生长的历史条件。

学者将“韦伯与美国”关联起来的专门研究并不多。付娟（2009）最早提及了韦伯视域中的美国，认为韦伯亲历美国的经验影响了其资本主义精神命题，韦伯给予了美国政治制度以较大关注，也不断考量美国在国际政治的地位。何蓉（2016）则从侨易学的角度细致揭示了韦伯1904年美国之行对韦伯个人思想、社会学学科史，乃至德美间学术交流的影响。

学者对韦伯的“领袖民主制”与“新教伦理”给予了一定关注，但并未提及跟美国的关联。冯钢（1998）很早关注到了韦伯的科层制与领袖民主制之关系。他认为，韦伯对自由民主的理解表明：韦伯以领袖民主来对抗科层统治的理论设计，反映的并非只是韦伯的政治立场，还有他对现代人命运的深切关怀，即为科层化和理性化进程中的人类社会未来探寻出路。与之呼应，赖骏楠（2016）从领袖民主的德国背景出发，认为韦伯的“领袖民主制”被设计来解决技术型官僚难以承担“权力政治”使命的问题。王晓德（2003）看到，新教伦理在英属北美殖民地时期促进了一种实用主义的商业精神的形成，而该精神更好地适应了北美资本主义的发展需要。

综上，上述梳理尽管相当不完备，但结合以上所述我们可以看到，这些研究主要是在生活史、著述史、学术史层面，以及具体议题中建立起韦伯与美国

之间直接或间接的联系，研究服务于构建韦伯学说的某种统一性，研究旨趣是以“美国注韦伯”。我们自然很难从中窥视到韦伯笔下整体性的美国形象，而难以理解美国之于韦伯的意义到底何在，美国文明自身的独特性与独立性又何在？但关键在于，研究者是否有必要将视野落在美国文明自身，单一美国文明经验何以能够注解韦伯庞大的文明比较研究？笔者认为，某种程度上，这些研究在沟通韦伯与美国之联系的同时，本身难以回避韦伯对美国这一社会类型的认知，因为美国经验恰恰是作为一种典型的社会构造而现身于韦伯的文明比较的，很大程度上切合了韦伯的“恰当的具体因果解释”逻辑（李荣山，2016）。因此，这意味着有必要转换研究视角，从“美国注韦伯”转至“韦伯注美国”。此外，以上研究提醒我们，韦伯的历史路径为认识美国社会类型提供了一种可能，而其历史路径不是简单植入或者填充经验，历史、经验与生活内在于其理论逻辑。为此，我们还有必要揭开韦伯视野中的“美国肖像”。

（三）韦伯夫妇在美国：1904年8月——11月

韦伯对美国的兴趣由来已久，其先辈们早已旅居过美国。韦伯举家迁至夏洛藤堡后，以父亲为核心的家族圈充满浓厚的学术氛围，还附带一种政治旨趣。家中常客卡普（Heinrich Kapp）曾在韦伯11岁时，带给他一本《富兰克林自传》，这强烈刺激了韦伯的美国兴趣。此后，韦伯家族与美国的联系主要通过父亲圈子内的知识分子，还有报道、书信，以及涉及外祖父法伦斯坦后代³的讨论而间接形成（Scaff, 2010: 12; Roth, 2005），这影响到了年轻的韦伯与后来的玛丽安妮。

韦伯同玛丽安妮结婚以来，直到一战爆发的二十余年里，旅行长期是他学术活动的精神补充，而妻子玛丽安是他最主要的旅伴。期间，韦伯基本游遍了德国周边以及中西欧地区。卧病期间，韦伯多次逃离德国，出游荷兰、瑞士、比利时等周边地区，甚而一度生活在南方的疗养院。他曾多次前去南方，特别是南意大利地区，三访罗马，到过西西里、西班牙、科西嘉岛等地。直到1902

³ G·F·法伦斯坦的第一任妻子贝蒂去世留下了四个儿子，一个女儿，为躲避父亲的家庭暴力，其中三个儿子移民美国，另一个不知所踪，参阅玛丽安妮《韦伯传》。

年的复活节，韦伯才离开罗马回到海德堡，这是他离职两年、患病的第四年。旅美前夕的1903年，韦伯至少独自外出旅行了六次（玛丽安妮，2002：306）。

回到海德堡之后，韦伯部分恢复学术活动，并与一大批学者和社会改革家重新取得联系。期间，他开始转向《新教伦理与资本主义精神》的研究，第一部分发表于秋季号的《社会科学与社会政治文献》。可见，旅美前夕的韦伯暂时卸下了精神上的压力，基本恢复了学术活动，并重新拾起了多个领域的研究兴趣。在此种状态下，一场以学术为目的的美国之行恰逢其时。

韦伯的美国之行，是受胡戈·明斯特伯格⁴的邀请，参加圣路易斯世界博览会举办的“艺术与科学大会”。此时，美国正值西奥多·罗斯福执政时期，各种“进步主义”⁵势力如火如荼。胡戈关心的是建立美德之间的知识性联系。因此，他向德国所有领域的学者发出了邀请，包括韦伯以及弗莱堡的好友特勒尔奇、亨泽尔、桑巴特，以及滕尼斯等人。这一次特勒尔奇、玛丽安妮是他主要的同伴。他们于1904年8月17日离开海德堡，搭乘不莱梅号离德，行程超过三个月。他们在美驻留至1904年11月18日，并于11月27日抵达法国瑟堡港口，最后乘火车回到海德堡。韦伯一行虽未遍至美国，但也饱览进步主义时期美国社会的诸多人文风貌。

九月初的清晨，韦伯夫妇进入纽约港，映入眼帘的首先是象征美国文明的自由女神像。尽管同行学者因顿感美国的陌生冷漠而牢骚不断，但只有韦伯“拒绝立刻对尚不熟悉的新事物评头论足”（玛丽安妮，2002：322；韦伯，2010e：23）。在纽约，他们获得的最强烈印象是，纽约城充满不同外来民族的挤压，摩天大楼、城市街道的噪音、中央公园安静的绿洲，以及格林伍德公墓和华尔街股票交易所等紧张场面（Scaff，2010：27）。玛丽安妮（2002：323）写道，这个拥挤着500万人口的城市，巨大壮观、粗鄙野蛮，在庞大人群之中任何个人主义激情都显得奢侈。在韦伯看来，摩天大楼呈现的景象超越美丑，它正是这个地方正在发生的最恰当象征，是资本主义的“城堡”（玛丽安妮，2002：324）。

⁴ 胡戈·明斯特伯格是弗莱堡大学的心理学与哲学家，也是韦伯弗莱堡时期朋友圈子中的一员，1892-1985、1987-去世任哈佛大学心理学教授。

⁵ 所谓进步主义时代，是近代资本主义西进扩张、各种社会矛盾最凸显的时期，也是各种进步主义势力努力争取社会改革的时期。

此后，韦伯夫妇专门访问了德裔赫尔维教授一家，对美国日常生活有了更多了解。韦伯对美国人生活的观感大致是：很小的公寓、狭小的办公室、高昂的租金、繁忙的通勤等，几个世纪来变化很小；而赫尔维夫妇依然热衷德国习俗（Scaff, 2010: 28-29; 玛丽安妮, 2002: 324-325）。接着，他们沿着哈德逊河两岸向西去了尼亚加拉大瀑布，此行特勒尔奇与亨泽尔加入了进来。这里，自然世界的奇观唤起了大家对新世界的全新感受，到处都能感受到世界之大，人工的产物只是大自然的延伸。

当然，此行最重要的目的地之一，即北托纳万达的德国移民社区，在此，他们见到一个与大都市形成鲜明对比的小市镇。韦伯指出，每座房子是造价在1000—3000美元、内部空间狭小的两层小木屋，牧师的住处紧挨着教堂（Scaff, 2010: 32; 玛丽安妮, 2002: 326）。他们目睹了美国知识分子家庭那种谦逊而沉重的日常生活，最令韦伯惊讶的是，移民社区教派与日常生活自然亲和的状态，而教派是移民融入并适应美国社会生活的道德凭借（韦伯, 2010e: 26）。

他们的下一站是芝加哥，芝城比纽约典型地彰显了美国社会的巨大张力。作为一个移民与资本疯狂涌入的城市，芝加哥触目惊心之处比比皆是：财富与安逸，贫穷与肮脏，文明与犯罪等交织在一起。直观可见阶层分化的住房、疯狂的外来民族融合与怪异的文化繁荣。当地充斥着罢工、暴力、性交易、电车公司事故等社会问题。到处都能见到美国社会极为紧张的劳动场面，韦伯还亲眼目睹屠宰场的血腥与效率。最触目惊心的是电车公司破产危机致使电车常年失修（玛丽安妮, 2002: 327-329; Scaff, 2010: 41-42）。韦伯夫妇感叹到：看，这就是现代最现实的样子！玛丽安妮直接称芝加哥为吞噬一切个体的“怪兽”。

此外，韦伯夫妇明显感受到了芝城所透露的美国社会独特的精神面向，即生活中力求爱、善、正义等灵性追求，它们充分体现在美国社会的宗教共同体中。第一处是简·亚当斯创办的“社会改革团体”。玛丽安妮⁶应邀参加了一个妇女工会联盟会议（WTUL），并做了临时发言。在这儿，她了解到美国女性的就业、职业机会、工作条件与工资，以及工会组织等问题（Scaff, 2010: 43-44）。

⁶ 关于玛丽安妮及其圈子，参阅罗斯为韦伯夫人撰写的导读小传，被收入《韦伯传》中文版的导言。

这个团体为来自世界各地的无产者提供一切他们无力自给的东西，是个提供美、快乐、精神升华、体育锻炼和社会服务的共同体（玛丽安妮，2002：329）。第二处是浸礼会建立的芝加哥大学，它作为一个独立的小世界，为来自各个社会阶层的青年提供教育、体育、社交等不同形式的社会生活。韦伯立刻发现，“基督教精神的组织力量所留下的确凿痕迹”以及“清教传统”仍然清晰可辨（玛丽安妮，2002：330）。在社会生活世俗化的表象外，宗教伦理依然深深嵌入美国社会的民情之中。

由此南下，韦伯夫妇前往密苏里州的圣路易斯，参加将于9月19日召开的“艺术与科学”大会。才到圣路易斯，韦伯夫妇受到德裔学者奥古斯特（August）与盖纳（Gehner）一家的热情接待。盖纳是德国移民，已是靠自我奋斗起家（self-made man）的富人，但绝不是暴发户。他们一家为韦伯夫妇留下了深刻印象，而玛丽安妮对盖纳家的男女平等关系特别惊讶。玛丽安妮有幸参加了圣路易斯妇女俱乐部的晚宴，会上受到玛莎·凯里·托马斯⁷邀请访问费城的布林·莫尔女子学院，这是一次与美国妇女就教育和妇女问题交流的难得机会。21日下午，韦伯发表了题为“过去和现在的德国农业状况”⁸的演讲，这是韦伯六年以来的首次公开演讲。演讲对欧美之间的农业社会结构做了细致的比较，我们后文详论。此后，韦伯夫妇参观了博览会中的“德国馆”，为德国馆释放的工业创造力所深深震撼。

演讲之后，韦伯夫妇就此南下。韦伯本应参加罗斯福总统白宫的欢迎晚宴，但依从他个人的学术兴趣，⁹踏上前往南方俄克拉荷马州的旅行。南下的路途中，韦伯最深刻的感受是古老印第安浪漫精神正在融入最现代的资本主义文化，这里呈现着传统与现代因素之间最直接的冲撞（Scaff, 2010: 63; 玛丽安妮, 2002: 333-337）。比如，沿途偶尔见到古老的印第安人村落，完全现代化的木结构房子，造价在500美元左右；还有铁路建设、土地买卖、石油开采等现代化因素

⁷ 早在同年6月，玛丽安妮在柏林的国际妇女大会上结识了玛莎·凯里·托马斯。

⁸ 斯卡夫（Scaff, 2010: 54-60）考察了韦伯确立圣路易演讲主题的动机及同其早期研究的关联。韦伯的演讲题目中译为“资本主义与农业社会——欧洲与美国的比较”，收入甘阳等编《民族国家与经济政策》，2018。

⁹ 斯卡夫（Scaff, 2010: 73-78）对韦伯前往南方的心理动机有详尽的讨论。韦伯在圣路易斯的演讲之后，才萌生了去南方看看的念头。这与韦伯当时参与并结识的美国学术圈子有关系，尤其跟学者杜波依斯有密切关系，也跟韦伯一贯的劳工研究以及农业社会的问题意识在圣路易斯演讲中被重新激活有关，亦参见韦伯，2010e: 26。

在原始森林疯狂推进。在马斯科吉小镇上，至少有四五个分属各教派的教堂、还有电话电报电缆设施、电气铁路，也坐落着不同教派的学校及“公立学校”。此外，土地保有者、土地投机者、房地产商、金融利益以及联邦政府代理人等多股政治经济势力在此竞争角逐（Scaff, 2010: 87-89）。韦伯依稀觉得这是个更“文明”的地方，地方官员与律师有一种极为随意的气氛，但决不会忘记相互尊重。但是，南方如孩童般的民风以及阻碍资本主义文化的一切事物都在被粉碎。出于韦伯的直觉，他特意去了加拿大人河畔吉布森堡的一个无党派俱乐部。

韦伯的南方之行止于新奥尔良，迫于严酷的闷热，韦伯夫妇只短暂停留两天半。他们的下一站是亚拉巴马州的塔斯基吉小城。他们要去看看布克·华盛顿为黑人建立的塔斯基吉工业师范学校。在此，韦伯直观感受到了美国社会内部的真正分裂——即“难以补救”的黑人与种族关系问题。不管是在最悲惨的种植园工人，还是在各混血种族，甚至在有教养的上层，黑人简直被白人共同体打上了一层贱民的文化烙印（玛丽安妮，2002: 338）。此外，韦伯同南方很多党派与白人阶层进行了诸多交流，¹⁰这些人对种族隔离似乎已经绝望。

此后北进，在北卡罗来纳州的芒特埃里小城，韦伯夫妇看望了母亲期待已久的法伦斯坦后代。他们过着简朴生活，没有文化，事实上没有继承美国精神。混得最好的儿子吉姆总算成为了一个体面人，跟一个爱尔兰人合作经营律师业务；另外两个儿子（杰斐逊与詹姆斯）只是在蓝岭山脉边开垦了几个小山丘，过着朴素的务农生活。詹姆斯的陪同下，韦伯参加了浸礼会的洗礼仪式，在此为后来的教派研究寻觅到了经验素材。告别表兄弟后，韦伯夫妇观光了两次内战的起源地，即弗吉尼亚州的里士满和华盛顿特区。

之后，他们返回东部文化中心，匆忙地参观了华盛顿、费城、巴尔的摩、波士顿及其周边地区。在华盛顿，他们游玩了美国国民领袖的诞生地——弗农山，有幸参与了两次活动，这跟之前的兴趣有关。一次得幸会见美国劳工联合会主席——塞缪尔·贡珀斯。下个礼拜日，韦伯参加在第十九街浸礼会教堂举

¹⁰ 韦伯日记的确记录了他与欧文斯、道格拉斯等人的谈话，而在玛丽安妮的传记中，这些片段或多或少被舍弃了。

行的黑人浸礼会的基督教仪式，深刻目睹了黑人宗教生活的仪式（玛丽安妮，2002：344-345）。

黑人浸礼会之后，韦伯夫妇的行程进入倒计时。周一到达费城（宾州），熟悉的摩天大楼再次映入眼帘，建筑还传达着某种朴素的“贵格会精神”。第二天，韦伯乘火车去了巴尔的摩，受雅各布·霍兰德的邀请，参观约翰·霍普金斯大学及其经济学系，还有神学院。韦伯对其教学方法感兴趣，还旁听了一次研讨课。此后，夫妇分别参观由贵格会建立的两所学院。韦伯在哈弗福德学院度过一天，目睹了美国大学生的日常生活，利用这一机会查阅了哈弗福德图书馆。玛丽安妮则拜访布林莫尔女子学院，并与玛莎·托马斯共进午餐。第二天上午，韦伯夫妇参加了在贵格会会议大厅举行的“第五天仪式”（The Fifth Day Service）。玛丽安妮认为这个仪式尽管朴素简单，但排除任何感官与审美，给人印象深刻。在优美的波士顿，他们见识到了竞争性美国生活的一些多样性。波士顿的各大报纸只用半个版面报道远东的战争，三个版面报道总统选举，报道赛事的版面却多达八个（玛丽安妮，2002：345）。特别是在哈佛大学，日常生活中粗犷的冒险精神似乎已被稳定而古老的英国传统所驯服了。

从波士顿乘火车返回纽约，沿途经过普罗维登斯和纽黑文。韦伯曾在费城写信给明斯特伯格，打算在布朗大学和耶鲁大学停下来，寻觅同清教诸教派研究有关的图书馆。带着明斯特伯格的推荐信，韦伯只短暂访问了布朗大学。在此，他感受到了“世界上最古老的良心自由家园”以及彻底的政教分离（Scaff, 2010：161）。

最后，韦伯夫妇在纽约驻留了两个星期，行程更为密集，此前二人观察的焦点再次汇聚到纽约这座大都市。他们不仅有机会观察美国日常政治，还参与广泛的社交和文化活动，以便深入了解这个国家和人民。第二天是礼拜日，韦伯访问了纽约市中心的“基督教科学派第一教堂”（First Church of Christ Scientist），他在日记中详细回忆了这里的基督教仪式过程：有800-1000人出席，其行为虔诚，该新宗教运动也在其他大城市传播蔓延（Scaff, 2010：165-166）。下个礼拜日，韦伯出席了卡内基大厅举行的“伦理文化协会”的仪式。最后一周，韦伯夫妇主要在犹太人区与进步的改革圈子中活动。在哥伦比亚大学，韦

伯会见了埃德温·塞利格曼，并出席讲座，还在图书馆查找资料以使对这一切的印象更加饱满。随后，他们的行程增加了三个移民定居点，即大学居民点（University Settlement）、亨利街居民点（Henry Street Settlement）以及教育联盟（Educational Alliance）。在此，他们再次感受到美国日常生活中的“精神气质”，美国人过着一种志愿结社生活，一种自治的民主生活（Scaff, 2010: 169-172）。更重要的是，这些社团为个人的主动性、个人自由提供了伸展的空间。在大学定居点，韦伯结识一位社会工作者佛罗伦斯·凯莉，经她韦伯了解到这个新世界的社会改革以及工会体制。在犹太人社区，韦伯感受到来自东欧的犹太移民的美国化过程。犹太社区是一个独立的小世界，孩子们以及各个俱乐部绝对“自治”；他们既侍奉祖先的上帝，又经营自己的事业；犹太青年在挣脱权威束缚的同时，借助自治社区培养起赢得社会信任的“绅士”品质，由此才能成功融入美国社会（玛丽安妮，2002: 347-348；Roth, 2002）。韦伯夫妇的最后一夜在犹太区度过，陪同一位特殊的犹太朋友——布劳斯坦博士观看了《真实的权力》，以此为美国之行画上了句号。

