

习俗与声望

——马克斯·韦伯论种族与民族

张亚辉

[摘要] 马克斯·韦伯在《经济与社会》中有两处集中论述了种族与民族问题,这些论述是韦伯的声望社会学和近代政治体系研究的重要文本。韦伯从习俗共同体和声望欲求出发,通过细密的理论推演和丰富的案例展示了他对种族与民族问题的深入思考,他的概念体系和研究进路在很大程度上不同于二战后的思想家对相关问题的论述。本文重新综述韦伯的研究,一方面是要寻找在经典社会理论中对相关问题根本性论述的启发性,另一方面也意在对中国今日的民族问题研究提供理论借鉴。

[关键词] 种族; 民族; 习俗; 声望

中图分类号: C957

文献标识码: A

文章编号: 1004—3926(2016)10—0009—07

基金项目: 国家社会科学基金项目“马克斯·韦伯的宗教理论与蒙藏佛教社会的人类学研究”(15BSH094)阶段性成果。

作者简介: 张亚辉(1976—),男,辽宁彰武人,厦门大学人类学系教授、博士生导师,云南民族大学民族文化研究院特聘研究员,研究方向: 宗教人类学、历史人类学。福建 厦门 361005

在第二次世界大战之后关于“民族与民族主义”的研究浪潮中,马克斯·韦伯(Max Weber)无论如何都不能算做是一个被足够重视的经典理论家,甚至除了盖尔纳(Ernest Gellner)曾经在论述欧洲工业社会起源于民族主义发生学之间的关系时曾经批判性地借鉴过韦伯的理论之外^[1],几乎没有重要的作品声言从韦伯的研究中获得启发。而事实上,韦伯自己就曾经在《经济与社会》一书中详尽阐述过他对于种族与民族关系的看法,这些研究一方面构成了韦伯关于声望体系研究的重要组成部分,并有助于我们更加深入地理解韦伯的世界宗教比较研究中所牵涉的种族与民族问题,另一方面也对我们从现代社会学思想的经典范式出发反思种族与民族问题提供了不可多得的凭借。

尽管韦伯的社会理论一直秉承着康德以来对现代社会何以可能的高度理性化思考,但他关于声望的研究却无疑与前现代社会有着更加密切的联系。韦伯对种族与民族的讨论直接与德国浪漫主义运动的思想后果有关,尤其是从赫尔德(J. Herder)开始的对共同体状态的持续思考,构成了韦伯的种族与民族理论的核心内容。当不同的共

同体相互遭遇的时候,基于风俗与生活样式的差异而形成的声望竞争,在韦伯看来是种族与民族体得以形成的根本社会学机制。这一视角很好地消解了关于种族与民族究竟是现代性的产物亦或文化差异的必然结果的争论,也使得诸如文化本质主义和工具主义的争论变得不再必要。

本文分析的文献来源包括两个部分,一是《经济与社会》^①第一卷第二部分的第五章“种族群体”^{[2] (P. 508—523)};二是《经济与社会》第二卷第九章“政治共同体”的第五节“民族(nation)”,这两个部分在《经济与社会》中并非连续编排的,而且韦伯所定的章节名称也表明这恐怕是两个不同层面的问题,但是在“种族群体”的最后一节“民族性与文化声望”中,韦伯确实将种族问题与民族问题联系在了一起,并且以极为概要的方式重复了“民族”一节的核心思想,因此,将这两个问题综合在一起并不算是对韦伯的曲解。

