交往行为理论

第一卷 行为合理性与社会合理化

[德]尤尔根·哈贝马斯——著
曹卫东——译

Jürgen Habermas

Theorie des kommunikativen Handelns

文景
Horizon
上海人民出版社

世纪出版

哈贝马斯重要代表著作——以规范性重构社会批判理论

现代性的症结在于现代社会高度发达的诸功能系统对生活世界的入侵，交往行为理论就是要尽可能地勾画出现代发生悖论的社会生活关系。

在本卷中，哈贝马斯分别从普遍语用学与行动理论的角度，阐明了一个比工具理性内涵更加丰富的交往理性概念，由此诊断了社会现代性进程中的片面合理化，展示了社会发展的合理性潜能，为一门批判的社会理论奠定了规范基础。

用思想的善意，照亮现实的灰暗

哈贝马斯是当世最重要的哲学家之一。他对哲学和社会学的贡献影响广泛，半个世纪以来，他不仅是德意志民族的良心，即便对于整个欧洲来说，也是如此。他的作品已经被翻译为40余种语言，对认识论、语言哲学、宗教哲学、民主理论、法学及社会理论领域多有贡献。他撰写、合写了百余种著作、文章、论文、演讲和章节，这些作品被学界广泛阅读和引用，并延伸到了学界之外。

——2015年美国国会图书馆
克鲁格人文与社会科学终身成就奖颁奖词

Theorie
des
kommunikativen
Handelns

上架建议：思想政治
ISBN 978-7-208-15354-7
9 787208 153547 >
定价：88.00元

交往行为理论

第一卷 行为合理性与社会合理化

[德]尤尔根·哈贝马斯——著

曹卫东——译



Theorie des
kommunikativen
Handelns

上海人民出版社

文景

Horizon

社科新知　文艺新潮

交往行为理论（第一卷）

[德]尤尔根·哈贝马斯 著　曹卫东 译

出 品 人：姚映然
责任编辑：贾忠贤
营销编辑：雷静宜
封扉设计：储　平

出　　品：北京世纪文景文化传播有限责任公司
(北京朝阳区东土城路8号林达大厦A座4A 100013)
出版发行：上海人民出版社
印　　刷：山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司
制　　版：南京展望文化发展有限公司

开 本：820mm×1280mm 1/32
印 张：17.5　字 数：400,000　插页：2
2018年9月第1版　2018年9月第1次印刷
定 价：88.00元
ISBN：978-7-208-15354-7 / B·1355

图书在版编目（CIP）数据

交往行为理论. 第1卷 /（德）尤尔根·哈贝马斯著; 曹卫东译. —上海：上海人民出版社，2018
ISBN 978-7-208-15354-7

Ⅰ.①交… Ⅱ.①尤… ②曹… Ⅲ.①《交往行为理论》Ⅳ.①B089

中国版本图书馆CIP数据核字（2018）第163085号

本书如有印装错误，请致电本社更换 010-52187586

献给乌特·哈贝马斯-韦塞尔赫夫特

（Für Ute Habermas-Wesselhoeft）

目　录

译者前言　1

第一卷：行为合理性与社会合理化

第一版序言　7

第三版序言　13

一、导论：对合理性问题的理解　17

概论：社会学中的合理性概念　17

1. “合理性”：概念的临时定义　24

2. 神话世界观和现代世界观的若干特征　65

3. 四种社会学行为概念中行为与世界的关联以及合理性层面　102

4. 社会科学中的意义理解问题　133

二、马克斯·韦伯的合理化理论 195

概论：科学史语境 195

1. 西方理性主义 209

2. 宗教—形而上学世界观的解神秘化与现代意识
结构的形成 241

3. 作为社会合理化的现代化：新教伦理的作用 275

4. 法的合理化与对当代的诊断 304

三、第一卷的中间考察：社会行为、目的行为以及交往 346

概论：分析的意义理论和行为理论的前言 346

四、从卢卡奇到阿多诺：作为物化的合理化 425

导论：生活世界的合理化对行为系统的不断复杂化 425

1. 西方马克思主义传统中的马克斯·韦伯 430

2. 工具理性批判 455

参考文献 502

译者前言

《交往行为理论》是哈贝马斯的一部重要的代表著作，但不是他的集大成著作，因为按照哈贝马斯自己在前言中的交代，这部著作不过是他对自己前期思想的总结，是他从规范的角度重构社会批判理论的绪论，因而不是一部结论性的著作，而是一部过渡性的著作。关于这部著作的思路、内容、历史效果以及有关重要概念的中译等问题，译者将在第二卷的后面撰写长文加以探讨。但有以下几个问题，需要首先简单地解释一下：

（1）译本问题：我们知道，若干年前，国内就已经有了《交往行为理论》的中译本（请参阅:《交往行动理论》，重庆出版社，1994年）问世，现在再来重新翻译出版这部著作，这样做是否有必要呢？关于现有译本的质量问题，译者曾经撰写专文予以点评，刊载在《学术思想评论》（第二辑）杂志上，有兴趣的读者不妨参阅。撇开翻译质量问题不谈，我们认为，像《交往行为理论》这样重要的社会理论著作，有两个乃至多个汉语译本，应当不是一件坏事。毕竟，翻译是

一门理解的艺术，不同的译者，不同的时代，对原著都会有不同的理解。

（2）结构问题：为了便于人们阅读和理解，哈贝马斯在出版《交往行为理论》（第一、二卷）之后不久，就把他围绕这部著作先后撰写的相关文章编辑成导读式的专著，题为《关于交往行为理论的准备与补充》。同样，为了便于汉语学界接受《交往行为理论》，也为了给有关研究者提供完整的研究文献，我们在征得原作者和原出版社同意的前提下，把《关于交往行为理论的准备与补充》这本导读著作和原著放到一起，作为《补充论证卷》，一同予以翻译出版。

（3）书名问题：许多友人都曾向我提出，认为这本书的标题翻译为“沟通行为理论”可能会更好一些。我个人认为，把“Kommunikation”一词翻译成汉语的“交往”和“沟通”，只是字面上的差别，而没有什么实质上的不同。这里之所以坚持选用“交往”，主要是想强调哈贝马斯作为“后马克思主义者”的特征，强调这本书中所理解的“Kommunikation”概念与马克思在《德意志意识形态》以及《政治经济学批判》中所提出的“Kommunikation”概念之间的内在联系。

译本出版之际，请允许我首先向哈贝马斯教授（Prof. Dr. Jürgen Habermas）本人表示感谢，感谢他在诸多方面对我的大力帮助。在我留学德国、阅读和研究哈贝马斯著作期间，法兰克福大学社会研究所的弗里德堡教授（Prof. Dr. Ludwig von Friedeburg）、霍耐特教授（Prof. Dr. Axel Honneth），法兰克福大学社会学系的尼森博士（Dr. Peter Niesen），以及波茨坦大学哲学系的克吕格尔教授（Prof. Dr. Hans-Peter Kruger）等，均给我提供了工作上的方便，学理上的指点和技术上的帮助。国内诸多师友，特别是中国社会科学院文学所比较

文学研究室、北京师范大学文艺学研究中心的诸位师友，长期以来一直关心和帮助我对哈贝马斯的翻译和研究，但愿这个译本不会让他们过于失望。复旦大学国外马克思主义研究中心俞吾金教授和陈学明教授给我提供了驻所研究的机会，让我得以从纷乱嘈杂的日常生活中解脱出来，集中精力把译稿系统地整理和校对了一遍。

德国苏尔坎普出版社（Suhrkamp Verlag）版权部的哈特博士（Frau Dr. Hardt）在哈贝马斯著作版权方面给我提供了难能可贵的支持，并且馈赠了大量相关的经典文献和研究著作，让我得以轻松地研读和翻译哈贝马斯的著作。阿登纳基金会（Konrad-Adenauer-Stiftung）的格斯先生（Herr Berthold Gees）以他对哈贝马斯的高度热情和精确理解，不断鼓励和帮助我，并解决了我在留学过程中所遇到的种种生活难题。

曹卫东

2000 年春节初稿于法兰克福大学社会研究所

2003 年春节定稿于北京师范大学文艺学研究中心

第一卷：行为合理性与社会合理化

第一版序言

十多年前，我在《社会科学的逻辑》（*Logik der Sozialwissenschaften*）一书的前言里提出要建立一种交往行为理论。[1] 当时，我把方法论兴趣和“社会科学的语言理论基础”联系在了一起，而今，这种方法论兴趣已经变成了一种实际关怀。交往行为理论不是什么元理论（Metatheorie），而是一种试图明确其批判尺度的社会理论的开端。我不认为对理解行为的普遍结构的分析只不过是变换了一下手段，在步认识论的后尘。因此，帕森斯（T. Parsons）1937 年在《社会行为的结构》（*The Structure of Social Action*）中所阐述的集理论重建和概念分析于一体的行为理论，无疑是我的一个榜样；但其方法论趋向同时又让我感到有些迷惑不解——基本概念的结构和对实际问题的回答之间密不可分，这是典型的黑格尔作风。

1971 年，我在普林斯顿大学主持了克里斯蒂安·高斯讲座（Christian-Gauss-Lectures）。当时，我打算对讲稿稍作整理就予以发表，这样想看来是错误的。我对行为理论、意义理论、言语行为理论

以及分析哲学的相关领域钻研得越深，就越感觉到除了细枝末节之外，整个研究的目的还不是很清楚。我越是想满足哲学家的解释要求，就越是偏离社会学家的关怀，因为社会学所要追问的是概念分析究竟有何意义。我难以把我所要表达的一切放到恰当的表述层面上。自黑格尔和马克思以来，我们即已认识到，表述问题并非无关紧要，它同样也是实质问题。在这种情况下，托马斯·A. 麦卡锡（Thomas A. McCarthy）的建议起到了关键作用，正是在他的鼓励下，我开始着手撰写一部新的著作。

在过去四年里，除了由于到美国作客座研究而中断一个学期之外，我一直都在撰写这本书。在第一卷的中间考察（Zwischenbetrachtung）当中，我对交往行为这一基本概念作了阐述。这个概念揭示了三个相关的主题：首先是交往理性概念，我在对它进行阐述时虽然充满重重疑虑，但交往理性概念还是顶住了认知工具理性的短视行为；接着是两个层次的社会概念，它用一种并非只是修辞学的方法，把生活世界和系统这两个范式联系了起来；最后是现代性理论，它对当今越来越清楚可见的社会病理类型进行解释，认为现代病就病在具有交往结构的生活领域听任具有形式结构的独立的系统的摆布。因此，交往行为理论要尽可能地勾画出现代发生悖论的社会生活关系。

导言部分所论述的主题是：合理性问题并不是外在强加给社会学的。对于**任何一种**提出社会理论要求的社会学而言，（一直具有丰富规范内涵的）合理性概念的使用问题都必须落实到三个层面上。（使用合理性概念，）既无法避免其主导行为概念的合理性内涵的元理论问题，也不能回避通过理解意义而进入客观领域所具有的合理性内涵的方法论问题，最后还有经验理论问题——从何种意义上讲社会现代

化堪称是合理化——也是绕不过去的。

通过对理论历史的综合研究，我找到了从康德到马克思所阐发的哲学思想在当代能够取得科学结果所立足的整合层面。我把韦伯（Max Weber）、米德（Mead）、涂尔干（Emile Durkheim）以及帕森斯当作经典理论家，亦即当作对我们还有启发意义的社会理论家来加以讨论。和导言以及两卷里的中间考察一样，插入在各个章节中的附论所探讨的也都是整个理论体系内的问题。结论部分把理论历史研究和综合研究结合起来考察，一方面用法治化对所提出的现代性解释模式加以论证，另一方面则是对当代社会批判理论的使命加以阐明。

这样一种研究就这么理直气壮地使用交往理性概念，现在遭到了怀疑，认为它会落入基要主义原理的圈套。但是，把形式实用主义原理和古典先验哲学混为一谈，这条路是错误的。读者对这一点如果觉得迷惑不清的话，我建议不妨先读一读本书的最后一节。[2] 如果我们尚未找到理性在符号结构和历史语境中的存在形式，哪怕是片段的和散乱的，那么，我们就无法搞清楚理解行为的内在合理结构。[3]

当代的历史主题是显而易见的。60 年代末以来，西方社会的处境越来越尴尬，西方理性主义遗产再也不是无可非议的了。在社会福利国家妥协基础上建立起来的稳定的内在关系（给人印象特别深刻的也许是联邦德国），越来越要求在社会心理和文化方面付出额外代价；超级大国之间的不稳定关系虽然暂时有所缓和，但从未彻底根除；对于这一点，人们认识得越来越清楚。从理论上对这些社会现象加以探讨，这样做实际上才是真正掌握了西方传统和西方精神的精髓。

新保守主义者试图不惜一切代价，来捍卫资本主义的经济现代化和社会现代化模式。他们十分看重由于社会福利国家的妥协而造就的经济增长，而全然不顾这种增长已经日趋紧缩。针对这种增长所导致的社会分崩离析的后果，他们想从虽然已经没有什么社会基础但在修辞上仍然还有吸引力的比德迈尔派（biedermeierlich）文化传统那里找出路。很难理解，19 世纪后期从市场转移到国家身上——这样做在当时是有充分理由的——的问题如果掉过头来，也就是说，如果把问题在权力和金钱这两种媒介之间变来变去，究竟还能产生怎样的新的动力。试图用一种历史启蒙意识把资本主义现代化过程中已经消耗得干干净净的传统资源重新焕发出来，这样做显得更是无力。新保守主义的卫道士们，面对偶尔出现的反现代增长的批判，是寸步不让的。这种批判矛头所指的是高度复杂的经济行为系统和行政行为系统以及已经自成系统的军备竞赛。一边想从传统主义的角度，阻止和削弱生活世界的殖民化，而生活世界殖民化的经验在另一边所导致的则是截然不同的立场。这种对立的立场不惜一切代价要求消除差异，可是，这样反过来又会使自己丧失掉关键的不同特征。限制金融—行政复合机制的增长，和放弃现代生活方式决不是一回事。尽管已经发生分化的生活世界中出现了一种理性潜能，但不能说在于系统复杂性的增长。

上述说明所涉及的当然只是促使我写作本书的背景，[4] 而不是本书的真正主题。本书是为那些对社会理论基础颇有专业兴趣的读者撰写的。没有德文译本的英文文献，我将直接引用原文。法文引文由马克斯·洛泽尔（Max Looser）负责译成德文，在此谨向他表示感谢。

我首先要向英格·佩特兰（Inge Pethran）表示谢意，她把我不

同时期的手稿整理了出来，还编撰了参考文献；而这些只是我们十年来密切合作的一部分，她的合作对我至关重要。此外，我还要感谢帮助查找资料的黑林（Ursula Hering），以及苏尔坎普出版社的赫博特（Friedhelm Herborth）。

另外，本书的底稿是我在法兰克福大学、宾夕法尼亚大学、费城大学以及加州大学伯克利分校的讲稿。我要感谢学生们的踊跃参与和积极讨论，感谢这些学校的同仁，特别是卡尔-奥托·阿佩尔（Karl-Otto Apel）、狄克·伯恩斯坦（Dick Bernstein）以及约翰·塞尔（John Searle）。

我希望我的叙述能带有充分讨论的性质在里头，果真如此，它们也不过是我们在施塔恩贝格研究所工作过程中争论氛围的折射。我们每周四举办一次座谈会，参加的有曼弗雷德·奥韦特（Manfred Auwärter）、沃尔夫冈·邦斯（Wolfgang Bonss）、赖纳·丢伯特（Rainer Döbert）、克劳斯·埃德（Klaus Eder）、君特·弗兰肯贝格（Günter Frankenberg）、基伊（Edit Kirsch）、莫尔施舍尔（Sigrid Meuschel）、马克斯·米勒（Max Miller）、努纳-温克勒（Gertrud Nunner-Winkler）、乌尔里希·勒德尔（Ulrich Rödel）以及恩斯特·图根哈特（Ernst Tugendhat），他们围绕本书手稿展开的讨论对我启发颇大；此外，我要感谢图根哈特所做的大量注释。和同事们的交谈，对我也很有教益，比如到我们研究所作长期访问的阿纳森（Johann Paul Arnasson）、本哈比（Sheila Benhabib）、马克·古尔德（Mark Gould）以及麦卡锡，还有经常来研究所访问的西科莱尔（Aaron Cicourel）、赫尔穆特·杜比尔（Helmut Dubiel）、劳伦斯·科尔贝格（Lawrence Kohlberg）、克劳斯·奥佛（Claus Offe）、乌尔里希·厄费尔曼（Ulrich Oevermann）、

查尔斯·泰勒（Charles Taylor）以及阿尔布莱希特·维尔默（Albrecht Wellmer）等。

哈贝马斯

1981 年 8 月于施塔恩贝格

马克斯·普朗克社会科学研究所

注 释

1 M. Theunissen, *Sein und Schein,* Ffm., 1978.

2 请参阅本书第二卷，586ff.。

3 关于真理与历史之间的关系，请参阅 C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth*, Ffm., 1981, 16f.。

4 请参阅我和 A. Honneth、E. Knödler-Bunte 与 A. Widmann 的谈话，载 *Ästhetik und Kommunikation,* 45, 1981。

第三版序言

人们已经开始认真接受本书，为此，我打算推出新版。起初对本书表示不满和不解的种种反应，现在都已销声匿迹；专业范围内的各种争论，[1] 以及早先的那些拒绝客观讨论[2]的观点[3]，也都消失不见了。迄今为止，各种批判形成了不同的阵营，这在当前不足为奇。面对已经开始的范式转型，人们对意识哲学进行辩护，特别值得注意的是，人们捍卫现象学的生活世界概念，而反对交往理论的革新常识。[4] 罗蒂（Richard Rorty）对用交往理性重建理性概念必然要坚持的普遍主义要求表示怀疑，尽管这种要求抛弃了传统先验哲学的论证基础主义（Begründungsfundamentalismus）。[5] 针对理性的程序概念，麦卡锡要求局部恢复黑格尔的遗产，为此，他对将理性（Vernunft）分解为一系列不同的合理性（Rationalität）和相应的有效性表示不满。[6] 属于上述立场的还有对伦理形式主义的重新批判，亦即坚持伦理（Sittlichkeit），而反对单纯的道德（Moralität）。[7] 施内德尔巴赫（H. Schnädelbach）强调要从叙述的角度使用合理性概念，而对本人根据

意义（Bedeutung）与有效性（Geltung）之间的内在联系加以论证的意义理解的常规内涵提出异议。[8]

在我看来，所有这些反对意见与其说是想让我改正错误，[9]不如说是向我提出了挑战，促使我对我的论点进一步加以阐明和深化。因此，这个新的版本没有太大的变动，而只是补充了英文版中的两处订正以及一些参考文献。

有两个重要的反对意见，我想至少应该提及一下，因为它们很有道理。贝尔格（J. Berger）使我认识到殖民化主题的片面性。[10]试图对时代问题加以诊断，是人们当前所关注的现象，仅仅用交往理性的生活世界全面受阻来解释是行不通的；相反，生活世界自身的使命，就在于冲破对周围世界采取默然态度的资本主义经济制度中的藩篱。我由于追求对马克思主义的现实抽象（Realabstraktion）概念积极加以改造，因而在思考和诊断时代问题时过于强调某种观点，而未能充分利用此处所阐述的命题的分析潜力。

斯克杰（E. Skjei）指出了我在分析简单命令时所遇到的困难（第一卷，第 361 页）。[11]要想领会常规来讲并不具有权威性的要求行为“I p”，仅仅认识到满足“p”的条件，也就是说，仅仅知道受众所要做些什么或付出些什么，是远远不够的。只有当听众知道言语者希望能够打动听众，他才会理解言语者以言行事行为的意义。他必须认识到，言语者的要求中带有权力要求，言语者可以赋予这些权力要求以一种可供使用的公认的潜能。因此，除了实现条件之外，公认条件也是表达出来的意志可以接受的条件。当然，它们并非源自以言行事行为（illokutionärer Akt）自身的意义内涵；公认潜能和言语行为的联系总是偶然的和外在的。这就使得我不能不把这些简单命令和表意

行为（Perlokution）一视同仁（第 1 卷，第 439 页）。可是，这样一来，命令的确所属于的以言行事行为就会进入策略行为语境，这就势必会导致悖论结果：在贯彻这些命令时，言语者肯定会**同时**从理解和目的两个角度行事。我在回答斯克杰时已经说明了我打算克服这些困难的具体途径。[12]

为了便于读者阅读，我听从了克劳斯·许勒尔（Klaus Schüller）的建议，对本书目录做了增补，使之变得更为详细*，此外，还出版了《交往行为理论的准备与补充》（*Vorstudienäund Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*）一书。

哈贝马斯

1984 年 5 月于法兰克福

---

* 原书第三版在目录中体现了三级标题，使目录较为复杂繁冗，中文版仍依此前版本，目录仅体现至二级标题。——编者注

注 释

1 St. Breuer, "Die Depotenzierung der kritischen Theorie", *Leviathan*, 10, 1982, 133ff.; E. Vollrath, "J. Habermas'fundamentalistischer Fehlschluss", *Der Staat*, 22, 1983, 406ff..

2 R. Bubner, "Rationalität und Lebensform", *Handlung, Sprache und Vernunft*, Ffm., 1982, 295ff.; N. Luhmann, Autopoiesis, "Handlung und kommunikative Verständigung", *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. Ⅱ, 1982, 366ff.; R. Münch, "Von der Rationalisierung zur Verdinglichung der Lebenswelt", *Soz. Revue*, Jg.5, 1982, 390ff..

3 H. Brunkhorst, "Paradigmakern und Theoriedynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft", *Soziale Welt*, Jg. 34, 1983, 22ff.; "Kommunikative Vernunft und ärchende Gewalt", *Sozialwissenschaftliche Literatur-Rundschau*, H. 8/9, 1983, 7ff.; A. Giddens, "Reason Without Revolution?", *Praxis International*, Vol.2, 1982, 318ff.; D. Misgeld, "Critical Theory and

Sociological Theory", *Philos. Soc. Science*, 14, 1984, 78ff.; T. N. Ørager, "Normativiteten hos Habermas", J. E. Andersen, H. J. Schanz, P. Stounbjers (Hrsg), Der Moderne, Aarhus, 1983, 68ff.; D. M. Rasmussen, "Communicative Action und Philosophy", *Philosophy and Social Criticism*, Vol.9, 1982, 1ff.; J. Thompson, *Reading and Understanding*, TLS, 8Apr. 1983; A. Wellmer, "Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment", *Praxis International*, Vol.3, 1983, 83ff..