1904年11月18日，韦伯夫妇正式踏上归国之旅。作为旅美的总体印象，韦伯认为美国是“了不起的人民（people）”，只有难以补救的黑人问题和大量涌入的移民才是盘旋在他们头顶的阴影，但是这里向善的力量依然强大。更重要的是，“美国的民主制度可谓得天独厚，确是有理由深自庆幸的。回顾历史，像美国民族那样，轻而易举成为一个伟大的文明，可谓绝无仅有。”（甘阳等，2018: 155-156）玛丽安妮感到庆幸的是，韦伯似乎正在恢复健康，并在缓慢地积蓄着内在的力量。韦伯则相对谨慎，认为美国旅行只在扩大学术视野与恢复健康上是有利于现状的，其成果假以时日才能看到。

（四）小结

综上，作为一种文献资料的梳理，此番梳理难免挂一漏万。不过，我们还是可以看到，对韦伯而言，美国之行在当时的效果是明显的，但并未来得及深入和展开，此后的影响则更为绵长和深远，且以著作的形式深入到社会学学科当中（何蓉，2016）。后来，在民族社会党筹办的“美国之夜”活动上，玛丽

安妮回忆了美国妇女问题，特勒尔奇则勾勒了对美国的总体印象，特别提到在纽约与芝加哥的见闻。韦伯则热情洋溢讲了一个小时，他积存的美国印象在会上喷涌而出，涉及美国民主生活、黑人政策、选举政治、美国人对权威的反感、不同的教派、国会等政治生活主题 (Scaff, 2010: 183; 韦伯, 2010e: 26)。不难想象，韦伯的美国印象在美国之夜上得到了完整梳理与呈现，而在其后来的著述中则更为巩固。《新教伦理》与《新教教派》不仅有美国教派的生活与历史资料 (韦伯, 2007: 175、177、193-221)，而韦伯在美国旅行中所寻觅到的朴素宗教生活则为探讨教派的运作机制及社会效果提供了最鲜活的经验参照 (Johnson, 1971; Scaff, 1998)。在支配社会学、学术与政治篇、政治著述集中，还可以见到韦伯对美国社会官僚化、大学体制、领袖民主制以及总统制等美国政治生活的系统总结。在《经济与社会》这本未完成的大部头著述中，美国经验也被以抽象的方式融入在阶级与地位 (class and status)、教派与教会、身份制与种姓制等理想型概念中。

不止于此，韦伯还在对美国的批判中对美利坚文明寄予厚望。在圣路易斯的演讲中，韦伯预感到了美国的“欧洲化”趋势：即官僚化、常备军、高度资本主义化而来的社会新贵等问题，不久即会降临美国社会 (韦伯, 2018: 125、136-137、154-155, 2009: 100)。他后来将美国与俄国并提，认为世界历史中的这两大文明都间接影响着整个欧洲文明的走向 (韦伯, 2009: 56、59-61)。一战期间，韦伯还持续关注美国政府决策的走向，因为他深谙这个文明的内在扩张动力 (玛丽安妮, 2002: 632-633、640-652)。韦伯还断定，即使在美国，受到一战的影响，美国的专业官员系统也将加速扩张，尤其是在大学与军事领域，从而踏上大国民主难以避免的“欧洲化”情势，即“官僚化的民主” (韦伯, 2009: 221-223)。即使去世前，韦伯还尖锐批评并指责威尔逊总统短视、教条主义的政治行为；因为从长远看，韦伯仍然赋予美国一个重要的角色：为自由民主铺平道路，最重要的是防止俄罗斯帝国主义的重生 (Mommsen, 2000)。当然，玛丽安妮的总结也很精彩，在她后来的文章中，玛丽安妮反复提及美国宪法所体现的民主理想，体现了“对自由的信仰、人格的自决和每个人的平等权利”，但也应该看到种族偏见与少数族裔仍然是美国民主之惧 (转自 Scaff,

2010: 184)。由此，这些零散的、充满张力的方方面面，正是本文试图通过韦伯视角来加以整合，我们期待此种经验与理论的对话能够互相推动，这正是韦伯方法论的内在立场。

总体而言，美国之行中最令韦伯感到困惑的地方在于：美国资本主义精神在脱离基督教生活的同时，宗教依然深嵌于美国民情之中，而宗教生活中各种世俗化仪式被不断再生产出来。美国正与最现代的资本主义文化并肩前行，注定会彰显其他文明难以企及的经验：一是任何地方的传统浪漫主义精神都没有像美国一样与现代的资本主义文化融为一体；二是最资本主义的文化必定触及社会官僚化问题。不过，这些都有待深入研究美国社会及其伦理构造，因为这些外在困境恰好是文明的内在伦理张力的回应。同时，正是美国文明实践的张力处，才彰显其文明深处之独特性，才成其为“美国文明”。从方法上看，韦伯的文明发生学诉诸的是现代社会形态起源及变迁的历史主义路径，这为处理不同文明社会及其伦理构造提供了一种实践方式。依循这样的路径，韦伯在诸多范畴（比如宗教社会学、支配社会学、经济社会学等）聚焦现代社会形态的漫长起源及其历史条件，并穿插大量的典型历史经验，美国经验便是典型之一。尽管韦伯只是给出了残缺的理论线索，但其所隐含的问题意识便是我们继续前进的方向。

接下来，我们沿着韦伯视域所提供的问题意识与进路，全面勾勒出韦伯文明比较中的美国经验，并将其置于韦伯的基本范畴加以观照阐发。由此，我们先从韦伯的（1）宗教社会学出发，勾勒出统一性的新教伦理的实质内涵，着重阐发新教伦理与政治社会的亲和关联，以此作为本文的统领性视角；然后重点讨论韦伯所论及的新教教派的运作机制及其社会效果，并辅之托克维尔的乡镇社会，勾连起新教教派与乡镇社会的内在牵连。由此，我们转向韦伯的（2）支配社会学，首先通过其政治立场反观联邦党人调和联邦制与共和理念的独特方式，再落实到韦伯所论及的政党官僚化与美国领袖民主之关系问题。最后，我们转向韦伯的（3）经济社会学，剖析近代资本主义形式及其精神的基础上，反观美国资本主义的民情要件。

第二章 统一性的伦理架构：从新教伦理出发

既然近代资本主义已成为我们时代命运的决定性力量，资本主义之起源就理应作为普遍文化史研究的核心问题。从文化史的角度看，近代资本主义不仅有赖于理性的技术与法律，重要的是取决于市民阶层采取一种理性生活样式的能力与倾向（韦伯，2007：13）。理性生活的形成首先离不开西方宗教对生活体系的规制，因为宗教改革“并不在于消除教会对于生活的支配，而毋宁在于以另一种形式来取代原来的支配方式”（韦伯，2007：11）。那么，新教伦理在何种程度上谓之伦理？其伦之理又何在？最终又是如何渗入日常生活的？

从现实看，中世纪的西欧社会笼罩在天主教的绝对统治之下，基督教对于社会生活的控制延伸到经济、政治与日常生活等诸多方面（赵林，2002）。在此种意义上，中世纪是十分“基督教”化的，但教会对日常生活的支配不是太多，而是太少。针对天主教的宗教改革，表面上是围绕《圣经》重新唤起教会的禁欲精神，但其实质势必触及教会垄断的救赎权力，将教会接替的责任重新交到每个信徒之手。

谈起宗教改革，路德的贡献是重新阐释了“因信称义”，以此恢复信徒与上帝直接交流的权利。因信称义强调“信者就是上帝”：个人无须教会规定的赎罪手段仅凭信仰即可获救，信仰是获得恩宠的唯一前提。因信称义突出了信仰在人获救中的地位，把人从外在性的善功和繁文缛节的仪式枷锁中解放出来，使人获得灵活得救的自由权（赵林，2007）。路德迈出了基督教改革的决定性第一步，但并没有一以贯之推进宗教改革，只是从个人的经验出发，在实践结果上往往有所动摇，后来由于现实情势的发展而向前推进，加尔文则只不过从他那儿将此重担承接过来罢了（韦伯，2007：106）。

在很大程度上，加尔文的宗教改革源自路德精神的推动。加尔文重新把预定论回归到奥古斯丁传统，重新在原罪与救赎问题上确立上帝的旨意。预定论乃加尔文主义的核心，强调世界中的一切必站在上帝面前，唯有上帝才是目的。加尔文主义以上帝为出发点，把那专制的、威严的、彼岸的、超越的、要求人们奉献一切的上帝引入基督教，上帝与人的关系再次成为“剥夺与被剥夺”的

关系（赵林，1996）。个人只能直面上帝，“唯神才是真信友”。这一伦理态度引发清教徒对“感官—情感”要素的拒斥及对友谊的规避，从此个人告诫制度无疾而终。故此，加尔文的信徒只能在孤寂的心理中与上帝沟通，独行其道去面对既已确定的命运。预定的命运不意味着信徒可选择出世逃离，而是鼓舞信徒与人生作永无休且有系统的斗争。意味着首先在教会内部，然后是在日常生活，最后是在世界中都按照上帝的意志行动。

进一步看，路德将基督教的本质看作是个人与上帝的沟通关系，因而带有神秘主义色彩。路德派强调唯有信仰才能与上帝对话，但也欠缺对世俗劳动的正面评价。随着日益强调神意在现实秩序的作用，它日益染上带有天意色彩的传统主义。我们的本分是服从神的召唤，神所喜的不在于职业的成果，而是在职业里甘愿接受与服从的义务（韦伯，2007：61-63）。相反，加尔文从上帝意志出发，通过将上帝提升至超越性地位而将人神关系绝对化，因而每个人都有荣耀上帝的责任。人的责任应是在世界上、生活中的每个角落里服侍上帝，由此唤起信徒改造日常生活的内在激情与动力。

这就是新教伦理的第一层涵义，即伦理之祛魅化与内在化。一方面，新教伦理从心理上将个人从外在的权威枷锁中解救出来；另一方面又引导信徒以禁欲主义的生活态度与独特的社会组织方式来面对世界。在此种意义上，加尔文主义乃真正的“救赎宗教”，本质上是基督教的个人主义精神。

（一）积极自制的生活之道

加尔文派何以具有个人主义精神的同时，又能够具有社会组织的感召力呢？在韦伯看来，二者如何能够结合在一起，似乎成为了一个谜。正是从这个悖谬的结合入手，我们可以更大程度逼近新教伦理蕴含的“个人与社会”关系问题。在韦伯看来，加尔文主义为日常生活的全面“伦理理性化”提供了一以贯之的积极要素，即信徒要在世俗职业生活中去创造自己的信仰证明，这一确证方式引发了日常生活的革命。

如前所述，加尔文的预定论确立一种不可变更的救赎秩序。神的旨意不可变更，恩宠不可丧失。此教义以决绝的态度将信众抛入“个人各自内在空前的

孤独”境地，由此引发信徒持续的救赎焦虑。不过，信徒对于要么得救、要么沉沦的不确定性，自然无法长期忍受。因为从心理学角度看，“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”（转自李猛，2001：125）。也就是说，信徒必然渴望救赎确证，这是日常实践的确定性之源。

信徒心理上的现世倾向，加之救赎之道上的无可寄托，而倒逼出信徒只能自己去创造救赎确证的心理效应。“信徒每个人有义务相信自己是选民，缺乏自信乃是信仰不足”（韦伯，2007：93）。在救赎确证上，对于天主教徒来说，培养出来的是悔罪圣礼的必要性；对于路德派信徒而言，培养出来的是日日悔改的虔敬之心；加尔文派信徒则只能以每时每刻的职业劳动来获得那种自我确认的救赎感（韦伯，2007：93）。换言之，信徒在此世社会秩序中的伦理态度与命运乃恩宠状态的确据。

救赎确证不仅关涉一己人格之评价，也关乎社会身份之确立。因此，对于加尔文派信徒来说，唯有在每一时刻、每一行动的生活样式上完成根本转变，才能获取一己恩宠状态之确证。这势必要求自我意识的彻底更新，因为唯有每时每刻的“恒常的决心”“恒常的自我检视”“恒常反省”，乃至形塑出笼罩整体生活之首尾一贯的方法才足以引领生活追求超越的救赎目标（韦伯，2007：98-102）。在此种意义上，加尔文信徒的伦理实践被彻底“理性化”了，这为改革派的虔敬打上了一层独特的“禁欲性格”。

与之不同，天主教的信众欠缺前后一贯的内在推动力。因为天主教从来不会将一般信徒看做是“依照一贯动机行事并作价值判断的统一体”，个别行为动机决定了其行为的价值，因此“道德生活常在相互冲突的动机左右下充满了矛盾”（韦伯，2007：99）。而且，中世纪有机的社会伦理是把“社会看做是一种由各个阶级组成的等级，每个阶级都处在由神派定的恰当位置上，每个阶级都有相对于整体的功能”（帕森斯，2008：511）。因此，个人的日常生活更多在履尽传统义务，天主教徒不曾感觉到有将他的善功行为提升到系统性生活体系的必要性。此外，路德派同样欠缺“恒常的自我检视”之内在驱动力来“压抑本能行为与天真感情生活的自然活力”，其生活往往充满自由开放、怡然自

得的氛围。

更重要的是，加尔文派的禁欲因朝向未来的救赎目标而建立起恒常性的人格反思。清教的禁欲“致力于使人有能力抑制‘一时的感情’，坚守并激活‘一贯的动机’，尤其是禁欲所‘锻炼’的出来的动机，换言之，在这层形式—心理的意义上，培养人形成一种‘人格’”（韦伯，2007：104）。进一步看，清教的禁欲借助“恒常反思”来引领生活，有意识地克服“非理性的冲动与人对俗世与自然的依赖”，从而使人乃至整个生活都服从于有计划的意志的支配（韦伯，2007：102），由此造就的理性人格，因其讲求方法的日常生活，因而还是一种合理的禁欲主义，最终从修道院被搬到俗世生活中。

正如清教徒对个人日常生活纪律般的支配，他势必“要求尘世像他自己的理性自律一样具有一种道德上的理性秩序和纪律”（韦伯，2010b：685；李猛，2010）。本质上，加尔文主义的禁欲伦理倾向于一种积极的理性主义。它最大程度上重视理性行动本身的特征，重视对外在生活之道的有条理地系统化，而最大程度上将此世秩序改组为理性的事务关系和社会关系（韦伯，2007：89；韦伯，2010b：687；李猛，2010）。禁欲理想使信徒已不限于一己之救赎考虑，而是建立起“一己之整体存在”（韦伯，2007：146），要走出修道院的单间转而支配世界，想在杂乱无章的世界中建立起系统性的“秩序”（李猛，2020）。

这就是新教伦理的第二层涵义，即伦理之日常化与纪律化。加尔文主义借助预定论激发了一种清教徒式孤独的个人主义精神，同时认可新教徒将个人义务导向为以荣耀上帝为“天职”的自我救赎证明，而建立起一种改造世界的伦理路径。日常生活之伦理化的关键在于清教徒围绕救赎确证目标而展开讲求方法论的伦理实践，从中倒逼出一种“形式—心理”上的理性禁欲人格。通过为天职而工作的义务，“伦理理性化”着手将每个人的生活转变为具有理性禁欲风格的生活秩序（李猛，2001：123-124）。正是入世禁欲的纪律特性，致使清教徒的伦理实践凭借其克服俗世的巨大力量而具有了社会推广之可能性。

（二）新教伦理的社会原则

某种程度上，正是理性禁欲的生活之道才具备足够的持续力来塑造近代生

活之精神气质。那么，清教伦理如何在日常生活中建立起社会团结纽带的？

入世禁欲生活愈加纯正之处，则愈加强化信徒追求救赎确证的内在压力，甚而支配着信徒的社会结合倾向。从前可知，加尔文主义以天职为核心而确立世俗义务的合法性。天职的世俗化只是相对于天主教而言的，通过天职观念，将僧侣变为积极的俗人，将俗人变为承担责任的僧侣。然而，天职本身是以“伦理理性化”造就的俗世圣人这种精神贵族为前提的。因而，救赎贵族主义的社会意识愈加高涨，围绕“圣洁”的竞争就愈加激烈，甚至造成教派的形成。这是严格地“拒斥一切被造物神化”的必然归结，要求信徒首先在教会，其次是在日常生活里建立唯独神来支配的原则（韦伯，2007：256）。对“被造物神化”的拒斥带来的首先是“与权威为敌”的普遍倾向，既具有解除贵族生活样式的伦理功效，反抗传统权威的否定意涵，同时意味着某种积极的基督教动机或推动力（李猛，2020：26；韦伯，2007：137、143）。原则上，新教伦理对日常生活极其严格的伦理掌控本质上具有一种“非政治”、甚至“反政治”的支配意涵（李猛，2020：35）。

究其实，入世禁欲的纯正形态势必引发同权威为敌的政治后果。因此，禁欲生活之道愈加纯正之处：或是强化教会纪律，或打造志同道合的结合体。这不仅对成员的伦理实践具有心理上的引导作用，还带来禁欲强化的伦理效果。因为“其社会组织全都奠基于内在的‘个人主义的’‘目的理性’或‘价值理性’动机。个人绝非凭感情加入社会组织。‘神的荣光’与自己的救赎总是超过‘意识的门槛’。这点即使至今仍赋予具有清教历史的各民族的社会组织某种特征性的样貌。”（韦伯，2007：88）否则，加尔文派不可能在具有孤独的个人主义精神之处，同时还具备社会组织的优越性。

入世禁欲伦理在日常生活中日渐被导向为资本主义的伦理态度与生活风格。一来清教的入世禁欲既反对贫穷、懒惰和乞讨，也反“无拘无束地享受人生以及生命所提供的一切乐趣”，但却注重理性的职业劳动，尤其是职业生活中讲求方法的性格（韦伯，2007：150-160）。由此而来，清教徒不仅更加自由地转换职业，也注重在固定职业中的理性经营。二来固定职业的禁欲教育不仅赋予职业人伦理光环，也通过对营利生活的合法化使白手起家的中产阶级在伦