一、习俗与习律

韦伯对种族的论述与两个法律社会学的概念——习俗(sitte)与习律(konvention, 阎克文本译为惯例)关系十分密切,因此,在解析韦伯的种族

概念之前,需要先对这两个概念予以说明。韦伯将法律、惯例与习俗看作是一个彼此之间过渡十分模糊的连续统。其中,习俗是“一种典型的、一致性行为,这种行为固守在既定的常轨上,仅仅因为人们‘习于’如此,而且也由于下意识的‘模仿’导致如此。这是一种‘群众行为’(Massenhandeln),个人之所以会继续采取如此一种行为,并非出自任何人的‘要求’”^{[3](P.324)}。而习律则是指“某种行为的发生、特别是引发此行为者,绝非出自于物理的或心理的强制,并且,至少一般来说,除了形成行为者之特殊‘情境’的人群圈内的赞同或指责之外,不会直接受到任何其他方面的影响”^{[3](P.324)}。习俗与习律之间的差异在于,前者是一个自在的、具体的社会共同体的风俗习惯的综合,是在群体层面存在的一种无意识的文化现象,这种现象对应的是一种社会学意义上的共识。而习律则已经发展成一个社会自发地对传统的维护,尤其是面对触犯习律者的社会谴责与非难。但是与通常所谓习惯法不同之处在于,习律的存在并不依赖于任何意义上的强制机构的存在。

韦伯认为,单单是习俗就已经可以对经济与社会发挥广泛的影响,尽管习俗本身并不带有任何的强制性,但其相对于个人的先验性一如语言对个人的先验性一样,是一种集体生命的外在表现,个人很难逃离其中。“单是‘习俗’的共有,就足以对社会的交际共同体和对通婚产生重大影响,并且通常会在‘种族的’共同情感的形成过程中注入一定程度的刺激(尽管有效程度难以确定)并进而促成共同体的形成”^{[3](P.325)}。习俗既来源于个体行为的习惯化,同时也会促成个体行为在一定范围内的固定化,并在个体和集体两个层面都产生一种“惯习化”的心态,使得任何行为的偏离都会带来极大的不安,这种心态直接带来了行为的规则性。这种规则性经由习律的中介,而发展成为具有约束力的,大多是基于心理强制的规范,就产生了“传统”,基于习俗的“群体行为”也就转变成了基于习律的“共识行为”。两者分别对应着共同体行为的无意识层面与有意识层面。韦伯反复强调,对于共同体行为来说,单是习俗就已经能够决定实际社会与经济行为的大部分面相。一般来说,习俗可以成为习律甚至法律规范的来源,但反过来说,法律、政治和习律也可以经过妥当的施行而造成新的习俗。韦伯说“行为单是事实上的规则性,造就出具有相应内容的伦

理信念和法律信念,同样的,另一方面,物理和心理的强制手段号令着一定的行为这件事,也造就出行为事实上的习惯和因此而来的行为的规则性”^{[3](P.334-335)}。习俗是伦理(Sittlichkeit)体系的基础,一如民情(Mores)是道德(Morality)体系的基础,相比之下,前者更强调一种生命体意义上的民俗共同体,而后者则更多注意个人意志对善的遵从。正是在这个意义上,韦伯发展出了他关于种族与民族的学说,即一种带有强烈浪漫主义色彩的共同体理论。

二、种族共同体的真实与虚妄

在韦伯写作的年代,种族主义仍旧是一个世界性的问题,其实直到今天,这一问题也没有真正消失。在韦伯看来,种族的自然属性的客观存在和种族作为共同体行动而发挥的社会学作用是基本上可以分开的两个问题。“所谓种族属性是指:真正是根植于共同的源头而具有遗传而来和可遗传的相同特性”^{[3](P.415)},但这种体质人类学意义上的遗传特征对种族共同体的形成却影响甚微。韦伯认为,要从一种基于遗传的种族发展成为种族共同体,首先是一个种族的人们在主观上承认一种共同的标识,比如图腾,其次是不同种族的人或者地方上的邻人团体形成某种社会团结,并共同行动,或者是两个种族之间产生某种敌对关系时,才有可能。所以最初的种族关系大多都是消极的,要么是相互歧视和回避,要么敬对方为鬼神。由于种族体质特征的遗传性被作为种族的外部标识,内婚制就成为种族共同体行动的首要问题,但内婚制并不是单纯指两性关系缔结,更重要的是婚生子女的对父母双方的社会地位的继承权被各自种族承认的程度。因此,对种族通婚的限制反映的恰是种族间社会地位的差异,以及垄断和独占社会势力的意愿。韦伯注意到,在他那个时代的美国,一个人身上哪怕有一点黑人的血统,就会让人“丧失资格、二话不说地宣告出局”,而印第安人血统的境遇却要好得多,其中的原因在于“人们记得黑人曾是奴隶,也就是被剥夺了身份资格的群体”^{[3](P.417)}。这种殖民史导致的种族问题只是韦伯用来否定体质遗传特征的决定性的一个极端的例子,韦伯要做的,是要分析种族共同体得以形成的社会学机制究竟是什么。