4 U. Matthiessen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, München, 1983.

5 R. Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", *Praxis International*, Vol.4, 1984, 32ff..

6 Th. McCarthy, "Rationality and Relativism", J. B. Thompson, D. Held (Hrsg), *Habermas-Critical Debates*, London, 1982, 57ff., "Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action", *Praxis International*, Vol.4, 1984, 177f..

7 R. Bubner, Rastionalität, "Lebensformen und Geschichte", H. Schnädelbach, *Rationalität*, Ffm., 1984, 198ff.; J. Habermas, "Über Moralität und Sittlichkeit", H. Schnädelbach, (1984), 218ff..

8 H. Schnädelbach, "Transformation der kritischen Theorie", *Philosophische Rundschau*, 29, 1982.

9 其间，我已经对话语伦理学理论作出了进一步的阐述，请参阅 J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Ffm., 1983.

10 J. Berger, "Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie", *Zeitschrift für Soziologie*, 11, 1982, 353ff..

11 斯克杰的文章以及我的回应文章发表于 *Inquiry*, 28, 1985, Nr.I。

12 有了简单的命令，就可以依靠权力要求，而非有效性要求，达到协调行为的约束效果；这样认为是正确的；但是，如果以为可以根据策略行为影响对手的模式，来分析这种权力要求的功能，那就是错误的。只有在极端的情况下，一种命令式的意志表达才能得到……，而且前提是要彻底服从威胁力量。在一般情况下，简单命令只能在交往行为范围内发挥作用，因为言语者提出命令要求所立足的权势，得到了接受者的承认——而且只有当这种权势是立足于现实中的习惯力量，而非明确建立在规范权威基础之上，它才会得到接受者的承认。因此，我想阐明的是，规范权威命令与一般命令之间不能截然区分开来，相反，现实中的习惯力量与规范的权威力量之间是有着一定的联系的。因此，我们所说的一切具有以言行事力量的命令，都可以根据规范权威所要求的模式来加以分析。由此看来，我错误认为的范畴区别，退缩成了一种次要的区别。

一、导论：对合理性问题的理解

概论：社会学中的合理性概念

意见和行为的合理性（Rationalität）是哲学研究的传统主题。甚至可以说，哲学思想就是源自对体现在认识、语言和行为当中的理性（Vernunft）的反思。理性构成了哲学的基本论题。[1] 哲学一开始就试图用原理从整体上解释世界，解释多元现象的同一性。哲学所使用的原理必须到理性中去寻找，而无须与彼岸世界的上帝打交道，甚至也不用对茫茫宇宙的自然基础和社会基础刨根问底。古希腊思想所追求的既不是神学，也不是广大普世宗教所理解的伦理宇宙学，而是本体论（Ontologie）。如果说哲学的各种学说之间有什么共同之处的话，那就在于它们都想通过解释自身的理性经验，而对世界的存在或同一性（Einheit）进行思考。

我这样说，实际上使用的是现代哲学的语言。但是，只要哲学传统还能够催发出一种新的哲学世界观，它就值得我们加以追问。[2] 今

天，哲学已经无法再把整体知识意义上的世界、自然、历史和社会当作一个总体来加以观照。世界观的理论替代物之所以失去了意义，不仅仅是由于现实中经验科学取得了进步，更多的还是因为，伴随着这一进步而出现了一种反思意识。有了这种反思意识，哲学开始回过头来作自我批判；在追问反思力量在常规科学范围内还能有何作为的过程中，哲学思想变成了元哲学。[3] 在此过程中，哲学主题一方面有所变化，另一方面则又保持了稳定。围绕着比较固定的核心主题，当代哲学，包括逻辑学、科学理论、语言理论和意义理论、伦理学和行为理论乃至美学等，展开了一种较为一致的论证，而它们在论证过程中所关注的是认知、语言理解和行为的合理性在日常生活、经验方法层面乃至系统话语中的形式前提。论证理论在此具有了一种特殊意义，因为，论证理论的使命在于对某种具有一定合理性的行为的形式实用主义前提和条件加以重构。

如果上述判断思路没有什么问题，如果后形而上学思想以及后黑格尔主义哲学果真在共同朝着**合理性理论**的核心努力，那么，社会学又如何能够承担起对合理性问题的责任呢？

看上去，哲学思想在放弃了总体性关怀的同时，似乎也失去了其自足性。无论是想从本体论的角度，建立具有实质性内涵的自然理论、历史理论、社会理论等，还是想从先验哲学的角度，对非经验的类主体，即意识的内在结构进行先验重建，其目的都不是要对合理性的条件作形式分析。一切终极论证的尝试都还在坚持源始哲学思想，因而都未能取得成功。[4] 在这种情况下，哲学与科学的关系呈现出一种新的轮廓。正如科学理论和科学历史所表明的，对合理性条件的解释形式，同对合理性结构的现实形态和历史发展的经验分析，实际上

是相互一致的。现代经验科学理论，无论它们是沿着哪条路线，逻辑经验主义路线也好，批判理性主义路线也好，方法结构主义路线也好，它们都提出了一种既具有规范意义，同时又具有普遍主义特征的要求，而这一要求是本体论哲学或先验哲学的基础主义假设所无法满足的，只有反面例子的自明性才能对它进行检验。它最终所要说明的是，重建理论能够揭示出科学历史的内在层面，并能够和经验分析一道，对社会发展语境中建立在叙事基础上的实际科学历史作出全面解释。[5] 像现代科学这样一种关于认知理性的复杂体系，同样也适用于其他形态的客观精神，也就是说，同样也适用于表现认知—工具理性、道德—实践理性以及审美—实践理性。

当然，这种类型的经验研究的基本概念必须十分牢靠，因为只有这样，它们才能参与从合理性的角度重建意义语境和解决问题。[6] 认知主义的成长心理学在这方面堪称典范。比如说，皮亚杰理论传统认为，狭义上的认知发展，包括社会认知发展和道德的发展，都是认知潜能逐步发展的结果，对于这一结果，我们可以从内部加以重构。[7] 相反，如果行为理论从经验主义的角度对解决问题、合理引导行为以及学习水平等所依据的有效性要求加以篡改和否定的话，那么，合理性结构的外现过程严格来讲就不能说是学习过程，最多只能说是适应能力有所增长而已。

在社会科学范围内，社会学是最早使用其基本概念去介入合理性问题的学科。把社会学和其他学科进行比较，我们就会看到，社会学这样做既有科学史的原因，也有一些具体的原因。我们先来看看**政治学**（Politikwissenschaft）。在万不得已的情况下，政治学曾经把自己从理性自然法（Naturrecht）中解脱了出来。但现代自然法的出发点依

然还是欧洲古代的观念，它们认为社会表现为一个靠政治建构起来，并用法律规范加以整合的共同体。不过，现代资产阶级成文法概念，为社会结构的设计程序和从常规角度把法律—政治制度建设成为一种合理的机制提供了可能。[8] 具有经验倾向的政治学必须彻底摆脱这些资产阶级成文法概念。政治学把政治看作是社会的一个分支系统，因而无须承担从整体上把握社会的使命。从科学的角度把道德—实践的合法性问题置之度外，或者认为它们只是一些合法性**信仰**的经验问题，用描述就可以解决掉；政治学这样做和自然法的规范主义背道而驰，从而也就和合理性问题失之交臂。

政治经济学（Politische Ökonomie）的情况则有所不同。到了18世纪，政治经济学才和理性自然法之间形成紧张关系，并且建立起了一个独立的行为体系；维持这个行为体系，起初所依靠的是功能（Funktion），而不是规范（Norm）。[9] 经济学就其**作为**政治经济学而言，最初还是一种危机理论（Krisentheorie），所关注的是整个社会。经济学感兴趣的问题是，经济系统的动力是如何对靠规范整合起来的社会系统产生作用的。这就和专业经济学区别开来了。时至今日，专业经济学还把经济当作社会的分支系统加以研究，而对合法性问题不闻不问。从这样一个片面的角度出发，合理性问题就会被分解成经济平衡问题和合理选择问题。

相反，**社会学**（Soziologie）作为一门学科，它的出现就是要解决政治学和经济学在迈向专业学科的过程中所抛弃了的问题。[10] 社会学的研究主题在于：由于现代国家制度的建立和市场经济制度的分化，古代欧洲社会结构中所出现的社会整合的变迁。社会学成了彻头彻尾的危机学（Krisenwissenschaft），它所关注的首要问题是传统社会制度

消亡和现代社会制度形成过程中的失范方面（anomische Aspekten）。[11] 当然，即便在这样的前提下，社会学也可以集中研究某个社会亚系统。从科学史上看，宗教社会学和法律社会学一直都是这门新学科的核心。

为了更好地说明问题，请允许我暂时不作进一步的解释，先把帕森斯所提出的功能图式拿过来加以运用，（从图 1 中）很容易就可以看出**社会科学各学科**和**社会亚系统**之间的对应关系：

图 1



A: 适应　　G: 实现目的
I: 整合　　L: 结构模式的维持

当然，也不乏有人努力想使社会学成为一门专治社会整合的专业学科。不过，我在本书中将要讨论的这些社会理论大家，说到底都是一些社会学家，这与其说是一种巧合，不如说是一种征候。社会学是惟一一门坚持关注整个社会问题的社会科学。社会学**同时**也一直都是社会理论，因此，它不可能像其他学科那样回避、篡改乃至肢解合理化问题。之所以会如此，我想主要有两方面的原因。第一个原因同时涉及**文化人类学**（Kulturanthropologie）和社会学。

把一些基本功能和社会亚系统搭配起来，这样做忽略了一个问题，即对于文化再生产、社会整合以及社会化具有重要意义的社会互

动领域，决不是像经济学、政治学等行为领域中的互动那样专业化。无论社会学，还是文化人类学，所面对的都是**整个**社会行为的**多种多样的**现象，而不是相对明晰的行为类型；考虑到政治权力的利益最大化问题或政治权力的继承和使用问题，行为类型可以说是目的理性行为（zweckrationales Handeln）的变种。社会学和文化人类学这两门学科所探讨的是生活世界语境中的日常实践，因此，它们必须把**所有**的符号行为趋向形式都纳入到自己的考察视野当中。解决行为理论和理解意义过程中所作的分析的基本难题，对于它们来说也不再是那么轻而易举。它们在克服难题过程中遇到了生活世界的结构问题，而生活世界的结构又是其他功能更加特殊、在一定意义上分化得更加厉害的亚系统的基础。至于“生活世界”和“系统”这两个抽象范式之间存在着怎样一种互动关系，我们在后面的章节中还要作深入探讨。[12] 这里我只想强调一点，研究社会共同体和文化不像研究经济制度和政治制度那样可以完全甩开社会科学基础问题以及生活世界范式。社会学和社会理论之间的牢固联系充分说明了这一点。

如果我们对情况作进一步的了解，就会清楚地认识到，为接手合理性问题而作好充分准备的是社会学，而非文化人类学。社会学是作为市民社会理论而形成的；其使命是对前市民社会的资本主义现代化过程及其失范现象作出解释。[13] 这种从客观历史情境下出现的问题，构成了社会学处理其基础问题的起点。社会学在**元理论层面**上所选择的基本概念，是用来阐明现代生活世界合理性的增长过程的。古典社会学中的思想家几乎无一例外地都试图建立其行为理论，以便用它的范畴来解释从“共同体”（Gemeinschaft）向“社会”（Gesellschaft）转变过程中最为重要的各方面内容。[14] 如何通过意义理解而进入符号

对象的客观领域，这样一个问题在**方法论层面**上也相应地得到了处理；对合理行为趋向的理解构成了理解一切行为趋向的前提。

行为理论范围内的**元理论**问题（a）所依据的是行为当中具有合理内容的方面；意义理解理论的**方法论**问题（b）是要对意义和有效性（对符号表达的意义进行解释和对其内在有效性要求所持立场）之间的内在联系加以阐明；（c）元理论问题和方法论问题之间的这种联系最终和这样一个**经验**问题又是紧密相关的，即社会现代化能否以及从何种意义上能够从文化合理化、社会合理化的角度加以描述。[社会现代化和文化合理化、社会合理化之间的]这种联系在马克斯·韦伯（Max Weber）的著作中表现得十分清楚。韦伯对行为概念的等级划分主要是依据目的理性行为，其他所有行为都可以划作目的理性行为的特殊倾向。韦伯通过分析意义理解方法后认为，比较复杂的情况可以放到目的理性行为的理解的临界点上：对具有主观目的的行为的理解，同时也需要（根据合理性的正确性标准）作出客观的评价。围绕着基本概念和方法论所作出的上述判断与韦伯理论的核心问题（即如何才能解释清楚西方理性主义）之间的联系最终也就一目了然了。

当然，这种联系也有可能是偶然的；它可能仅仅表明，韦伯对这样一个问题比较关注，而这种从理论角度看具有偶然性的兴趣对其理论结构的基础产生了深远的影响。我们只需把现代化过程从合理化概念中解脱出来，并把它放到其他的视角上，就可以一方面把行为理论的基础同行为合理性的内涵分离开来，另一方面则使意义理解的方法论摆脱有效性问题对意义问题的限制，而且，这种限制本身就是成问题的。针对这样一些疑问，我想亮明我的观点：在我看来，韦伯从理性行为角度所探讨的是西方理性主义的问题，亦即现代性的意义问题

和由于**必然**原因首先发生在欧洲的资本主义社会现代化的原因和后果问题。西方理性主义问题具有历史**偶然性**，起码从研究心理学角度讲是这样。我想提出的观点是，韦伯著作中关于合理性的三个论题都有其全面的根据。我这样说是想借以指出，**任何一种**带有社会理论要求的社会学如果想进行较为彻底的研究，就必须同时把合理性问题放到**元理论**、**方法论**和**经验**等三个**层面**上。

我将（1）首先探讨合理性概念，然后（2）再把这个概念放到关于现代世界观形成的进化论视角当中。在完成这些预备性研究之后，我想从两个角度对合理性理论和社会理论之间的内在联系加以阐明；（3）一方面从元理论的角度，为此，我揭示出今天比较流行的社会学行为概念的合理性内涵；（4）另一方面则是从方法论的角度，为此，我认为，相似的内涵可以根据社会学对客观领域的意义理解而得出。这样一种提纲挈领式的论证应当能够说明，我们如果真想接手韦伯以来社会学专业范围内所讨论的历史难题，那么，一种交往行为理论是必不可少的。

1.“合理性”：概念的临时定义

无论何时，我们一旦使用“合理的”（rational）这样一种说法，也就在合理性和知识之间建立起了一种紧密的联系。我们的知识具有一种命题结构：意见可以用陈述的形式准确地表达出来。我想把这样一种知识概念当作我的前提，并且不再作进一步的解释，因为，合理性更多涉及的是具有语言和行为能力的主体如何才能**获得和使用知识**，而不是对知识的占有。语言可以把知识准确地表达出来，而

具有一定目的的行为所表现的则是一种能力，一种潜在的知识；当然，这样一种“知道如何”（Know-How）是完全可以转化成“知道为何”（Know-That）的。[15] 我们如果想从语法上找到能够和谓词“合理的”相应的主语，就会遇到两个主要的选择对象。掌握知识的人以及体现知识的符号表达、语言行为和非语言行为、交往行为和非交往行为等，这些或多或少都可能是合理的。我们可以说男人和女人、儿童和成人、部长和售票员等是“合理的”，但不能说鱼、丁香花、山脉、道路或椅子等是“合理的”。我们可以说道歉、迟到、外科手术、宣战、修理、建筑设计或会议作出的决议等是“不合理的”，但不能说暴风雨、事故、中奖或生病等是“不合理的”。那么，人在一定的情境下行为举止“合乎理性”，究竟有何意义呢；也就是说，人的表现“合乎理性”究竟意味着什么呢？

我们可以认为知识是不可信的，因而对它加以批判。我们从知识与理性之间的紧密关系可以推断，一种表达的合理性取决于它所体现的知识的可信性。我们来看两个范例，一个是 A 为了交往和表达具体意见而采用的断言（Behauptung），另一个则是 B 为了实现一定的目的而采取的涉世目的行为。二者所体现的知识都有可能是错误的；二者都是处于尝试之中，都有可能失败。两种表达，即交往行为和目的行为，都可以加以批判检验。听众可以对 A 所提出的断言的**真实性**提出异议；观众则会对 B 的行为**结果**提出疑问。在这两种情况下，批判都涉及一种要求，行为主体必然会把这种要求和他的表达联系起来，只要它们具有断言或目的行为意向。A 如果不为他所断定的陈述“p”提出真实性要求，并且使人认识到，他确信必要时可以对他的陈述加以**论证**，那么，他就不会提出什么断言；同样，B 如果不认为他所打

算的行为大有希望，并且使人认识到，他确信必要时可以根据具体情况对他所选择的手段加以**证明**，那么，他就不会去实施任何目的行为，也就是说，他根本就不想通过目的行为实现任何目标。

A 要求其陈述具有真实性（Wahrheit），B 则要求其行为意图具有成功的可能性，要求他实现行为意图所依据的行为规则具有现实性（Wirksamkeit）。所谓现实性，是指要求在一定的情况下选择一定的手段以达到预定的目的。行为的现实性与行为意图和行为规则所包含的一定的预计的真实性之间具有一种内在的联系。“**真实性**”所指涉的是事态在世界中的实际存在（样态）；而“**现实性**”指的则是实际存在的事态得以表现出来的涉世手段。A 通过要求和客观世界中的**实在**发生联系；B 则凭着其目的行为和客观世界中的**应在**发生关联。这样，它们就在其符号**表达**中提出了可以批判和辩护，亦即可以**论证**的要求。表达的合理性可以用意义内涵、有效性条件以及必要时可以用来支持其有效性、陈述的真实性或行为准则的现实性之间的内在联系来加以衡量。

至此，我们所得出的结论是，一种表达的合理性可以通过批判和论证加以还原。如果或只要一种表达所体现的是可以证伪的知识，并因而和客观世界建立起一种联系，一种实际的联系，而且可以从客观上加以判断，那么，这种表达的合理性前提也就得到了满足。一个判断的客观依据是**超越主体**的有效性要求，这种要求对于任何一个观察者或接受者，和对于永远都具有行为能力的主体本身具有同样重要的意义。真实性和有效性就是这样的要求。所以，对于断言和目的行为而言，它们所提出的命题的真实性要求或有效性要求越是能够更好地得到证明，它们就越是具有合理性。与此相应，我们把“合理的”一

词用作那些尤其是在困难的情况下希望听到这些表达的人所支配的宾词。

当然，把一种表达的合理性还原为可批判性，这样做在两个方面存在着不足。一方面，这样的概述过于抽象，因为它未能揭示出许多重要的差别（1）；另一方面，这样认为又过于狭隘，因为我们所使用的“合理的”一词，不仅仅涉及正确的表达或错误的表达、有效的表达或无效的表达。交往实践内部的合理性具有广泛的意义。它关系到不同的论证形式，用反思手段坚持交往行为的可能性也各不相同（2）；由于有效性要求的话语兑现观念在交往行为理论中占据核心地位，因此，我将用较长的篇幅来附带讨论论证理论（3）。

（1）可以批判检验的行为和论断

首先，我还是坚持严格认知意义上的合理性概念，这种合理性概念所涉及的只是对所描述知识的具体应用，对此，我们可以从两个不同的角度加以阐述。

我们如果把目的行为从非交往的角度对命题知识的运用作为出发点，就会作出一种有利于**认知—工具理性**（kognitiv-instrumentelle Rationalität）概念的预断；这种理性概念被经验主义深深地打上了现代性自我理解的烙印，具有丰富的自我论断的内涵，而且，通过对偶然的周围世界环境的深入占有和积极适应，这种自我论断还能够取得成功。反之，我们如果从言语行为对命题知识的交往运用出发，就会作出有利于另一种和古代逻各斯观念有着密切联系的理性概念的预断。[16]这种**交往理性**（kommunikative Rationalität）概念的内涵最终可以还原为论证话语在不受强制的前提下达成共识这样一种核心经验，其

中，不同的参与者克服掉了他们最初的那些纯粹主观的观念，同时，为了共同的合理信念而确立起了客观世界的同一性及其生活语境的主体间性（Intersubjektivität）。[17]

我们不妨假设，意见“p”所反映的是A和B所拥有的相同的知识水平。但是，（作为众多参与者之一），A参与到了一个交往过程当中，并提出了论断“p”，而B（作为独一无二的行为者），则根据具体情境中的意见“p”，选择了他认为能够实现既定目标的手段。A和B用**不同**的方法使用**同样**的知识。一方面，表达的实际关系和论证能力足以促使交往参与者就世界中的存在达成沟通。言语者为了陈述“p”而提出一种可以批判检验的有效性要求，对此听众可以接受，也可以予以拒绝，从而构成了表达的合理性。另一方面，行为规则的实际关系和论证能力为成功地介入世界提供了可能。行为者为他的所作所为作出了一种内部具有“p”真实性的规划，从而使得具体情境下的既定目标能够得以实现；而这一点构成了行为的合理性。如果言语者满足了达到以言行事目的所必须具备的条件，并且至少和一位其他的交往参与者就世界中的存在达成共识，那么，论断才称得上是合理的；同样，如果行为者满足了为了成功介入世界的目的所必须具备的条件，那么，目的行为就是合理的。两种情况都可能出现失败，即预定的共识未能达成，既定的目标未能实现。即便在失败的情况下，一种表达的合理性也能得到证明—失败的原因是可以解释清楚的。[18]

沿着上述两条路线，我们可以从命题知识概念和客观世界概念出发，对合理性加以分析；但是，这两种情况对命题知识的**运用方式**有所不同。不是**工具占有**就是**交往沟通**，表现为合理性的内在终极目的（Telos）。它们的分析层面不同，分析的途径也有所差异。