理上博得全面的赞扬（韦伯，2007：161）。加之，加尔文派认为孜孜不倦的、持之以恒的职业劳动，作为最高的禁欲手段，同时是信仰确证的最好证明，因而使得那些克勤克俭的中产阶级挣得宗教上的合理性（韦伯，2007：174）。此外，加尔文派的天职观念既然将合理合法的资本主义经营导向为上帝所交付的使命，也就难免赋予企业家以及勤勉的劳动者以“良心自由”。因而，市民阶层完全占据着形式上的合法性，而救赎的焦虑机制则继续着劳动者持续工作的意愿。更重要的是，加尔文主义所推护的以理性禁欲精神为内核的生活之道是建立在对日常生活的考验之上的，而为理性资本主义秩序注入了坚实的伦理动力。

这乃是新教伦理的第三层涵义，即伦理的社会化与同构化。在一般的意义上，新教伦理将一种入世禁欲的生活态度与社会结合倾向积极推入日常生活，结合劳动的义务将生活纪律化与秩序化，而为早期的政治经济社会提供了伦理支撑，最终逐渐汇入社会秩序之中。清教徒维持的现世断念与积极的宗教义务跟我们时代所处的命运貌合神离。我们所处时代的命运，必然是断绝浮士德式的个人完美发展的念头，而专心致志于一门工作，这是任何有价值的行动所必备的前提（韦伯，2007：186）。在此种意义上，新教伦理的社会原则恰好是一种冷静的伦理之爱，看似无爱的禁欲生活之道，背后暗含极强的热情，这却是我们必须担负的义务。无论如何，韦伯寄予希望的伦理底线依然是清教人身上所折射的日常生活意义上的“英雄主义”。由此出发，后面的叙述都是对此种冷静的伦理之爱与美国社会构造之内在契合的阐释，同时以韦伯提供的典型案例作为经验参照。

第三章 新的社会组织方式及其拓展：以政教关系为核心

作为欧洲人的某种感慨，韦伯在《新教教派与资本主义精神》开篇指出，美国社会长久以来维持着“政教分离”原则。在美国的旅行，韦伯清晰地观察到基督教在现代美国完全堕入了一个“私人化”的领域，并加速走向世俗化。因此，这为其反思基督教的现代命运及其与日常生活之间的可能关系提供了一个特殊的案例。之所以特殊，还在于美国社会的教会结构之起源不同于欧洲。相比欧洲社会经历的数千年基督教与世俗权力之相互纠缠的命运，同时伴随基督教改革而来的“镇压不服从国教者”“三十年战争”等分娩时的阵痛，殖民地时代的美国的确是比较幸运的。

从教会史看，宗教改革与北美新大陆的发现和殖民同时发生，早期殖民者将在美洲的殖民视为上帝赋予的“开拓荒野的使命”，按照基督精神的一种实验，是去建造一座“山巅之城”（转自贝拉，2011：292），因而新大陆从一开始就是反思宗教战争的栖息之地。自1607年在弗吉尼亚的詹姆斯敦建立起第一个殖民地以后，英格兰官方就没有打算在新大陆推行基督教统一模式（托克维尔，2018：45；雪莱，2004：345）。即便这样，在观念上，新英格兰的圣徒们寻求的基督教自由不过是重新建立一个新的基督教正统，随后也以基督教统一原则统治了两代人之久。他们寻求的是基督教的统一化，而非基督教的多样化。而且，当时北美的新教信仰大多数实际尚在教会传统之内。不过，根据雪莱（Bruse Shelley）的总结，清教徒对圣经的献身精神，北美荒原的存在，加上英格兰的宽容政策一起从根本上动摇了新英格兰清教徒不宽容的立场，因此新英格兰清教徒的统治形态实际上是一个独立共和国（雪莱，2004：346-347），现实统治中基督教仍然处于核心地位。

一言以蔽之，殖民地时代的北美社会正如约翰·温斯洛普所宣称的，旨在建立一个“公民和教会都应有的政府形式”。在其内部，清教理念不仅辐射私人生活，还以其强烈的基督教原则建构了社会的、经济的和政治的各个方面。

进一步说，清教以其合理的禁欲主义，变相地融入了世俗秩序，不仅形塑教派成员的社会人格，也奠定早期新英格兰政治社会之基础。下文即从这两个方面并沿着韦伯提供的线索继续前进。

（一）以团体为中心的人格教化

韦伯在从《新教伦理》转向世界诸宗教之经济伦理的比较研究之前，特意写就《新教教派》一文，以补充新教教派观念对于资本主义精神之拓展所具有的社会意义。但事实上，新教教会的客观社会制度及其伦理影响力，特别是教派的团体生活，是他对“社会”概念最明晰的阐发（李猛，2020：36）。当然，这里的“社会”一词还不具有现代的全部意涵，而指的是“政治的、教会的及其他共同体组织里的活动”（韦伯，2007：89），本质上还具有共同体性质。韦伯看到，特别是移民到新英格兰所形成的教派“社会”，往往先于政治社会的形成，具有深厚的社会伦理根基。由此，这里的关键问题是，本质意义上的基督教共同体，尤其是教派，在何种意义上、又是如何拓展出美国早期社会之格局的？

韦伯对新教教派的经典研究指出，新教教派的成员资格象征性地成为美国社会成员认同的道德机制。他发现，美国社会的私人往来中，尤其是商业往来，“你属于哪个教派？”等口头问题总是会被提及。为何如此？韦伯的观察揭示了这后面的潜在道理：对于商业生活中的陌生人来说，教派的成员宗意味着“你无须担心费用”般的信用力。简单说，一个人的教派资格，本身表明这个人的品格是有保证的、可靠的。这样的成员资格何以有这样的威慑力？答案是，教派成员意味着人格的一纸伦理资格或者道德品质的证明书。如果成为教派的一员，首先意味着通过最严谨的审查和最深入的品性调查，且有名望的教派只会接纳品行端正够资格的人加入（韦伯，2007：196），由此教派的成员资格足以成为个人人格的最高担保。

之所以如此，还在于教派成员的资质构成根本上不同于欧洲的教会模式，而教派曾是新英格兰日常社会生活的主导组织基础。在韦伯看来，制度化的教会一般坚持着三个有机关联的前提，即（1）教会之外无救赎；（2）救赎所需

要的恩宠授予是否有效，取决于机构所赋予的职权；（3）个人为救赎所秉持的基督教资质与有权授予恩宠的机构全然无关（韦伯，2005：229）。由此可见，教会将救赎普遍主义与制度化机构保证的救赎恩宠结合起来。然而，教会本质是个等级化的恩宠机构，经营救赎就如同经营信托遗赠的基金，加入教会只是仪式主义的义务，结果无所谓保证成员的品质（韦伯，2007：196-197）。与之相对，“教派”¹¹本质上是基于自由意志的选民结合体，或者说志同道合的自愿性团体。教派强调内部成员的圣洁，因而具有排他性。成员都是自发地寻求接纳并经由宗教验证，一旦被接纳必须自觉遵守严苛的团体纪律。因伦理过失而被逐出教派者，不仅意味着经济上信用的丧失，还伴随社会地位的降格沦落（韦伯，2007：197）。不过，教派的脆弱性正是基于此，它有赖于个人持续的纯洁，以及保持纯洁的不懈努力（贝拉，2011：324）。可见，教派作为一个以宗教性原则为主导的生活规制体系，既以其强大的社会感召力统制民情，也以社会声望担保个人品格。那么，教派是如何具体建构并推广此种伦理意涵的，甚而成为社会认同的标记？

在起源上，新英格兰教派的形成先于政治社会。出于积极的宗教理由，它们自然主张自由意志说与最高主权原则，借此有意识地发展出自主的行动权利。首先，北美殖民地教派之间存在韦伯所谓激烈的“灵魂争夺战”，集中表现为教派之间在道德纪律上的竞争。这随之扩大了各教派的连带责任，尤其强化了教派对资格审查的支配权。从此，只有教派的资格证书才能充当个人伦理资质的担保。即使是外地人，在有资格者的推荐下才能被授予证明书，才得以加入教派并参与圣餐仪式。不过，尽管美国教派之间竞争激烈，它们还是与《圣经》一脉相承，彼此之间都能接受“上帝”的说法，这减缓了教派之间的敌意（贝拉，2011：299）。其次，教派本质上是一个贵族主义的构成体。故而，纯正的教派往往会诉求“共同体之主权原则”，加之教团对成员最熟悉，因而实际主权主要分配在小教团，即寻求小范围的主权治理。在其内部，推行严格的资格审查，并通过自由投票来认证个人的资格。例如，卫理公会曾组成小团体，12

¹¹ 教派 (sect) 与宗派 (denomination) 二者截然不同，教派因强调唯独它具有基督的权威，强调成员的圣洁性，因而具有排外性；而宗派则强调基督教团体只是更大的教会生活的一种不同形式，并不宣称代表整个基督教会，而所有宗派都属于一个整体教会，参阅雪莱《教会史》，2004：347。

人一班，每周集会，班长定期审查成员的品性（韦伯，2007：212）；还有教友派则为会员间提供相互监督与忠告的集会（韦伯，2004：437）。因此，教派的主权治理的实际效果是制衡内部官职卡里斯玛要素，最大程度保证了通过教团实施的道德纪律。

最重要的是教团将纪律交付到每个平信徒手中，拒斥任何精神上的权威来接替教团对神所直接担负的基督教义务。由此而来便是平信徒的圣职化。平信徒们往往借助教团的小规模自治、成员相互训诫与严厉的破门律来保证教派纪律，于教团内部发挥着强烈的风俗教化作用（韦伯，2007：213-214）。俗人在教派的支配突出表现为俗人的布道自由，即使圣职者也只是从事志愿性的布道或者依靠荣誉性的捐献，由此抑制了教团内部的官职卡里斯玛要素。即使神学者的官职要素被保留之处，尽管作为一种圣职“专家”的先决条件，最终还以圣职者的伦理资质作为凭据。此外，教派之间还有严厉的试炼期原则，拒斥与有伦理过失的教派成员往来，尤其是商业上的来往。

此外，教派伦理不仅在心理意义上，也在空间上与美国日常生活保留着自然亲和状态。一方面，教派尽可能拒斥内部自发的官职卡里斯玛要素，也不承认血缘、世袭财产、乃至学历的权威，从而更好地发挥其理性培育与拣选成员的道德机制；另一方面，教团内部生活充分发扬原始基督教的友爱伦理，即“兄弟之爱”¹²。在教团内部，互称“兄弟”，普遍奉行兄弟之间的互助义务，尤其是紧急的救济义务，也为兄弟颁发道德证明书，某些教派还禁止诉诸世俗法庭（韦伯，2007：202、220、216）。前者极大地将个人从任何家长制权威中解放出来，同时又不至于落入另一种等级权威支配，极大地发展个人主义的行动权利。即使如此，“他们也远远不是不分斤两地张开双臂接受任何人进来”（韦伯，2007：202）。后者则为其成员创造密切的道德义务，培育起个人对社会的义务，二者互为牵制，协力催生基督教式个人主义精神。后来，即使是经历了情感复兴的卫理公会（Methodism），依然强劲地维持着为获得救赎确证而讲求方法的生活之道，尽管存在内在困难，但也难以走向虔敬派的感情性皈依路线（韦伯，2007：130-134）。

¹² 关于友爱伦理在西方社会关系乃至西方文化中的位置，参见肖瑛（2017）的精彩研究。

由此看来，教派尤其是清教的教会纪律的伦理机制主要有三：一是将纪律交付在每个平信徒手中；二又借着信徒的自尊自重来维持纪律；三是，也是最重要的，通过生活纪律来培育筛选并确证成员资质（韦伯，2007：218-220）。因此，教派组织的前提是个人持守的道德品质，教会纪律只不过是其伦理资质的某种再“认证”，并赋予其成员一层形式合法性罢了。在此种意义上，教派是一种新的社会组织方式。随着生活日渐的世俗化，此种个人自我坚守的基础能够推扩且浸透到整个美国社会生活之中（韦伯，2004：437）。不过，因为教派的伦理作用直接扩及每个人的社会资质，因而助长了个人的功利主义机会倾向。

最后，就社会效果看，教派散发的伦理要素依旧构成社会信任的象征以及社会团体的建制原则。一来教派虽不承认任何天然的等级性权威，但通过排他性的伦理要求，配合个人的利益动机，最终扩大了其社会支配的心理基础。随着社会生活日渐世俗化，¹³凡是要在民主社会里获得充分认可的个人，不仅要顺从市民社会的习惯，还须获得各种社团的成员资格，因而从中滋生出美国人“伪善”的习性（韦伯，2007：203、200）。不仅如此，教派伦理仍以不同形式推展到美国社会生活之中，扮演上升中产阶级的伦理守护者，充当“身份性贵族化倾向的担纲者”（韦伯，2007：202），教派根基稳固之处也显现出“十分清晰的社会分化轨迹”（贝拉，2011：299）。二来经由教派所培育与筛选的成员资质，以及在教派基础上所继承的组织机能，构成美国民主生活的伦理基础。当然，社会团体的特性有赖于个人自主的伦理实践来推动。“美国的民主制并非由毫不相干的个人所集拢的沙堆，而毋宁是由极度排他性的、但完全自由成长的教派、社团与俱乐部所集结成的一个混合体；以这类团体为中心，个人本身的社会生活就在此中进行”（韦伯，2004：438）。

至此，以团体生活为中心的社会格局已很明显了，这又以教派为原型的社会折射出其背后的伦理意涵。可以说，在一个缺乏传统共同体，并以团体生活为中心的美国社会，首先是以陌生人交往为前提的。因而，其社会认同的基础

¹³ 其实，新教诸教派自身的世俗化特别值得研究。根据韦伯的研究，我们可以发现左右教派世俗化方向的关键因素：一是教派之间缺乏统一基调的官方教义，相互竞争的教派联合起来在教义上作出实质性的妥协；二是教派组织完全扎根于人民大众之中，从而取得了广泛的社会信任；三是移民的民族差异也对教派的组织方式产生了一定的影响。

只能是特定的成员资质，但这不完全取决于个人的能力，更取决于每个人经过生活纪律培育的绅士品格，也即积极伦理实践所形塑的理性人格。这突出体现在陌生人之间在发生具体互动时，陌生人在考虑和判断对方是否值得信任时，他是以对对方的团体成员资格为识别标准的，而资格事关个人的基本品格。归根到底，个人空前的行动能力与形成社会团体的主动性的结合是美国社会生活的动力（Scaff, 2010: 134），而成为整个美国社会能够伸缩的基础之一。

（二）乡镇社会的民情培育

由前述可知，《新教教派》不仅承接新教伦理补充资本主义精神的起源构成，还进一步将新教伦理的伦理意涵拓展到“教派与政治社会”的关联上。1906年，韦伯在《基督教世界》发表了稍加润饰并题为“教会与教派”的论文，论文最初还附加了一个标题，即“教会与社会政治述略”（莱曼等，2001）。从社会理论的角度看，这恰好揭示了新教教派与政治社会的独特亲和性关系。由此，方便起见，考虑到托克维尔对美国社会民情的基督教基础有精彩论述，下文将韦伯同他做一番汇通，以此反观教会共同体或者说基督教教派之于美国社会的政治社会意涵。

正如韦伯在支配社会学结尾部分的精彩总结，西方文化发展的特殊动力蕴含于下面两种互为纠缠的关系之中。一是官职卡理斯玛与修道生活之纠缠；二是“政治权力上的封建制与契约国家性格，与独立于政治权力或与政治权力教会、具有合理性官僚制形式的教权制之间”（韦伯，2004：415）。简言之，前者是事关救赎权力的矛盾，后者是关于政权与教权的矛盾。就前者而言，欧洲宗教改革正是从救赎权力开始，路德的宗教改革率先打破教会对修道生活的收编，不过路德派教义还残留着官职卡理斯玛等传统主义要素。就后者而言，纯正的教权制无论如何都与政治权力处于紧张状态，且构成对政治权力的特殊制约（韦伯，2004：416），但是实践中的教权制与政治权力难免相互妥协、乃至结盟。宗教改革以来，欧洲主要新教国家与天主教国家始终带有强烈的政教合一性格，但至此达到顶点。韦伯对路德派同现实政治的结盟等传统主义性格一再批评，而托克维尔对法国大革命之后的政教之间两极分化的局面又感到失望。

由此，我们不难理解为何韦伯与托克维尔对美国的政教关系都很感兴趣。

美国早期民主制与基督教教派，尤其是清教教派之间本质上具有内在的“选择性亲和性”¹⁴。从起源看，新英格兰清教教派本质是一个志同道合的团体，首要关心如何建立自己的社会。他们在上帝面前以契约的方式建立了北美最初的政治社会：接着颁布法律、法令和命令，也任命他们必须服从的行政官员（托克维尔，2018：44）。尽管跟后来的现代民主理念还有距离，但他们没有去宗主国寻找权力来源，而是自己建立权威（托克维尔，2018：46）。尤其是在新英格兰乡镇（township），它们任命自己的行政官员，规定自己的税收，分配和征收自己的税款（托克维尔，2018：49-50），即使涉及全体居民利益的事务，也施行“直接民主制行政”，可以说乡镇内部享受着一种真正完全民主和共和的政治生活。另一方面，乡镇社会对成员负担的义务也不少，涉及乡镇大小事务，还通过法律规定在乡镇一级设立学校（托克维尔，2018：51）。从理念上看，基督教与自由的民主精神并不相悖，清教诸教派的内在组织方式同自由民主制具有内在亲和性。更重要的是清教诸教派与自由的民主所造就的民情能够互为接洽，“自由视基督教为民情的保卫者，而民情则是法律的保障和自由的保证”（托克维尔，2018：55）。

二者亲和的载体是民智、家庭和政治，借此培育起能够进入公共舆论的民情。韦伯新教伦理命题的核心便是清教徒如何通过自律的禁欲技术造就理性人格。当然，清教诸教派则通过实施严苛的道德规范和地方习俗而将信徒导向遵从上帝的诫命，从而培育起信徒更广泛的伦理生活实践。托克维尔发现，基督教通过引导民情，尤其是对家庭风气和妇女德性的培育来对政治发生约束作用（托克维尔，2018：370-371），尤其是培育起对秩序的爱。此外，基督教不仅规制着民情，还扩及人们的资质，即要求所有人都承认基督教的合法性地位，基督教由此进入公共舆论而影响着美国人对基督教的思维方式与情感，即每个人都认为基督教资格是必不可少的，基督教与自由密不可分。更重要的是，宗教阻止人们想入非非，并禁止政治上的恣意妄为，刹住民主共和制度天性“爱动和喜变”的性格，因而有利于国家的安定和制度的持久。

¹⁴ 之所以用选择性亲和性，旨在说明民主与基督教关系的复杂性，二者既具有内在的统一性，但其亲和性又是有条件与内外边界的，本文在这个意义上践行该方法论提供的研究方式。