除了体质特征之外,语言共同体、宗教共同体和政治共同体是促使种族共同体得以形成的另外三个客观条件。不过韦伯认为这些都是被纳入到

种族叙事当中来的其他独立存在的共同体类型,并不能当做是种族的本质。语言共同体和宗教共同体内部的个体之间可以比较容易地理解他人所思所想,以及他人赋予自己行为的意义,同时也自然更容易让他人理解自己。这是一个人群被共同体化最为直接和根本的前提之一,但是,一方面语言共同体和宗教共同体的范围和主观或客观认定的血缘关系群体的范围并不一致,在社会学机制上也不一定有必然的关联,另一方面,强烈的方言差异和宗教差异本身却未必能够妨碍更大规模的种族共同体的形成。因此,尽管语言和宗教共同体经常被认为是种族的核心特征之一,但在学理上却应该区分成各自不同的共同体类型,这一点在下文叙述韦伯关于民族的研究时将呈现得更加清晰。

与体质遗传特征、语言和宗教相比,韦伯认为直接塑造种族归属和种族共同体的力量来自风俗和生活样式。在这里,韦伯首先引入了“社交共同体”的概念,韦伯对这个概念并没有给出清晰的定义,但大致的意思是清楚的,是指个体之间通过友善的、彼此信任的态度而形成的交往关系群体。人种的遗传特征固然对这样的交往共同体的形成有所影响,但韦伯认为这种影响完全无法与风俗的影响相提并论。风俗首先体现在一些看起来特别细枝末节的文化表现和生活样式上,“举凡胡须、发式、衣冠、饮食方式的差异,以及两性习惯上的分工和所有眼见的差异,都可能在某种情况下引起反感和轻蔑”^{[3] P. 418}。这些生活样式上的差异,就像任何社会里面的身份群体的差异一样,都可能引发一种同类意识和共同体意识,这种意识会进一步推动个体之间的相互模仿,并使得习俗成为一个对外封闭的、界限明晰的共同体担纲者。“习性和生活习惯的雷同或对比,不管是来自于先天遗传或传统承袭,原则上无论就其形成或改变而言,都是处于共同体生活的相同条件影响之下,并且同样可以在其各自共同体的形成上显现出来”^{[3] P. 419}。也正是这样一种机制促使团体之间发展出同种性和异种性的观念,并进而生成一种共识机制,也就是发展到习律的水平,这时,生活样式和习惯上的差异形成的原因和动机往往都已经被遗忘,但基于不同群体之间的对比而形成的差异则保留了下来。不过有时候事情并没有这么复杂的象征化过程,而是直接的感官感受就可能带来种族共同体之间的在习律层面的接纳与

排斥。韦伯举例子说,斯基泰妇女用奶油来涂抹头发,并因此发出强烈的乳臭味,而希腊妇女则用香水,“根据古老的传说,这使得双方的贵族妇女断绝了彼此社交往来的企图。奶油的气味确实比最为强烈的种族差异发挥出更加剧烈的分离效果”^{[3] P. 424}。

与习俗一样可以推动种族形成的另外一种社会学动力在于迁徙,由于和平的或者武装的迁徙,一个群体适应了异地的生存环境,并和原本习俗极为不同的当地群体比邻而居,但在生活样式和风俗上则保留了泾渭分明的差别,由于每个群体都会赋予自身的生活样式以特殊的不可取代的价值,两个群体便在彼此的对比和差异中各自形成了种族归属感。更为重要的是,如果几个风俗极为不同的群体有着共同的实际迁徙的记忆,由于“故国情怀”的影响,也可以形成种族共同体的信念。殖民遭遇下的种族观念的发展就极大程度上与这一机制有关。在对习俗和迁徙在种族形成过程中的作用进行论述之后,韦伯重新给种族团体下了一个定义:“基于外在的习性或习俗或两者之故,或基于殖民与迁徙之故,因而怀有彼此乃同源同种的主观信念的人群团体,此种信念对于共同体形成的宣传而言毋宁是重要的,反之,共通的血缘关系是否客观存在全然无关紧要”^{[3] P. 420}。迁徙史所塑造的种族共同体的维系依赖于政治共同体的共同基础,或者与古老的祭祀共同体之间的联系,以及构成共同迁徙的人群内部的氏族及其他类型的社会团体的发展,一旦这些历时的或者共时的联系消失,种族归属也就灰飞烟灭了,客观上的血缘亲近性对此完全无能为力。