我想对上述两种立场扼要加以阐述。为了简单起见，我把第一种立场称为“实在论立场”（realistische Position），它从作为客观存在的总体性的世界的本体论前提出发，试图在此基础上对理性行为的条件加以解释（a）。另一种我们可以称之为“现象学立场”（phänomenologische Position），它从先验角度进入这一问题，并且对具有理性潜能的行为者本身必须把客观世界当作前提这样一个问题加以反思（b）。

（a）实在论者可能仅限于分析具有行为能力的主体确立和实现目标所必须满足的条件。根据这种模式，理性行为的基本特征在于，按照一定的目的和效果来介入客观世界。马克斯·布莱克（Max Black）指出，一种行为要想多少具有合理性（reasonable），并且能够得到客观评判（dianoetic appraisal），就必须满足以下几种条件：

1. 只有受到当事人实际控制或潜在控制的行为，才适合于作出客观评判；

2. 只有具有某种永恒目标的行为，才有可能是合理的或不合理的；

3. 客观评判关系到当事人及其对目标的选择；

4. 只有在具备了关于意义有效性的局部知识之后，合理的评判才是恰当的；

5. 客观评判可以说一直都是以理性为依据的。[19]

如果我们从目的行为，亦即从能够解决问题的行为入手，[20] 对合理性概念加以阐释，那么，由此派生出来的“合理的”一词也就一目了然了。我们有时候说一种刺激起来的行为具有“合理性”，有时候

说一种状态发生改变的制度具有“合理性”。这些反应可以**解释**为对问题的解决，但忽略了观察者为**目的行为**所设定的观察反应内在的**合目的性**（Zweckmässigkeit），并且把这种**目的行为**当作是一个具有判断能力，而且运用命题知识的主体所作出的行为。

有机体在内在或外在刺激下所作出的行为反应，以及一个自我调节的系统在周围世界的感应下所发生的状态变化，尽管可以说成是**准行为**（Quasihandlung），也就是说，主体的行为能力在其中似乎表现了出来。[21] 但是，我们在这里还只能从一种转换的意义上来谈论合理性。因为合理的表达所要求的论证能力意味着，具有这种能力的主体在适当的情况下**自身**应当能够提供论证理由。

（b）现象学家并没有直截了当地把具有一定目的或能够解决问题的行为当作入口。也就是说，现象学家没有简单地从客观世界的本体论前提出发，而是把这个本体论前提当作问题，加以追问：对于交往共同体的成员而言，客观世界构成同一性的前提究竟有哪些。世界之所以具有客观性，是因为**对于**具有言语能力和行为能力的主体所组成的共同体而言，它永远都**是**同一个世界。抽象的世界概念是交往行为的主体相互之间就世界中已经存在或应当存在的一切达成共识的一个必要条件。通过这种**交往实践**（kommunikative Praxis），交往行为的主体同时也明确了他们共同的生活语境，即主体间共同分享的**生活世界**。生活世界的界限是由所有的解释确立起来的，而这些解释被生活世界中的成员当作了背景知识。所以，要想解释清楚合理性概念，现象学家就必须对通过交往达成共识的前提条件加以研究；现象学家必须对梅尔文·波尔纳（Melvin Pollner）针对舒茨（A. Schütz）所提出的“世俗理性”（mundane reasoning）概念加以研究：

一个共同体把定量的世界作为自己的行为指南，这个世界和其他一切一样要么已经被认识，要么可以被认识。它为共同体准备了追问的有效依据，其中的一个典型问题是："怎么出现的，别人看到了，难道你没有看到？"[22]

根据这种模式，合理的表达具有行为特征；这些行为充满了意义，在其所处的语境中是可以理解的，并且使行为者和客观世界中的存在发生了关系。符号表达的有效性前提涉及的是交往共同体当中主体相互之间共同分享的背景知识。对于这种生活世界关系而言，任何一种异议都构成了一种独特的挑战：

对世俗理性者而言，存在着某种公共世界（生活世界）这一设想并不具有论断的功能。可实际上，这并非无稽之谈。相反，它是作为对诸种关系进行详尽阐述而发挥作用的，这些关系存在于维持这个世界（客观世界）的可感知实践团体中的原则之中。……在世俗人群中，存在着这样一个团体，它认为这个世界是可知的；人们从思想结构上看，是有能力进行实践的；人们可以用语言"真实地"阐述自己的实践，并且可以采用公认的、适当的表达方式。这个团体预设了实践（或至少是某些实践）的一致性。在缺乏相互联系的情况下，世俗理性者对这样或那样的一些分析表示怀疑。他们认为，这种缺乏相互联系的情况就是在强制人们相信这个或那个条件，从而获得事实上并不存在而在预想中却存在的一致性。例如，某种世俗的解释可能是通过检验某人是否具有真正实践能力后产生的。如此一来，"错觉"、"妄想"、"偏见"、"幻觉"、"幻听"、"意识错乱"等现象都是由于人们采

用错误的或不适当的方法观察世界而造成的，正如候选人在进行缺乏相互联系的辩解一般。这些解释的那种具有启发意义的特征是可以纠正其他世俗理性者的错误观点的。不过，他们不是在讨论**世界的主体间性**，而是讨论对世界进行实践和加以阐述的适当方式。[23]

从现象学原理当中推导出来的这个比较全面的交往理性概念，和从实在论原理中推导出来的认知—工具理性概念可以说是相互配合、相互统一的。因为，分散利用和操纵事物及事件的能力，与主体相互就事物和事件达成共识的能力之间存在着一种内在联系。所以，皮亚杰（J. Piaget）选择了**社会合作**（gesellschaftlichen Kooperation）的组合模式，以此通过交往行为来协调众多主体介入客观世界的行为。[24]只有当人们试图把从描述知识的独断运用当中推理出来的认知—工具理性，同交往理性**隔离**开来——这样做在经验研究传统中是十分普遍的——才会出现能力（Zurechnungsfähigkeit）与自律（Autonomie）之间的对立。只有有能力的人才能合理行事。如果用他们有目的干预的结果对其合理性加以衡量，那么，他们就完全可以在认知—工具理性与交往理性之间进行选择，并对周围世界中的（一些）前提条件加以控制。但是，如果用沟通过程的达成来对其合理性加以衡量，那么，就不能仅仅依赖这些能力。在交往行为关系当中，如果谁作为交往共同体的成员，能把主体间所首肯的有效性要求当作其行为准则，谁就称得上是有能力的。不同的能力概念可以和不同的自律概念相对应。认知—工具理性的标准越高，偶然的周围世界对目的行为主体的自我捍卫的限制也就越低。在交往共同体内部，高标准的交往理性为行为与通过达成共识来调停行为冲突之间的顺利协同提供了广阔的活

动空间（只要这些行为冲突可以还原为严格意义上的认识矛盾）。

只要我们从断言表达（konstative Äußerung）入手，对交往理性概念加以阐述，上述括号中补充的限制条件就必不可少。波尔纳也把“世俗理性”限制在对客观世界的认识出现不一致的地方。[25] 但是，人的理性显然不仅仅表现为就事实达成共识的能力和有效的行为能力。

（2）可以批判检验的表达范围

经过论证的断言和行之有效的行为的确是合理性的标志。具有言语能力和行为能力的主体，如果他们尽可能地不被事实和目的—手段—关系所迷惑，我们就可以说他们是合乎理性的。但是，显然还有**其他**类型的表达，能够获得充分的理由，尽管它们与真实性要求或有效性要求之间没有什么联系。在交往关系中，我们说不仅那些提出断言，并且在面对批评的时候能够通过指出相应的自明性而对其断言加以证明的人是合乎理性的，我们也称那些遵守现有规范，并且在面对批评的时候能够通过合法的行为期待对具体的情境加以解释，而对其行为进行辩解的人是合乎理性的。此外，我们甚至还把那些坦率地表达出愿望、情感或情绪，并且放弃秘密、供认行为等的人叫做合乎理性之人，他们在面对批评的时候，会对诸如此类的体验加以明确，为此，他们从中吸取实践经验，以便日后在行为举止中加以捍卫。

和断言的言语行为相类似，**规范调节的行为**（normenregulierte Handlungen）以及具有表现力的**自我表述行为**（expressive Selbstdarstellungen）也具有丰富的表达特征，这些表达在其语境中是可以理解的，并且和可以批判检验的有效性要求相联系。除了具有实际关联之外，它们还和规范及经验之间有着一种联系。行为者提出的要求是：其行为

和一种得到合法承认的规范语境之间有着关联，而这种行为是正确的；或者，其特有的体验的充分表达是真实的。和断言的言语行为相类似，这些表达同样也可能出错。可以批判检验的有效性要求获得主体间认可的可能性，同样也构成了其合理性的一个部分。但是，规范调节的行为或具有表现力的自我表达当中所体现出来的知识，针对的不是实际存在的事态，而是规范的或然有效性，以及表现出来的主观体验。凭着这些主观体验，言语者无法同客观世界发生关系，而只能和共同的社会世界或独自的主观世界建立起联系。这里，我只想暂时指出，存在着一种交往行为，它们有着**另一些不同**的世界关联以及**另一些不同**的有效性要求，这就使得它们和断言性的表达截然有别。

和其他行为要求命题真实性和有效性一样，表达也要求规范具有正确性（Richtigkeit）和主体具有真诚性（Wahrhaftigkeit）；果真如此，这样的表达已经满足了合理性的核心前提，即可以论证和可以检验。这一点同样也适用于没有明确要求的表达，亦即**评价性的表达**（evaluative Äusserungen），这类表达既没有说出一种私人情感或个人欲求，也没有要求一种规范定性，也就是说，和一种一般的行为期待保持一致。但是，这种评价性的表达是有其充分的存在理由的：行为者在面对批评的时候，可以诉诸价值判断对其度假愿望、热爱秋景、拒绝武力或嫉妒同伴等加以澄清。价值标准既没有获得主体间认可的规范的普遍性，也决不纯粹是私人的。对于文化共同体或语言共同体的成员解释其欲求所使用的价值标准，我们总还是可以区分出合理的与不合理的。诺曼（R. Norman）用下列例子对此予以说明：

直截了当地说自己想得到一杯茶水是不合理的，因为要想得到必须提出进一步的理由。但如果为了享用其浓郁的香味而要求得到一杯茶水，那就是合理的，因为把想要得到的东西描述成“为了享用浓郁的香味”，这本身就提供了一个理由，所以，想要得到就是合理的。[26]

只要行为者对诸如刺激的、诱人的、陌生的、可怕的、可恶的等谓词的使用，能够使其生活世界当中的其他成员认识到他们对于相同语境所作出的各自的反应，那么，这些行为者的行为就是合理的。反之，如果他们过于随意使用价值标准，致使他们无法再去信赖任何一种文化观，那么，他们的行为就是乖僻的。这些私人评价中可能会有一些创见。但是，它们表现在正统的表达当中，比如艺术作品的外在形式，亦即艺术作品的审美形式。相反，乖僻的表达却具有僵硬的模式；依靠诗意语言的表现力或创造力，是无法揭开其内涵的；它具有一种纯粹的私人特征。这类表达的范围从无伤大雅的怪癖，如喜欢腐烂苹果的气味，到明显的临床症状，如对公开场合的恐惧反应。谁如果用充满“诱惑”、“堕落”、“欺诈”等色彩的词，来比喻对腐烂苹果的本能反应，或者用诸如“麻木”、“沉重”、“失望”等空洞的词，来形容对公开场合的痛苦反应，那么，他在大多数文化的日常生活中就会显得不可理喻。援引文化价值是不足以替这些怪异反应作辩护的。这些极端的例子仅仅证明，对可以用价值判断表达出来的愿望和情感的支持与感受，与原因和论据之间有着一种内在联系。谁的立场和评价如果过于具有私人色彩，从而使得它们依靠价值标准无法得到澄清和证实，那么，他的行为就会缺乏合理性。

归纳起来，我们可以这样认为：规范调节的行为、具有表现力的

自我陈述行为以及评价性的表达行为对断言言语行为加以了补充，使之成为一种交往实践，在生活世界背景上，其特征表现为共识的达成、维持与更新，而且，这种共识是建立在主体相互之间对可以批判检验的有效性要求认可基础上的。这种交往实践内在的合理性表现为，通过交往所达成的共识**最终**必须具有充分的理由。衡量交往实践参与者的合理性标准在于，他们是否能够在**适当的情况下**对其表达加以证明。因此，日常交往实践内在的合理性把论证实践当作可以诉诸的权威，一旦日常经验无法再去把握歧异，而且，也不应当由权力直接或间接干预来加以决定，这种权威就使得利用其他手段把交往行为继续下去成为可能。所以，我认为，交往理性概念涉及的是普遍有效性要求尚未明确的整体关系，因而只有一种论证理论才能对它作出恰当的解释。

我们所说的**论证**（Argumentation）是一种言语类型，在论证过程中，参与者把有争议的有效性要求提出来，并尝试用论据对它们加以兑现或检验。一个**论据**包含着种种与疑难表达的**有效性**要求有整体关系的理由。一个论据的“力度”取决于具体的语境和充足的理由；此外，这种“力度”还取决于论据能否使话语的参与者信服，也就是说，能否促使话语的参与者接受各自的有效性要求。从这个意义上讲，我们也可以根据具有言语能力和行为能力的主体在可能的情况下作为论证的参与者的所作所为来衡量其合理性：

每一个参与论证的人都显示出要么具有合理性，要么缺乏合理性，而且依靠的是在面对要求时提出赞成或反对理由的行为和反应方式。如果他“乐意接受争辩论”，那么，他不是想承认那些理由的重

要性，就是试图对它们作出回应，不管如何，他都是用一种“合理的”方式对待它们。相反，如果他“对论据置若罔闻”，那么，他不是反对对方的理由，就是想用武断的意见来回应它们，无论如何，他都没有用“合理的方式”对待它们。[27]

就行为具有合理性的个人而言，合理表达的论证力度取决于他们是否作好了充分的准备，来接受批评，一旦需要便正式参与论证。

合理的表达由于可以批判，因而也能够得到**改进**：如果能够鉴别出我们所犯的错误，我们就可以纠正失败的尝试。**论证**概念和**学习**（Lernen）概念是联系在一起的。在学习过程中，论证也发挥着重要的作用。因此，如果一个人在认知—工具领域中表达出言之有据的意见，并且行为也很有效，那么，我们就说他是合乎理性的；只是，如果他不具备从对前提的反驳和干预的失败当中汲取教训的能力的话，那么，这种合理性就永远都是偶然的。

能够把这种负面经验**转化成**为积极作用的媒介是**理论话语**（theoretischer Diskurs），亦即主题为不同的真实性要求的论证形式。道德—实践领域的情况大抵也是如此。一个人的行为如果能够得到现存的规范语境的接受，也就是说，既不感情用事，也不目的用事，而是努力从道德角度对争执作出不偏不倚的判断，并加以调节和达成共识，我们就说他是合乎理性的。能够通过假设对一种行为规范——不管实际上得到认可没有——能否得到公正辩解加以检验的手段是**实践话语**（praktischer Diskurs），亦即主题为正确性要求的论证形式。

在哲学伦理学中，道德律令或应然命题所依据的，并且和行为规

范密切相关的有效性要求，绝对不会像真实性要求那样可以用话语方式来加以兑现。但是，在日常生活中，恐怕没有人会去作道德论证，会坚持这样的前提，即相关者在圈子内部完全可以达成一种有根有据的共识。正如我所说的，有根有据的共识从概念上讲必须从规范的有效性要求的**意义**当中产生出来。对于其有效范围而言，行为规范一出现就带着这样一种要求，即根据不同的调节材料把**所有**相关者的**共同**兴趣表达出来，进而**得到**共同承认；所以，如果以把共同寻求真实性之外的一切动机都中立化作为前提，有效规范就必定会得到具有合理动机的一切相关者的共同支持。[28] 如果我们在道德上给出充分的证据，我们就永远都可以立足于这样的直觉知识；“道德观点”（moral point of view）所根据的就是这些假设。[29] 但这并不必定意味着，这种外行的直觉实际上也可以通过重建而得到确认；不过，在这种伦理学的基本问题上，我本人还是倾向于一种认知主义立场（kognitivistische Position）；根据这种立场，实践问题完全可以通过论证来加以解决。[30] 如果我们不轻率地把和所有**相关者**的解释要求有着一种内在联系的实践话语，与和某个**观察者**的解释经验有着关联的理论话语等同起来，那么，这种认知主义立场还是大有前途的，因而值得为之一辩。

不仅认知—工具领域和道德—实践领域具有一种反思中介，评价—表达行为同样也具有一种反思中介。

我们说一个用正常的文化价值标准来解释其需求本性的人是合乎理性的；但前提是，他本身对需要加以解释的价值标准本身会采取一种反思立场。文化价值的出现和行为规范有所不同，它们不带有普遍性要求。必要的**时候**，文化会争取成为解释的**候选对象**，从而使相关

者尽可能地描述和规划出一种共同的兴趣。围绕着文化价值，形成了主体间相互承认的圈子，但这决不意味着文化要求具有一种普遍性，或者说要求得到了广泛赞同。因此，为文化标准辩护的论据，是满足不了话语前提的。它们的典型形式是**审美批判**（ästhetische Kritik）。

这种审美批判改变了这样一种论证形式，其中，适当的价值标准成了我们的评价语言所表达的主要内容。而这种情况间接地表现在有关文学批评、艺术批评以及音乐批评的讨论当中。在这样的背景下，理由的真正功能在于对一部作品或一场表演加以阐明，从而使得它们能够被当作典型经验的本真表达，乃至本真要求的体现。[31] 因此，建立在深层审美感受基础之上的作品本身取代了论据，并宣扬真正的作品应当采用的标准。实践话语当中的理由应当是为了证明得到承认的规范表现出一种能够得到广泛接受的兴趣；而审美批判当中的理由则是为了引导感受，明确作品的本性，从而使这种经验本身能够成为接受相应价值标准的合理动机。以上思考阐明了一点，就是：为什么我们会认为，审美论据的说服力比起我们在实践话语乃至理论话语当中所使用的论据要逊色一筹。

心理医生所提供的论据大致也是如此。心理医生关注的是对某个分析对象加以训练，使得他对自己的表达能采取一种反思的立场。一个人，如果他作好了充分的准备，并且也有能力把自己从幻想当中解放出来，而且这种幻想不是（对事实的）错误认识，而是（对自身经历的）自我欺骗，那么，我们就说他的行为是合乎理性的，而且，这一点有必要着重强调指出一下。这涉及自身愿望和欲望的表达、情感和情绪的表达，这种表达要求具有真诚性。在许多情况下，行为者有充分的理由在他人面前隐藏自己的经历，或者向他的互动伙伴“隐

瞒”其“真实”经历。这样，他就不会提出什么真诚性的要求，万不得已的时候，他会采取策略行为，给真诚性要求披上一层伪装。不能因为它们不真诚，我们就批判这种表达缺乏客观性，相反，必须根据其意向结果对它们加以评判。只有在为了实现交往而达成共识的语境当中，才能对其表达的真诚性加以考量。

谁如果整个地自我欺瞒，他的行为就是不合理的；但是，谁如果能够对他的不合理性加以澄清，他就不仅拥有一个成熟主体的合理性——一个成熟主体应当具有判断能力，其行为要合乎目的理性，并且具有道德判断能力和实践能力，能够作出直观的价值判断和审美表现，而且拥有对其主体性进行反思和冲破彻底笼罩在其认知、道德和审美等实践表达当中的非理性限制的行为能力。即便在这样一个**自我反思过程**（Prozeβ der Selbstreflexion）中，理由也发挥着重要的作用；弗洛伊德（S. Freud）曾经根据医生和分析对象之间的心理分析谈话模式，对相应的论证类型加以了探讨。[32] 分析交谈过程中的角色分配是不对称的，医生和病人之间并不是对等关系（Proponent und Opponent）。治疗取得结果之后，一种话语的前提才能得到满足。用于解释清楚彻底自我欺瞒的论证形式，我称之为**疗法批判**（therapeutische Kritik）。

有些解释者因为沟通困难而认识到有必要把沟通中介本身作为交往对象，来设法解决困难，他们的行为方式说到底是处于另一个同样具有反思意义的层面上。一个人，如果他的一举一动都已经作好了沟通的准备，一旦交往受阻时则对语法进行反思，我们就说他是合乎理性的。反思语法，一方面涉及对符号表达的可理解性（Verständlichkeit）或全面性（Wohlgeformtheit）进行检验，换言之，

反思语法所涉及的问题是，符号表达是否合乎语法，亦即是否和相应的生成规则一致。就此而言，语言学研究堪称典范。另一方面，反思语法还涉及对表达意义的解释——这是一项解释学的任务，翻译实践是这方面的最好模式。谁如果教条地使用其自身的符号表达中介，他的行为就是不合理的。相反，**解释话语**（explikativer Diskurs）是一种论证形式，它不再简单地肯定或否定符号表达的可理解性、全面性或规则的正确性，而是认为对它们有必要加以讨论。[33]

至此，我们可以把上述思考概括如下：合理性是具有语言能力和行为能力的主体的一种素质，它表现在总是能够得到充分证明的行为方式当中。这就意味着，合理的表达可以得到客观的评价。这一点适用于所有起码和有效性要求具有内在联系（或者具有与可以检验的有效性要求保持着内在联系的要求）的符号表达。对于有争议的有效性要求的一切外在检验，都要采取一种论证前提得到充分满足的严格形式。

通过论证可以使得某种行为在特殊意义下成为合理行为，比如从人所共知的错误中汲取教训。合理表达的可检验性（Kritisierbarkeit）和可论证性（Begründungsfähigkeit）只是**表明了**论证的可能性，而我们获得理论知识和道德认识、完善和扩充评价语言、克服自我欺瞒和沟通困难所经历的学习过程，**依靠**的则是论证。

（3）对论证理论的插入说明

论证作为过程、程序和结果—内在视角对外在视角—论证形式对论证范围—有效性要求与论证类型。

图 2　论证类型

涉及范围 / 论证形式	表达问题	不同的有效性要求
理论话语	认知—工具性的	命题的真实性；目的行为的现实性
实践话语	道德—实践性的	行为规范的正确性
审美批判	评价性的	价值标准的恰当性
疗法批判	表现性的	表现的真诚性
解释话语	……	符号结构的可理解性以及全面性