值得注意的是，韦伯当然承认二者的亲和性，但主要强调基督教教派对西方宽容思想以及自由权利观的宗教动机根源。在韦伯看来，新教伦理的基本原则是非政治性，而其隐藏的“反政治”倾向甚至引发跟现实政治的激烈冲突，清教的革命性由此而来。另一方面，清教诸教派出于积极的宗教义务也必然主张反对政治权力的干涉，而主张构建新的政治秩序。由此，这意味着教派的支配必然反对服侍任何权威，美国人传统上对个人服侍的嫌恶即如此。因此，纯正的清教教派支配必然推动“国家与教会分离”与“宽容”的原则。“宽容与现代的‘自由’观念本身没什么不同：人应该无条件听命于神自身的意志，人只应该对神及其律法如此，而所有的权威都颠倒了这一价值，是‘被造物神化’，应予抛弃。这一原则的宗教根基（其最鲜明的形式可以在贵格派中看到，在所有其他禁欲教派中也可以发现较为温和的形式），从积极的宗教动机引发‘与权威为敌’的倾向，在历史上决定性地构成了清教诸国‘自由’的‘心理学’基础。无论人们如何高估‘启蒙’的历史意义，它的自由思想欠缺这种积极的推动力作为基础，以确保其持存……。”（转自李猛，2020：25）因此，如果清教徒听命上帝的意志摆脱了加尔文神权政治的信条化危险，即不强迫其他教派成员的自由选择，反倒可以培育一种容忍他人的良心自由。在此基础上，此种免于任何权力、特别是国家权力之干涉的自由，原则上是无可剥夺的权利，加上容忍的义务，因而是首要的人权，由此构成近代讲究形式的权利平等与经济自由的观念基础，间接为近代官僚化与资本主义的发展铺平了道路（韦伯，2004：442-443）。

当然，二者的亲和性还有美国社会的现实条件作支撑，尤其是近代民主制度与资本主义的发展，以及美国基督教教派之间的竞争，根本上改变了基督教尤其是天主教生存的条件与性格。具体而言，一来天主教教义上的身份平等同民主共和制度并不悖逆；二来天主教大多数是穷人，他们要求全体公民参政，从而才能争取自己的参政权利；他们处于少数派之故，也迫使其要求尊重一切权利，以保障行使自己的权利（托克维尔，2018：365-367）。因此，天主教在美国的社会现实中既然没有贵族政体可以拥护，同时作为少数的社会地位，促使其转变为最共和和最民主的社会力量。由此，他们最强调的身份平等理念与

美国自由民主的社会现实奇妙地发生了亲和反应，以致于它能够容忍自己原则上不认可的政治学说，转而致力于在宗教与法律实践中捍卫美国的民主共和制度。韦伯看到，在民主制度下，即使是教权制支配也能够容忍政教分离。即使是天主教预算特权废止了，而由天主教占多数的地方也会拨给教权制管理下的学校补助金，由此另一笔潜在的“宗教预算”在美国又重新生出（韦伯，2004：420）。

最重要的是，民主政治与基督教亲和的最大前提是二者遵循其内在的固有条则，并以独立的实践领域存在，这是韦伯与托克维尔共同的洞察。从一开始，新英格兰的清教徒完全是出于宗教理由建立了政教合一社会。地方行政的望族色彩很鲜明，牧师不仅是公职人员，还以终身牧师的形象成为公共生活的中心和凝聚力量，他既是乡镇社会的基本戒律的维护者，还是个人品行的强制者（贝拉，2011：293-294）。此时，地方自治主义有很强的基督教权威色彩，强调对新秩序和权威的服从。甚者，教会成员资格是州里完全市民权的前提（韦伯，2007：204）。另一方面，清教徒的现世支配并不排斥政治自由。因为宗教只能在本身的领域内是自由和强大的，只有依靠自己的力量而不是依靠压服人心来进行统治的时候，它的上帝之国才能感染人心（托克维尔，2018：54）。一旦结盟，就如新英格兰的独立派，那么就会产生一个由教会认可资格者所形成的贵族制的政治支配（韦伯，2004：439）。如此，宗教可以“为现在而后牺牲未来，为取得它不应该有的权力而放弃自己的合法权利”而丧失其普遍性；“宗教一旦依附于现世的利益，几乎会同世上的一切权力一样，变得脆弱无力……随着昔日支持这些权力的激情的消失而灭亡”（托克维尔，2018：378-379）。因此，新英格兰社会短暂的政教合一，恰恰揭示了宗教只能在其限度内才得以维持基督教的自由而真正引导民情。换言之，二者的亲和性的前提是宗教自由与政治自由的互相节制：在民情中不仇视，也“不彼此加害”，而“愿意相互支持”。然而，民主自身的发展为基督教的生存设置了边界，尤其是伴随民主时代的思想与情感，以及外在的行政集权趋势挤压着政教亲和的可能空间。随着行政官僚化而来的权力集中，政教关系又该如何协调？这就关涉对美国民主图景的进一步理解了。

第四章 作为独立价值领域的政治及其伦理：联邦制与领袖民主制

政教关系在乡镇层面的亲和关系并不能掩盖政治与宗教的独立与分化，从历史发生学的角度看，政教之间在实践中的冲突始终存在。从韦伯观点可知，政教关系的分立首先是世界的祛魅，以及诸多价值领域“伦理理性化”的结果。因为各价值领域“内在固有的法则性”以及价值领域之间的紧张性恰恰要经过价值理性化过程才能真正凸显出来（韦伯，2010c：455）。由此而来，政治秩序越是理性化，政治与宗教之间的紧张性就越严重，但是二者的亲和关系恰恰建立在各自价值理性化的前提之上。在韦伯看来，政治作为一个独立的价值领域，既与其他价值领域相冲突，但又不能彻底脱离其他价值领域（李荣山，2020）。韦伯在政治与伦理上这一态度，鲜明地体现了现代政治的内在特点。一方面官僚制国家与相应的理性政治人倾向于“不以当事者何人为念”，不动怒，也没有爱，难免以“国家理由”的客观原则行事（韦伯，2010c：461）；另一方面政治因其特殊手段而在伦理上又具有独特性。韦伯在权力与伦理的特殊立场进一步被学者追溯至马基雅维里主义“国家理由”学说的双重性（李荣山，2020）。从韦伯的支配社会学看，国家理由的兴起突出表现在行政官僚化与合法性政治问题上。由此，本章将从国家理由这一角度出发，首先考察联邦党人在处理政体问题上的独特立场，并在此基础上，细致讨论政党官僚化与领袖民主制之关联。

（一）政治伦理的双重性：寓共和精神于联邦制

波考克在《马基雅维里时刻》（2013：531-532）中指出，美国革命并不仅仅是站在理性主义或者自然主义的洛克式契约立场上与旧有世界及其历史彻底决裂而重建自然社会，而是存在美国的历史主义时刻，即“马基雅维里时刻”¹⁵，这一时刻从一开始就让美国人面对自己的历史。联邦党人宣称联邦制是共和政

¹⁵ 关于马基雅维里时刻，参见波考克（2013：导言）的精彩研究。

体而非民主政体的那一刻，这深刻体现了“极端保守的美国人的立场”，同时将共和主义传统中“美德与腐败”问题彻底永久化了（波考克，2013：612-613）。如果将其置换到国家理由问题上，问题便是独立不久的美国为何理所当然是共和国？联邦党人如何将公民共和观念保留到联邦共和制中的呢？

如果说欧洲现代国家的兴起主要是为应对所谓“17世纪的总危机”（李猛，1999），那么美利坚合众国的新宪法的出现也是在民族生死攸关之际。汉密尔顿在《联邦党人文集》开篇指出，新的联邦宪法不仅是为应对邦联政府的无能，而是事关联邦的生存、联邦成员的安全与福利，甚至关乎“世界上最引人注目的帝国的命运”，这只能留待人民“通过深思熟虑和自由选择来建立一个良好的政府”（汉密尔顿等，2015：3）。在联邦党人看来，这不仅是美利坚民族的国家利益问题，而是关乎全人类的命运。汉密尔顿（2015：66）甚至指出，“我们的地位要求我们，我们的利益也促使我们要在美国事务的制度上力争上游。全世界可以在政治上和地理上划分为四部分，各部分都有的独特的利益……欧洲长期保持的优势，诱使它想自诩为全世界的主人，而且认为其余的人类都是为它的利益而创造的……维护人类的荣誉，教育那个傲慢的弟兄谦虚一点，就是我们的事情了。联邦会使我们做到这一点”。联邦党人似乎在暗示，联邦新宪法是美利坚民族历史上的一次决断，因而需要选民“深思熟虑和自由选择”的意志并审慎地作出这一历史选择。更重要的是，美利坚民族现在有能力来争取“自由、尊严和幸福”，并在这样的关口通过历史事件的决断来造就美国文明的生活之道，这一文明所奠定的生活之道还平衡着世界格局，左右人类文明精神的走向。

不过，联邦党人所呼吁的“良好的政府”在实践现实中充满张力。邦联政府呵护的美德所依托的现实条件是整个社会因财产和教养而自然分化出“显贵精英”，因而大多数北美殖民地在捍卫公民美德之时，主张以邦联政府对抗腐败的议会君主制（波考克，2013：540-541）。意外的是，在一个新的移民社会不仅很难建立贵族制度，似乎更不可能产生领主式贵族（波考克，2013：540），正如托克维尔（2018：37）指出，移民的贫穷和灾难为平等的提供了最好保障，美洲的土壤似乎与领主贵族制度格格不入，这里既没有贵族依托的特权，也没

有贵族赖以存在的身份制度。因此，这个民族内部的贫富分化不来自土地，很难产生一个贵族意义上的阶级。由此，联邦党人的“良好的政府”方案首先就要面临这样的拷问，新的联邦何以是共和国，又何以是帝国？而其方案本质上是“共和国难免扩张，但又难以规避因扩张带来的腐败”这一古典共和国难题的现代延续。

既然美利坚民族的美德只能建立在社会平等的民情上，因而商业实际上成了公民共和理念的一种新的替代方式和补充。即使是革命时期的美洲也并没有形成自然分化的贵族，而在联邦党人的眼里美德与商业也不是绝对对立的（波考克，2013：542-543、551）。实际上，在马基雅维里和孟德斯鸠看来，只有平等能让美德的实践成为可能（转自波考克，2013：542），而平等的人必须实践美德，否则就会腐化（波考克，2013：542）。就此，美德与商业的妥协成为建立联邦政府的必要前提。邦联的无能首先表现在无视此种社会现实，不能够维护美利坚民族的商业利益。因此，基于代议制政体建立的联邦政府才是适合商业发展的政府形式。在联邦党人看来，“商业利益的一致与政治利益的一致一样，只能通过统一的政府才能达到”（汉密尔顿等，2015：65），联邦政府有利于在商业、税收、财政之间建立良性循环。一方面，北美商业贸易的发展迫切需要一个统一有效的政府，同时商业贸易也可以成为海员培养所。另一方面，在统一的全国政府之下，北美的自然力量和资源才会导向共同的利益，才能挫败欧洲各国因妒忌而联合起来阻止北美发展的图谋（汉密尔顿等，2015：63）。

此外，联邦政府只能顺应美利坚人民的民情习惯才能真正扩充汲取财政资源的能力，尤其是适应人民“难以容忍消费税那种寻根究底和专横强制”的天性。但是，现在的邦联政府缺乏必要的强制权力，而随意的权力又难以协调各个邦之间的税收比例，也难以保证税收的有效来源。这是因为目前的邦联政府不足以维持联邦的主权权威，其维持的社会状态容易陷入一盘散沙。邦联政府的主要弊端是在立法原则上以各州或者各州政府为政治单位，而不以各州的公民个人为单位（汉密尔顿等，2015：85），这就容易陷入“主权内的主权”的怪圈，各州主权之间相互扯皮。在法律上，邦联政府缺乏必要的强制权，“各

州政府缺乏相互保证”，这意味着很容易出现“不是联邦中最强大的加盟政府攫取联邦的政权，以联邦的名义向其他加盟政府发号施令；就是联邦政府放弃自己的权力，使联邦陷入无政府状态，而联邦以随之失去活动的能力”（托克维尔，2018：194）。在行政上，邦联政府并没有自己独立的行政班子，只能借用加盟政府的力量。在商业上，考虑到美洲人民的海洋利益，一支统一的海军力量是必不可少，但是邦联政府本身缺乏足够的信用与权威来保证统一的海洋秩序，因而不具有管理商业的权力。总之，邦联政府无论是在法律上还是行政上都倍感无力，这是联邦无政府状态的现实困境。

进一步说，联邦党人设计的代议共和政体仍然以保障自由的生活方式为最高原则，但难免承认联邦政府的最高主权原则。因此，联邦党人的立场很明确，为了确保自由的生活方式，唯一的方案是通过“多重代表制”（波考克，2013：546）与权力的制约、平衡和分立的方法来设计政体架构，这个方案本质上是一种宪政制约关系。具体来说，麦迪逊承认多元党派利益在人类政治事务中的正当性，而党争是公民追求他们利益的正当权利。造成党争最普遍而持久的原因是财产分配的不平等，更深层说，它根植于自然的人性之中（汉密尔顿等，2015：54）。因此，只能用控制党争影响的方法，以共和政体的原则加以调整。这突出表现在麦迪逊对共和政体与民主政体的区别上。一方面，“共和政体通过某个选定的公民团体”，使得公众意见得到过滤和扩大，同时大共和国人民的选举更加自由，这有利于选出德高望重的代表；另一方面，“共和政府能比民主政府管辖更为众多的公民和更为辽阔的国土”，扩大了党派利益集团的多样性（汉密尔顿等，2015：57-59）。总之，代议制共和政体一方面增加联邦结构的多样性；另一方面增加形成直接多数、完全平等的障碍，从而保障自由的生活方式。

此外，联邦宪法明确的联邦与各州之间的主权分享原则，本质上是一种基于共和理念的主权分配，避免了行政集权与政府集权直接合流，而形成了行政分权与政府集权的关系格局。正如汉密尔顿指出，联邦共和国实质上是“一些社会的集合体”或者是两者或更多的邦联合为一个国家，联邦政府与各州政府都是主权的构成部分，各州享受某些独有的、不可让渡的主权（汉密尔顿等，

2015: 50)。具体来说, 首先, 二者在性质上不是行政或者法律上的隶属关系, 而是分权关系, 即二者都是宪法规定的主权, 在各自范围之内都是独立的主权。在此种意义上, 联邦既是一个共和国, 也是一个有主权的国家。其次, 主权分享还体现为二者只是管辖权的区分, 只是权力的行使范围不同。联邦不仅自己颁布法律, 也由它自己执行法律。最后, 就效果来看, 主权分享形成了联邦与各州之间权力制约、平衡与分立的关系格局, 通过行政分权而将各州“对小共和国的依恋之情转化为对共同祖国之爱”(托克维尔, 2018: 201)。此外, 主权分享原则本质上是顺应乡镇自治民情的产物。

值得注意的是, 公民共和观念自然离不开政治教育, 联邦宪法通过独立的司法程序为公民提供了政治教育机会。在《论美国的民主》中, 托克维尔特别留意司法制度这一宪法中最为独特的装置, 甚至将其作为一项政治制度加以检视。在他看来, 司法制度既可以限制行政权的扩张, 甚而以司法权代替行政, 又以违宪审查来制衡专横的立法权, 还发挥政治教育的功能。就针对行政权而言, 新英格兰广泛采用了英国的治安法官制度, 但革除了该制度的贵族因素, 并以司法惩治代替行政措施; 在涉及全县的工作上, 地方法院的工作纯属行政性质; 新英格兰还实行地方法院的罚款、普通法院的传讯以及纯行政法院的处分来规训行政权(托克维尔, 2018: 92-95)。其次, 司法权对美国政治社会的影响深远。仅从司法的特点看, 美国赋予法官优先适用宪法的权利, 而宪法又是根据人民的意志制定或修改的, 因而宪法成为一切法律的母法, 故此法院的违宪审查权利可成为反对议会政治专横的有力武器。再次, 美国的法学家精神配合陪审团的司法程序有力地成为平衡美国民主的力量, 并深入到社会的最底层。一方面, 从其利益和出身看, 法学家自然倾向于人民, 而从习惯和爱好看, 又自然倾向于贵族, 因而法学家是人民和贵族之间的天然锁链(托克维尔, 2018: 337); 另一方面, 陪审制度又是法学家与人民之间沟通的程序中介, 借此法学家的语言成为普通公民的日常语言, 进而渗透到所有人的思维习惯之中, 从而在人民的内心里培养起公民的法治精神。

当然, 积极的政治生活也离不开人民的理智与情感, 从而不应低估美国人民在这个国家享有的政治地位。可以说, 美国人在政治生活里的理与情是统一

的。首先，美国人民对本国宪法抱有虔诚的敬畏，对宪法的感情是不容动摇的。宪法不仅赋予了他们作为公民的权利，而且在权利方面的合理要求都得到了宪法的保障，因为他们是公民的一分子（桑巴特，2014）。不仅如此，整个宪法的基础是建立在人民主权的原则之上的，而只有人民能通过直接投票修改宪法，进而改善自己的公民地位。其次，这些外在的权利不是空洞的条文，而是公民通过日常实践加以领会和弘扬的“人民的神圣权利”。当然，对绝大多数公民而言，这些权利的形式平等并不意味着一切，但这些政治权利始终促使美国人将他们的注意力集中到他们能够成功掌握的事情上（桑巴特，2014：58）。诸如参与乡镇事务，日常选举，出版自由，自由结社，等等。这些理性而实用的实践产生了一系列模糊而又清晰的感情，致使美国人倾向于把自己与国家视为一体。用托克维尔的话说，这是“理智的爱国主义”。由此而来，便是美国政治生活的“公共舆论”权威。“它真正是一个重要的统治力量，无论是司法部门，还是行政与立法机关都要服从于它”，它发展了普遍的民主观念，促进了人们对权利的意识，只因为人们协助了公共舆论的形成（桑巴特，2014：87-88）。这一有机的政治社会整合以及由此而来的爱国主义情感共同造就了一个“美利坚民族”。无论如何，“这个信念促使他们保持了对公正的热爱和对不公正的痛恨，就像一个几乎见不到火星然而并没有熄灭的火焰，在任何时候都会爆发为热情的烈火，散发出光芒的温暖”（桑巴特，2014：87）。

最后，如果说古典共和理念意味着一种将积极的公民生活与公共关切的德性结合起来，那么美利坚人民则开辟了寓“共和”于联邦共和民主制的路子。在此种意义上，联邦共和国是共和主义的，也是民主主义的。此时，联邦党人仍在维护自由的生活方式的最高原则框架内纳入联邦制，但同时以权力的制约、平衡与分立的程序设计为公民自由开辟了伦理实践空间。这意味着代议制民主适应的不仅是平等的社会局势，也预示着大众民主时代的必然来临。