习俗上的对比和差异会带来一种特殊的荣誉感和尊严感,相信自己的习俗优越而他人的习俗拙劣,“本就是支撑‘种族荣誉’的一种信念,与‘身份性的’荣誉感念完全可相比拟”^{[3] P. 423},而不同的是,与一般身份性的荣誉感是基于一个社会的等级分化不同,种族荣誉是属于全体种族成员的一种群众荣誉,在内部并不区分阶级或等级。但某些在自己的种族中地位低下的人反而更容易成为种族敌视的担纲者,原因在于这是他们最后、也最容易获得的社会荣誉感的来源——比如美国南部各州的“白光棍”。在这种荣誉感的基础上,总是自然而然地存在一种造物主的选民观念,种族共同体总是相信自己的存在对于整个世界有着特别的意义,而这意义的承担者是这个种族的

所有成员,与每个成员在种族共同体中的具体身份没有关系,也正是因为这一点,这种“选民”观念格外收到种族成员的欢迎。而为了向自己证明这种选民身份,种族共同体会形成一种严格的“正统”观念,并在任何可以想见的鸡毛蒜皮的差异上强调自我和他者之间的差异,并用于约束和矫正共同体内部成员的行为。

在习俗层面的种族归属本身并不能被看做是一种完成了的共同体状态,毋宁说是一种促使共同体得以形成的契机,但当种族归属发展成为一种习俗层面的共同体时,这种共同体可以是各种类型的,但韦伯认为政治共同体是其中最为重要的一种类型。从种族归属到政治共同体的形成,多半是由于某种随机的共同体行动,比如一次劫掠,一次迁徙,或者一次防御战争,这些随机事件构成的记忆成为政治共同体形成的历史性契机,在这些事件当中,个体主观上彼此认同为部落伙伴或者族人,并进一步巩固了采取共同体行动的内在动机,以及在战争中彼此守望相助的团结义务,那些没有恪尽职守的人或群体将面临习俗的最严苛的惩罚,即驱逐出正在形成的共同体。虽然这个阶段还没有形成稳固的种族机关——也许终究不会形成这样的机关,但种族至此已经发展成了维系自身存在的政治共同体。纯然基于自然法形成的民俗共同体里面的行为样式也就此转变成为一种被习俗规范的惯习,即“应然”的行为样式。

反过来说,政治共同体也是现实能够观察到的很多习俗和生活样式的最主要来源之一。韦伯认为,习俗、语言和宗教上的明显差异也都是由不同的经济或者政治条件造成的,“在使用这些词汇(种族、部族、民族)的时候,人们想到的要不是当前的政治共同体(无论是多么的松散),就是对先前存在的政治共同体的记忆(譬如各种英雄传说所提及的)”^{[3](P.425)}。祭祀共同体也总是伴随着作为政治共同体的部族或者民族而生,而一旦政治共同体不存在,共同体的外部界限就会变得模糊不清。韦伯对比了日耳曼的祭祀共同体和希腊德尔斐神谕的祭祀共同体,发现前者直到6世纪都还是日耳曼政治共同体的遗绪,而后者则完全不曾真正成为任何民族或者种族的象征物,而是一直属于整个希腊的。有些野蛮人可以获得德尔菲神谕,而几个最为发达的城邦反而没有进入祭祀组织。因此,德尔菲神谕被韦伯看做是一个“文