上文所引入的合理性概念的确有些直观，如图 2 所示，它涉及一整套的有效性要求，而这些有效性要求必须用一种论证理论（Argumentationst-Theorie）加以阐明。论证理论尽管在伟大的亚里士多德哲学传统上源远流长，但它还是处于发轫阶段。和形式逻辑不同，论证逻辑所涉及的不是语意单元（命题）之间的必然联系，而是论据所依赖的语用单元（言语行为）之间非演绎性的内在联系。论证逻辑有时又叫做“**非形式逻辑**”（informelle Logik）。[34] 回想起来，主办者曾经为第一次国际非形式逻辑问题讨论会列举了如下缘由和动机：

——许多人怀疑演绎逻辑和归纳逻辑是否适用于一切或大多数合理论证的模式。

——有人确信有关论证评估的标准、规范或建议一旦确定，就立即变成合法的。这种合法性不是通过纯粹修辞或细节，也不是通过演绎范畴的有效性、明确性以及归纳的力量所获得的。

——有人希望除了规范的演绎逻辑和归纳逻辑之外，还要求具有一种完整的论证理论。

——有人认为，针对认识论、伦理学和语义学这些哲学分支的推论，应从理论上澄清论证和非形式的逻辑批判。

——有人关心所有的论证类型，也有人关心描述不同论证类型之间的区别与交叠。这些兴趣是交结在一起的。[35]

上述这些理由表明了图尔明（St. Toulmin）在其筚路蓝缕之作《论据的使用》（*The Use of Argument*）[36] 中所阐述的立场，这一立场也成为图尔明科学史研究著作《人类理解论》（*Human Understanding*）[37] 的出发点。

一方面，图尔明批判**绝对主义**观念（absolutistische Auffassung），认为它们把理论知识、道德—实践认识以及审美判断还原成了演绎论据或经验自明性。一旦逻辑推论意义上的论据具有强制性质，那么，它们就无法揭示出任何带有本质特征的新内容；而如果论据具有了实质性的内容，那么，它们就会立足于依靠诸多描述系统和不同理论体系能够阐释清楚的自明性和需求，这样看来，它们还是没有提供出坚实的基础。另一方面，图尔明同样也批判了**相对主义**观念（relativistische Auffassung），认为它们无法解释清楚更好的论据所具有的那种丝毫没有强制性质的强制性，也认识不到有效性要求的普遍主义内涵，诸如命题的真实性以及规范的正确性等：

图尔明认为，没有一种立场具有反思性；也就是说，没有一种立场能在自身范围内阐明其“合理性”。绝对主义者不可能用其他的第

一原则来证明自己的第一原则，来捍卫第一原则教义的经典地位。与此同时，相对主义者处于一种（自相矛盾的）特殊论证立场之中，他们认为，他们的教义凌驾于其他一些领域的相对判断之上。[38]

但是，如果表达的有效性既不能从经验主义的角度，也不能从绝对主义的角度加以证明，就会出现这样一些**论证逻辑**（Logik der Argumentation）必须予以正面回答的问题，即如何才能用充分的理由来支持这些成问题的有效性要求？如何对这些理由本身加以检验？那些对于有效性要求具有重要意义的论据及其理由何以会比其他论据显得更强或更弱？

论证言语可以区分为三个不同的方面。首先，作为**过程**（Prozeβ）来看，论证所涉及的是一种并非或然的交往形式，因为理想条件几乎得到了充分的满足。由此，我曾经尝试着指出过，论证的一般交往前提是理想言语情境的决定条件。[39]这个观点想必还有不尽如人意的地方；但是，我始终认为，我的出发点是正确的，任何一个合格的言语者，只要他认为已经进入一个论证过程当中，他就必须充分满足相应的一般条件，而我就是想对这些一般条件加以重建。论证的参与者一般都要满足这样的条件，即他们的交往结构必须排除一切强制（无论是外在对沟通过程的强制，还是沟通过程自身内部自发形成的强制）——当然，追求更好论据的强制不包括在内，而具有纯粹形式的特征（这样一来，共同寻求真实性动机之外的一切动机都被排除在了外面）。从这个角度来看，论证可以看作是**换了其他手段通过反思对交往行为的一种继续**。

其次，一旦我们把论证言语当作**程序**（Prozedur）来看，它所涉

及的就是一种具有**特殊规则**的互动形式（Form der Interaktion）。而且，话语的沟通过程被规定为正反双方的协作分工形式，从而使得参与者：

——把成问题的有效性要求摆出来；

——摆脱行为和经验的压力，提出假设；

——根据理由，而且仅仅根据理由来检验正方所维护的要求是否合理。

最后，从第三个角度来看，我们可以认为，论证就是要根据内在特质（intrinsische Eigenschaften）把令人信服的**论据生产**（produzieren）出来；有了这些论据，有效性要求可以得到兑现，也可以被反驳掉。论据是一些手段，依靠论据的帮助，主体相互之间可以对正方起初所提出的假设性的有效性要求加以认可，并进而把意见转化成知识。论据拥有一种普遍性的结构，图尔明对此曾有过明确的描述。图尔明认为，一个论据是由成问题的表达所组成的，这个表达提出了具体的有效性要求（conclusion），并根据理由（ground）用这个表达提出有效性要求。理由的获得离不开规则（推理法则、原则、规律等）的帮助（warrant）。而规则又是建立在不同种类的自明性基础上的（backing）。一旦情况允许，必须对有效性要求加以修正或限制（modifyer）。[40] 图尔明的这个观点同样也是需要进一步加以完善的，尤其是结合不同论证层面的分化来看，就更加值得进一步予以完善。但是，任何一种论证理论都面临着这样一种使命，即把具有充分理由的论据的一般特征明确下来。就此而言，从形式语义学的角度对论据中所使用的命题加以描述虽有必要，但还远远不够。

以上所说的三个分析层面可以提供不同的理论视角，我们可以用

亚里士多德的经典学科分类对它们加以区分：修辞学探讨的是作为**过程**（Prozeβ）的论证;雄辩术涉及的则是论证的实用**程序**（Prozedure）;逻辑学的研究对象是**论证结果**（Produkte）。事实上，不同层面上的论证表现出来的结构**各不相同**：首先是一种坚决反对压制和不公平，并且带有理想色彩的言语情境的结构；接下来是一种追求更好论据，并且具有一定程序的竞争的结构；最后是决定不同论据之构成及其相互关系的结构。但是，仅仅停留在任何一种层面上，都不足以揭示出论证言语的内在理念。我们通过论证相互发生关系，其基本冲动在论证过程这个层面上的首要意图是，要让**广大听众**信服，并使表达能够获得广泛的赞同；而在论证程序层面上的意图则表现为，对假设的有效性要求进行争论，并最终达成**合理共识**；在论证结果层面上的意图表现为，用论据对有效性要求加以证明或**兑现**。然而，有意思的是，在努力对论证理论相应的基本概念，诸如“广大听众的赞同”[41]、“合理共识的达成”[42]以及“有效性要求的话语兑现”[43]等进行分析的过程当中，三个分析层面并不能永远处于分离状态。

我想举最近的一种尝试为例来对此加以说明；这种尝试在讨论论证理论时**仅仅**关注到了论证过程的**一个**层面。其代表人物是沃尔夫冈·克莱因 (Wolfgang Klein)。[44]克莱因的目的是想从经验科学的角度对修辞学问题加以转换。他所选择的视角是试图描述和解释论证过程的观察者。为此，克莱因并没有从客观主义的角度入手，认为只有论证参与者能够观察到的行为才是可以容忍的；在严格的行为主义前提下，根本无法鉴别论证行为和一般的言语行为。克莱因探讨的是论证的意义；但是，他并没有对所使用的论据作出一种客观的评价，而想严格从描述立场的角度出发，对论据的意义加以探讨。这样，他就

既和图尔明之间保持着一定的距离——图尔明认为，离开一种（起码的）内在评价，论证的意义是无法揭示出来的。也和修辞学传统保持距离——修辞学传统所关注的是令人信服的言语，而非其真实性内涵：

> 在一定意义上讲，图尔明的图式比他所批判的形式命题更加接近于实际论证；但是，图尔明的图式是一种**正确**论证的图式；他并没有像实际从事论证的人那样去作经验研究。这一点同样也适用于佩尔曼/奥尔布莱希特-蒂特卡（Perelman/Olbrechts-Tyteca），尽管他们所有的哲学命题最初都是从实际论证当中获得的；核心概念之一“广大听众”（auditoire universel），并非是指一群活生生的人，比如当下活在世上的人们；而是指某种难以捉摸的不确定的力量……我所关注的不是什么是合理的或正确的论证，而是人们——不管他们如何愚蠢——究竟如何进行论证。[45]

我在这里想要说明的是，克莱因从外在视角入手把“实际论证”（tatsächliches Argumentieren）与“有效论证”（gültiges Argumentieren）彻底区分开来，这样做究竟存在着哪些矛盾的地方，对我们又有怎样的启发呢？

克莱因首先把论证言语的活动范围明确了下来：“论证就是要借助于集体有效性把集体问题转化成为集体有效的命题”。[46] 论证参与者想用各种理由对值得追问的有效性要求加以确定；而这些理由之所以能够让人信服，说到底所依据的就是集体共同掌握的可靠知识。克莱因对论证意义的经验主义还原表现为他所使用的“集体有效性”（das kollektiv Geltende）概念。按照克莱因的理解，所谓“集体有效性”，

是指一些观念在一定时间范围内被一定的群体所共同掌握；就这个概念来讲，**实际**有效性与超越具体时空和社会约束的**有效性**之间所具有的一切内在联系，都被克莱因一笔抹杀了："因此，**有效性**和**问题**是同人、具体时间密切相关的"。[47]

为了把这种"集体有效性"限制为各种实际表达出来，并真正被接受的信念，克莱因对论证加以了描述，但把信念的一个关键维度给抹杀了。根据克莱因的描述，促使论证参与者信服的是各种理由；但是，**这些理由是一些致使立场改变的模糊动因**。克莱因的描述把一切能够运用理由对合理性作出评价的标准都给中立化了；他不允许理论家从内在视角出发而拥有自己的评价标准。一旦我们使用克莱因所提供的概念，一切论据之间也就没有什么差别了，它们的惟一目的就是要使"论证被完全接受下来"。[48]

克莱因本人也认识到，如果我们用可接受性（Akzeptanz）来取代有效性（Geltung）概念，论证**逻辑**势必会面临巨大的危险：

> ……对于这样一个理论命题，人们或许会认为，其中的真实性和现实关联被放弃了，而这些是论证所应当涉及的；看起来，这种考察方式似乎仅仅取决于是谁在进行论证，而不取决于究竟谁是正确的；这样做无疑是一个严重的错误……。[49]

论证逻辑需要一个抽象的框架，来对使用更好论据真正做到不带强制的强制现象加以考察：

> 这样一种论据的展开决不意味着对任意一些观点达成友好一致。

有些时候，集体有效性对于个别参与者实际上是很不适合的；但是，如果这种有效性是经过有效过程而从有效物当中抽象出来的，那么，不管个人愿意与否，它都是适用的。拒绝这种思想将是很糟糕的。无论我们喜欢还是不喜欢，从有效物到有效性的转换过程都会在我们身上发生。[50]

另一方面，如果我们仅仅把集体有效性当作社会事实，而不去和理由合理性之间建立起一种内在联系，那么，相对主义的结论就是不可避免的：

看起来，某物在个人或集体那里有效，似乎是非常随意的：有些人相信这个，另一些人则相信那个；事物之所以会发生效用，纯粹是偶然造成的，靠的是修辞技巧或物理力量。这样就带来了一些不如人意的结果。因为人们不得不承认，有些人会主张“爱人如己”，而也有些人会认为“如果邻人成为负担，就置之于死地”。同时也很难解释，我们为什么还要做研究或还要追求知识；对于有些人来说，地球是一个圆面球；而对于另一些人来讲，地球则是一个圆球体或一只火鸡；持第一种观点的人是大多数，持第三种观点的人是极少数，而第二种观点则最具有挑战性（尽管第二种观点毫无疑问是正确的），但没有人会剥夺大多数人的“权利”。[51]

而克莱因的困难在于，他无法接受相对主义的结论，而又想坚持观察者的外在视角。他拒绝在论据的**社会价值**（soziale Geltung）与**社会效用**（soziale Gültigkeit）之间进行区分：

如果撇开认知个体和他们获得知识的方法不论，“真实性”和“可能性”等概念就会有某种用处，但对论证来说则毫无意义；论证的关键在于究竟什么对于个体有效。[52]

为了摆脱这种困境，克莱因选择了一条奇特的出路：“有效性区别的分界线不是其不同的真实性内涵——因为谁能对此作出决定呢——而是论证内在的现实逻辑”。[53]“现实性”（Wirksamkeit）一词在这里意义比较模糊。如果论据是有效的，那么，对其有效性的内在前提的认识就具有一种合理的力量。但是，论据也可以脱离其有效性而对接受者的立场产生影响，前提是这些论据的提出必须具备外在条件，以确保它们能够被接受。论据的“现实性”在这里可以用论证心理学来解释清楚；因此，要想澄清第一种情况，就需要一种论证逻辑。为此，克莱因提出第三条出路，即一种论证逻辑，用以研究**有效性语境**（Geltungszusammenhänge）和**经验合法性**（empirische Gesetzmässigkeit）。无须回复到客观有效性概念，这种论证逻辑就应当能够把论证参与者在一定情况下为了反抗其倾向性和反对外在干涉而遵守的法则展现出来。这样一种理论必须把参与者所认为的有效**表达**之间的内在联系当作依靠规约论（nomologisch）组织在一起的客观事件的外在联系来加以分析。

克莱因靠犯范畴错误（难道他是故意如此？）来克服他自身已经意识到的困境，为此，他赋予论证逻辑一项惟有关于可见行为的规约理论（nomologische Theorie）才能完成的使命：

我认为，和任何一种**经验分析**一样，在对实际论证的系统分析过

程中，可以找到一种相对可靠的**合法性**，用以指导人们的论证——而这就是论证逻辑。此外我认为，这个概念和我们通常所说的“论证合理性”（Rationälität der Argumentation）有着许多共同之处。[54]

克莱因试图把论证逻辑发展成为一种规约理论，因而他势必会把规则和因果合法性、把理由和缘由混为一谈。[55]

导致这样一种悖论的原因在于，克莱因试图在交往过程视角**之外**建立起论证逻辑，用以避免一开始就把达成共识的过程当作实现合理沟通和通过话语兑现有效性要求的过程来加以分析。仅仅局限于**修辞学的抽象层面**，所导致的结果是有效性语境的内在重建视角被忽视了。这样也就缺少了一种合理性，能够允许在“他们的”标准与“我们的”标准、“他们的有效性”与“我们的有效性”等相互之间建立起一种内在联系。

值得注意的是，克莱因还为他消除论据的真实性关联（Wahrheitsbezug）找出这样的理由，即并非一切在论证过程中相互冲突的有效性要求都会提出真实性要求。许多论证压根就“没有涉及人们必须要用‘真’或‘可能’加以判断的陈述，而仅涉及一些诸如善、美以及应当等问题。由此可见，这里才真正出现对于特定时刻和特定人的有效性问题”。[56]

事实上，命题真实性这个概念过于狭隘了一些，不足以揭示出逻辑意义上的论证参与者所提出的一切有效性。因此，论证理论必须具备一种更加广泛的有效性概念，而不要把目光仅仅局限于真实的有效性。这样认为，决不会要求人们一定得放弃类似于**真实性的**有效性概念，把一切矛盾因素从有效性概念当中统统清除出去，进而把有效性

和可接受性以及社会功效混为一谈。

在我看来，图尔明理论的优势就在于，他允许有效性要求多元化，同时又不否认有效性具有超越时空和社会限制的批判意义。当然，图尔明理论也没有充分阐明逻辑概念层面与经验概念层面之间的联系。

图尔明选择日常语言当作出发点，这样就不会迫使他首先要在逻辑和经验两个层面之间作出区分。他收集了许多力图通过论证对互动双方的立场施加影响的例证。具体方法包括：泄露某种消息，提出一种权利要求，抗议采用某种新的战略（比如新的经营策略）或新的技术（比如新的障碍比赛技术或新的钢铁生产技术）；对一场音乐演出提出批评，维护某种科学假设，以及在选择职业过程中支持某位候选人等等。所有这些情况都具有一种共同的论证形式，这就是：我们努力为每一个要求提供充足的理由；理由的质量和分量可能会遭到对方的质疑；我们遇到了不同的意见，可能会被迫对原初的表达加以修正。

当然，反方想维护的**要求形式**有所不同，论证也各有千秋。要求随着行为语境的改变而发生变化。行为语境主要表现为一些机制，诸如法院、科学会议、监事会、医生会诊、高校讲座、国会聆听、工程师为了确定一项设计方案而进行的磋商等。[57] 论证可以出现在各种不同的语境当中，对于这些语境则要进行功能分析，并把它们归结为少数几个社会场所或社会“场域”（Felder）。它们对应于不同类型的要求和不同类型的论证。于是，图尔明把论据在各个场域中的不同特征所共有的普遍图式和各个场域当中特殊的论证规则区别开来；这些论证规则对于法律、医学、科学、政治、艺术批评、经营管理、体育等语言游戏或生活秩序具有构成意义。如果我们不理解通过论证应当有

所促进的不同行为的意义，我们也就无法着手判断论据是否充分，也就无法理解论据应当兑现的有效性要求范畴：

在现行的法庭诉讼程序中，司法论证的威力是由谁赋予的？……那些论证的状况和效力——作为法律的论证——只有当我们把它们置于实际环境中，并且认识了它们在真正的法律事业中所具有的作用和意义时，才能被充分理解。与此相类似，如果最初的要求是以一种合理的方式公开对所涉及的问题进行批判，那么，科学讨论中的争论就必定是在采取有组织和适当的方式的情况下进行的。但是，最后赋予那些论点力量和威力的，是它们的结构和条件以外的事物。我们应该追溯这些事物的最初环境，并且了解它们是怎样为大型科学事业作出贡献的，从而充分认识它们的地位和威力。作为司法的论断，听起来仅服务于法律程序的更深的目标；而科学的论断，听起来只是为提高我们科学的理解这个更高的目标服务的。在其他领域也同样存在着这种情况。正如我们所了解到的商业、政治或任何其他的领域一样，我们所了解到的医学上论点的主要威力，只是通过我们所了解到的医学事业本身表现出来的。在全部人类活动的领域中，作为重要成分的论断和论证，在伟大的人类事业内找到了一席之地。所有这些活动场所都依赖于对“论断”和“论证”作出直观的和批评性的评论，我们在制定合理的计划时，应该参考这些特点。[58]

图尔明试图把各种不同的论证类型和有效性要求还原成不同的“合理行为”（rationale Unternehmungen），进而落实到相应的制度化的“论证场域”（Felder der Argumentation）当中，不过，图尔明的

这一努力还是有其模棱两可的地方。这些关于法律、医学、科学和管理、艺术和工艺等的总体性仅仅从功能上，也就是说，从社会学的角度或论证逻辑的角度彼此是否就能够区分开来，这在图尔明那里一直是不清楚的，图尔明把那些“合理行为”看作是内在论证形式的机制特征，还是**单纯**根据机制范畴把论证场域区分开来呢？图尔明显然倾向于第二种选择，因为论证负担相对要小一些。

根据我们在前面对过程、程序以及结果等三个方面的区分，图尔明依靠第三个抽象层面就完全可以满足论证逻辑；在这个层面上，图尔明探讨了各个论据的结构及其相互之间的关系。紧接着，他试图从机制化的角度去把握不同场域的分化。在此过程中，他在程序层面上对形成冲突和达成共识的**组织模式**（Mustern der Organisation）[59]加以了区分，在过程层面上对**具有不同功能的行为语境**加以了区分。作为解决问题的机制，论证言语就扎根在这些行为语境当中。只有通过归纳，才能进入这些不同的论证场域，也就是说，要想深入这些论证场域，就必须对它们作一般的经验分析。图尔明列举出了五种有**代表性**的论证场域，亦即法律、道德、科学、管理和艺术批评：

> 通过研究，我们可以鉴别清楚在不同场域和不同部门发现的论证模式的特征。我们也可以搞清楚它们是如何反映出这些部门的潜在目的的。[60]

图尔明对其意图所作的解释自然并不像我所说的那么简单。而且，图尔明阐明其纲领的具体方法是：用各种场域当中不同的论证方式，永远都可以得出同样的图式；因此，五种论证场域可以看作是一

种具有普遍性的概念架构的分化机制。这样看来，论证逻辑的使命或许仅限于解释可能出现的论证结构。法律、道德、科学、管理和艺术批评等不同的活动，它们之所以具有合理性，或许就是因为它们拥有这种共同的内核。但在其他地方，图尔明就坚决反对这样一种相对主义的观念；也就是说，他对直接把握合理性恒定不变的基本结构表示怀疑。因此，针对波普尔（K. Popper）常规科学理论的非历史方法，图尔明提倡从历史—重建的角度研究概念和范式的转型。他认为，只有从历史—经验的角度对合理行为的变化加以分析，才能揭示出合理性概念的内涵。

根据图尔明的解释，论证逻辑主要应当扩展到科学、技术、法律、医学等活动各自所具有的**不同的**合理性在历史上逐步形成的实体概念。图尔明的目的是要做“集体理性批判”（Kritik der kollektiven Vernunft）；集体理性批判应当避免从先验的角度对论证加以区分，同样也要避免从抽象的角度对科学、法律或艺术加以定义：

> 我们使用诸如科学和法律这类表达，并不意味着我们要无穷无尽地追寻那些抽象的理念——不管人们的需求和问题有怎样的不同，也不管我们的理解会发生怎样的变化，这些抽象的理念永远都是保持不变的；也不是指人们在任意一种情境下偶尔所说的“科学”和“法律”。相反，我们所用的科学观念和法律观念既具有普遍性和开放性，又具有历史性和现实性；它们所**涉及**的是科学活动和法律活动的实际功效。我们是凭经验和目的得出这些观念的内容的；而且，不同情境下的人们，有着各自不同的目的；不管他们在追寻这些理念过程当中实际结果究竟如何，他们为此都要造就出其理性活动的形式。[61]