（二）政体伦理的转向：领袖民主制与政党官僚化

正如托克维尔（2018：505）所言，美国共和主义者“重视民情，尊重宗教信仰，承认各种权利”，在此基础上形成的理念共识成为美国政治制度的内核。

那么，民情何谓也？如何培育？民情与制度何以深度关联起来？在托克维尔眼里，民情既是一套心灵的惯习，一套能够流行的思想和观点，还是人们生活习惯所遵循的一套思想，借助宗教与教育又可以生成为一个民族的道德和精神气质。因此，历史的作用、宗教形塑的生活习惯以及民主教育等因素对民情的培育至关重要。

首先，历史经验沉淀为民情。新英格兰国土的分散性既不适宜建立集权的行政，也与领主贵族制度格格不入，加之母国为新英格兰殖民地提供的自治权利，以及围绕清教理念所形成的生活共同体，这一切都促使新英格兰地区的乡镇自由传统能够落地。其次，宗教是自由民情的守护者。无论是早期的清教传统，还是政教分离之后的教派竞争格局，宗教始终是美国民情的重要载体。宗教强调自愿的服从、参与政治生活的义务，还有积极的伦理生活实践，以及对公民乃至整个社会的无形教育，都旨在造就一种新的“社会人”形象，因而为建立民主政制提供了伦理支撑。再者，教育关乎民智的培育。在美国，无论是清教的教育，还是私人家庭的教育，本质上都是一种民主的教育（托克维尔，2018：804-806）。它只设法武装人的理智，而非压抑人的本真情感，“在用尽人的力量之后，才求助于宗教”（托克维尔，2018：806），从而有助于维护人的健全性，他们在运用个人自由之时方有所节制。

如此，民情与制度才有了深度关联的基础。以联邦制为例，如前所述：一方面，民情造就了联邦制。联邦宪法明确的联邦与各州之间的主权分享原则，本身是一种基于共和理念的主权分配。但另一方面，联邦政府的内在限制又是很明显的。从性质来看，联邦政府分享的主权较小，而其最初目的是为了顺应各州继续联合的愿望，因而是一个无力的政府，比任何政府都还需要地方各州的自愿维系（托克维尔，2018：467-469）。联邦政府的继续存在就有赖于各州之间的自愿联合，这是其存在的先决条件。在这里，联邦的构造好比一个自愿性团体。联邦成员之间的结合倾向决定了联邦力量的存续及其壮大的可能性。在托克维尔看来，一方面各州之间因物质利益产生的结合倾向是十分强大和自然的，经由物质利益产生的情感纽带加强了人们之间的非物质力联系，在此基础上形成的“公意”也便于走向团结状态；另一方面联邦的真正威胁在于自身

的繁荣潜在地助长了各州之间的内讧精神，继而引起某些州之间的妒忌和猜疑心。立足于此，托克维尔认为，即使联邦继续存在，其权力将不断地削弱下去。因为美国人民对联邦制的最初设定决定了其本性是弱小的。不仅如此，在日渐民主的时代，君主政体与贵族政体原则因难以渗入美国民主的民情而与其政治社会绝缘。不能进入政治社会之内核，就难以改变社会之性质，原则上美国的民情与政体是一体的。

回头来看，考虑到托克维尔当时所处的法国舆论所积极拥抱中央集权的民情氛围，还有美国杰克逊总统时期美国社会转型的背景，尤其是美国当时南方悬而未决种族问题，托克维尔对联邦制的预言多少有点踟躇不定。不难看出，托克维尔是站在自由主义立场上捍卫着共和主义传统，力图为现代民主共和国寻觅一套基于共和理念的社会团结方案。只不过，共和理念未必能持续保质，因为民主的社会情况注定走向平等的官僚化和资本主义。在《论美国的民主》下卷，托克维尔再次从自然人性出发，将民主的思想和情感可能引发的“行政专制与人民主权”的自然结合倾向加以深刻揭露。在他看来，民主国家最可能产生一种行政长官意志，它不仅监护个人，还照看社会。此后，他预言的民主时代的行政集权趋势，¹⁶却成了韦伯时代现代民主制的必然命运。

历史地看，民主化与官僚化在“齐平化”的社会基础及其民情取向上很有可能合流，即二者具有内在的亲同性。一方面，官僚制支配是建立在社会经济差异齐平化的前提之上的。换言之，官僚制乃是大众民主制的必然产物，因为大众民主制将行政之封建制、家产制以及各种望族支配特权一扫而空，因而必然代之职业官僚支配（韦伯，2004：58-59）。另一方面，民主的社会情况之本质是身份的平等，而身份平等将对独立的热爱植入每个人的心灵深处（托克维尔，2018：913-914）。进一步说，身份的平等打破了一统的思想、习惯的束缚、家庭的清规戒律、乃至阶级与特权的观点（托克维尔，2018：569），进而在人们头脑催生了爱好一般观念的心智，这暗合了官僚制基于抽象规则的形式平等。尽管如此，大众民主化并不意味着被支配者得以扩大对行政事务的参与权，这也许是民主化的结果（韦伯，2004：61），但是在社会平铺化的基础上，支配

¹⁶ 其实，托克维尔对行政官僚化的民情基础有十分精彩的诊断。不过，我们希望转入韦伯对美国政党官僚化的讨论，顺便带入托克维尔的观点。

者无论是在事实上、还是形式上都可能拥有完全专制的地位（韦伯，2004：62）。此外，民主时代的公民具有十分矛盾的性格：每个人既独立又软弱无助，迫于这种普遍无能的困境，每个人的视线自然有可能转向一个伟大的存在，即倾向于一个监护性的“社会权力”（托克维尔，2018：920）。由此，“今天与日俱增的‘社会化’，必然意味着与日俱增的官僚化”（韦伯，2009：122）。这已成为大众民主制的外在条件了。

现实地看，这并不是说民主化必然伴随官僚化行政。美国的社会官僚化同其内在民情结构存在复杂关联。从起源看，美国作为移民国家，内部社会阶层化还不稳定，初始的社会状况也较为平等，因而限制了官僚的社会声望以及由此而来的身份惯习（韦伯，2004：26；托克维尔，2018）。因此，既然美利坚民族的美德只能建立在社会平等的状况之上，因而商业成为其民族精神的必要保障。无论是农场主，还是小资本主义工商业主，或者是绝大多数美国工人，工商业精神在他们的心里还是占据统治地位的（桑巴特，2014）。在他们看来，公共官员根本没有致富的前途与必要的社会认同，官员身份也对私人生活构成限制（桑巴特，2014：32）。游历美国期间，韦伯也特别留意美国人对官员的看法：美国工人特别瞧不起这些所谓的“专家”，他们担心出现一个骑在他们头上的、具有专业素养的排他性官员等级；美国的年轻人，对任何官职，都了无敬意，他们只为个人的成就折服（韦伯，2009：222，2010e：184-185）。简言之，官员不是公民中的一个特殊阶级，而是由全国的多数选举的公仆（托克维尔，2018：509）。其次，无论是美国早期的乡镇自治，还是司法权对行政权的补充甚或替代，¹⁷某种程度上既限制又弥足了官僚机器的缺失。再者，整体行政权的永续性，还有三权分立保证的总统加以协调。同时，“美国政体的特色乃在于，至少就技术层面而言，其之尚未彻底官僚化……美国国家结构之部分非官僚化的形式，实质上也被那些实际支配政治的组织……之日渐严密的官僚制结构所平衡”（韦伯，2004：42）。最后，联邦宪法明确的联邦与各州之间

¹⁷ 另外，韦伯在《法律社会学》篇也指出，大陆法与美国普通法的法律思维方式存在本质差异，而美国的司法行政至今保留着一系列针对法律形式主义的平衡机制，尤其是美国最高法院的裁判，在很大程度上仍然是一种经验主义的艺术。

的主权分享原则，本质上是一种基于共和理念的主权分配，从而联邦政府的权力被限制在直接的“国家理由”¹⁸所绝对必要的范围内。

不仅如此，现代民主制的合法性结构更形复杂。一来从被支配者的角度寻觅正当性。在托克维尔看来，“旧制度”的政治主要是一种等级性的伦理政治，内部各阶级的联系尚处于温情脉脉的伦理轨道之中：君主根本没有想过谁有资格剥夺他们自认为合法的特权，而人民从未奢想过享有非分的社会地位，民情与习惯也设下了暴政的界限（托克维尔，2018：10）。然而，人民之所以心生革命情绪，“绝不是由于执政者行使权力或被治者习惯于服从，而是由于前者行使了被认为是非法的暴力和后者服从于他们认为是侵夺和压迫的强权”（托克维尔，2018：11），因而封建制度一旦松动，“激起的仇恨却更强烈”（托克维尔，2014：79）。相比之下，在大众民主时代，即便是凯撒制统治——好比拿破仑一世及拿破仑三世，支配者必须通过自由选举、平民表决等民主形式才能取得正当性。这突出体现在美国总统通过民主提名和选举而获得的权力地位。二来民主的正当性包含了“人民主权”等政治信念。原先自行取得正当性的卡理斯玛领袖由此转变为依靠追随者之善意的领导人，他现在是自由选举出来的领袖，也就是说，支配的正当性取决于人民的授权，此即民主的正当性（韦伯，2010d：393-394），也即直接诉诸民意的支配。“‘直接诉诸民意的民主制’是‘领袖民主制’¹⁹最重要的类型，也是卡理斯玛支配的一种变型。此种卡理斯玛支配的正当性，来自被支配者的意志。因为‘群众煽动者’的统治力量是来自追随者对他个人的皈依与信赖”（韦伯，2010d：395-396）。杰克逊总统正是以保卫“人民的神圣权利”的英雄形象出场而赢得选举的（桑巴特，2014：72）。这意味着政治领袖必须“利用大众煽动手段赢得了大众对他个人的信任和信仰并获得了权力”（韦伯，2009：178）。

值得注意的是，领袖民主制与行政官僚化在政治实践中存在相互牵制的效果。一方面，民主选举的原则可以遏制空洞化的行政官僚化趋势。“选举”的原则并不是寻常意义上的“投票”，而是昭示一个人对领导天职的“信仰”，

¹⁸ 韦伯也预见，即使在美国，受到一战的影响，美国的专业官员系统也将加速扩张，尤其是军事与大学领域，从而迈向大国民主难以避免的“欧洲化”情势，即“官僚化的民主”。

¹⁹ 关于领袖民主制的历史兴起和政治功能，参见陈涛（2020）的细致研究。

他有权要求获得这种拥戴（韦伯，2009：178）。例如，美国大都市自治改革从民选市长开始，大众信任赋予他自由任命官僚的权利，而得以保证官僚队伍的纪律。又如，美国大法官的独立性得益于民选总统的任命，而总统对其承担直接责任。不过，在韦伯看来，这些改革都带有一种“凯撒制”色彩，其有效性一般奠基于这个“凯撒者”的个人地位。以此之故，虽然凯撒式改革可以无视传统束缚而得以扫除官僚化时弊，但却很容易陷入“个人天才的支配”而滑向民主制的对立面。这是因为，民主制的政治观念与官僚化难免存在内在冲突，而只要有可能政治民主制都倾向于以选举的原则来防止官僚发展为一个封闭性的“身份团体”，以便尽量扩大“公共舆论”的支配（韦伯，2004）。

另一方面，随大众民主兴起的普选权为政党官僚化与领袖民主政治的技术性结合创设了前提条件。根据韦伯的诊断，政治是一门职业政治家经营的事业。无论是现代国家，还是资本主义，“从根本上说，两者完全是同一回事。从社会科学的视角而言，现代国家恰如工厂一样也是一种‘经营’，实际上这正是它的具体历史特性”（韦伯，2009：121）。随着选举权的扩大，选举机制的复杂化，以及动员并组织群众的迫切需要，职业政党组织呼之欲出。一来选举权的民主化意味着政党要想获得议会的席位，需要想法设法赢得大众的选票（陈涛，2020）。也因此，政党经营更加仰赖于党的官僚、党的资金、乃至党的意识形态宣传等行政技术来组织群众。二来这对政党领袖的选择变得至关重要了。如果政治领袖能够增加选票和赢得民心，那么自然可以赢得党机器的追随和拥护。“这是因为党工在物质方面或者精神方面的利益，都和领袖的吸引力可望形成的政党权力，有着密切的关系。”（韦伯，2010e：238）由此，政党机器的登台，也意味着直接诉诸民意认可的领袖之到来。

这又以美国政党政治为典型。比较来看，与欧洲的议会制国家的多党制相比，美国长久以来就是两党政治；而与英国的两党政治比起来，美国的两党政治则单纯得多，既没有典型的左派，也没有典型的右派。²⁰据韦伯对英国政党的历史考察，政党机器的诞生经历了一个打到望族、政党领袖压倒国会议员的

²⁰ 参见秦晖的文章，源自 <https://mp.weixin.qq.com/s/6b9Yclleelci-UKySln4-A>。

历史过程。美国则直到杰克逊总统以后，政党机器才逐渐夺走国会选举领导权；内战以后，随着普选权的扩展，政党机器才真正全面主导政治生活。也因此，美国两党机器的社会根基更加牢固。从政党组织的角度看，一是美国政党高度嵌入公民的社会生活。美国政党的政治影响力不仅波及大资本家，左右在职官员的命运，甚至享有提名官职候选人的权力，每个普通选民也被党工击中了软肋（桑巴特，2014）。加之政党分肥制扩大了政党身份的支配。这意味着官员的任用不是根据能力，而是根据争取职位者的党派忠诚（桑巴特，2014：54）。二是公民普通的政治利益以及表达该利益的手段都促使美国人把自己与政党身份联系起来。从政党的性质看，美国的两党之间的共识大于分歧，它们没有固定的政治原则，关心的是如何才能获得更多的选票而决定自己的立场，实际上都成为了捞取官职的普通组织。因而，两党“不是阶级组织，不宣扬特殊的阶级利益”，本质上是多元化的“中立的集团”²¹（桑巴特，2014：70-77）。由此，两党都有强烈的“人民性”，它们的组织基础完全扎根于人民群众之中，从而借此赢得了党内外群众的广泛信任（桑巴特，2014：77）。尽管两党偶有分歧，不过是为讨好选民。由此，两党互竞的政治环境变相为人民创造了获益的机会空间。在韦伯看来，党老大是理性经营选票的资本主义企业家，没有固定的信念可言，只为追求权力，因而适合扮演候选人与赞助人之间的中间人。此种不谈信念的政党往往利于政党追随者对政治领袖完全地服从，甚而达到“精神上的无产阶级化”（韦伯，2010e：252）。之所以如此，一在于美国本源上是一个中产阶级民族，因而其民主不存在任何排他性的身份等级障碍；二是美国的行政首脑乃是人民直接选举产生的总统，三权分立保证了总统独立于国会的地位；加上美国参议院对众议院的优势、政治教育所积淀的民情习惯等因素，在提升社会民主化水平之时，也将积极的公民生活注入其中，从而牵制着大众民主制可能诱发的情感主导政治的倾向（韦伯，2009）。

回望历史，我们可以看到：托克维尔站在自由主义立场上力图为现代民主共和国寻觅的基于共和理念的社会团结方案，尤其是对美国实践的这套共和理

²¹ 关于美国两大执政党的内在性质，桑巴特与托克维尔出入不大。不过，桑巴特特别指出，虽然奴隶制问题创生了共和党的政治原则，但随着奴隶制的废除，两党完全没有政治原则这一点反而得以加强。再者，黑人问题直接消灭了两党的所有阶级特征，并使政党力量更多是基于地理范围而不是阶级身份。此外，移民的民族差异也对政党的组织产生了一定的影响。

念与人民主权原则所具有的规范性、普遍性、日常性的强调，以及对行政专制与人民主权结合所促成的“新专制主义”的隐忧，仍然构成对韦伯时代“官僚化的民主”的强烈批判。韦伯时代的官僚化的民主制，昭示了现代民主制乃至美国民主的困境，即一方面领袖民主制越来越仰赖政党的官僚化运作；但另一方面政党官僚化又逐渐脱离伦理纽带，倾向于向政党领袖做“精神上的无产阶级化”的献身。更准确说，政党官僚化在实现政治权力集中的同时，维系民主化的伦理动力也转至最高的政治领袖之手。即便如此，美国人政治生活里的理智与情感是有机统一的，它是一股可以短暂沉寂但并不会永远沉默的声音。

第五章 近代资本主义及其精神

(一) 资本主义何以发生?

19 世纪, 马克思的《资本论》从历史唯物主义深入批判过资本主义生产方式, 也由此构成整个古典政治经济学批判的逻辑前提。马克思突破古典经济学的地方在于, 特别强调资本主义的起源及其变迁 (帕森斯, 2008: 481)。因而, 资本主义不是一个抽象之物, 而是特定历史阶段的产物。在他看来, 资本主义的诞生有一部资本原始积累的“前史”, 资本的原始积累即资本的历史起源 (马克思, 2004: 872-873)。因此, 在逻辑上, 马克思假定资本主义有一种“原始”积累, 它是整个资本主义生产方式的起点。但历史地看, 原始积累本质上是劳动者与生产资料分离的历史展开, 资本的原始积累早在封建社会内部就已经开始 (马克思, 2004: 822)。他虽然并不把封建社会看做是资本主义的必要阶段, 但封建社会体系的内在缺口的确奠定了早期资本主义发生的基础。其中, 马克思尤为强调资本主义诞生过程中一系列看似偶然但又必然的历史因素。那么, 资本主义的“史前史”到底是怎样一番社会景象?