化共同体”的产物,是由种族之外的因素造成的。

作为“种族”的相关概念,“部族”也多半是政治共同体的产物,而且往往是人为划分的。韦伯列举了以色列的12个部族,三个多利安部族和希腊的部族划分,指出“当政治体新建立或者重新组织时,这些部族即被人重新划分,就此,‘部族’便是政治共同体的人为产物,尽管它马上就接收了血缘共同体的整个象征,特别是部落崇拜的象征”^{[3](P.427)}。即便是纯粹人为的政治共同体,比如美国的州,也会显示出一种独特的类似血缘共同体的特征。在希腊,尽管城邦本身的组织是理性化的结合体,但“在理性而切事的社会行动尚未大幅展开的条件下,几乎所有的(甚至最为理性的)结合体关系都会创造出一种全面性的共同体意识,其形式是奠基于‘种族’归属信念下的兄弟爱”^{[3](P.421)}。因此,希腊城邦的下面就会发展出一种带有祭祀共同体性格的祖先崇拜团体,这些团体自认为是同源同种。甚至在克里斯提尼以彻底的理性精神推翻僭主政治,扫除了原有的部族划分,以公民为单位重组了希腊城邦之后,这些新的“区”仍旧走上了种族归属之路。这种虚拟种族的挥之不去“是希腊的共同体生活理性化程度相当有限的一个表征”^{[3](P.422)},相比之下,罗马的政治理性化的程度无疑更高,“仅让宗教的、虚拟性种族起源的重要性占据极小的发挥空间”^{[3](P.422)}。

尽管韦伯花了大量的篇幅来说明种族的形成与风俗之间的关系,但他似乎仍旧坚持认为风俗并未制造出什么新的东西,种族共同体不过是风俗、语言、宗教和政治共同体交互作用后产生的一种共同体行动,而种族本身并不应该在社会学的概念谱系上获得任何实质性的位置。他说“种族这一整个概念当然是要彻底抛到脑后。因为对任何真正精确的研究而言,这个集合词一点用处也没有”^{[3](P.429)}。而他自己的理论意图无非是“简要地显示出有哪些相当歧异的问题潜藏在这个看似统一的现象里”,以及这些问题是以何种方式在何种社会情境下被统一在一起的,也就足够了。韦伯因此转向了另外一个“我们会感情用事的,因此也是最令人焦灼的概念”^{[3](P.429)}——民族。

三、民族、政治和声望

在韦伯看来,民族和种族一样,都是一种基于真实或者想象的血统观念的难以界定的模糊概念。民族(nation)是政治共同体的下属范畴,总体上符合政治共同体的社会学特征。关于政治共同

体,韦伯说“其社会行动的目的就是由参与者借助已经准备就绪的物理暴力——包括通常的武装力量——使一定‘领土’以及领土之内人员的行为服从有序支配”^{[4] [P. 1036]}。政治共同体通常包含了以下三个方面的内容:一块领土;使用武力暴力对领土的支配;以及在共同经济需求之外,还要调整领土内居民之间的相互关系。政治共同体总会在领土之内或之外寻找到物理暴力所针对的敌对者,通过消灭或者威胁消灭生命、限制迁徙自由等方式制造他者和自我的区隔。个体被要求为了政治共同体的集体利益而慷慨赴死,献祭使得政治共同体承载了独有的持久的情感内涵,“这种政治命运的共同体,即生死与共的政治斗争共同体,会在各个群体当中产生共同的记忆,这种记忆往往比单纯的文化、语言或人种共同体的纽带具有更深远的影响。就是这种‘记忆共同体’……构成了‘民族意识’最终的决定性要素”^{[4] [P. 1038]}。政治共同体获得了成员对它的宗教般的虔诚与信仰,尤其是在现代,政治共同体更加有力地控制了生杀予夺的权力,这种物理强制力量也成为声望的来源,凭借这一声望,共同体得以裁决个体行动和思想的正当性。对大型政治共同体来说,声望还意味着支配其他共同体时带来的荣耀。在政治实体的内部,享有特权的各阶层除了实际利益的分配之外,还有着意识形态层面的主张,“他们自认为是在该实体成员当中传播的一种特殊‘文化’的特殊‘伙伴’。在这些圈子的影响下,赤裸裸的权力声望不可避免地转变成了其他特殊形式的声望,尤其是转变成了民族的观念”^{[4] [P. 1058]}。由此可见,在韦伯看来,与基于习俗和习律的凝结而成的种族不同,民族观念是共同体内部权力格局与共同体的声望追求相结合的产物,而不是每个共同体成员从一开始就平等共享的那种荣誉感。