尽管如此，在避免先验的理性标准过程中，图尔明并不想拿相对主义作为代价。在合理行为及其合理性标准的变化过程中，不能**仅仅**注意到参与者各自所认为的“合理内容”。带有重建意图的历史学家如果想对客观精神的形态“作出合理的比较”，那么，他就必须遵循一种批判标准。图尔明从“不偏不倚的合理判断立场”出发，把这种批判标准明确了下来。但是，对于这个批判标准，图尔明和黑格尔对待《现象学》一样，并没有随意地**加以设定**，而是想从通过理解掌握人类集体理性活动过程中去**获得**。

然而，不幸的是，图尔明并没有尝试去对真正具有普遍意义的**不偏不倚的立场**（Standpunktes der Unparteilichkeit）加以分析，因而遭到了人们的质疑：他仅仅把论证逻辑放到了一般的论证图式层面上，而没有放到论证程序和论证过程等层面上加以展开，这样也就把论证逻辑交给了**现成的**合理性观念。只要图尔明不把共同探寻真实性所需要的一般交往前提和一般交往程序解释清楚，他就无法从形式语用学的角度说明，作为论证参与者，采取一种不偏不倚的立场究竟意味着什么。这种“不偏不倚”从所使用论据的结构中是看不出来的，而只有根据有效性要求的兑现话语的前提才能解释清楚。反之，论证理论的这些基本概念又涉及合理共识和广泛赞同等基本的概念：

> 图尔明承认，有效性要求最终是建立在共同体的决策共识上面的，尽管如此，图尔明只是悄悄地承认，有根据的决策共识与没有根据的决策共识之间有着根本的不同。图尔明并没有明确区分这些不同类型的共识。[62]

图尔明并没有把论证逻辑再往前推进一步，使之进入辩证法和修辞学领域。他没有把**论证的临时机制特征**与由内在结构所决定的**论证形式**准确地区分开来。

所谓准确区分，首先是指从形态学上把以导致冲突为趋向的论证结构和以达成共识为趋向的论证结构区分开来。在图尔明看来，法庭诉讼和达成妥协是具有**冲突**结构的论证的例证，是科学和道德的争论，而艺术批评则是具有**共识结构**的论证的例证。但在事实上，冲突模式和共识模式并不是平等的组织模式。严格意义上讲，达成妥协根本就不是对有效性要求的话语兑现，而是在权势和实力相当的前提下对没有普遍意义的利益取得一致。陈堂供证（同其他司法讨论，如法官们的商讨、教条主义的讨论以及法律解释等一样），和一般的实践话语之间的区别，既在于与有效法律的联系，也在于对程序有着一定的限制，而通过这种程序，争论各方能够作出权威的决定，并达到预期的结果。[63] 但是，陈堂供证的一些关键因素，只有用道德论证模式，也就是说，只有通过对规范陈述的正确性进行讨论，才能解释清楚。所以说，**一切**论证，无论它们涉及的是法律问题和道德问题，还是科学假设或艺术作品，都要求**同一种**相互寻求真实性的组织模式，其目的在于通过争论，凭着更好的论据使主体间相互信服。

然而，从论证场域的划分当中，我们首先可以看出，图尔明并没有把不同**论证形式**的内在分化与不同**合理行为的机制**分化明确区分开来。在我看来，错误在于，图尔明没有把依赖于行为语境的**常规要求**和**普遍有效**性要求区分清楚。我们不妨来看一看他经常援引的一些例子：

（1）奥克兰袭击者队肯定会获得今年的超级杯。

（2）传染病是由于地区之间的饮食设施携带的细菌而引起的。

（3）公司最好的策略，就是把这些钱投入短期市政债券。

（4）我获得授权能够接触我们企业职员档案中任何与解雇相关的文件。

（5）你应该做更大的努力招募女性主管。

（6）新版《金刚》比原版更加注重心理描写。

（7）芦笋属于百合科。

命题（1）到（7）所表达的内容都可以供正方向反方提出要求。要求方式大多是从具体语境中慢慢形成的。如果两个体育迷就一场比赛打赌，并说出命题（1），那就根本涉及不到某种要用论据来兑现的有效性要求，而只涉及一种输赢要求，这种要求是用常规的游戏规则来加以断定的。反之，如果体育专家在讨论过程中说出命题（1），那么，它所涉及的就是一种可以用理由来表示赞成或反对的预测。即便是从这些命题当中已经能够看出，只有用话语兑现的有效性要求才能把它们表达出来，也要由具体语境来决定有效性要求的**形式**。因此，纯粹出于兴趣的外行或生物学家可能会就冬性植物的植物学分类发生争执，并说出命题（7）；在这种情况下，言语者所提出的要求涉及的就是一种命题的真实性。相反，如果一位教师在生物课上讲解林耐氏分类法（die Linnésche Taxonomie），并修正学生对冬性植物的错误分类，那么，他所提出的要求所涉及的就是一种语义学规则的可理解性。

当然，论证场域在不同种类的有效性要求当中也绝没有遭到彻底

的贬低。尽管命题（4）和命题（5）属于不同的论证场域，即法律和道德，但言语者依靠这两种表达在标准前提下也只能提出规范的有效性要求：在两种情况下，他都立足于一种行为规范，而在命题（4）当中，这种行为规范可能是通过某种活动的组织法规提供保障的，所以具有法律特征。

此外，同一个有效性要求，不论它是涉及命题的真实性还是规范的正确性，都表现出一种虚拟化的形式。我们可能会认为，借助于简单的表语命题、一般的陈述或实存命题所构成的断言，以及借助于单称或一般的应然命题所构成的诺言或命令，对于表达的真实性以及表达的正确性等**基本样态**（Grundmodus）具有示范作用。从命题（1）的预测、命题（2）的解释或命题（7）的分类描述、命题（4）的权利以及命题（5）的告诫等当中可以清楚地看出，一种表达的**样态**在通常情况下是有特殊含义的：它同时也表达出了一定时空当中的具体视角，由此出发，言语者提出了一种有效性要求。

像医学、经营管理、政治等论证场域从本质上讲和真实性表达是密切相关的，但在实践关系当中又各有不同。命题（3）对策略（或技术）的推荐，直接关系到所推荐措施的一种有效性要求；这里，有效性立足在相应的预测、解释或描述的真实性基础之上。相反，像命题（2）那样所提出的表达给出的是一种解释，根据这种解释，在实践语境当中立刻就能得到所需要的技术手段，就拿医疗卫生事业来说吧，可以用命令手段阻止疫病的蔓延。

所有这些观点以及相近的观点都反对试图从论证场域的机制特征出发去深入论证逻辑。相反，外在分化是不同论证形式的内在分化的继续；不同的论证形式始终拒绝仅仅注重合理行为的功能和目的的考

察方式。普遍有效性要求不同，论证形式也就有所区别；普遍有效性要求通常只有在具体的表达语境当中才能**辨认出来**，但它们又不是由语境和行为领域**构成的**。

果真如此，论证理论就会背上巨大的论据压力；因为它必须给出**一套有效性要求**。[64] 当然，它无须从先验推理的角度为这一套有效性要求提供“导论”；一个可靠的程序足以对相应的重建前提进行检验。这里，我只想略作概论。

一个有效性要求可以由言语者向（至少一位）听众提出来。通常情况下，有效性要求是潜在地提出来的。言语者通过说出一句话来提出要求，如果是潜在地提出来的，那么，这个有效性要求就会具有如下形式：“真的，‘p’”或“的确，‘h’”，“我在此时此地说出‘s’，是言出心声”。在这里，“p”是一句陈述，“h”是对一种行为的描述，而“s”则是一个经验命题。一种**有效性要求**就等于断言表达的**有效性条件**得到了满足。不管有效性要求是言语者潜在地还是公开地提出来的，听众都只能选择接受、拒绝或是暂时搁置一边。对于有效性要求，允许采取“赞成 / 反对”的立场，也允许弃权。当然，具有交往倾向的命题当中所表示的“赞成”或“反对”，并不一定意味着是对一种可以检验的有效性要求所采取的立场。从常规意义上讲，如果我们把未经认可的要求，即随意的要求称作“命令”（Imperative），那么，对命令表示“赞成”或“反对”，同样也表达出了支持或拒绝的态度。但这只是在准备或拒绝服从他者意志意义上来说的。这种对于**权力要求**表示赞成或反对的立场，本身就是一种**随意的**表达（Ausdruck einer Willkür）。相反，对于有效性要求表示赞成或反对的立场，则意味着听众同意或不同意一种可以批判检验的表达，并且

要拿出**充分的理由**来；因此，这是一种**明智**的表达（Ausdruck einer Einsicht）。[65]

我们如果从听众所能肯定或否定的角度，来仔细审阅一下上文所引用的命题，就会得出以下有效性要求：如果命题（1）具有预测意思的话，那么，听众就会对某个命题的**真实性**持赞成或反对的**立场**。命题（2）同样也是如此。赞成或反对命题（4），是对某种权利的要求，再宽泛一点说，是对一种**行为方式的规范正确性**所采取的立场。命题（5）也是这样。对命题（6）的立场是，听众认为**价值标准的使用**是否适当。命题（7）具有双重意义，可能是用来描述，也可能是用来解释意义的规则；听众的立场则视具体情况而定，可能是涉及真实性要求，也可能是涉及可理解性要求或全面性要求。

这些表达的基本样态由它们内在的有效性要求，诸如真实性要求、正确性要求、适当性要求或可理解性要求（或全面性要求）来确定。从**语义学的角度对陈述形式加以分析**，也可以得出这些样态。描述命题普遍都是用来陈述事实，因而可以从命题真实性的角度加以肯定或否定；规范命题（应然命题）（Sollsätze）是用来证明行为的，因而可以从行为方式的正确性（或“公正性”）的角度加以肯定或否定；评价命题（或价值判断）是用来估价事物的，因而可以从价值标准（或“善”）的适当性的角度加以肯定或否定；[66]解释命题主要是用来澄清诸如言说、分类、计算、演绎、判断等具体活动的，因而可以从符号表达的可理解性或全面性的角度来加以肯定或否定。

从**分析**陈述形式**出发**，首先可以阐明一个相应命题**得以**成立所要满足的语义学前提。但是，一旦把对论证可能性的分析延伸到陈述的有效性，有效性概念的**实际内涵**也就表现了出来。所谓论证，只能根

据有效性要求的兑现话语加以解释。用于描述、规范、评价、解释以及表现等的陈述形式各不相同，而恰恰是语义学分析使我们注意到，如果陈述形式不同，**论证的意义**也会发生一定的变化。对描述性命题的论证意味着对实存事态的证明；论证规范性命题，则是对行为或行为规范的可接受性的证明；论证评价性命题是对优选价值的证明；对表现性命题的论证，则是对自我表现的透明性的证明；对解释性命题的论证，则是要证明符号表达合乎规则。因此，通过详细阐明所有上述证明都能援用的论证逻辑的前提，我们就可以把相互分化而且各不相同的有效性要求的意义揭示出来。

我在这里不可能再去进一步追溯有效性要求体系化的形式语义学起源；但我指出两条限制条件，它们对于有效性要求理论具有十分重要的意义：有效性要求并不**只是**交往表达当中才有；也并非**所有**交往表达当中的有效性要求都有一种与之直接相对应的论证形式。

命题（6）是一种审美评价；这种评价性命题关系到一部电影的价值。电影在这里被当作了一部作品，从正规角度来讲，本身就要求把有典型意义的经验表现出来，使人从中受到启发。我们不妨这样设想，在讨论过程中，相对积极评价重新摄制的电影；在言语者看来，这部影片把巨人金刚和它的牺牲者之间的矛盾关系展现得十分细腻，但就他本人而言，他最初所使用的简单的价值标准受到了质疑，并成为讨论的主题。如果一个用来证明有问题行为的规范本身受到了质疑，那么，在道德论证当中同样也会出现类似的游移。所以，命题（5）也可以看作是一个一般的应然命题或一个规范，持怀疑态度的听众要求对其有效性要求加以论证。同样，命题（2）中所包含的话语也可以转移到关于传染病的基本理论假设上去。一旦文化行为体系，

诸如科学、法律和艺术相互分化开来，那么，具有稳定的机制、并且比较职业化的专家论证所涉及的就是这样一些**较高层次的有效性要求**，它们所依赖的不是个别的交往表达，而是文化客体、艺术作品、道德规范和法律规范或理论。此外，技术和战略也处于这样一个储存文化和客观知识的层面上，在技术和战略当中，理论知识或职业实践知识是根据一定的实践关系组织起来的，如医学、军事技术、行为管理等等。尽管**层面不同**，对各种带有交往意图的表达的分析始终都是有效性要求体系化的起点，并且具有启发作用，因为在文化客体层面上的有效性要求**同样也**会出现在交往表达当中。

另一方面，我们在上文所引用的可以检验和可以论证的表达例子当中找不到以下类型的命题，这并非偶然：

（8）我必须向你坦言，我对我的同伴出院后的恶劣处境深表不安。

这个命题初看上去让人觉得有些惊讶，因为诸如此类用第一人称表达出来的命题，无论如何都带有一种有效性要求。比如说，另一位同伴或许会提出这样的问题："你果真这样认为？对于他眼下无法再同你竞争，你难道不也会感到有些解脱吗？"表现命题是用来表达经历的，因而可以从言语者自我表现的真实性的角度予以肯定或否定。但是，表现性的命题关系到的真实性要求和真实性要求或正确性要求不同，无法用论据直接加以兑现。言语者最多可以用他的行为结果来证明他所说的一切是否真实。表现的真实性无法加以**证明**，而只能予以**说明**；不真实可能会从表达与和它有着内在联系的行为之间缺乏稳定性这点上**透露**出来。

当然，治疗学家对其分析对象的自我蒙骗所作出的批判也可以看作是想借助论据对其立场施加影响，也就是说，想借助论据**说服**他者。病人对于其自身的愿望和情感不甚了了，沉浸在对自身经历的幻想当中，因此，必须借助和他进行交谈，对他作出分析，使他认识到，迄今为止，他的言谈举止都是不真实的，只不过他本人没有觉察出来罢了。当然，为了交往目的而表达出来的经验命题的真实性要求与论证话语之间的关系，和值得追问的有效性要求与话语对谈之间的关系在这里是不一样的。论证与交往表达所提出的有效性要求之间也不是同一种关系。因为，在为了实现自我认识而进行的治疗性交谈当中，话语的一些重要前提没有得到**满足**，比如：有效性要求并非一开始就被发现了问题；对于所说内容，分析对象并没有采取什么假设立场；就分析对象而言，决不是所有动机都不想通过协作而寻求真实性；交谈双方的关系也不平等，等等。尽管如此，根据精神分析学的观点，分析性交谈的治疗力量**同样**也依赖于其中所运用的论据的说服力量。从术语的角度来看，我对这些特殊情况的处理方法是，如果参与者一定要认为没有任何内外压力的言语情境所必需的条件已经得到**满足**，那么，我就宁愿用“批判”（Kritik），而不是“话语”（Diskurs）。

至于价值标准的讨论，情况有所不同。审美批判是这方面的样板。[67] 即便在关于趣味问题的争论中，我们也信赖更好论据所提供的合理力量，尽管这样一种争论完全不同于关于真实性问题和正确性问题的争论。如果上文所列举的命题符合事实的话，[68] 那么，论据在这里的特殊作用是**打开**参与者的眼界，也就是说，把他引进一种可靠的审美感受当中。不过，这样带有文化价值的有效性要求不会像真实性要求和正确性要求那样彻底超越局部的限制。文化价值并不具有普遍

有效性；顾名思义，文化价值受制于生活世界在具体文化当中的视界。在特殊的生活方式当中，文化是有说服力的。所以，文化价值的批判是以论证参与者共同的前理解为前提的；这种共同的前理解不是处于待命状态，而是同时构成和划清有效性要求所表现的范围。[69] 就其意义而言，只有命题的真实性、道德行为规范的正确性以及符号表达的可理解性或全面性才是普遍有效性要求，才能接受话语的检验。只有在理论话语、实践话语以及解释话语当中，论证参与者才必须从这样一种（通常有悖事实的）前提出发，即理想的言语情境的条件得到了充分满足。如果成问题的有效性要求迫使参与者假设完全能够达成一种合理共识，其中，“完全”表达出了理想化的前提，即论证能够做到充分开放并持之以恒，那么，我就会愿意用“话语”一词。[70]

2. 神话世界观和现代世界观的若干特征

前文关于论证理论的附论，应该说对我们暂时定义合理性概念会有些帮助。我们一直都是从“合理的”（rational）一词的具体运用入手，对表达以及具有言语能力和行为能力的主体的合理性前提加以澄清。当然，从社会学的角度来看，“合理性”这个概念具有个体主义和非历史的特征，因而用处不大。

如果要对个人的合理性加以评断，仅仅追溯到这样或那样的表达上头，显然是远远不够的。问题的关键毋宁说是在于，A 或者 B，或者任意一个由个体组成的集体，其行为是否具有合理性，人们是否可以期望其表达具有充分的理由，以及其表达在认知层面上是否确切或有效；在道德—实践层面上是否可靠或明智；在评价层面上是否深思

熟虑或明白易懂；在表达层面上是否真诚或具有自我批判精神；在解释学层面上是否可以理解；一言以蔽之，在所有这些层面上是否具有“合理性”。从这些角度来看，如果出现一种超越不同互动领域、跨越较长时间（甚至超越生活历史）的整体效果，那么，我们也就说存在着一种**生活方式**（Lebensführung）的合理性。这样一种生活方式的社会文化前提所衬托出来的，或许还不是个人所独有，而是集体所共有的生活世界的合理性。

为了阐明合理化的**生活世界**（Lebenswelt）这个复杂的概念，我们将从交往理性概念（Begriff der kommunikativen Rationalität）入手，对生活世界的结构加以研究；对于个体和集体而言，有了生活世界的结构，也就有了合理行为的指南。当然，生活世界这个概念是十分复杂的，因此，我在导论当中无法对它作出令人满意的阐述。[71] 为此，我转而先来讨论文化解释系统或曰世界观；文化解释系统或曰世界观，构成了社会群体的背景知识，并且确保其各种行为取向之间能有一种内在的联系。也就是说，我想先来探讨一下指导行为的世界观结构所必须具备的条件，如果说那些分享这样一种世界观的人应当能够过上一种合理生活的话。我这样做有两个好处：一方面，会促使我们不得不从抽象的分析转到经验的分析，并对世界观当中通过符号表现出来的合理性结构加以探讨；另一方面，则会促使我们不能在未经检验的情况下就假定，决定现代世界观的合理性结构具有普遍有效性，而必须从一定的历史角度对此加以考察。

我们想依靠“合理的”一词的具体运用来解释合理性概念，因此，我们必须把现代意识结构当中的**前理解**（Vorverständnis）当作分析的基础。至此，我们的前提一直都很简单明了，亦即意识结

构表现在现代世界观当中，并隶属于一种合理化的生活世界，因而从根本上确保能过上一种合理的生活。我们在使用**西方世界观**（okzidentales Weltverständnis）的时候，已经悄悄地给它添加了一种**普遍性**（Universalität）要求。为了更好地理解这种普遍性要求的具体内涵，我们不妨把西方世界观与神话世界观作一比较。在原始社会，神话所发挥的是一种典型的建立世界观认同的功能。与此同时，在我们所接触到的文化传统中，神话又同统治现代社会的世界观形成了鲜明的对比。神话世界观远远不能作为我们合理行为的指南。就上文所说的合理生活方式涉及内容而言，神话世界观和现代世界观之间形成一种对立紧张关系。因此，现代思维迄今为止还没有被揭示出来的一些前提，在神话思维中肯定会有所反映。

可是，过去关于列维-布留尔（Levy-Bruhl）的“原始思维”[72]观点的讨论，却不允许我们假定，“原始”思维是认识和行为的“前逻辑”[73]阶段。伊文思-普利查德（Evans-Pritchard）对非洲桑给巴尔（Zandes）部落的巫术信仰曾经作过非常出色的研究，他的研究表明，神话思维和现代思维之间没有逻辑层面上的差别。[74]世界观合理性的水平显然不是随着指引个人行为的认知发展而发生变化。我们必须承认，原始部族中成年人基本上和现代社会成员一样，可以掌握同样的行为方式，尽管较高层次上的潜能在原始部族那里不太经常表现出来，在运用过程中也比较具有偶然性质，也就是说，只限于较小范围内使用。[75]世界观的合理性不是用逻辑学和语义学来衡量的，而是取决于个体用来解释世界的基本概念。如果源于古希腊形而上学传统的“本体论”概念不会被压缩成为一种特殊的世界关联，即与存在者的世界的认知关联，那么，我们就可以来谈一谈扎根在世界观结构当中

的“本体论”。哲学当中没有形成一个相应的概念，用以建立起与社会世界、主观世界以及客观世界之间的联系。交往行为理论（Theorie des kommunikativen Handelns）就是要弥补哲学的这一缺失。

我想首先来概要地描述一下神话世界观。为了简单起见，我将仅限于讨论列维-斯特劳斯的结构主义研究成果，其中又以戈德利尔（M. Godelier）所强调的那部分内容为主（1）。这样就可以把构成现代世界观的一些基本概念揭示出来，我们从直观上也就熟悉了这些概念，从而也就可以从文化人类学的角度与上文所阐述的合理性概念接上联系（2）。温奇（P. Winch）在他的那篇富有挑战性的文章中对科学理性的常规特征作了讨论，它将有助于阐明现代世界观在何种意义上可以提出普遍性要求（3）。最后，我将采用皮亚杰（J. Piaget）的“解中心化”（Dezentrierung）概念，来对进化论加以阐释；我们如果想和韦伯一样，坚持世界观合理化是一个普遍的历史过程，我们就会采用进化论的观点。因为这个普遍的历史过程已经进入了开辟生活世界合理化道路的世界观当中（4）。

（1）戈德利尔所说的神话世界观的结构

我们越是深入到某种神话世界的解释网络当中，就越加强烈地感觉到原始思维的总体性力量。[76] 一方面，神话当中加工并保存了有关自然世界、社会世界的大量详尽的信息，也就是说，神话当中存储着丰富的地理知识、天文知识、气象知识、动植物知识、经济知识和技术知识，以及关于错综复杂的血亲关系、祭祀、宗教活动、战争等知识。另一方面，这些经验的组织方式有些特殊，不是把任意一个现象的典型特征和其他现象相比拟，就是把它们相对照。有了这种类似关