因素之一, 西方中世纪的城市自治运动为封建主义的解体以及早期资本主义的孕育创设了部分历史条件。在此, 韦伯与马克思二人都强调了中世纪尤其是 12 世纪以来城镇争取自治所具有的革命性质。尽管中世纪的城市并不是近代资本主义发展的载体, 却为享有自治政治权利并实施自主经济政策的城市“公社”积累了政治和法律基础。其一, 在市民联合体的政治基础上, 城市可以开辟制度化的自治空间, 并拥有自己的专门机构, 人们服从于自己的“特别法”, 因而形成了一个法律上自治的“身份团体” (韦伯, 2010f: 1404)。其二, 中世纪的城市已成为能够借助货币的形式完成对贵族义务的地方, 而将非自由人从土地贵族的人身束缚中抽离出来。之所以可能, 还在于城市的发展与商业资本、城市借贷资本以及这些资本赖以运作的货币经济是携手出场的 (吉登斯, 2013: 41)。在韦伯看来, 至关重要的是城市的军事自主权有效制衡了领主权,

加上领主欠缺理性行政，因而这有利于城市居民在政治、法律与经济上取得特权地位。

尽管如此，早期资本主义仍然在夹缝中求生存。即使是城镇，依然被强大的行会精神所主宰。一来，虽然行会造就的手工业的分离、孤立和发展是工场手工业时期的必要条件，但行会使手工业变成世袭职业，使其固化为种姓，而在内部排斥了工场手工业的分工（马克思，2004：394、415）。甚者，行会通过“禁止不依靠师傅的独立经营的劳动”、“不许有自己的住宅”、“禁止普通职工在成为师傅以前结婚”等方式而妨碍了劳动者的自由流动（韦伯，2010d：111-112）。二来，行会的规章严格限制了师傅所能雇佣的熟练工人和学徒的人数，“有计划地阻止了行会师傅转化为资本家”，而且“行会竭力抵制商人资本这种与它对立的、唯一自由的资本形式的任何入侵”，尤其是抵制商人购买作为商品的劳动（马克思，2004：415）。三来，行会本质上是“将相同职业者亦即竞争者统合起来，目的在于限制竞争以及运用在竞争里的理性的营利努力”，在其内部发挥作用的是一套排他性的“生计政策”（韦伯，2007：220-221）。由此来看，行会精神带有排他性结合色彩，“对内要求劳动之规制，对外则要求独占”（韦伯，2010d：105-106）。从破的角度看，行会仍然为保护庄园制度所催生的手工艺者提供了组织基础，也为争取城市的自治权，尤其是以革命的方式争取城市领主的一切特权提供了市民基础，因而为资本主义的自由劳动组织创造了部分条件。²²从立的角度看，行会依然是资本主义生产方式必须要越过的障碍。这也难怪西方资本主义要短暂倒退自远离旧城市及其行会制度控制的内陆地区，并以农村副业的过渡形式才得以发展起来（马克思，2004：858-860）。

因素之二，资本的原始积累运动是多重历史事件碰撞融合所促发的连环效果，历史中的偶变事件因素不自觉地推动了资本积累。资本积累又以英国为典型形式。在英国，由于大规模的封建战争拖跨了旧有的封建贵族，引致封建贵族主动解散封建家臣，从而将大量无产者抛向劳动市场。同时，王权膨胀则加速了旧时家臣被解散的命运（马克思，2004：825）。这是因为新兴封建贵族不

²² 韦伯细致考察了行会的历史起源及其对资本主义劳动组织的影响，但认为行会精神本质上是传统主义的，详见《经济通史》。

断被卷入交换经济，封建主只能通过“圈地运动”的方式应对不断上涨的羊毛价格。结果在“同王室和议会顽强对抗”的情势下，封建贵族无奈将大量农民从土地上赶走，将耕地转化为牧场。不仅如此，在16世纪，整个土地剥夺运动还从宗教改革以及随之而来的教会地产的大规模还俗中获得了“新的惊人的推动”：教会所占有的大量地产要么转移到了国王宠臣手中，要么被非常便宜地卖给了投机者，他们一起将世袭的佃户从土地上赶走，而把土地合并为更大的农场（马克思，2004：828）。不过，被剥夺了生活资料的农民一方面不能很快被新兴工厂所吸收，又不能一下子适应新状态的纪律，他们“大批地转化为乞丐、盗贼、流浪者，其中一部分是由于习性，但大多数是为环境所迫”（马克思，2004：843）。因此，整个西欧都相继颁布了惩治流浪者的血腥立法，这样流浪者“被迫习惯于雇佣劳动制度所必需的纪律”（马克思，2004：846）。可见，资本积累最致命的力量在于“土地与资本”合力瓦解各种共同体所有权根基之时，推进了对封建贵族与独立农民的“资本化强制”（蒂利语）。无论是教会地产还俗，还是封建贵族的自由择佃运动，某种程度上都服务于“对农民的土地的剥夺”的历史，即将人民的劳动资料转化为资本要素。

此外，海外贸易引起的价格革命以及商业战争是刺激资本主义产生的有力因素。在韦伯看来，一来因新航路开辟而来的贵金属内流，导致农产品疯涨，而使其有可能走上为市场而生产的路子；二来因工业品价格的大致稳定，以及与农业品形成的价格落差，迫使工业降低生产成本以提高利润，进而使得企业经营方式有了合理化的倾向，而导致以降低生产成本为取向的技术发明大量涌现（韦伯，2010d：160）。从否定的角度看，这也加剧了大地主的破产以及对农业无产者的需求。

因素之三，民族国家权力在崩解封建残余关系与减轻“资本化强制”之时间间接为资本主义生产方式铺平了道路。从前可知，农村的封建共同体关系，以及城市的行会制度都是抵制资本入侵的保守力量。因此，国家与资本的联手就具有了革命性质。一方面，现代国家本来是在资产阶级与封建残余斗争的过程中出现的，同时受到资本主义经济需求的刺激（吉登斯，2013：52），由此国家与资本力量的短暂联手合力将无产者从农奴地位和行会束缚中解救出来；另

一方面，国家迫于应付战争的需要也不得不争取自由流动的资本，间接为资本主义创造了有力条件（韦伯，2010d：278-279）。更重要的是，马克思认为国家权力实质上是一种“集中的、有组织的社会暴力”，因而也是一种“经济力”（马克思，2004：861）。这意味着权力的集中与资本的积累之间存在某种关联。以英国为例。17世纪的英国通过国家权力在殖民制度、国债制度、现代税收制度和关税制度之间建立了有效的制度关联，因而在海外殖民中迅速实现了资本的集中和积累。之所以如此，在于资本主义的发展一方面限制了国家权力的任意膨胀，另一方面则促进了官僚权力的理性化，这有利于为资本的原始积累创造可预期的法律与行政秩序。

因素之四，传统的生产体系只是缓解伴随资本主义之阵痛的过渡方式。前述的分析表明，资本主义的发生是一个不断变化的“自然史”过程，其间充满历史的吊诡与各种过渡形态。马克思指出，资本主义社会的自然规律是既不能跳过、也不能用法令直接取消的过程，但不同社会依然能够缩短和减轻分娩的阵痛。不过，马克思也看到，一方面，资本主义生产过程中，工人阶级由于教育、传统、习惯而能够顺应这种生产方式的自然要求（马克思，2004：846），尽管这些突然脱离惯常生活轨道的人不可能很快适应雇佣劳动制度的纪律；另一方面，资本主义的原始积累同样利用了传统的伦理生产体系，尤其是行会手工业与代工制等生产方式。

相比马克思，韦伯将近代资本主义起源的伦理基础表达得更清楚，二者相得益彰。从起源看，资本主义精神孕生于新教的伦理体系，尤其是清教伦理，但同时激活了传统经济伦理的抵制。因而，清教伦理普及之处，往往具有“破”与“立”的双重意涵。禁欲的宗教及其教派的形成，“特别因其激进地挣脱家父长制的、威权的桎梏”，由此构成近代个人主义最重要的历史基础之一（韦伯，2007：220）。具言之，清教伦理将信徒个人从传统自然伦理中解救出来，并将其置于信仰共同体中，继而将平等的同胞伦理推扩至经济生活中，由此消解传统经济伦理中的“对内道德与对外道德”的内外之别；另一方面，清教伦理激活的伦理态度因其讲求方法的性格，既有利于培植起践行资本主义精神品格的劳动担纲者，也借此抵制传统主义的生活惯习。此外，从伦理的角度看，

加尔文派的天职观念既然将合理合法的资本主义经营导向为上帝所交付的使命，也就难免赋予企业家以及勤勉的劳动者以“良心自由”。从经济的角度看，教派成员意味着人格的一纸伦理品质的凭证，特别是商业伦理上的证明（韦伯，2007：196），由此保证了个人在社会立足的诚实与信用关系。因为伦理的清教恰恰将商业信用的基础建立在个人的伦理资质上。

这就是资本主义诞生的史前史。资本发生作用的过程、性质与方式充满过渡性与两面性。资本的原始积累更具剥夺性与革命性，但二者是一体两面的。它意味着以生活劳动为基础的私有制之解体，但同时又以劳动者从狭隘共同体的束缚中解放出来为前提。在此种意义上，资本主义生产方式具有巨大的文明作用，但其文明作用是以牺牲“人的整全性”为代价的，人无意识地滑向资本的附庸。对照之下，韦伯关于资本主义的伦理起源路径则指出了驯服并超越资本逻辑的可能之处，即宗教伦理精神孕育的生活之道。

（二）市民精神的社会根基：以富兰克林为例

作为理想型，资本主义精神只是提供我们透视资本主义起源的一些焦点与方向。但另一方面，我们还应将其被抽离的社会生活加以还原，甚至不拘泥于理想型的提炼。富兰克林关于私人经济的小册子，是完全的青年告诫语录，自然并不完全折射富兰克林的真实立场，但这本小册子确实属于深刻影响民众日常生活实践的典型（韦伯，2007：232-233）。因此，折返“美国人”的社会生活场景，或许还应借助富兰克林这个典型形象。方便起见，将富兰克林置于其生命历程之中，或许能透视美国人的社会生活之构造。换言之，富兰克林的生命轨迹具体而微地展现一个美国人的最初设定。由此，当我们补充杂烩着个人信件、日记、还有政治经济导向的《富兰克林自传》时，饱含生命轨迹的富兰克林个人就更加立体了。

《自传》具体而微展现了“家与宗教”在美国人生命历程中的位置。在自传中，富兰克林字里行间念念不忘地仍是上帝的护佑、指引及赐福。因为“只有上帝知道我未来的命运怎样，所以即便是当我们处于苦难的时候，也只有用他的神威来祝福我们”，“使我经得起性命攸关的逆境考验”（富兰克林，2013：

3)。随后，他转向家族的叙事，朴素地描绘了家族的历史。故事是从伯父展开的，由他得知先辈坐落于北安普顿郡艾克顿教区，有世袭的田产，祖父是个手艺人，父亲自幼跟随他学打铁手艺，二伯父是个染匠，后来父亲也转行了。家族很早皈依英格兰国教，父亲则因追随清教而携妻带子移居新英格兰了。此外，比他大的兄弟都当起了学徒，学习谋生的手艺。可见，富兰克林得自家庭教育的精神氛围，又特别是家族与父辈教育所制约的生活习惯，直接决定了他今后的职业命运。

其次，囿于家庭的新教氛围，富兰克林一开始就带有很强的清教徒个性，而家族文化所培育的勤奋节俭品德为他投身商业世界做好了精神准备。在其家族文化中，一门手艺是最低调的品德，对任何人都是适用的，因为它是立身之本。他在传记中多次提及他的冒险精神，以及怎么不堪忍受家兄主子般的残暴待遇，这些在其心间烙下了憎恨专横权力的惯习。即便如此，他创业之初还是谨遵家族教诲：安身立命之本是在一门手艺上克勤克俭的经营。正如他后来立碑所追忆的：父亲谨慎虔诚，母亲贤惠忠贞，他们仅凭不懈的劳作和诚实的勤奋而维持了一个大家庭的安顿生活，养育了十三个子女和七个孙子孙女，以此传为佳话（富兰克林，2013：10）。

不仅如此，富兰克林的品德养成还在于生活世界无处不在的商业与社会纽带。因为在商业世界求生存，首先得自立，其次是培养起谋生的手艺，还有全方面的能力。在费城，他广交朋友，靠着勤奋节俭实现了自立。得益于费城总督的帮助，他有机会到伦敦生活历练一年半载。他后来追忆道，期间大半时间用来拼命干好自己的印刷行当，尽管根本没有改善生活命运，却极大地丰富了自己的见识，结交了一些非常聪慧的朋友，从他们的谈吐中自己获益不浅（富兰克林，2013：54）。更重要的是，后来的合伙经营中，他意识到为赢得商人的信誉和品格，事业上的勤勉节俭、理性经营必不可少，它们是最为有力的道德证明书。

不止于此，活跃于商业世界的富兰克林离不开日常政治的影响。谈起政治，永图社社团就是最好的政治教育。围绕永图社，他发起会员收费制图书馆的计划，后来经过特许权批准而转变为公共会员制图书馆。此后，永图社成了他一

生政治活动的舞台，成为左右费城社会舆论的公共空间。此外，永图社在特定公共问题上影响着公众，借此也让公众意识到个人利益与公共利益是有联系的，而为推广城市改革做好了心理准备。建立费城巡夜制度、联合消防队、城市街道照明设施即是如此。由此可知，公民政治表达其实是如何将个人利益与公共利益有机结合，它又根源于公民骨子里的政治利益。

更大的公民政治教育在于理性审慎的政治眼光以及复杂政治局势下衡平的政治实践技艺。富兰克林建立费城防务制度的努力就是恰当的例子。由于英法在殖民地频繁交战，费城处于四面楚歌的境地。然而，占多数席位的教友会议员极力反对防务制度，他们拒斥任何以自战争名义的法案，因为任何战争都有悖于教友会的和平原则。富兰克林最终巧妙化解了政治与基督教原则之间的正面冲突。他发现，如果不要求教友会议员们予以正面的协助，不触犯他们的原则，配合一种带有模糊名义的法案，就可以征得他们的同意。“假使（法案）不能通过，就动议用这笔钱去购买一家救火机，教友会成员是绝不会反对的”（富兰克林，2013：119）。如此看来，富兰克林以理性思维看待政治，同时充分利用政治规则，借法案程序合法性建立起政治与民意之间的双向沟通，并利用有条件的允诺来动员捐款，最后为费城医院争取到了双倍捐款。

从始至终，富兰克林都主张，致力于公共事物的人，无论他们如何乔装打扮……人们主要考虑的仍然是，他们自己的个人利益和国家利益是可以联系在一起，因为没有人是纯粹的行善家（富兰克林，2013：96）。也就是说，即使是公民政治不过是引导公民正确地理解自身利益，而将分散的利益经由同意的民主机制结合起来。所谓共和政治不假定每个人都是慈善家，而是考虑到每个人首先是关切自身之利益，因而个人也懂得如何履尽义务。

最后，虽然富兰克林是自然神论者，但其一生都未能彻底脱离宗教。一方面，他认为宗教囿于宗教理由，不去激发并促进日常的道德规范，反而径行宗教劝告而不教人以培养美德的方法；另一方面，他从来不怀疑上帝的存在：上帝创造了世界，并按照他的旨意统治世界，对上帝的侍奉就是与人为善，祈求获取上帝的智慧是正当且必须的（富兰克林，2013：81-82+88）。在此之上，他将禁欲主义的宗教道德规范“合理化”为一套道德完美的计划，并凭借“节

制”“条理”“决心”“反省”等讲求方法的机制将其所坚守的十三条美德内在化为“习惯”。在他看来，“自由”不过是将美德培养成自然的习惯，自由首先意味着免于债务，因而勤奋与节俭的品德是必不可少的。

总之，通过多重生活世界的考察，我们可看到所谓的市民精神只有在多重社会构造中才得以可能，它既扎根于竞争的商品世界，同时又取决于每个人在社会生活中自觉的守持公正，以及通过勤奋和节俭的实践所铸就的自由个性，更重要的是在政治世界达成的个人理智与情感的高度合一。就利益与出身而言，市民阶层历经生活的压迫与道德的重重拷问，自然倾向于商品世界，对于宗教与道德也抱持虔诚；从习惯和爱好看，市民阶层抱有理性审慎的眼光，更重要的是复杂政治局势下衡平个人与社会利益的实践技艺，因而借此培育起政治上的理性的公民精神。在此意义上，可以说资本主义精神与新教伦理之亲和性的实践担纲者是市民阶层。此外，在分析中，我们已经部分触及富兰克林所处的新英格兰的社会条件，因为市民阶层的社会根基还置于更大的美国社会结构之中，这就涉及如何认知美国早期社会结构的性质。

（三）美国资本主义的民情基础

即便新教伦理是近代资本主义兴起的伦理载体，但仍然掩盖不了伴随资本主义拓展而来的正面冲突。这是因为一来资本主义与更大的社会结构相互纠缠在一起；二来不同历史传统影响着资本主义的扩展方向。在所有社会类型中，农村社会结构是最独特的，也最受历史传统影响（韦伯，2018：123）。韦伯在圣路易斯的演讲，正是透过欧美之间农村社会结构的具体差异，反观资本主义在美欧内部的影响方式，由此预言欧美文明的现代走向。在韦伯看来，欧美²³文明的社会结构差异主要是由资本主义对欧洲农村社会内部的特殊影响所致。因此，这里问题的焦点可置换为近代资本主义与旧的经济秩序之间的相互纠缠与搏斗。

某种程度上，欧陆农村社会结构深受历史传统的影响。以德国为例，国土人多地稀，加上传统对土地所有权的珍视，故长期保留着土地继承；同时，人

²³ 这里的美欧，特指欧洲大陆与美国，因为二者在具体社会结构差异上更显著，后文的欧洲狭指欧洲大陆。

口拥挤、劳动力低廉，快速获得土地的可能性很渺茫，加之经济攀升的机会有限，由此造就的社会民情以及土地分配方式决定其社会结构必然等级森严（韦伯，2018：125-127）。此外，农业生产受到“土地生产边际效用递减规律”的作用而降低了技术革命带来的增益空间，变相强化了农业深受传统力量的影响。由此，欧洲“农民”²⁴首先不是为市场而生产，而是考虑维持基本生计。随着资本的入侵，反而加剧了私人对土地的垄断，致使土地脱离市场（韦伯，2018：150）。直到1917年，普鲁士的限嗣继承法使得那些根本不是贵族、也不可能是贵族的新兴资本家浪得“贵族”之名；容克贵族则被卷入各种经济和社会矛盾之中，他们希望成为封建地主，但首先必须成为企业家和平民百姓（韦伯，2009：94；韦伯，2018：153-154）。

之所以如此，还在于欧洲农民的产品分配深受封建分配制度的影响。此外，由于以下因素加剧了欧陆农村社会联系的封闭性与依附性²⁵。（1）欧洲农民被视作供养统治阶级的赋税工具，农民生产首先是为了满足城市统治阶级（尤其是食利者阶层）的需求。在18世纪的欧洲，人为压榨农村而维持城镇是普遍原则（韦伯，2018：126）。（2）地主与农民之间维持着紧密的人身依附关系。农民不仅为封建地主供应赋役，还负担封建庄园领主的税收与兵役。此外，（3）欧洲农民受制于共产主义式村社共同体。欧洲古老的农村共产主义的森林、河流、牧场，甚至是耕地，不仅牢固地束缚着欧洲农民，还将其束缚在传统的轮耕制度中，即便农民解放之后也还保留其伦理束缚（韦伯，2018：127）。因此，即使村社共同体瓦解了，欧洲农民在现实中无法直接走向理性的农业生产者。