韦伯认为,民族首先意味着“理应期待某个群体在面对其他群体时表现出一种特殊的团结感”^{[4] [P. 1058]},因此这个概念属于价值观的领域,而不能从构成一个民族的成员的经验特征入手来分析。民族首先不能和一个国家的人民相等同,一个国家这样的政治实体可能包含诸多民族,而自认为是一个民族的成员可能分布在几个不同的国家。民族也不能等同于语言共同体,在这方面,塞尔维亚人和克罗地亚人,以及北美洲的美国人、加拿大人、爱尔兰人和英国人显然并不彼此互认为属于一个民族。在操同样语言的人群中,民

族的进一步分化有可能是基于宗教共同体的分离,也可能与社会结构与风尚有关,比如说德语的瑞士人和阿尔萨斯人,都并不自认为与德意志民族有着真正意义上的民族关联。关于共同政治命运的记忆有时要比语言和宗教更为重要,韦伯说:“比如革命战争以来的阿尔萨斯人与法国人(而)那场战争是他们共同的英雄时代,再如波罗的海沿岸各国贵族与俄国人,是他们帮助俄国人驾驭了自己的政治命运”^{[2] [P. 1059]}。民族也不能等同于一个共同血统的体质人类学类型,有趣之处恰恰在于,最为激进的民族主义者往往都是外族血统者。体质关联并非不重要,大部分的民族也倾向于想象共同的血统,但这并不足以构成一个民族。比如有着明确的血统关联的遍布世界的犹太人是否构成了一个民族,在韦伯写作的时代就并没有什么统一的意见,上西里西亚的波兰人既不自认为是波兰人,也没有认同于德国人,但仍旧保持了普鲁士臣民的身份感。有着法兰克人血统的阿尔萨斯人也没有简单地认为自己就是法兰西民族的一员。而就是在这个时代的西方人眼中,中国人正在快速地从“种族”被承认为一个“民族”,这种可获得的民族特性无疑不可能是基于血统而产生的。

并不是所有的社会群体在20世纪的意识形态环境中都要依附于民族观念,现代的阶级运动就往往采用一种对民族毫不在乎的态度,即便在民族概念盛行的社会,不同阶级或阶层的成员也展现出参差不齐的民族感,“从坚决肯定、坚决否定最后到绝对毫不在乎一应俱全……封建阶层、官员阶层、各个职业范畴的市民阶层,对于这个概念并没有同质的或者具有历史一贯性的态度”^{[4] [P. 1060]}。在不同的国家和民族当中,“民族情感”发挥作用的方式也不尽相同,比如,大部分操德语的奥地利人极不情愿与德国人作战,而德裔美国人就没有那么困难,而德国的波兰人则会乐意与俄罗斯的波兰人作战,却不愿意与波兰国作战。在一个民族当中,民族情感更多是一个政治共同体的结构与历史因素的变量,其对何为外部敌人的界定和面对外部敌人时的团结感都不是恒定的。不过,韦伯看到,民族情感正在逐步变得成熟,并超越了阶级的影响。

尽管在客观上,“共有的政治记忆、宗教、语言、最后还有种族特征,都可能成为民族性意识的来源”^{[2] [P. 522]},但民族确实不能在经验上依靠这些

经验特征来界定,韦伯开始走进作为价值观的民族概念,“对于民族观念的支持者来说,它与‘声望’关切有着十分密切的关系。这一观念最早的、也是最富有活力的表现——尽管可能比较含蓄——就是那种天赐‘使命’的传说”^{[4](P.1062)}。这一使命往往呈现为对独特的文化价值的肯定。这种使命感使得民族天然就具有对“声望”的渴望,一个民族热烈地希望获得相对于其他民族的独特性,“民族的重要意义通常都根植于文化价值观的优越性,至少也是不可替代性之中,只有通过培育群体的独特性才能保存和发展这些价值观”^{[4](P.1062)}。在这个意义上,民族作为使命的承担者与种族作为上帝的选民相差无几,但与种族通过风俗的正统性来确认自己的身份不同的是,民族亦还总是期待某些杰出的成员能够横空出世,成为使命的担纲者。这其中最为重要的群体就是知识分子,也就是那些在文化共同体中获得领导权的人。通过这一比较我们可以看出,种族在韦伯看来是一个多少带有自然法特征的共同体,其存在是基于风俗的差异,以及自身风俗被赋予的神圣意义,而民族则是在多样性的原则下强调自身对人类存在的意义和贡献的产物,其声望基于知识分子所担纲的文化,而非所有成员共同担纲的风俗。