系或对照关系（Ähnlichkeitsund Kontrastbeziehungen），丰富多彩的观察就形成了一种总体性。

神话建立起了一个巨大的观照系统，使得人和世界的形象在其中永远相互映照，并在自然和文化关系的多棱镜中不断分离和重叠……通过类比，整个世界获得了一种意义，一切都变得很生动形象，并在符号秩序中表现了出来。一切实证知识的每一个具体环节在这个符号秩序中都显得完美无缺。[77]

结构主义者对神话的这种综合能力的解释是：原始思维**比较具体**，它一般只看到世界的表面，并用类比和对照的手法把这些感知归纳起来。[78] 现象领域之间被划分为**同质**和**异质**、等值和不等值、同一性和差异性等不同的关系。列维-斯特劳斯认为，神话世界既**丰富**又**空洞**。类比化的思维把一切现象都网罗在一个独一无二的相关网络中，但它的解释并没有透过直观表象而进入本质。

直观思维的具体论（Konkretismus）和类似、对照关系的建立等，是原始思维与发生认识论阶段上的认知可以相提并论的两个方面。[79] 相反，神话世界观的范畴或基本概念源于经验领域，对于经验领域，则必须从社会学的角度加以分析。一方面，血亲系统的交互性结构以及家庭之间、性别之间、代际之间的付出和获取的关系表现为一个可以反复使用的解释图式：

事实上，抽象的神话形象生活在其中的想象社会不断消失和复生，从而获得了一种建立在血亲关系和结盟关系基础之上的组织形

式，其来源既不是纯粹的思想原则，也不是任意一种自然模式。[80]

另一方面，行为范畴对于神话世界观具有一种构成意义。行为者与行为能力、意向与目的的设定、成功与失败、积极与消极、进攻与抵抗等等，所有这些都是用来处理原始社会基本经验的范畴：这是一种毫无戒备地把自己奉献给无法主宰的周围偶然世界的经验。[81] 在生产力不发达的情况下，这些风险是在所难免的。这样也就有必要通过想象对偶然性大潮加以遏制，也就是说，有必要加以澄清，尽管这样做并没有多少实际意义：

> 通过类比，那些产生和主宰人类自身之外的世界（自然）和人类自身的世界（文化）的无形原因和无形力量也就具有了人性的特征。也就是说，在人类看来，它们的存在有**意识**，有**意志**，有**权威**和有**力量**，一句话，它们是和人类相似的存在物；但区别在于它们知道人类所不知道的一切，它们能够做到人类所无法做到的一切，它们主宰着人类所无法主宰的一切，结果就是它们凌驾到了人类头上。[82]

如果我们对以下内容有所思考——这些**范畴**是从血亲系统当中反映出来的，可以用来解释与超验力量之间的互动经验，但是，它们如何才能和直观类比思维的**操作方法**共同发生作用呢？——那么，我们就能对神话世界观当中众所周知的神秘—泛灵特征有更好的理解。**我们**觉得，最最值得惊奇的是不同现实领域之间的那种独特的平均化：自然和文化被放到了同一个水平上。自然和文化之间不断相互同化，一方面导致了自然的人格化，并进入社会主体的交往网络当中，从这

个意义上讲，自然变得人性化了；另一方面则出现一种在一定程度上自然化和物化的文化，它被吸收进了无名力量之间客观的相互作用当中。在文明人看来，野性思维产生了双重错觉：

……一种是对于自身的错觉，一种则是对于世界的错觉：之所以说是一种对于自身的错觉，是因为这种思维认为它所创造出来的理想物存在于人类之外，并且独立于人类，这样一来，这种思维就在其世界观当中（自我）发生了异化；说是一种对于世界的错觉，则是由于它用类似于人的想象物来装饰世界，这些想象物既能接受也能拒绝人的请求。[83]

根据这样一种世界观，任何一种现象经过神话力量的作用，都可以和其他一切现象发生联系，这样不仅出现了一种运用叙事解释世界的理论，而且同时也出现了一种在想象中能够把握世界的实践。影响世界的魔术是人与世界、自然与文化等两种视角相互神秘作用的逻辑结果。

在对神话思维的基本特征作出概要描述之后，我想回到这样一个问题上来，即这样的世界观结构为何不能接受按照今天一般的标准来看堪称是合理的行为趋向（Handlungsorientierungen）。

（2）对象领域的分化对世界的分化

我们处身在某个现代生活世界当中；我们感到糊涂的是，在一个经过神话解释的世界当中，我们无法或不能充分准确地把握构成我们世界观基础的那些分化。从涂尔干到列维-斯特劳斯，人类学家总是不断地指出，**自然和文化之间**存在着一种独特的**模糊关系**。这一现象

我们暂时可以称之为两个客观领域的混淆，即物理领域与社会文化领域的混淆。神话不允许从基本概念上把物和人、可以操纵的对象与当事人，即我们认为具有言语能力和行为能力的主体之间明确地区分开来。如果神秘实践不能认识到目的行为与交往行为、从一定的目的出发对客观环境的工具性介入与人际关系的建立之间有所区别，就只能出现上述［物和人不分的］结果。目的行为在技术上或治疗上的失败原因，可以归结为**不够成熟**（Ungeschicklichkeit），而这种不成熟和违背现存社会秩序的错误互动的道德规范**罪责**（Schuld）属于同一个范畴；反之，从概念上讲，道德的失败和肉体上的失败是一致的，**罪恶**和**伤残**是一致的，善则和**健康**、**优越**等是一体的。反过来看，世界观的去神秘化，同时也意味着自然的非社会化和社会的非自然化。

这样一个过程在直观上是很容易理解的，通常用描述就可以解释清楚，但它并没有得到深入细致的分析；它看上去似乎导致了自然和文化**这两个客观领域**在基本概念上发生了**分化**。当然，这种观点忽视了这样一种情况，即客观领域，就其自身而言，相互之间在范畴上的区别取决于一个分化的过程，要想深入分析这个分化的过程，最好从人们对待**世界**的**基本立场**出发。“力量”的神话概念和“诅咒”的巫术概念，完全阻碍了对待某个实存世界的客观立场与对待某个受人际关系调节的世界的一致立场或不一致立场之间的分化。作为客观领域，自然和文化属于事实世界，对此可以作出真实的陈述；但是，一旦我们要明确给出物与人、原因与动机、发生与行为等相互之间的区别究竟何在的时候，我们就必须深入到对象领域的分化过程当中，而且要深入到对待实存的客观世界的基本立场与对待社会世界的基本立场之间的分化过程当中；在社会世界当中，可以合法地对有必要或有

可能存在的事物提出期望。我们要想在概念上把自然的因果关系与社会的规范秩序准确地区分开来，关键就取决于我们如何认识我们从观察或操纵转向遵守或破坏合法的行为规范时所完成的视角和立场的转变。

不管如何，自然与文化之间的**模糊关系**决不仅仅意味着，客观世界与社会世界之间在概念上的混淆，而是也意味着**语言与世界二者之间**的分化，**亦即意味**着作为交往媒介的语言与语言交往过程中达成共识的内容之间的分化；对于这种分化，我们缺乏深刻的感受。通过对神话世界观的整体考察，我们看来很难从符号学的角度把某个语言表达的符号根基、其**语义学内涵**与言语者通过表达可以涉及的符指（Referent）十分准确地区分开来。名称与对象之间的神秘关系，以及表达意义与表现事态之间的具体关系充分说明，**内在意义关系**与**外在实际关系**完全混淆了。内在关系存在于符号表达当中，外在关系则存在于出现在世界当中的实体之间。从这个意义上讲，原因与结果之间是一种内在关系，起因与效果之间的因果关系是一种外在关系（物理上的因果关系对符号学上的因果关系）。神话世界观和主宰世界的神秘力量可以相互紧密结合，因为内在关系和外在关系在概念上是同一的。显然，到目前为止，还没有现成的概念能用来表达，我们在符号表达中提出的非经验型的有效性。有效性和经验效果互为前提。这里我们不能想到有什么特殊的有效性要求，因为神话思维当中的不同有效性要求，诸如命题的真实性、规范的正确性和表现的真诚性等，根本还没有分化开来。即便是有效性这个模糊的概念，也还没有完全从复杂的经验当中解放出来；像道德性、真实性这样的有效性概念，和像因果、健康等经验秩序概念，是融合在一起的。因此，语言建构起

来的世界观和世界秩序本身是十分切合的，以至于无法看出它是对世界的解释，是一种容易出错并且可以批判检验的解释。从这个角度来看，自然与文化之间的模糊关系获得了一种把世界观具体化的意义。

语言交往以及贯穿在其中的文化传统表现为一种不同于自然和社会现实性的独立现实，但前提是，形式的世界概念和非经验的有效性要求之间必须区分开来。今天，我们在交往过程中的出发点是**共同的假定形式**（formale Gemeinsamkeitsunterstellungen）；这些共同的假定形式是必不可少的，有了它们，我们才会与客观世界当中所有观察者都能鉴别的事物以及我们主体间所共有的社会世界中的事物发生关联。命题的真实性要求或者规范的正确性要求，使得这些共同的假定形式对于任何一种具体的表达都具有实际意义。因此，表达的真实性意味着，事态在客观世界中是实际存在的；在某个规范语境中适用于某个行为的正确性意味着：人际关系作为社会世界的合法组成部分得到了认可。有效性要求基本上是可以批判检验的，因为它们的基础是形式的世界概念。它们假定，所有观察者**都能**够识别出来的世界，或**所有成员**共同分享的世界具有一种摆脱了一切具体内容的抽象形式。此外，有效性要求相互都采取一种合理的立场。

提出有效性要求的行为者，必须放弃从内容上预先对语言与现实、交往媒介与交往内容之间的关系作出判断。从形式的世界概念和普遍有效性要求的前提出发，语言世界观的内容必须同假定的世界秩序本身分离开来。只有这样，才能形成一种文化传统概念、一种历史文化概念，并从中认识到，对自然世界和社会世界的解释以及对客观世界和社会世界的意见和评价等是不断变化着的。相反，神话世界观禁止自然和文化在范畴上发生分裂，因此，神话世界观不仅在概念上

把客观世界和社会世界混淆起来，而且还使语言世界观具体化，结果就是，世界概念充满了教条主义的客观内容，而没有了合理的立场以及对这种立场的批判。

至此，我们所说的自然和文化混合形式中的自然，都是指**外部**自然或客观世界。现实领域之间类似的混合也可以用来说明文化与**内部**自然或主观世界之间的关系。**内在世界**或主体性得以形成的前提是，为客观存在的事态建立一种**外在世界**概念，而且是一种客观形式的世界概念，并且要为有效的规范建立一种社会世界概念。只有在客观世界的背景下，通过可以批判的真实性要求和有效性要求的检验，意见的错误性、行为意图的盲目性、思想的枉然性和想象性才能表现出来；只有在常规现实对象的背景下，通过可以批判的规范正确性要求的检验，意图、愿望、立场、情感等的非法性、奇异性以及局部性和主观性才能表现出来。由于神话世界观主宰着认知和行为取向，主体性领域看来是无法确定了。情感同其常规的表达形式密不可分，同样，意图和动机同行为及其后果也是很少可以分开的。就此而言，以下观点显得比较重要：原始社会的成员高度依赖神话所记载下来的详细的集体知识以及宗教仪式的各种具体规定来确立他们自身的认同。他们很少拥有世界概念形式，来确保自然现实和社会现实在不断解释文化历史传统过程中具有同一性；同样，个体也很少具有可靠的自我概念形式，来确保个体在面对不断变化的主体性时能坚持其自我认同。

在日常语言中，内在世界概念与外在世界概念是相互对称的；我们用日常语言就可以把主观世界与客观世界以及社会世界区别开来。当然，“世界”一词在这里容易引起误解。主体性领域与外在世界之

间相互补充；外在世界则由主体和其他主体共同分享。作为事实的整体性，客观世界被假定是共有的，所谓事实是指，关于相应事态的存在的陈述“p”是真实的。作为人际关系的整体性，社会世界也被假定是共有的，这里的人际关系在所有参与者看来是合法的。主观世界则相应地构成了经验的整体性，而只有个体才能掌握这些经验。当然，主观“世界”这种说法之所以是合理的，是因为所有参与者都共同假定，相对于客观世界和社会世界而言，还可以区分出来一个**非共有的领域**。主观世界概念和它的互补概念之间是一种平等关系。这也表明，我们可以通过对基本立场和有效性要求作进一步的探究，来对主观世界概念加以分析。

主体以放弃思想为代价，提出了自己的表现立场；从中可以看出，主体希望把这样一种情感表达出来，即他愿意把他的主体性部分地暴露在其他人的面前。值得注意的是，这样一种主体的表现立场，不同于操纵和观察事物的主体的客观立场，也不同于符合常规期望的互动参与者的一致（或不一致）的立场。此外，我们也把表现性的表达和可以批判检验的有效性要求，即真实性要求联系起来。因此，主观世界作为特殊的非共同领域，可以包括在公共交往范围之内。

至此，我们从以下两个角度对神话世界观的“封闭性”进行了探讨，即一方面是从对待客观世界、社会世界和主观世界的基本立场缺乏区别的角度，另一方面则是从世界观缺乏反思性的角度。这里的世界观不是**通常所说**的世界观，而是等同于文化传统。神话世界观没有被相关成员看作是依赖于文化传统的解释系统；文化传统是由内在意义关系构成的，通过符号和现实发生关联，并用有效性要求同现实保持着这种关联，因此，文化传统遭到了批判，并且能够进行修正。这

样看来，在原始思维那充满矛盾的结构中，实际上已经具有了现代世界观的重要前提。当然，至于我们现代人的世界观可能具有的合理性是否不仅反映了科学文化的特征，而且也提出了一种普遍性要求，这在其中还没有被具体涉及。

（3）温奇之后发生在英国的合理性之争

到了19世纪末，当人们开始对历史科学的基础进行反思的时候，这个问题就变得很现实了。围绕着这个问题所展开的讨论主要涉及两个方面。从方法论角度来看，讨论的焦点是理解的客观性问题，伽达默尔对哲学解释学的研究是这场讨论的继续。[84] 与此同时，在历史主义问题名下，所讨论的主要是文明和世界观的独特性和可比性问题。这部分的讨论在20世纪20年代末不是已告结束，而是刚刚开始，[85] 因为当时对历史主义问题还未能有充分的把握。此外，或许还有另外一方面原因，就是精神科学的对象领域，特别是有文字记载，并经过文人加工的高级文化繁荣时期的证据并没有像神话传统、祭祀、巫术等那样在下面的基本问题上形成**尖锐**的冲突：合理性标准（科学家本人至少在直观上遵守这个标准）是否和在何种意义上可以提出普遍有效性要求。这个问题在文化人类学中一开始就具有一种重要的地位；20世纪60年代以来，这个问题又成了社会科学家和哲学家的中心论题。[86] 这场讨论是由温奇（P. Winch）的两部著作引起的。[87] 我在这里只想对和我们的讨论有关的论证线索进行追述。[88] 为了简单起见，我把这条线索按顺序分解为六组支持和反对普遍主义立场的论据。这样的顺序当然和讨论的实际进程并不一定吻合。

（a）第一个回合还没有进入讨论的正题。卢克斯 (Steven Lukes)

先前就已经断定，争论本身毫无必要：

> 当我发现一系列**乍一看显得**（Prima facie）非理性的信念时，我应对它们采取什么态度呢？我应当采用一种批判的态度，把它们有关这样一些信念的事实：它们**是**非理性的，并寻求解释它们如何被坚持下来，如何通过理性批判而免遭亵渎，以及它们的后果是什么，等等。还是应当**宽容地**对待这些：我应当从这样的假定出发：那些在我看来是非理性的东西，当在语境中充分理解时可能会被解释为理性的？更简单地说，问题落实到了有还是没有**理性的替代标准** (alternative standards of rationality)。[89]

卢克斯假定，面对一种十分晦涩难解的表达，人类学家可以选择是否放弃从解释学角度阐明其意义的努力。此外，他还断定，对于解释学程序的决定，是以接受或然的合理性标准为潜在前提的。对于这两个观点，温奇可以用充分的理由加以反驳。

如果现有的非理性表达彻底拒绝分析，分析者自然可以转而借助于因果假设和原始条件，比如，从心理学或社会学的角度，对经验事件的发生这样一种难以理解的表达进行解释。麦金太尔 (A. MacIntyre) 就持这样一种立场，并以此来反对图尔明。[90] 在这样一种研究策略中，卢克斯的论据是十分有力的，但是从一种十分严格的方法论意义上讲，卢克斯所坚持的或然性是不存在的。具有语言能力和行为能力的主体的符号表达要想得到确认，就必须经过描述，而描述涉及的是一个行为者的行为趋向（及其可能具有的原因）。因此，分析者的惟一选择就是去考察，如果我们对行为者在其处境中的先决条件作出解释，

那么，一种并非一直模糊，但在某些具体方面比较模糊的表达是否会表现为不合理性：

请注意，当把非理性归咎于他时，我们所指向的应该是他已经持有的信念和标准与他的新行为之间的不一致性和不相容性。而非仅仅是他的行为与我们相信为合适的东西之间的不一致性；它会与我们知道他将相信为合适的东西不一致。[91]

从值得追问的表达所假定的合理性出发，以便尽可能地逐步对其不合理性加以明确，这对分析者来说并不是解释学意义上的**仁慈**问题，而是一种必须具备的方法。对于自身的先决条件，只有解释学的**严格性**才能保证他不会在没有进行自我批判的情况下作出批判，从而使他避免犯英国人类学家已经犯过，并曾经遭到温奇正确批评的错误，亦即人为地把自己文化的一般合理性标准简单地套用到其他文化头上。

此外，正如卢克斯所认为的那样，这样一种方法论立场决不会导致一种关于不同理性标准的临时决定的出现。如果分析者赞同某个行为者就其表达所给出或在合适的情况下所能给出的理由，那么，他自身也就迈入了这样一个地步，亦即他必须对可以批判检验的有效性要求表明立场，究竟是赞同还是否定。所谓好的理由，一般要看在历史（包括科学历史）进程中不断变化的范畴而定。范畴是受语境限制的，根据这些范畴，处于不同文化中的人在不同时期对表达的有效性可以作出不同的判断，但这并不意味着，真实性、规范正确性以及本真性等这些只是在直观上决定选择范畴的理念同样也受到语境的约束。通

过解释学来领会客观领域，并不能从肯定意义上来对此问题预先加以明确。相反，如果只是想对意义理解问题追根究底，那么就必须从一种普遍主义立场出发对这个问题加以解答，而卢克斯想维护的就是这样一种普遍主义立场。对此，我还会进一步加以探讨。

（b）伊文思-普利查德对于非洲桑给巴尔部落的巫术、神谕以及魔法等的研究是最好的例子，它充分说明，面对模糊表达，人们完全可以用解释学的关爱，而不会得出卢克斯认为这种方法会遇到的相对主义结论。我想用伊文思-普利查德的论据来介绍第二个回合的讨论。伊文思-普利查德对巫术崇拜以及相关魔法实践根由作出了详细的解释，读者从中完全可以了解桑给巴尔部落世界观的内在本质。同时，作为人类学家，他也坚持科学理性标准，并以此来对该部落的观念和技巧进行判断。伊文思-普利查德区分了对桑给巴尔部落巫术信仰继续存在下去的逻辑要求和方法论要求，在我们看来，关于自然的经验知识以及对于自然的技术干预都应当满足这些方法论要求；由此看来，神话思维显然不及现代思维：

> 科学概念是符合客观现实的，但既要考虑到前提的正确性，又要考虑到由命题得出的结论……而逻辑概念是这样的：按照思维推理的准则来看，如果它的前提是真实的，那么它就一定是真实的；而前提的真实性则是无关紧要的……如果一只砂锅在烧的过程中坏了，这也许要归罪于沙砾。让我们查看一下砂锅，看看是不是这个原因。这就是逻辑的和科学的思维。如果认为疾病是妖魔在作祟，一个人病了，我们就会按照神谕来寻找谁是该负责的妖魔。这就是逻辑的而非科学的思维。[92]

这位人类学家分析了原住民的表达，他所涉及的既是不同的表达，又是世界上的事物。就第一个层面而言，他可以依赖两方面同样都适用的规则系统——直观上所把握的形式逻辑的基本原理。而从世界关联层面来看，这位人类学家在遇到疑难的时候，必定会还原到运用规则并没有问题的表达所处的层次。由此，他认为，所有参与者都从同一个实体性的世界概念出发，因此，在具体情境下，原住民的感受以及他们对处境的分析或多或少和他本人是一致的。[93]

但在这里，双方不能像逻辑学那样，把主体间普遍有效的解释规则的断言命题当作自己的论证起点。围绕着命题的真实性以及干涉的有效性一旦出现不同的意见，人类学家就必定会依靠验证的方法(Prüfmethoden)，这种方法在我们的文化当中只有在经过科学的改造之后，才会具有普遍有效性。起码我是这样来理解伊文思-普利查德的。

温奇则用源于维特根斯坦的文化主义的语言概念来反驳伊文思-普利查德。温奇认为，所谓“语言”，就是语言所构成的世界观以及相应的生活方式。世界观中蕴藏着文化知识，依靠文化知识，不同的语言共同体又来分析各自的世界。每一种文化都用它的语言建立起与现实的联系。因此，“现实”和“非现实”、“真实”和“不真实”等概念是所有语言都共有的，不会出现这样的情况：这种语言中有这些概念，而其他语言中则根本没有。但是，每一种文化都在**其自己**的语言系统中对这些范畴加以区分：

现实性并不是赋予语言以意义的东西。何谓真实、何谓虚假，是体现在语言所具有的意义当中的。此外，真实和非真实之间的区别、

与现实性相一致的概念等，都是属于我们（各自不同的）语言所表达的内容……如果我们想理解这些概念的意义，我们就必须研究这些概念在语言中所起的真正作用。[94]

可见，桑给巴尔人和人类学家所说的显然是不同的语言；人类学家为了分析必须付出巨大的努力，就已经充分说明了这一点。伊文思-普利查德本人指出，桑给巴尔部落的语言表现出了一种独立的世界观。和现代世界观一样，这种世界观也从范畴上对现实与非现实进行区分，但是方式有所不同，并且明确观念与现实之间是否吻合，这和我们是一样的。在温奇看来，假定两边都从同一个世界概念出发是**毫无意义**的。人类学家没有权利用科学理性作为标准，来衡量巫术信仰和魔法等。伊文思-普利查德之所以认为他有这个权利，只是因为他从靠不住的假设出发：