因此，近代资本主义的竞争秩序与旧有的传统主义经济秩序的冲突更显复杂，它既是一种选择并淘汰的过程，也是一种掠夺过程（韦伯，2018：130-131），但资本不可避免地要瓦解旧有的经济秩序。文化上，资本的入侵可能激起保守力量的自卫。资本主义经济秩序关心的是如何向市场供应更多的产品，而旧有的经济秩序关心的是如何在土地上供养最多的人口。即便土地成为一种投资对

²⁴ 农民（peasant）这个词在前现代社会兼具职业与身份等级的含义，而在近代意义上则指代理性的农业生产者，因此在英文上只能对应“farmer”，主要是个职业的概念，参阅秦晖（2017：43-48）对农民一词中外古今之意的细致梳理。

²⁵ 这里的依附性，主要是指地主与农民之间的“家长制”意义上的共同利益关系，参见韦伯（2018：60）的说法。

象，土地价格飞涨，资本主义带来的新兴资本却可能造就一批新乡绅。因为传统对土地的珍视，土地充当的是上升社会阶层攀升的入场券角色。比如，英国圈地运动初期还有投机倒把的地主在经济混乱之际坐收渔翁之利，希冀成为新的乡绅阶级（黄仁宇，2009：95）。经济上，资本主义和传统可以携手前进。这是因为自耕农如果成功脱离传统的桎梏，充分利用自己的勤奋节俭精神为市场而生产，就可以暂时取得独立地位，甚至保持对大农场经营的优势。此外，这得益于欧洲的小农合作社对农民的道德教育，发挥着一种工具支持的作用（韦伯，2018：129）。合作社可以创造新的农村共同体，保护农民不至于滑向个人主义深渊，同时降低农业受自然条件的影响，从而增强农民对市场的灵活反映。但是，一旦农业生产转变为资本密集型，小农经营的优势就日渐丧失了：他要么成为农业资本的奴隶；要么成为农场主，即资本主义式地主。政治上，由于资本和土地所有权的冲突不断加大，资本主义使农村贵族不断陷入债务困境，继而瓦解贵族与农村的政治联系。在德国，资本主义不可避免地改变了容克贵族的生存条件与社会性格。

相较之下，美国的起源性社会状况以及由此造就的民情本质上更加民主。移民初期，欧洲人所熟悉的权利观念和自由原则已经深深地扎根于英国人的生活习惯之中，而贫穷与灾难则巩固了身份的平等（托克维尔，2018：36-37）。即使是南方大地主，也不像欧洲地主那样依赖农民的地租，因为它们本身没有任何特权，不负有对奴隶的保护责任，他们不过是在财富上占据相对优势的阶级，只有微小差别的贵族，从而不易引起人们的爱憎情绪（托克维尔，2018：59）。在权力意义上，他们只是一个虚弱的阶级。虽然说南方移民带有贵族的生活习惯，却不具备贵族的特权。相反，新英格兰地区完全是民主的“新社会”。一来新英格兰移民大多受过良好的教育，为了创业的理想而携带妻儿举家移民，因而整个社会有着良好的道德秩序；二来新社会内部完全是中产阶级的、日益均质化的社会（托克维尔，2018：40-44）。

此外，民主的社会情况一旦确立，配合继承制度的推广，尤其是其平分原则激起的民情氛围，迅速瓦解掉家庭声望与土地之间的紧密联系。值得一提的是，北美殖民地政府在平分土地时，坚持民主与自由相结合的公正原则而建立

起“平等的民情”。继承法默认财产的自由流通，承认“每个人都有完全的自由、权限和资格立遗嘱处理其财产”的权利，而不是一味地将土地完全平均化，换来的是美国的社会情况比法国更加民主，因而每个人能够取得平等的发展权利与条件（托克维尔，2018：549+66）。当然，北美土地所有权容易获得这一客观条件也较容易支撑平等的社会状况。富兰克林认为，北美殖民地社会的土地廉价，年轻力壮、懂得种地的劳动者可以很容易站稳脚跟（转自迈克尔·佩罗曼，2001：294）。农民的土地多半是自己购买或者垦殖而来，土地是他们的财产（韦伯，2018：126）。因此，北美农民是先于市场并为市场而生产的农业资本家。他们“既是美国资本主义起飞的工具，又是这一起飞的殉葬者”（转自米尔斯，2016：16）。此外，桑巴特（2014）认为，美国西部开放的边疆成为“美国社会主义”的最后一个屏障。这是因为，一来没有资本的人通过移居西部而成为独立的农场主，二来边疆为美国工人提供了“逃往自由”的机会。

归根到底，这意味着资本主义的起步需要一定的民情基础。从韦伯的解释路径看，贵金属流入、人口增加、战争需求、地理位置、乃至奢侈需求等因素都有助于资本主义，但却不足以产生资本主义。仅从商业角度看，北美殖民地农民的经济很难说是“市场经济”，因为殖民地不产金银，外贸也多逆差，通货长期不足，货币长期奇缺，就是殖民地农民也很难说是“先进生产力的代表”（秦晖，2017：364）。北美殖民地最初的淘金者，既无才干，又乏品德，急功近利的拓殖也都惨败（托克维尔，2018）。此外，其早期历史贯穿着“借由长期契约工人的劳动维持大庄园且乐于享受封建贵族生活的‘冒险家’”（韦伯，2007：177）。相形之下，北方清教地盘则充斥着由于“禁欲的强制节约”而寻求投资出口的资本（韦伯，2007：175）。整体而论，新英格兰一方面顺应其民主的社会状况，同时以较为公正的方式化解贵族残余及其生活习惯，从而为资本主义精神的发挥准备好了社会条件。

相较于此，欧陆农村社会解决土地分配的方式则更为复杂，复杂的原因不仅在于欧陆深受历史传统的束缚，还在于资本主义与传统的较量过程中，某些传统社会力量会被召集起来对抗资本主义的分化效应。尤其是官僚阶层的鄙视心理、教权制的仇视、天主教的伦理束缚、传统知识分子的保守心态，以及无

产阶级的公平诉求等情绪随社会条件变化而被调动起来或抗拒、或利用资本主义（韦伯，2018：132-137）。因此，欧陆社会在向资本主义过渡的时候，以现在的话说，就会产生复杂的社会公正问题。托克维尔对法国大革命的反思暗含这一点，即以何种方式建立平等的民情问题。法国大革命以最为平等的方式处理土地分配，财产被过分分割，尽管缩小了贫富的差距，却激发了贫富双方的彼此仇视，结果穷人与富人没有权利的观念（托克维尔，2018：13+549）。即便是美国，有着清教徒奠定的牢不可破的民主传统，对南部庄园贵族的胜利仍然是艰难的，也付出了南北战争等政治和社会代价才取得的（韦伯，2018：132）。最后，鉴于欧洲的传统，韦伯的预言充满了“欧洲化”味道，资本的強大力量迟早会促进土地垄断，土地垄断总会创造新贵族，这很快会困扰美国。

总之，资本主义在欧美社会的拓展都分别付出了巨大的政治和社会代价，但历史起点上多有不同，重要的是如何通过民主方式引导民情以制造公平竞争的社会氛围，即托克维尔所说的如何建立“平等的民情”。一方面，欧洲资本主义与传统力量的相互较量则更形复杂，资本主义既不可避免地瓦解传统生活方式，也可能加大社会民情的断裂，这首先意味着如何避免欧陆的“家产官僚制”精神与资本主义的直接合流。另一方面，美国资本主义的起步并不意味着外在社会条件的缺席：美国社会以较为公正的方式，通过民主与自由原则的携手制衡，促进财产的自由流通，奠定了移民在机会均等或者说起点公平意义上的发展机遇，从而为资本主义精神的发挥准备好了最大的民情要件。

第六章 结论与反思

至此，我们沿着韦伯所提供的问题线索，先从新教伦理出发，考察了教派组织与早期美国社会格局之内在牵连；在此之上，从韦伯政治立场反观了联邦党人调和联邦制与共和理念关系的独特方式，由此剖析了美国联邦制这一独特的政治架构及其伦理意涵；最后，我们回答了美国资本主义跟其早期社会民情的历史关联。

美国之于韦伯，“或许就像英国之于前几代的德国自由主义者一样”（韦伯，2010e: 26），代表一种新的社会类型，用韦伯的话说即“典型的历史个体”。从方法论看，这里的历史个体并不是抽象的实体，而是具有历史性质的独特文化体，强调其历史上的单独性，因而只能将各自文明加以探源式的考察而非自外于历史的抽象归类，这种建构“要在往往且无可避免各具独特个别色彩的具体发生关联里，致力整理出历史真实的面目”（韦伯，2007: 24），即守护历史事物的历史性。因此，一方面，美国文明的独特构造同欧洲文明一起构成韦伯普遍问题意识的一个环节，美国文明为理解近代资本主义文明提供了一种方式，基于美国文明的参照使我们对欧洲文明的理解也得以可能；另一方面美国现代性最充分展现了普遍历史的内在张力，美国正与最现代的资本主义生产方式并肩前行，注定会彰显其他文明难以企及的生活经验。不过，即使直接取材于美国经验的新教教派经典研究，也只是韦伯支配社会学研究的前奏，还只能在漫长的历史考察中窥见新教教派独特的历史效果。即使是“领袖民主制”也只限于以美国经验为典型。此外，韦伯从历史比较研究中抽离出了领袖民主制的“凯撒制”以及“卡理斯玛”要素。即使从历史比较的角度来看，在欧洲文明的狂潮中，激发韦伯历史想象力的是罗马，而不是现在的民族国家（Scaff, 2010: 5）。在此种意义上，韦伯文明比较恰恰是从“漫长的起源现代性”来理解现代人类命运，人类历史长河中的文明理应都占有一席之地，由此美国只是“多元现代性中的当代典型”，这是韦伯的“多元现代性”立场使然。

多元现代性的文明比较立场并不意味着韦伯陷入了价值上的多元主义、乃至文化相对主义。关键在于，韦伯何以在文明比较中规避相对主义的？一方面，韦

伯文明比较的价值基础是作为“欧洲文明之子”的真切发问，即使在欧洲文明内部，韦伯注定也会成为德国民族主义者，因为如果没有客观的价值根基，无视文明共同体间的“诸神之争”，文明比较才可能流于随意的主观妥协，这是韦伯一再拒斥的“半吊子”文人作风。进言之，文明比较的真正基础乃在于我们首先是文化共同体中的一员，即“我们是文化人”。相反，“只要那些一味从某一特殊阶级特定的现实利益出发的人，才会相信研究材料本身就能得出自己的价值判断”（韦伯，2018：106）。另一方面，韦伯的文明比较并没有以相对主义的怯懦而规避文明之间沟通的可能性，而是尽可能通过延展诸多文明经验达致对现代文明处境的本质性理解，故而帮助人们理性守护和尊重各种文明传统的价值内核。因为人们正是从最为不同的终极观点来理性化生活的（韦伯，2007：51），而生活的本真就在于它是实践的、感性的，因而充满主客观分立前的“斗争性”。可以说，韦伯的文明比较坚持价值层面的“诸神之争”，即“价值绝对主义”（李猛语），同时对时代现实的科层精神气质保持足够的清醒，尤其是德国市民阶层身上的“非历史”“非政治”的精神（韦伯，2018：112），并在实践层面尽可能延展诸多文明经验的可能性，从而让文明比较尽可能保持开放性而不流于庸俗的逃避。在这里，文明比较的背后始终有韦伯所谓的“历史科学”之关照，旨在关切“人性中伟大和高贵素养”（韦伯，2018：100-101）。在此意义上，韦伯的历史主义路径切入了本真的历史性。

那么，美国因何成为典型的历史个体？总体观之，美国文明的内核是建立在清教教派基础上的团体生活气质，同时依照基于共和理念的民情纳入各种现代性制度要素。其一，从历史起源看，美国社会以团体为中心的生活方式可以追溯至新英格兰殖民地时代以教派为中心的生活传统。早期的教派组织完全扎根于信者的社会生活之中，因而具有广泛的根基。特别是教派的整个组织基础不仅融合自发性结合原则，成员资格审查，以及兄弟之爱等伦理机制，还配合个人的心理动机、顺应其利益爱好，进而推扩出美国人以融入团体为生活准则的观念基础。随着社会生活的世俗化，以教派为中心的“精神贵族”意识依然延伸至更为广泛的团体生活，并象征性地成为美国社会成员认同的伦理要件之一。其社会认同的基础是特定的成员资质，但这不完全取决于个人的能力，更取决于每个人经过生活

纪律培育的绅士品格。也就是说，社会团体的特性有赖于个人的积极伦理实践来推动。由此，在起源上，新教伦理跟共和主义相距并不遥远，实质上都旨在造就一种伦理意义上的生活（亦是社会的或政治的）秩序。正是宗教，使得美国民族的理智和它在这个国土上产生的全部情感交织在一起（托克维尔，2018：573）。新教强调自愿的服从，还有伦理生活实践，乃至对整个社会的无形教育，由此造就了一种新的“社会人”形象，从而为建立民主政制提供了伦理支撑。

其二，从政治理性化角度看，联邦制暗含美国政治作为独立价值领域的兴起，但又难以彻底脱离共和主义传统。此时，联邦党人仍在维护自由的生活方式为最高原则之内吸纳联邦制。联邦宪法明确的联邦与各州之间的主权分享原则，本身是一种基于共和理念的主权分配，同时又以权力的制约、平衡与分立的制度设计为公民自由预留了伦理实践空间。如果说古典共和理念意味着一种将公民的积极生活与公共关切的德性结合起来，那么美利坚人民则开辟了寓“共和”于联邦民主共和制的路子。在此种意义上，联邦共和国是共和主义的，也是民主主义的。此后，美国民主由托克维尔时代政体与伦理相称的格局逐步降格为韦伯时代的“官僚化的民主”（韦伯，2009：223）。面对这一民主时代的困境，欧洲的社会情势比美国社会提前陷入了官僚化，并与传统政体相互纠缠。尤其是在韦伯时代，德国弥漫的官僚政治不断排挤议会权力，议会无权造成政治领袖无权，领袖无权又滋生出望族心态，结果是政党内部派系林立（韦伯，2010e：248-253）。相形之下，美国社会官僚化的特色在于以政党官僚化平衡了社会结构之官僚化，以一种实质的政党忠诚而来的身份制衡了官僚制的纯粹形式平等。同时，领袖民主与政党官僚化在美国政治实践中的相互牵制与互为结合，结合参议院的优势，以及政治教育所培育的民情习惯等因素，提升社会民主化水平之时，也将积极的公民生活注入其中。由此，韦伯希望民选总统与议会制的有机结合引导德国走向真正的“政治成熟”，以二者超越历史积淀的官僚化传统以及由此培植起政治家的政治意志。这似乎是这个“诗人与思想家”国度的现代命运。

其三，历史转折点上的“事件”往往影响着塑造“平等的民情”的方式，而方式的选择受制于社会内部的各种感性力量的角逐。资本主义在欧美社会的

拓展都分别付出了巨大的政治和社会代价，但在历史起点上又有不同。一方面，欧洲资本主义与传统力量的相互较量更形复杂，资本主义既不可避免地瓦解传统生活方式，也可能加大社会民情的断裂，这首先意味着如何避免欧陆的“家产官僚制”精神与资本主义的直接合流。另一方面，美国资本主义的起步不意味着外在社会条件的缺席：早期美国通过民主与自由原则的携手制衡而建立起平等的民情，从而为资本主义精神的发挥准备好了社会条件。

在上述意义上，节制的宗教传统奠定了美国社会最基本的民情架构，即作为团体生活特征的民情。宗教的退隐不意味着宗教的消亡，而恰恰是在民情意义上的完成。回望历史，我们可以看到托克维尔站在自由主义立场上力图为现代民主共和国寻觅的基于共和理念的社会团结方案，尤其是对美国实践的这套共和理念与人民主权原则所具有的规范性、普遍性、日常性的强调，以及对行政专制与人民主权结合所促成的“新专制主义”的隐忧，也构成对韦伯时代“官僚化的民主”的批判，二者本是“反思现代性”的两面。这也提醒我们，正是美国文化制度基底的这些原初张力以及团体与生活相互交融的格局，仍是整个美国社会能够伸缩的伦理动力，为“制度化经营”所主宰的现代人命运开辟了另一种生活可能性。

总之，更深层说，美国文明的内在张力根源于新教个人主义与共和主义传统之间的冲突与调适。实际上，新教个人主义与共和主义传统在起源学意义上具有很强的亲和性，二者是表面互悖而实质互补的（托克维尔，2018；贝拉，2016）。前者意在破旧，以一种“反传统的传统”（李猛，2010）赋予人们打破传统主义惯习的伦理动力；后者功在维新，它刹住人们天性中“以暴易暴”本能倾向，借此培育起温和的民情。由此反观，中国的“现代性”如果不能理解自身，那仍然不能回避文明比较意义上的现代性，更为重要的是中国社会如何借助民情培育起具有内在精神气质的生活之道，及其在此基础上的底线共识，并由此参与世界历史的塑造，乃是重建中国现代性的当代需要。

参考文献

- 【1】. [法] 布罗代尔.顾良译.十五至十八世纪的物质文明、经济与资本主义 (第2卷) [M].北京: 三联书店, 1993.
- 【2】. [英] 波考克.冯克利, 傅乾译.马基雅维里时刻: 佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统[M].南京: 译林出版社, 2013.
- 【3】. [德] 贝拉等著.周穗明, 翁寒松, 翟宏彪译.心灵的习性[M].北京: 中国社会科学出版社, 2011.
- 【4】. [德] 贝拉.郑莉译.背弃圣约——处于考验中的美国公民宗教[M].北京: 商务印书馆, 2016.
- 【5】. [荷] 凡赫尔斯玛.王兆丰译.加尔文传[M].北京: 华夏出版社, 2006.
- 【6】. [美] 富兰克林.李自修译.富兰克林自传[M].南京: 译林出版社, 2013.
- 【7】. [美] 汉密尔顿, 杰伊, 麦迪逊.程逢如, 在汉, 舒逊译.联邦党人文集[M].北京: 商务印书馆, 2015.
- 【8】. [美] 哈茨.张敏谦译.美国的自由主义传统[M].北京: 中国社会科学出版社, 2003.
- 【9】. [德] 洛维特.刘心舟译.韦伯与马克思: 以及黑格尔与哲学的扬弃[M].南京: 南京大学出版社, 2019.
- 【10】. [德] 马克思.中央编译局译.资本论 (第1卷) [M].北京: 人民出版社, 2004.
- 【11】. [美] 本迪克斯.刘北成等译.《马克斯·韦伯思想肖像》[M].上海: 上海世纪出版集团, 2007.
- 【12】. [德] 林格.韦伯学术思想评传[M].北京: 北京大学出版社, 2011.
- 【13】. [英] 佩罗曼.斐达鹰译.资本主义的诞生: 对古典政治经济学的一种诠释[M].桂林: 广西师范大学出版社, 2001.
- 【14】. [德] 玛丽安妮.阎克文, 王利平, 姚中秋译.韦伯传[M].南京: 江苏人民出版社, 2002.
- 【15】. [美] 米尔斯.李康译.社会学的想象力[M].北京: 北京师范大学出版社, 2017.
- 【16】. [美] 米尔斯.周晓虹译.白领: 美国的中产阶级[M].南京: 南京大学出版社, 2016.
- 【17】. [美] 帕森斯.张明德, 夏遇南, 彭刚译.社会行动的结构[M].南京: 译林出版社, 2008.