结语

比瑟姆(David Beetham)在《马克斯·韦伯与现代政治理论》一书中曾经专门讨论过韦伯的民族概念,以及韦伯对民族主义和当代政治理论的看法^{[5](P.128-140)}。在比瑟姆看来,韦伯作为一个民族主义者这一事实不应导致诸如阿隆(R. Aron)和迈尔(H. Mailer)等人对韦伯论述的轻视。比瑟姆讲韦伯的民族概念时,一方面注意到了韦伯对民族所下定义的复杂性,强调很多因素,如语言、政治、经济、历史记忆都可以构成民族概念的来源,另一方面又十分强调韦伯利用德国的文化概念来界定民族的努力。在比瑟姆看来,韦伯的民族概念的主要内涵是政治的,而这个政治体就是带有固定文化性格的共同体,国家只是这种共同体的一种形态,而非必然的形式。比瑟姆对韦伯的政治理论有着全面而透彻的掌握,但在论述韦伯的民族概念时,将原典割裂于文本语境,放入了韦伯写作时期的德国政治气候中来进行分析,在颇有所得的同时,也忽视了韦伯论述的逻辑链条的完整性,尤其是没有看到韦伯对风俗的论

述与现代政治理论的关系,也没有注意到韦伯对声望的强调背后指向的不同于政治经济学的行动逻辑。这最终导致他笔下的韦伯的民族概念成了一个在政治竞争格局下的政治经济学的理性考虑与滕尼斯(F. Tönnies)的共同体理论的一个扭曲混乱的大杂烩。

关于民族与民族主义的系列研究大多是在第二次世界大战之后才陆续展开的,韦伯在《经济与社会》中的相关文本是二战前对这一问题进行深入研究的为数不多的经典作品之一。大概就是这个时候的差异,使得后来的学者所使用的概念体系与韦伯的概念之间存在着巨大的差异,在我们今天看来,甚至觉得韦伯的分析路径多少有些奇怪。韦伯无疑无法预见二战之后波澜壮阔的反殖民运动,以及种族与民族观念在其中发挥的重大作用——其情形恰如本尼迪克特·安德森(B. Anderson)无法预见苏联的解体一样,但在笔者看来,这也正是韦伯的种族与民族研究的重要性所在,就像他对语言共同体与种族和民族共同体的区分所表明的,韦伯在他的时代以更加广阔的历史与理论眼光进行的比较分析回避了后来过于切近具体历史事件所带来的理论局限。二战之后的民族与民族主义研究在两个具体而微的问题上展现出了这种切事分析的局限,首先是语言共同体与民族共同体在现象上的高度重合使得诸如盖尔纳、安德森、霍布斯鲍姆(E. Hobsbawm)等人都不再区分这两者的社会学意义,而韦伯的分析表明,语言共同体和祭祀共同体固然对种族和民族的形成意义重大,但却不能混为一谈;其次是关于生活方式与内在于个体的种族与民族观念之间的关系,休·特雷弗-罗珀(H. Trevor-Roper)在其著名的文章“传统的发明:苏格兰的高地传统”一文中集中体现了一种刻板的观点^{[6](P.52)},即是一种先在的民族观念强烈塑造了苏格兰人的生活方式,在韦伯的理论看来,这样的分析只是问题的一个方面,种族与民族观念以及生活方式的神圣化和通过内部模仿和正统化而进行的缓慢变迁是一个辩证的过程。

韦伯是沿着德国社会学最基本的“共同体与社会”的区分展开研究的,他对习俗共同体的重视是赫尔德以来的浪漫主义的余绪,从习俗共同体到伦理共同体及种族的观念序列一直贯穿着德国社会学对共同体的集体生命的关照,而这种集体生命的社会意义又在康德哲学的理性化要求下被