在科学论证自身**范围外**，“现实性”概念必然被认为是可理解的和可接受的，因为科学概念之间存在着某种关系，而非科学概念之间却没有这种关系。尽管伊文思-普利查德强调指出，按照桑给巴尔人所信奉的巫术看来，科学文化部分地具有不同的现实性概念。但是，他试图把这种情况完全记录下来，加以明确区分，并最后加以阐明：科学的概念是符合真正的现实性的，而巫术概念则不然。[95]

（c）第三个回合想揭示出温奇疑义的缺点之所在。但在此之前，我想先来说明其优点。语言、由语言构成的世界观以及生活方式等概念，一方面具有特殊性，因为语言、世界观以及生活方式仅仅以复数

形式出现；另一方面，他们又具有总体性：同一个文化中的成员，其语言的界限就是其世界的界限。他们可以无限地扩展其生活世界的空间，但永远都不会走出这个空间；因此，每一种分析同时也都是一种同化过程。由于不同的世界图景具有总体性，尽管它们可以修正，但它们作为世界观的不同环节是不会消失的。因此，它们就像是一幅画像，要求把整个人都表现出来。

画像既不是像地图一样的**临摹**（Abbildung），可以用精确不精确来衡量，也不是像命题一样的**事态再现**，能够用真和假来判断。画像呈现的不如说是一个瞬间，在此瞬间，画像中的人有着独特的表现。因此，同一个人可以有若干幅画像；它们可以从完全不同的角度来表现人的个性，而且同样都会让人觉得确切、真实或吻合。同样，世界图景也确定一个基本概念的框架，在此框架内，我们对世界上发生的一切进行具体分析。和画像一样，世界图景也很难用真和假来加以衡量。[96]

另一方面，世界图景和画像之间又有区别，主要表现为：世界图景**可以促使**个别表达具有真实性。因此，世界图景具有一种真实关怀，尽管是间接的；温奇恰恰忽视了这一点。由于具有总体性关怀，世界图景无法根据真值范畴作出有力的判断，甚至于选择用于判断陈述真实性的范畴也受到世界图景抽象语境的约束，尽管如此，由此并不可以就认为真实性观念本身具有特殊性。不管我们选择何种语言系统，我们的直观出发点总是：真实性是一种普遍有效性要求。如果某种陈述属真，那么，不管它是用何种语言表达出来的，它都能够获得普遍认同。因此，针对温奇的论点，我们可以提出以下论据：我们不仅可以从内在性、深刻性、经济性以及完善性等角度出发，也可以从

认知的准确性角度出发，对不同的世界图景加以比较。一种由语言构成的世界图景的准确性是这种语言系统能够给出的真实陈述的一种功能。[97]

当然，温奇马上就会反驳认为，上述异议是一种认知主义的误解。语言建立起来的世界观和社会化个体的生活方式，亦即社会化个体的日常实践是交织在一起的，具体表现为不能把这些世界观还原为认识和支配外部自然的功能：

> 语言游戏是由具有不同生活的人来玩的——这些生活涉及了极为多样的不同利益，而各种不同的利益又是彼此联系着的。正因如此，一个人说什么或做什么，不仅会影响到他现在的表现，还会影响到他的生活和他人的生活……我们通过研究其他的文化可能学习到的，不仅仅是做事可以采用的不同方法和技巧。更重要的是，我们可以了解到人类生活中的各种不同的可能性，学到不同的理念：特定行为对一个人可能具有重要的意义，[他在]设法让他生活的意义变得完整起来。[98]

在世界观范围内，语言共同体的成员可以就他们个人生活和社会生活的主题内容达成理解。我们如果想把不同文化解释系统中的理性标准加以比较的话，就不能局限于**我们**的文化所揭示出来的科学技术范畴，也不能把取得真实陈述和有效技术当作是合理性的标准；各种世界观的相同之处仅仅在于它们都可以发挥意义。世界观揭示的是一切文化中永恒的主题，诸如生和死，病和难，罪和爱，团结和孤独等。它们都可能是“人类生活意义的源泉”。这样，它们便构成了不

同的生活方式，其**价值是有着差别的**。生活方式的合理性不能被还原成奠定其基础的世界观的认知准确性。

（d）尽管世界观和生活方式的合理性在一定的条件下可以在形式特征中反映出来，可是，温奇用这个论据还是错过了许多核心内容。在下面的论述中，我们会解释清楚，温奇在什么地方错过了关键问题。世界观的认知准确性，亦即世界观中可能存在的命题的相干性和真实性以及与此**相关**的行为计划的有效性等，在生活实践中同样也有所反映。温奇本人接受了伊文思-普利查德的观点，认为桑给巴尔部落可以用巫术信仰来解释一些显而易见的矛盾现象，比如两种咒语之间的矛盾，预言家的预言与实际事件之间的矛盾等等，但他们的解释是有一定限度的。伊文思-普利查德用魔力的遗传观念为例，来讨论唯灵论世界观的基本观点之间难免会出现的一些矛盾。他丝毫也不怀疑：如果让桑给巴尔人参与耐力测验，他们一定会觉得这样做非常荒唐。但是，这样一种要求是被**转嫁**到他们头上的，而不会从他们自身的文化中孕育出来。如果是由于人类学家才使得他们面对这样一种要求，这就充分说明他们缺少这样一种要求。可是，难道拒绝容忍矛盾的做法就意味着生活方式具有非理性吗？难道我们无须认为仅仅靠排挤矛盾才能确定下来的行为取向具有非理性？对此，温奇表示异议。

温奇引用了伊文思-普利查德的如下观点：即便把上述问题明确地告诉桑给巴尔部落，他们对此也不会表现出任何理论兴趣。

现在，我们似乎有确切的理由认为欧洲人的理性高于桑给巴尔人的思想，因为后者包含着一种矛盾性。但是他们并不想改变，甚至没有认识到这种矛盾性。不过，无论怎样，这种矛盾性是在欧洲的思

想方式中被认可的。而桑给巴尔人的思维事实上真的包含一种矛盾性吗？按照伊文思-普利查德的解释，一个桑给巴尔人是不会被迫去思考关于在巫术中自己是否包含在矛盾性中的问题的。[99]

温奇认为，如果桑给巴尔人已经有了**自觉性**，我还要他们坚持，那就不对了。他得出了这样的结论：

对歪曲理解负有责任的，是迷恋于把思考非自然产生的矛盾强加于桑给巴尔人的那些欧洲人，而不是桑给巴尔人。这些欧洲人实际上是在犯一种范畴错误。[100]

巫术信仰不能和伪理论混为一谈；因为桑给巴尔部落是想用巫术信仰来把握世界进程，与现代物理学家或受过自然科学训练的医生的**客观立场不是一回事**。

（e）有人指责欧洲人类学家犯了范畴错误，这点可以从强弱两种意义上去理解。如果这种指责仅仅认为，科学家不能把自己对于解释不确定性的兴趣强加给原住民，那么就会出现这样的反问，即原住民缺乏理论兴趣的原因，是不是可以归结为桑给巴尔部落的世界观所确定的合理性标准不是那么十分严格，因而也就比现代的世界观缺乏合理性。由此也就展开了第五轮的争论。

波普尔区分了“开放”心灵（offene Mentalitäten）与“封闭”心灵（geschlossene Mentalitäten），以及传统社会的生活方式与现代社会的生活方式，霍顿（R. Horton）则由此阐明了这样一种论据。他同意温奇的观点，认为虽然世界观的结构表现在生活方式当中，但他坚持

认为可以对世界观加以评判，评判标准如果不是其认知的准确性，便是工具—认知的学习过程在何种程度可以得到促进或阻止："要想进一步地获得知识，我们既要有正确的理论，**也要**有对待这些理论的正确态度"。[101] 霍顿和温奇所依据的几乎都是伊文思-普利查德关于桑给巴尔部落非批判性立场的描述；但是，霍顿并没有把这种立场还原到桑给巴尔部落世界观所特有的、原则上与科学具有同等价值的合理性那里。相反，巫术信仰表现了一种结构，多多少少把桑给巴尔部落的意识与传统的解释盲目地联系起来，从而使得其他解释意识根本无法出现：

> 换句话说，对于创立的理论信条采取绝对接受的态度，从而缺乏选择的意识，也远离了对之进行质疑的可能性。在这样的环境中，他们用强制的力量，把已确立的信条强加于信徒。这就是我们把这样的信条作为神圣的事物来进行论证时所具有的威力……在这里，我们具有两种基本的态度，一种是"封闭的"态度——这种态度突出地表现为缺乏选择的意识，认为信念是神圣的，并担忧任何对它们的威胁；另一种是"开放的"态度——这种态度突出表现为具有选择的意识，不认为信念是神圣的，从而也不为它们担忧。[102]

有了封闭性和开放性这一对范畴，**世界观合理性似乎也就有了一个脱离语境的标准**。当然，这样一来，现代科学又成了问题的关键；因为霍顿认为，封闭世界观的"神圣"特征，亦即保障认同的特征对于不同的解释具有免疫力，从而与作为现代科学精神典型特征的学习潜力和批判能力形成了鲜明的对照。

即便我们完全承认，学习潜力和批判能力决不是我们的文化所特有的，但仅仅根据是促进还是限制知性来评判世界观，总还是片面的。在这点上，麦金太尔和温奇是一致的：

这种疑虑是对的：我们尽管久经世故也许至少是不会再犯弗雷泽的错误，但有时却以更微妙的方式在犯。要是我们带着头脑中已经建立好的类型分级去接触一种异质文化的表达和行为，且期望一个给定的仪式或别的实践，“这是一种实用的科学？抑或是一种象征性的和戏剧性的行为？或是一种神学？”实际上，对我们正在问的一系列问题的任何回答都可能是误导性的……因为所有的表达和实践好像属于我们头脑中具有的所有类型，又好像不属于其中的任何一个。对于那些参与既定实践的人，从来没有出现它们的表达将被如何解释的问题——在“解释”（interpretation）的意义上，用解释把一个实践或表达定位到一个类型上，就是对它的解释，比如更像一个预言而不是欲望的象征性表达，或反之亦然。要是我们问他们的表达将被如何解释，我们因此可能得到一个真诚的但仍然会欺骗我们的答案。因为正是通过提问这个行为，我们可能已经把他们引到一个难免要开始以某个方式而不是另一个方式来建构他们自己的表达的地步。但或许只有到我们问这个问题的时候才出现这种情况。或许在那之前，他们的表达是用模糊性来保持的……那么神话或许将被看作潜在的科学、文学与神学；但是，如果把它们理解为神话，也就意味着没有把它们理解为其中的任何一个。因此把神话说成是对现实的错误再现，包含着荒谬之处。神话至多是现实的可能的错误再现，因为还只作为神话的时候，它没有立志要作再现。[103]

霍顿从理论选择意义上来定义“封闭性”和“开放性”。他认为，一种世界观单纯只和外在现实，也就是说，单纯只和客观世界中可以感知或上手的事物打交道，它就是封闭的。霍顿把世界观和与它多少可以一致起来的现实加以比照，这表明霍顿认为理论结构是原始意义上的世界观。可事实上，世界观的结构决定的是一种生活实践，这种实践在用认知—工具态度与外在现实相处过程中是根本不会发生的。从**宽泛意义**上讲，世界观是沟通过程和社会化过程的构成要素，在沟通过程以及社会化过程中，参与者打交道的对象包括共同的社会世界秩序，各自的主观世界的体验以及客观世界的进程。如果神话思维**还没有**从范畴层面上**把**认知—工具的世界关联、道德实践的世界关联以及表现性的世界关联**区分**开来，如果桑给巴尔部落的表达对我们来说充满了含混性，这就表明，我们不能仅仅根据面对客观世界的立场来描述桑给巴尔部落的唯灵论世界观的“封闭性”，也不能仅仅依据科学精神的形式特征就认为现代世界观是“开放的”。

（f）这样的反驳已经完全偏离了温奇的论证路线；因为它的目的不是要动摇，而是要更加巧妙地维护普遍主义立场。因此，普遍主义立场在第六回合和最后一个回合可以说是有了长足的发展。格尔纳也警告说，霍顿用“理论选择的意义”范畴来把握世界观和生活方式的封闭性和开放性，这样做视野过于狭隘了。[104] 霍顿所提到的现象，甚至根本就不适用，它们需要有一种更加复杂的关系系统，可以包容三**个形式世界概念**在相同时间内的分化。

霍顿和格尔纳 (E. Gellner) 的观点与形式语用学的观点是完全一致的。[105] 在上文，我就是用这种形式语用学的观点来阐述神话世界观的封闭性以及现代世界观的开放性的。[106] 他们两位一起用诸如“复

杂的动机与简单的动机”以及“认知的高级分工与低级分工”等关键词，来描述范畴层面上越来越明显的分化，包括客观世界、社会世界以及主观世界之间的分化；认知—工具问题、道德实践问题以及表现问题之间的分化；特别是可以用来处理这些问题的不同有效性之间的分化。接着，霍顿和格尔纳又强调，语言世界观与现实之间有加速分化的趋势。他们根据诸如“对待语词的巫术态度与非巫术态度”以及“实际的理想与理想的理想”等，来对不同的方面加以了探讨。所谓“实际的理想”与“理想的理想”，是一种标志，涉及的是内在意义和外在关系的分化问题，格尔纳后来又称之为“特殊规范的价值”。最后，“反思性思维”与“非反思性思维”之间的对立问题涉及“第二等级的知性活动”；这些“知性活动”不仅使得像数学、逻辑学以及语法学等形式科学成为可能，而且也使得我们可以从系统的角度和形式的角度理解和把握不同的符号系统。

但是，世界观不仅对于沟通过程具有构成意义，在个体的社会化过程当中也是一个构成要素。世界观发挥的是建立和保障认同的功能，为此，它赋予个体以基本概念和基本立场。如果不侵犯到个体以及社会的认同，这些基本概念和立场是不会发生变化的。这种**保障认同的知识**在从封闭世界观向开放世界观发展过程中越来越形式化；它所依赖的结构也越来越没有需要加以修正的内容。格尔纳认为，现代思想浓缩成为一种形式定量依靠的是“稳定的制度”（entrenched constitutional clauses）：

> 固有的观念和神圣的观念有着根本的不同，如同野蛮人的思维和现代人的思维。在传统思维体系中，神圣的或决定性的因素更广泛、

更混乱和更普遍。而在现代思维体系中，神圣的或决定性的因素则较少，范围也较窄，因为这些因素建立在易于理解的基础上，更为简洁，而不至于扩散到具体生活的方方面面。极少有东西抵押给命运；或从另一个目的来看它，生活的结构和社会的结构很少获益于强化固有的观念和神圣的观念。[107]

霍顿把这种发展过程归结为“保护性立场与破坏性立场之间的对抗”，并由此认为禁忌是一种制度，一旦频繁出现不协调的经验，基本区别快要受到威胁，禁忌就对世界观的范畴基础加以捍卫。[108]

我们如果从形式语用学的角度，对霍顿和格尔纳关于波普尔的“封闭性”与“开放性”概念的理解加以仔细分析的话，就会发现一种视角，来阐明温奇对于科学理性假设的怀疑，以免得出草率的结论。科学理性属于一种复杂的认知—工具理性，它的确要求超越具体的文化语境，具有普遍有效性。但在我们对温奇的观点加以讨论和批判之后，就会发现，温奇有一股激情，而这是我们所没有的：

现在，我的目标并不是从道德上进行解释，而是确定“**学习**”这个概念，在研究其他文化时，是与**智慧**这个概念紧密联系在一起的。[109]

我们这些现代社会中的人难道不能从其他生活方式，特别是前现代的生活方式当中学到一些东西？难道我们不应注意到——我们不能把以往阶段浪漫化，也不能把陌生文化异国情调化——现代化的独特途径所带来的巨大损失？霍顿也认为这个问题决非毫无意义：

作为一位科学家，当他把传统的非洲思维与科学的思维进行比较时，他或许就会感到非洲思维是贫乏的，有局限的。我认为，这种印象的产生也许是不可避免的。作为一个人，我选择生活在一种仍然是强烈的传统式的非洲文化中，而不是生活在一种有西方科学化倾向的亚文化中。为什么呢？是的，可能有许多奇怪的、不祥的、难以理解的理由。但一个确切的理由是**对遗失于眼皮之下**的事物的再发现。日常生活与思想的强烈的诗性品质和对瞬间的鲜活享受——都已经被对动机纯粹性的寻求和对进步的信仰逐出了世故的西方生活。[110]

从“追求动机的纯洁性”一词当中还能看到世界概念与有效性之间的分离，而这是现代世界观的源头。霍顿在他的注解中加上了这样一句话：“这些对于科学的发展是多么的重要；但是，如果他们疯狂发展，以至于超越了它们的极限，那么，它们又会带来怎样的灾难！”这样，他就从**自我批判的角度**强调了自己的普遍主义立场。西方文化的固有特征不是科学理性本身，而是科学理性的假设，它表明的是一种文化合理化和社会合理化的模式，助长了认知—工具理性不仅在与外在自然相处过程中独占鳌头，在世界观和日常交往实践中也占据着垄断地位。

我们或许可以把论证过程归纳如下：一方面，温奇的论据不够有力，不足以支持这样一个观点，即任何一种语言世界观和文化生活方式当中都蕴藏着一种独特的合理性概念。另一方面，他的论证策略又很有力，足以证明现代世界观中表现出来的合理性具有一种普遍性的要求，并足以反对从非批判的角度认为现代性的自我理解就在于对外在自然的认识和征服。

（4）世界观的解中心化（皮亚杰）。生活世界概念导论

英国的合理性争论得出结论认为，一般的合理性结构虽然为现代世界观奠定了基础，但现代西方社会所带来的却是一种支离破碎的理性观，它专注于认知—工具方面，因而具有片面性。最后，我想把这样一种理性概念的一些内涵揭示出来。

如果从形式语用学所确定的封闭—开放模式可以断定世界观的合理性的话，那么，我们就可以认为世界观的结构发生了彻底的改变；对此，不仅可以从心理学、经济学，或社会学等角度，也就是说，借助于外部因素予以澄清，同样也可以用内部可以重构的知识增长来加以说明；而且同时也可以看作是问题的解决，因为根据**内在的有效性前提**，我们就可以作出全面的估价。普遍主义立场导致了一种起码具有纲领性质的进化论观点，认为世界观的合理化是通过学习过程而得以实现的。这决不意味着，世界观的发展必定是直线性的，或者像唯心主义因果性那样直截了当。发展动力问题在这个观点中并没有预先得到明确。如果我们想把不同结构的解释系统之间的历史转变理解为学习过程，那么，我们就必须满足于要求对意义关系作形式分析，因为这种形式分析允许我们把世界观的经验排列当作是一系列的学习步骤而加以重构，而且，在参与者看来，这些学习步骤是非常井然有序的，主体之间可以相互检验。

针对温奇，麦金太尔提出了异议，认为这些**认知的发展**必须被**解释**为非连续性的跳跃形式：

> 我谈到那些从一种信仰体系到另一种信仰体系的演变，有必要提出温奇所否认的这类问题来加以鉴定。例如，在17世纪的苏格兰，

是不可能提出“有没有巫术？”这种问题的。如果温奇问，在什么社会生活方式内、在什么信仰体系下才可能提出这个问题，那么，惟一的答案是：问题是由处于另一文化体系，并且有能力遵循独立的评判标准的人们提出的。许多非洲人今天还处于类似的状况。[111]

当然，麦金太尔的这一异议反过来又给他的普遍主义立场背上了论证的负担。根据麦金太尔的普遍主义立场，我们必须承认，现代社会中的科学家如果不把促使神话向普世宗教转变，或促使宗教形而上学世界观向现代世界观转变的学习过程（大体上）重构出来，他也就无法认真领会桑给巴尔部落的巫术信仰，甚至也无法认真领会耶稣被钉在十字架上这件事。[112]

在第二章里，我将根据韦伯的宗教社会学，尝试从形式世界概念的形成这一理论出发，来把握宗教世界观的发展，也就是说，把宗教世界观的发展理解为一种学习过程。在这一点上，我将使用一种皮亚杰用以阐释意识结构个体发生学（Ontogenese）的学习概念。众所周知，皮亚杰区分了认识的不同阶段，各个阶段不仅内容翻新，而且学习能力的结构和水平也有所改变。在出现新的世界观结构时，情况也是如此。神话思维方式、宗教—形而上学思维方式以及现代思维方式之间的突变（Zäsuren）表现为基本概念系统不断发生变化。不管已经被克服的阶段**内容**如何丰富，对它的解释都随着向下一个阶段的过渡而失去其**范畴价值**。不再让人信服的不是这个理由或那个理由，而是这种理由或那种理由。解释和论证传统的力量的降低，在原始文化中表现为神话—叙事思维方式的退化，在现代则表现为宗教思维方式、宇宙学思维方式以及形而上学思维方式的退化。这样一种**贬值的动因**

似乎与向新的学习水平过渡有着联系；这样，无论在客观思想中，还是在道德—实践认识中或是在审美—实践的表达中，学习的条件都发生了变化。

皮亚杰的理论不仅可以用来区分结构性的学习（Strukturlernen）和内涵性的学习（Inhaltslernen），而且也可以用来理解涉及整个世界观的发展过程；所谓涉及整个世界观，意思是说，发展同时波及世界观的不同层面。严格意义上的认知发展牵涉到思想和行为的结构，而这些结构是个人在成长过程中通过积极介入外部现实，亦即介入客观世界而获得的。[113]

但是，皮亚杰从“外部世界与内部世界的形成”的角度来追究认知的发展过程；这样慢慢地就会在“客观世界的结构与主观内部世界的结构之间做出一种区分”。[114] 个人在成长过程中通过与对象以及自己的相处，而同时获得外部世界和内部世界的概念。这里，皮亚杰把与物理世界以及社会世界的关系区别了开来，也就是说，“把主体与客体之间的相互作用，同主体与其他主体之间的相互作用区分了开来”。[115] 外部世界也就相应地分化为可以感知和可以把握的对象世界，和可以规范调节的人际关系世界。与外部自然的关系是靠工具行为建立起来的，这种关系使得人们能够积极获得“智性的规范系统”，而人与人之间的互动则为人积极习得社会普遍承认的“道德规范系统”铺平了道路。学习机制，即适应能力以及调节能力，在这两种行为方式中发挥着不同的作用：