- 【18】. [德] 桑巴特.赖海榕译.为什么美国没有社会主义[M].北京: 社会科学文献出版社, 2014.
- 【19】. [德] 施路赫特.顾忠华译.理性化与官僚化[M].桂林: 广西师范大学出版社, 2004.
- 【20】. [美] 卡尔博格.张翼飞, 殷亚迪译.韦伯的比较历史社会学今探[M].上海:上海人民出版社, 2020.
- 【21】. [法] 托克维尔.董国良译.论美国的民主[M].北京: 商务印书馆, 1991.
- 【22】. [法] 托克维尔.倪玉珍译.美国游记[M].上海: 三联书店, 2010.
- 【23】. [法] 托克维尔.李焰明译.旧制度与大革命[M].南京: 译林出版社, 2014.
- 【24】. [英] 托尼.赵月瑟, 夏镇平译.宗教与资本主义的兴起[M].上海: 上海译文出版社, 2006.
- 【25】. [法] 涂尔干.渠敬东译.职业伦理与公民道德[M].北京: 商务印书馆, 2015.
- 【26】. [法] 涂尔干.渠东译.社会分工论[M].上海: 生活·读书·新知三联书店, 2013.
- 【27】. [德] 韦伯.康乐, 简惠美译.支配社会学[M].桂林: 广西师范大学出版社, 2004.
- 【28】. [德] 韦伯.康乐, 简惠美译.新教伦理与资本主义精神[M].桂林: 广西师范大学出版社, 2007.
- 【29】. [德] 韦伯.阎克文译.新教伦理与资本主义精神[M].上海: 上海人民出版社, 2010.
- 【30】. [德] 韦伯.拉斯曼编.阎克文译.韦伯政治著作选[M].北京: 东方出版社, 2009.
- 【31】. [德] 韦伯.康乐, 简惠美译.中国的宗教[M].桂林: 广西师范大学出版社, 2010a.
- 【32】. [德] 韦伯.阎克文译.经济与社会[M].上海: 上海人民出版社, 2010b.
- 【33】. [德] 韦伯.康乐, 简惠美译.宗教社会学·宗教与世界[M].桂林: 广西师范大学出版社, 2010c.
- 【34】. [德] 韦伯.康乐, 简惠美译.经济与历史·支配的类型[M].桂林: 广西师范大学出版社, 2010d.
- 【35】. [德] 韦伯.康乐, 钱永祥等译.学术与政治[M].桂林: 广西师范大学出版社, 2010e.
- 【36】. [德] 韦伯.甘阳编.民族国家与经济政策(修订版)[M].北京: 三联书店, 2018.
- 【37】. [德] 沃格林.孔新峰译.政治观念史稿(卷四): 文艺复兴与宗教改革[M].上海: 华东师范大学出版社, 2016.
- 【38】. [美] 沃尔克, 威利斯顿.孙善玲等译.基督教会史[M].北京: 中国社会科学出版

- 社, 1991.
- 【39】. [美] 黄仁宇. 资本主义与二十一世纪[M]. 北京: 九州出版社, 2007.
- 【40】. [美] 莱曼, 罗特编. 闫克文译. 韦伯的新教伦理: 由来、根据和背景[M]. 辽宁: 辽宁教育出版社, 2001.
- 【41】. [美] 雪莱. 刘平译. 基督教会史[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- 【42】. 秦晖, 金雁. 田园诗与狂想曲: 关中模式与前近代社会的再认识[M]. 南京: 江苏凤凰文艺出版社, 2017.
- 【43】. 苏国勋. 理性化及其限制: 韦伯思想引论[M]. 上海: 上海人民出版社, 2018.
- 【44】. 李猛编. 韦伯: 法律与价值[M]. 上海: 上海人民出版社, 2001.
- 【45】. 刘小枫, 陈少明编. 回想托克维尔[M]. 北京: 华夏出版社, 2006.
- 【46】. 赵晓力. 代表制研究[M]. 北京: 当代世界出版社, 2019.
- 【47】. 赵林. 西方宗教文化[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2005.
- 【48】. 陈涛. 家产官僚制的永恒复归——以大革命前法国的绝对君主制为例[J]. 广东社会科学, 2019(04): 205-213.
- 【49】. 陈涛. 法治国、警察国家与领袖民主制: 西欧现代国家构建的三条线索[J]. 社会, 2020(06): 31-70.
- 【50】. 费孝通. 新教教义与资本主义精神之关系[J]. 西北民族研究, 2016(01): 5-29.
- 【51】. 冯钢. 科层制与领袖民主——论 M. 韦伯的自由民主思想[J]. 社会学研究, 1998(04): 3-5.
- 【52】. 付娟. 理论与现实: 马克斯·韦伯视阈中的美国[J]. 理论界, 2009(09): 201-202.
- 【53】. 何蓉. 行走之思: 作为侨易个案的 1904 年韦伯美国之行及其影响[J]. 江苏师范大学学报(哲学社会科学版), 2016, 42(06): 10-17.
- 【54】. 赖骏楠. 马克斯·韦伯“领袖民主制”宪法设计的思想根源[J]. 人大法律评论, 2016(01): 151-179.
- 【55】. 李猛. 从帕森斯时代到后帕森斯时代的西方社会学[J]. 清华大学学报(哲学社会科学版), 1996(02): 29-34.
- 【56】. 李猛. 论抽象社会[J]. 社会学研究, 1999(01): 3-5.
- 【57】. 李猛. 理性化及其传统: 对韦伯的中国观察[J]. 社会学研究, 2010(5): 1-30.

- 【58】. 李猛.“社会”的构成:自然法与现代社会理论的基础[J].中国社会科学, 2012(10): 87-106.
- 【59】. 李猛.“政治”的再发现——基于《新教伦理》对韦伯思想发展的探讨[J].政治思想史, 2020, 11(02): 1-37.
- 【60】. 李荣山.具体因果解释: 马克斯·韦伯论社会文化科学的逻辑[J].社会理论学报, 2016, 19(02): 273-303.
- 【61】. 李荣山.共同体的命运——从赫尔德到当代的变局[J].社会学研究, 2015, 30(01): 215-241.
- 【62】. 李荣山.共同体与道德——论马克思道德学说对德国历史主义传统的超越[J].社会学研究, 2018, 33(02): 37-61.
- 【63】. 李荣山.共同体之爱的政治: 近世德国的家国关联[J].社会学研究, 2020, 35(05): 99-122.
- 【64】. 李荣山.历史个体与普遍历史: 历史主义脉络中的社会变迁[J].社会, 2017, 37(01): 33-60.
- 【65】. 李荣山.权力与伦理: 韦伯支配社会学中的国家理由问题[J].社会, 2020, 40(03): 1-31.
- 【66】. 王晓德.新教伦理与英属北美殖民地商业精神的形成——兼论文化对经济发展的影响[J].社会科学战线, 2003(06): 152-157.
- 【67】. 肖瑛.从“国家与社会”到“制度与生活”: 中国社会变迁研究的视角转换[J].中国社会科学, 2014(09): 88-104.
- 【68】. 肖瑛.家国之间: 柏拉图与亚里士多德的家邦关系论述及其启示[J].中国社会科学, 2017(10): 159-180.
- 【69】. 肖瑛.家与韦伯的比较历史社会学——以《中国的宗教》为例[J].社会学评论, 2020, 8(03): 22-40.
- 【70】. 肖瑛.“家”作为方法: 中国社会理论的一种尝试[J].中国社会科学, 2020(11): 172-191.
- 【71】. 赵立玮.世纪末忧郁与美国精神气质帕森斯与古典社会理论的现代转变[J].社会, 2015, 35(06): 1-30.

- 【72】. 赵林.西方两大宗教改革家——路德和加尔文[J].新东方, 1996(3): 67-71.
- 【73】. 赵林.论基督教与犹太教的文化差异[J].宗教学研究, 1997(2): 103-110.
- 【74】. 赵林.中世纪基督教道德的蜕化[J].宗教学研究, 2000(4): 70-76.
- 【75】. 赵林.宗教改革对于西欧社会转型的历史作用[J].江苏社会科学, 2002(3): 91-93.
- 【76】. 赵林.原罪与自由意志——奥古斯丁“原罪”理论辨析[J].世界哲学, 2006(3): 77-85
- 【77】. Hennis, W. (1988). *Max Weber: Essay in Reconstruction*, tr. Keith Tribe. London: Allen & Unwin.
- 【78】. Käsler, D. (1988). *Max Weber: An Introduction to His Life and Work*. University of Chicago Press.
- 【79】. Kalberg, Stephen. (1994). *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- 【80】. Kalberg, Stephen. (2012). *Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today: Major Themes, Mode of Causal Analysis, and Applications*. Ashgate.
- 【81】. Loewith, K. (1982). *Max Weber and Karl Marx*. London: George Allen & Unwin.
- 【82】. Marianne, Weber (1988 [1926]) *Max Weber: A Biography*, ed. and trans. Zohn, H. New Brunswick, NJ: Transaction.
- 【83】. Offe C, Tocqueville C. (2005). *Reflections on America: Tocqueville, Weber and Adorno in the United States*. Polity.
- 【84】. Parsons, T. (2007). *American Society: A Theory of the Societal Community*. Boulder: Paradigm Publishers.
- 【85】. Radkau, J. (2013). *Max Weber: A Biography*. John Wiley & Sons.
- 【86】. Scaff, Lawrence A. (1989) *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*. Berkeley: University of California Press.
- 【87】. Scaff, L A. (2011). *Max Weber in America*. Princeton University Press.
- 【88】. Schluchter, W., & Roth, G. (1981). *The rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. University of California Press.
- 【89】. Troeltsch, E (1931 [1912]) *The Social Teachings of the Christian Church*, trans. Wyon, O. New York: Macmillan.

- 【90】 . Weber, M. (1985[1906]). “‘Churches’ and ‘Sects’ in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch’, tr. C. Loader, *Sociological Theory*, 3(1): 7-13. Revised in 1920 as *The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism*.
- 【91】 . Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essay in Sociology*, ed. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford.
- 【92】 . Bernstein, M. (2010). Tocqueville versus Weber. *Law and History Review*, 28(1), 235-240.
- 【93】 . Cornwell, B. (2007). The Protestant Sect Credit Machine: Social Capital and the Rise of Capitalism. *Journal of Classical Sociology*,7(3): 267 – 290.
- 【94】 . Eister A W. (1975). Comment on “Max Weber on Church, Sect and Mysticism”. *Sociology of Religion*, (3):3.
- 【95】 . Faught, J. (2007). Interests, Values and Democracy: Tocqueville and Weber. *Journal of Classical Sociology*, 7(1), 55 – 81.
- 【96】 . Hennis, W. (1998). The Spiritualist Foundation of Max Weber’s “Interpretative Sociology”: Ernst Troeltsch Max Weber and William James’ Varieties of Religious Experience. *History of the Human Sciences*, 11(2), 83 – 106.
- 【97】 . Johnson, B. (1971). Max Weber and American Protestantism. *The Sociological Quarterly*, 12(4), 473-485.
- 【98】 . Kim, S. (2002). Max Weber and Civil Society: An Introduction to Max Weber on Voluntary Associational Life (Vereinswesen). *Max Weber Studies*, 2(2), 186-198.
- 【99】 . Kalberg, S. (1991). The Hidden Link between Internal Political Culture and Cross-National Perceptions: Divergent Images of the Soviet Union in the United States and the Federal Republic of Germany. *Theory, Culture & Society*, 8(2), 31–55.
- 【100】 . Kalberg, S. (1996). On the Neglect of Weber's Protestant Ethic as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parameters of Postwar American Sociological Theory. *Sociological Theory*, 14(1), 49-70.
- 【101】 . Kalberg, S. (1997). Tocqueville and Weber on the Sociological Origins of Citizenship: The Political Culture of American Democracy, *Citizenship Studies* 1(2): 199-222.

- 【102】 . Kalberg, S. (2000). Tocqueville und Weber: Zu den soziologischen Ursprüngen der Staatsbürgerschaft – die politische Kultur der amerikanischen Demokratie. *Soziale Welt*, 51(1), 67-85.
- 【103】 . Kalberg, S. (2001a). The Modern World as a Monolithic Iron Cage? Utilizing Max Weber to Define the Internal Dynamics of the American Political Culture Today. *Max Weber Studies*, 1(2), 178-195.
- 【104】 . Kalberg, S. (2001b). Should the ‘Dynamic Autonomy’ of Ideas Matter to Sociologists? Max Weber on the Origin of Other-Worldly Salvation Religions and the Constitution of Groups in American Society Today. *Journal of Classical Sociology*, 1(3), 291 – 327.
- 【105】 . Kalberg, S. (2003). The Influence of Political Culture upon Cross-Cultural Misperceptions and Foreign Policy: The United States and Germany. *German Politics & Society*, 21(3 (68)), 1-23.
- 【106】 . Kalberg, S. (2009). Max Weber’s Analysis of the Unique American Civic Sphere: Its Origins, Expansion, and Oscillations. *Journal of Classical Sociology*, 9(1), 117 – 141.
- 【107】 . Loader, C., & Alexander, J. (1985). Max Weber on Churches and Sects in North America: An Alternative Path Toward Rationalization. *Sociological Theory*, 3(1), 1-6.
- 【108】 . Loader, C. (2001). Puritans and Jews: Weber, Sombart and the Transvaluators of Modern Society. *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens De Sociologie*, 26(4), 635-653.
- 【109】 . Morrissey, & Will. (2017). James L. Nolan, Jr.: What they Saw in America: Alexis de Tocqueville, Max Weber, G. K. Chesterton, and Sayyid Qutb. *Society*, 54(2), 204-209.
- 【110】 . Mommsen, W J. (2000). Max Weber in America. *The American Scholar*, 69(3):103-109.
- 【111】 . Roth, G. (1997). The Young Max Weber: Anglo-American Religious Influences and Protestant Social Reform in Germany. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 10(4), 659-671.
- 【112】 . Roth, G. (2002a). Max Weber: Family History, Economic Policy, Exchange Reform. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 15(3), 509-520.

- 【113】 . Roth, G. (2002b). Max Weber's Views on Jewish Integration and Zionism: Some American, English and German Contexts. *Max Weber Studies*, 3(1), 56-73.
- 【114】 . Roth, G. (2005). Transatlantic Connections: A Cosmopolitan Context for Max and Marianne Weber's New York Visit 1904. *Max Weber Studies*, 5(1), 81-112.
- 【115】 . Roth, G. (2006). Max Weber's Articles on German Agriculture and Industry in the "Encyclopedia Americana" (1906/1907) and their Political Context. *Max Weber Studies*, 6(2), 183-205.
- 【116】 . Stephen D. Berger. (1971). The Sects and the Breakthrough into the Modern World: On the Centrality of the Sects in Weber's Protestant Ethic Thesis. *Sociological Quarterly*:486-499.
- 【117】 . Scaff, L. A. (1987). Fleeing the Iron Cage: Politics and Culture in the Thought of Max Weber. *The American Political Science Review*, 81(3), 737-755.
- 【118】 . Scaff, L. A. (1998). The "Cool Objectivity of Sociation": Max Weber and Marianne Weber in America. *History of the Human Sciences*, 11(2), 61 – 82.
- 【119】 . Scaff, L. A. (2004). Max Weber and the Social Sciences in America. *European Journal of Political Theory*, 3(2), 121 – 132.
- 【120】 . Scaff, L. A. (2004). Young Man Weber. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 17(4), 639-650.
- 【121】 . Scaff, L. A. (2005). Remnants of Romanticism: Max Weber in Oklahoma and Indian Territory. *Journal of Classical Sociology*, 5(1), 53 – 72.
- 【122】 . Toennies, F., Simmel, G., Troeltsch, E., & Weber, M. (1973). Max Weber on Church, Sect, and Mysticism. *Sociological Analysis*, 34(2), 140-149.
- 【123】 . Tenbruck, F. H. (1980) 'The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber', *British Journal of Sociology* 31(2): 313-351.
- 【124】 . Weber, M. (2002). Voluntary Associational Life (Vereinswesen). *Max Weber Studies*, 2(2), 199-209.

致 谢

研究生三年接近尾声，回顾是为重新积蓄生活的力量。感谢与上大社院的美好遇见，让我结下了这些难得的缘分！

回首是一种铭记与感念。这篇论文之所以能够完成，首先得益于我的导师李荣山老师。庆幸的是，入门便是李老师的开山弟子。对于我的研究来说，李老师始终支持我独立选题并开展研究，待我迷途知返后又适时提供选题并以点拨启发，对此我是深有体会的。更重要的是，论文是在李老师文章的影响下一点点完成的。李老师以他的文章、为人、为事，让自己领会了如何为学，乃至学问本身的意义。对于李老师三年的孜孜教诲，三年所承载的朴素感情，我定不相忘。

我也特别感谢求学之路上于我有知遇之恩的所有老师。特别感谢肖瑛老师三年的帮助与指导，同时感谢徐冰老师、张江华老师、纪莺莺老师、张敦福老师、辅导员回老师、卢老师以及《社会》编辑部的张军老师，你们都潜移默化的鼓励了我。总之，你们对学生是带有感情的，这一点我深深感恩。另外，感谢匿名外审老师的鼓励与中肯意见。

相遇是缘，再见就是江湖了。我也感谢有师门之谊的伙伴们，感念与你们在理论读书会上的美好时光，让我的生活丰富充实不少；还有我的本科室友波波、东哥、学霸、涛哥，与你们的平常闲聊、短暂相聚都让我明白生活还得有点烟火气；还有我三年的室友小阳、正耀、越哥以及隔壁的泰哥、宇凡、张渊哥，感谢与你们的相遇，你们的厚道；还有宿舍的阿姨们，感谢你们三年的关怀与照顾！与你们的生活是愉快的，我也十分珍惜这份情谊！

最后，我要永远感谢默默支撑并鼓励着我的父母、林哥以及家人们，与你们在一起的生活，永远是我的精神家园。

莫太齐

2021.5.17

记于上图