不断重新评价。而民族作为政治共同体的一种表现形式,已经在韦伯写作的年代以民族-国家的形态成为主导性的政治样态,并正在超越西方资本主义上升时期的阶级构成对政治的影响。在韦伯那种不动声色的价值中立的分析当中,我们很难揣测他在社会科学分析之外的用意,但是,他已经明确看到并论述了非理性的政治和文化组织方式如何以共同体的形态而必然地伴随着现代的政治理性化进程。

关于声望的研究,一直是韦伯的社会理论的核心问题,而恰恰是在这一点上,大部分后来讨论民族与民族主义的作家都没有给予足够的关注。当本尼迪克特·安德森在《想象的共同体》中讨论“爱国主义和种族主义”的时候^[7] (P. 136-149),几乎没有注意到,爱国主义和种族问题并不只是一种权利格局的意识形态操弄带来的个体的盲目性和非理性,而是民族、国家和个体对声望和使命的强调带来的诸后果;当弗雷德里克·巴斯(F. Barth)在《族群与边界》中讨论习俗的互动与分化的时候,虽然注意到了习俗共同体在族群的分化过程中的正统化过程,以及由此带来的道德声望感^[8] (P. 6,9),从各个方面看,巴斯在理论取向和和韦伯之间有着极大的相似性,但他却没有注意到,韦伯在很久以前已经对相关问题的基本原理予以了充分的说明。

与后来大多数研究民族与民族主义的学者相比,韦伯讲述的故事并不是从巴别塔开始的,而是来自在昏暗的德意志森林中游走的赫尔德和格林兄弟的幽灵。

(本文在写作和修改过程中得到了马戎教授的指导,在此表示感谢。本文一切文责自负。)

注释:

①在广西师范大学出版的韦伯作品集当中,《经济与社会》被拆分成几个部分出版,其中关于“种族”的章节出现在《经济行动与社会团体》一书的第415-434页,标题为“种族的共同体关系”,具体见韦伯·马克思《经济行动与社会团体》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社,2010。德文原著中这个章节的标题是“Ethnische Gemeinschaften”意为“种族共同体”,而英译本的标题为“Ethnic Groups”。本文在写作过程中的引文主要出自这本书,在一些必要的地方也会参照引用阎克文译本。

②韦伯在分析阿尔萨斯的科尔马博物馆时说“那里馆藏丰富,诸如三色旗、消防用具和军用帽盔,路易·菲利普的敕令,尤其是法国大革命的纪念物,应有尽有。……它们作为摧毁封建制度的象征而受到大众的高度评价,这些事件的历史取代了原始民族的英雄传奇。这个伟大民族史让人们拜托封建奴役状态的解放者,她是文明的载体”,见其《经济与社会》(第一卷),第520-521页。

参考文献:

- [1][英]盖尔纳. 民族与民族主义[M]. 韩红译. 北京: 中央编译出版社, 2002.
- [2][德]马克思·韦伯. 经济与社会(第一卷)[M]. 阎克文译. 上海: 上海人民出版社, 2009.
- [3][德]马克思·韦伯. 经济行动与社会团体[M]. 康乐, 简惠美译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2010.
- [4][德]马克思·韦伯. 经济与社会(第二卷)[M]. 阎克文译. 上海: 上海人民出版社, 2009.
- [5][英]比瑟姆·戴维. 马克思·韦伯与现代政治理论[M]. 徐鸿宾等译. 杭州: 浙江人民出版社, 1989.
- [6][英]休·特雷弗-罗珀. 传统的发明: 苏格兰的高地传统[A]//霍布斯鲍姆, 兰格编. 传统的发明[C]. 顾杭, 庞冠群译. 南京: 译林出版社, 2004.
- [7][美]安德森. 想象的共同体: 民族主义的起源与散布[M]. 吴叡人译. 上海: 上海人民出版社, 2011.
- [8][挪]巴斯主编. 族群与边界: 文化差异下的社会组织[M]. 李丽琴译. 北京: 商务印书馆, 2014.

收稿日期 2016-04-15 责任编辑 汤芸