如果主体与客体之间的相互作用对这两种行为方式加以限制，那么尤其明显（a fortiori）的是，个别主体之间的任何一种相互作用也会

对它们加以限制。因此，任何一种社会关系都自成一个整体，并且通过对个体的精神结构加以转化而获得新的特征。[116]

所以，皮亚杰得出了一种宽泛意义上的认知，它不仅是一种外在宇宙的结构，而且也是客观世界、社会世界以及主观世界**同时**分化的关联系统的结构。认知的发展一般来说就是**以自我为中心的世界观的解中心化**。

只有在三个世界的形式关系系统彻底分化开来的时候，才可能出现一种反思的世界概念，合作者为了共同解释所处语境而运用的媒介才能把握住世界。主观世界概念使得我们把自身的内在世界以及他者的主观世界与外部世界区别开来。自我可以思考，一定的事实（即他所说的客观世界中实际存在的事态），或一定的规范期待（即他所说的共同所有的社会世界的合法部分），也就是说，从他者的视角来看，作为其主观世界的组成部分，是如何出现的；他还可以继续思考，他者本身在思考他所说的实际事态和有效规范在自我的眼里，也就是说，作为自我主观世界的组成部分，是如何形成的。参与者的主观世界或许只是客体、规范以及其他主体任意用来反映自身的一面镜子。但是，形式的世界概念的功能恰恰在于阻止共性的组成部分在相互比照的主体性隐遁之后烟消云散；并且使得第三者或非参与者的视角能够被共同接受。

任何一种沟通都可以说是主体间为了相互承认语境而相互合作解释过程的一个部分。三个世界概念在其中充当的是共同设定的协调系统，其中的背景井然有序，以便参与者能够达成共识，并可以把这种共识当作事实或有效规范以及主体经验加以对待。

在这里，我首先引入**生活世界概念**，用来作为沟通过程的相关概念。交往行为的主体总是在生活世界的视野内达成共识。他们的生活世界是由诸多背景观念构成的，这些背景观念或多或少存在着不同，但永远不会存在什么疑难。这样一种生活世界背景是明确参与者设定其处境的源泉。通过解释，交往共同体的成员把客观世界及其主体间共有的社会世界与个人以及（其他集体的）主观世界区分开来。世界概念以及相关的有效性要求构成了形式因素，交往行为者可以用它们把各种需要整合的语境与他们自身所处的明确的生活世界协调起来。

生活世界里储存着前代人所作出的解释努力；任何一次的交往过程都存在着异议的风险，相对而言，生活世界则构成了保守的均衡力量。因为交往行为者只有通过对可以批判检验的有效性要求采取肯定或否定的立场，才能相互达成理解。随着**世界观的解中心化，这些力量之间的关系发生了变化**。储存文化知识的世界观越是解中心化，就越**是难以一开始**就用一种可以批判解释的生活世界来满足交往的需要；而这种需要如果越是必须用参与者自身的解释活动，亦即一种由于具有合理动机，因而充满风险的共识来加以满足，我们也就越是希望行为能具有合理的取向。因此，生活世界的合理化首先会表现为“规范共识”与“交往共识”的冲突。文化传统越是预先决定，哪些有效性要求在什么时候和什么场合必须被某人接受或必定遭到某人反对，参与者本人也就越是没有机会对他在采取肯定或否定立场时所提供的充分理由加以阐明和检验。

我们如果从这个角度来考察文化解释系统，就会看得很清楚，神话世界观为何会表现为一种特殊情况，并且值得我们注意。由于任何一个社会群体的生活世界都可以用神话世界观来加以解释，因此，单

个成员就被卸下了解释的负担，当然同时也失去了达成批判共识的机会。只要皮亚杰所谓的世界观还以社会为中心 (soziozentrisch)[117]，客观存在的现实世界、有效的规范以及具有表达能力的主体之间就不会出现分化。语言的世界观成为一种世界秩序，而不是一种可以批判检验的解释系统，能够让我们一览无余。在这样一种主导系统里，行为根本无法触及批判领域，而在这个批判领域里，交往共识取决于对可以批判检验的有效性要求独立采取肯定或否定的立场。

由此可以看出，要想使一个得到相应解释的生活世界具有合理的行为取向，甚至要想让这些行为取向能够凝聚成为一种合理的生活方式，文化传统就必须具备以下形式特征：

（a）文化传统必须为客观世界、社会世界以及主观世界准备好形式概念，必须允许有不同的有效性要求存在，比如命题的真实性，规范的正确性，主观的真诚性等，并且必须促使基本立场有相应的分化，比如客观立场，规范立场以及表现立场等。只有这样，才能在一种抽象的水平上创造出符号表达；这些符号表达不仅有着不同的理由，而且可以得到一种客观判断。

（b）文化传统必须与自身保持一种反思的关系；它必须彻底放弃其教条，以便让传统的解释能够接受人们的考问，并加以批判和纠正。这样，意义的内在联系才能得到系统的处理，不同的解释才能在方法论层面上得到探讨。结果就是出现了一系列第二等级的认知活动，如：客观思想领域里出现的通过假设建立起来并经过论证的学习过程，以及道德实践观点和审美感受等。

（c）文化传统必须把它的认知部分和评价部分与特殊的论据重新紧密地结合起来，以便相应的学习过程能够在社会层面上得以制度

化。沿着这样一条路线，就会出现科学、道德和法律、音乐、艺术和文学等文化亚系统，也就是说，可以形成不同的传统。这些传统不但经过牢靠的论证，而且还经受住了不断的批判，最终才得以稳定下来。

（d）最后，文化传统还必须这样来解释生活世界，即让目的行为能够摆脱通过交往不断更新的沟通命令，以实现至少能够局部地与交往行为区别开来。这样，一般化的目的就有可能具有一种目的行为的社会机制，也就是说，合理的经济活动和合理的行政管理就有可能具有一种受到金钱和权力控制的亚系统结构。正如我们在后面将要看到的，马克斯·韦伯认为，c）和d）所说的亚系统结构是价值领域的分化，对于韦伯来说，这些价值领域构成了现代文化合理化与现代社会合理化的核心。

如果我们用同样的方法，根据皮亚杰的解中心化概念，来揭示世界观的结构、作为交往背景的生活世界以及合理生活的可能性之间的内在联系，我们还是会遇到交往理性概念。交往理性概念把解中心化的世界观与话语兑现可以批判检验的有效性要求的可能性联系了起来：

“论证的合理性”并非像温奇、麦金太尔、卢克斯以及其他人所阐述的那样，是“最”低限度的合理性概念意义上的一个合理性的“相关”概念。这种最低限度的合理性概念，是在没有矛盾的情况下由法律派生出来的，并且可以以假设连贯的形式表达出来。现在，“论证的合理性”不仅仅是表示一个特殊的“附加”在最低限度合理性标准之上的合理性标准，而且作为同样特殊的合理性标准，在古老

的巫术或现代的经济体系中都是有效的。“论证的合理性”明确表示：（a）非程序性的合理性概念，这是一种支配不连贯、矛盾和分歧的独特方法，处于发展当中；（b）一种通过“特定的”、“实体的”合理性标准起作用的形式方法，而这种实体性合理性标准，在卢克斯看来，又是由一个最低限度的合理性标准派生出来的。[118]

维尔默（Wellmer）认为，这样一种合理性概念已经相当复杂，足以把温奇的合理疑虑作为问题接受过来，无论是他对于现代理性片面的认知工具解释的怀疑，还是他为了把握现代自我理解的局限性而向其他文化学习的动机，都在接受范围之内。

如果我们像理解“解中心化”概念那样来理解自我中心主义（Egozentrismus）概念，并且认为，自我中心主义在每一个阶段上都会不断地翻新，那么，系统谬误的阴影就会笼罩着学习过程。[119]于是，结果或许会是这样：**随着世界观的解中心化，形成了一种奇特的幻想，以为客观世界的分化意味着把社会世界和主观世界从合理的交往领域中彻底驱除出去**。

对于这样一种**物化**幻想，我们还会进一步加以探讨。现代的一个附带谬误是**乌托邦主义**（Utopismus）。乌托邦主义认为，我们从解中心化的世界观概念以及程序合理性概念当中，“同时也可以得到一种理想的合理生活方式”。[120]生活方式不仅仅是由世界观构成的——从结构角度，我们可以根据解中心化的程度对世界观加以分类；也不仅仅是由属于公正领域的制度构成的。温奇有理由坚持认为，生活方式是具体的“语言游戏”，包括日常实践组成的社会结构、集体认同、文化解释模式，社会化形式、潜能、立场等。试图从特定的合理性角

度，对这样一个综合体，即对一种生活方式的总体性作出判断，是毫无意义的。如果我们不想放弃我们用以判断一种生活方式的成败得失的标准，健康与疾病或许是一种典型的情况。我们根据规范标准对**生活方式和生活历史一起**作出判断，但规范标准不允许我们**进一步接近理想的临界价值**（Grenzwerte）。我们不妨换一种说法，称之为**相互需要补充的环节之间的一种均衡**，认识、道德以及审美表现之间的一种和谐。

但是，我们可以努力给出一种好生活观念的等价物，不过，不允许根据程序合理性概念（程序合理性概念给我们留下的只是解中心化的现代世界观），**推导**出一种好生活的观念：

> 因此，我们只能给出一种合理生活的具体形式**前提**——如普遍主义的道德意识，普遍主义的法律，已经具有反思性的集体认同等；但是，只要问题的关键在于具有实质意义的合理生活的可能性以及具有实质意义的合理认同的可能性，就不存在用形式结构可以描述出来的理想的临界价值；相反，有的是追求好生活的成功与失败，在追求过程中，个体的自愿认同与个体之间的主动接受共同构成了一种可以体会到的现实性。[121]

当然，尽管维尔默提出了“具有实质意义的合理生活”概念，他也并没有回过头来追溯具有实质意义的合理世界观的抽象性。但如果必须放弃这一点，那么，剩下的也就只有对与现代资本主义生活方式有着双重联系的立场加以批判了。双重联系表现为：对其传统的贬低以及对片面的认知工具理性的臣服。[122]

如果可以证明，世界观的解中心化和生活世界的合理化是社会获得解放的必要条件的话，那么，交往理性的程序概念自然也就能够作为这样一种批判的基础。只有把**理想**的生活方式所具有的高度完善的交往基础与**现实**生活方式的历史特征混淆起来的做法，才具有空想主义的味道。

3. 四种社会学行为概念中行为与世界的关联以及合理性层面

在上文中，我们暂时分析了“合理的”这一语言表达在现实中的具体运用，讨论了人类学围绕着现代世界观的地位所展开的争论，由此我们得出了交往理性概念，但是，这个概念还需要进一步地加以解释。首先我们可以确定，交往理性概念必须用语言理解来加以分析。理解概念表明的是一种参与者之间达成的合理共识，它可以用批判检验的有效性要求加以衡量。有效性要求（包括命题的真实性，规范的正确性，以及主观的真诚性）表明的是不同的知识范畴，知识是通过符号体现在表达当中的。表达也可以进一步地加以分析，而且可以从以下两个角度加以分析：一是如何对这些表达加以论证，再就是行为者如何通过表达而与世界中的事物发生联系。交往理性概念一方面涉及的是用话语兑现有效性要求的不同形式——因此，维尔默也称之为“话语”合理性 (diskursive Rationalität)；另一方面，则涉及交往行为者通过为他们的表达提出有效性要求而与世界之间所建立起来的联系——由此可见，世界观的非中心化是世界观发展的最重要的层面。我在这里不想进一步地追寻论证理论的讨论线索。

对于第一个论点，我想这样来加以证明：对**四个行为概念**的比较一般的“本体论”前提加以解释；这四个**行为概念**对于社会科学理论的建构具有重要的意义。我将根据**行为者与世界之间的不同**关系，来分析这些概念的合理性内涵。一般来讲，社会行为与行为者—世界关系之间的联系在社会学行为理论中不会明显地表现出来。贾维（I. C. Jarvie）是一个例外，他对波普尔（Karl Popper）的三个世界理论的运用值得注意。[123] 首先，为了加深对我在这里暂时引用的客观世界、社会世界以及主观世界等概念的理解，我想深入探讨一下波普尔的第三世界理论（1）。接着，我将根据行为者与世界之间的关系，对目的行为、规范调节的行为以及戏剧行为等概念进行分析（2）。最后，这样一种重建将使我能够暂时把交往行为 (kommunikatives Handeln) 概念引入讨论之中（3）。

（1）波普尔的三个世界理论及其在行为理论中的应用（贾维）

1967 年，波普尔作了题为《没有认识主体的认识论》（*Erkenntnistheorie ohne erkennendes Subjekt*）的报告。在这次报告中，波普尔提出了一个令人惊讶的观点：

> ……我们可以区分三种不同的世界或宇宙：第一世界是物理对象或物理状况的世界；第二世界是意识状况或精神状况的世界；第三世界是**客观思想的世界**（objektive Gedankeninhalte），特别是科学思想、文学思想以及艺术作品的世界。[124]

后来，波普尔又从一般的意义上说到了“人类精神生产的世

界”。[125] 他强调，他还希望能用人类精神获得揭示和解释的符号结构必须归属于第三世界。[126] 我们在讨论中必须把推动波普尔的特殊认识论思考与弗雷格的“思想”概念联系起来，并且要接受胡塞尔的心理主义批判，要捍卫在符号，一般就是语言当中客观表现出来的人类精神产物所具有的独特地位，它不受心理活动和心理状况的干扰，同样也不受兴趣以及波普尔根据第三世界概念解决精神与肉体关系所提出的特殊建议的影响。[127] 但是，值得注意的是，波普尔在两种情况下都讨论了经验主义的基本观点；根据经验主义的基本观点，主体直接面对着世界，通过感官感受从世界那里获得其印象，或者通过行为对世界的状况发生影响。

这个问题语境说明，波普尔为何要把他的客观精神学说理解为对经验主义概念的进一步发挥，并且把主观精神以及客观精神当作“世界”，亦即**实体**（Entitäten）的特殊总体性而引入自己的理论。早期的客观精神理论，从狄尔泰（Wilhelm Dilthey）到台奥多尔·里特（Theodor Litt）和汉斯·弗莱尔（Hans Freyer），是在历史主义传统和新黑格尔主义传统中发展起来的，它们强调客观精神的作用，而客观精神又表现在由它自己建构起来的世界中。相反，波普尔坚持认为世界优先于精神，并且像对待第一世界一样，从**本体论**的角度来把握第二世界和第三世界。从这个意义上看，波普尔的第三世界在结构上更接近于尼古拉·哈特曼（Nicolai Hartmann）的精神存在理论。[128]

世界就是客观存在的总体性；而所谓客观存在，则可以用真实命题的形式加以确定。从这样一种一般的世界概念出发，波普尔通过事态的存在方式，把第一世界、第二世界以及第三世界区别了开来。由于各自分属的世界不同，客观存在也就具有各自独特的存在方式：它

们分别是物理对象和事件，内心状况以及符号结构的内涵和意义。尼古拉·哈特曼区分了客观化的精神和客观精神，同样，波普尔则把在语音系统和符号系统、颜色或石头乃至机器当中已经**表现出来**的外在意义与尚未“揭示”出来的内在意义区别了开来，所谓尚未揭示出来，是说这些意义还没有在第一世界的客体身上反映出来，而只是隐藏在已经表现出来的意义里面。

这些“无法具体表现出来的第三世界的对象”（unembodied World 3 objects）[129]是客观精神世界独立性的重要标志。符号结构尽管是人类精神生产的**产物**，但它还是与具有意义客观性的主观精神格格不入，这种意义客观性比较难以把握，只有知性活动才能把它揭示出来。人类精神的**产物**很快就会作为**问题**回过头来反对人类精神：

这些问题显然都是比较**独特**的。它们不是我们制造的，而是我们**发现**的。因此在我们发现之前，它们就已经存在了。此外，这些问题中至少有一些是无法解决的。要想解决这些问题，或许需要新的理论。这些理论还将由我们来创立：它们是我们批判思想和创造思想的结晶，有了这种思想，第三世界中的其他理论对我们很有用处。但是，我们一旦创立了这些理论，它们就会带来出于我们意料的新问题。我们必须发现这些问题。因此，由此可见，第三世界源于我们的创造，它具有独立的本体论地位。由此同样可见，尽管没有谁能掌握哪怕一小部分，我们还是必须和它打交道。我们每个人都为它的增长作出了贡献，但每个人的贡献又都是微不足道的。我们都努力把握它，离开它，我们都无法生活下去，因为我们都离不开语言，没有语言，我们也就不是人了。但是，第三世界非但个人不能把握，就是所

有人也无法进入（无法解决的问题就说明了这一点）。[130]

从对第三世界的定位当中，出现了两个值得注意的结果：第一个涉及**世界之间的互动**，第二个则是**认知主义对于第三世界的短见解释**。

在波普尔看来，第一世界与第二世界处于直接的交换关系当中，同样，第二世界与第三世界之间也处于直接的交换关系之中。而第一世界与第三世界之间则只能通过第二世界这个中介相互发生影响。这就否定了两个基本的经验主义观点。一方面，第三世界的实体（Entitäten）不能被当作是主观精神的表现形式而还原成心智状态，也就是说，还原成第二世界的实体；另一方面，不能完全用因果模式来理解第一世界实体与第二世界实体之间的关系，因为因果模式只适用于理解第一世界实体相互之间的关系。同样，波普尔也反对关于客观精神的心理主义观点，以及关于主观精神的物理主义观点。第三世界的自主性确保，认识和深入客观世界状况都是以揭示内在意义的特征为中介：

……因此，我们不能简单地把第三世界说成是第二世界的一种表达，也不能简单地认为第二世界只是第三世界的表现。[131]

从另一个角度来看，波普尔也未能摆脱他想远离的经验主义语境。在他看来，认知—行为主体与客观世界中出现的事和物之间存在着多重认知—工具关系，而这些关系才是关注的焦点，以至于它们主宰着主观精神与客观精神之间的交换。创造、出让、领悟以及占有人

类精神产品这一过程，其目的是增加**理论知识**，扩大**应用技术**。波普尔认为，科学的发展过程，就是一个循环的累积过程，从起点问题，经过创造性的假设、批判检验、修正，最后发现新的问题。而科学发展过程并不是主观精神进入客观精神世界的模式；相反，在波普尔**看来**，第三世界**主要是**由问题、理论以及论据构成的。除了理论和工具之外，波普尔还提到了社会制度和艺术作品，认为这些都是第三世界实体的代表。但是，波普尔从这些东西身上所看到的，只是命题内涵的不同体现。严格说来，第三世界是弗雷格所谓的“思想”的总和，真或假，隐或显，都无关紧要：“理论，命题或陈述是第三世界中最重要的语言对象”。

波普尔不仅从本体论的角度把第三世界理解为客观存在的实体的总和，而且也**单方面**地从科学发展这一抽象角度来把握这个范围内的第三世界：第三世界包括文化传统中可以用科学方法加以处理的认知内容。当我们把波普尔的第三世界概念应用于社会学基本问题中去的时候，就会发现，上述两个方面明显构成了障碍。贾维（I. C. Jarvie）所依据的是阿尔弗雷德·舒茨建立起来的现象学知识社会学，现象学社会知识学认为，社会是源于行为主体的解释过程，并逐渐获得客观性的社会日常生活结构。[132] 社会生活关系是人类精神的产物，但在人类精神活动面前又保持相对的独立性；可是，贾维却根据第三世界的模式来分析社会生活关系：

我们已经澄清，社会是处于“坚硬的”物质世界与“柔软的”心灵世界之间的一个独立的领域。这个领域或这个现实，这个世界，不管我们如何称呼它，其中都充满了差异，因而十分复杂。人在社会中

总是尝试去把握这个世界，描绘这个世界，并把它的不同图式协调起来。生活在一个巨大而又变化不定的社会中，这就使得我们既无法准确地描绘，也无法把各种图式恰到好处地协调起来。这就是说，社会成员总是学习和他们息息相关的东西；无论是社会，还是成员，都处于一个不断自我发现和自我创造的过程当中。[133]

这个观点一方面澄清了社会学行为概念与其中所预设的行为者的世界关联之间的重要联系，另一方面，**把波普尔的三个世界理论从认识论语境移用到行为理论语境**，也揭示出了其中的结构弱点。

贾维借用了波普尔的第三世界概念，来描述社会关系以及社会机制。因此，他必定要把创立理论和解决问题的科学家当作榜样，根据他们来设想社会行为主体；在生活世界中，各种日常理论相互竞争，就像研究者交往共同体中的科学理论一样：

> 生活在一个社会中的人，必须找到自己的位置，这样才能得到他所想要得到的东西，并躲开他不想得到的东西。人们或许会说，他们为自己规划了一种特征鲜明的社会精神和概念图表。这些图表在一定程度上比地图要“抽象”一些：它们所表示的图景像梦境。但它们又是具体的“客观现实”：地图永远不能成为现实，但有时候能复现现实，相反，社会图表是图景，是其他人必须学习和领会的图景。[134]

这种看法起码会遇到以下三种困难：

（a）首先，贾维抹杀了对待文化传统的表现立场与假设——反思立场之间的差别。在日常交往实践中，行为者把有效的知识储备据为

己用，以便创造出一个可以用来达成共识的情境。在此过程中，也可能会出现异议，从而迫使对个别解释模式加以修正；但为了继承传统而应用传统知识，与从准科学的角度对遭到质疑的知识予以加工还不是一回事。为了在一定的行为语境中作出决定，外行人介入互动的目的在于通过沟通把参与者的行为协调起来，也就是说，通过使用共有的文化知识而把参与者的行为协调起来。当然，科学家也参与互动；但科学家合作解释的目的在于检验成问题的知识的有效性。目的不是协调行为，而是批判和增加知识。

（b）此外，贾维忽略了文化传统中不能还原为“思想”或真实命题的内容。他把行为主体同时创造和发现的客观意义联系仅仅局限于狭义上的**认知解释模式**。从这个角度来看，波普尔的第三世界模式就显得大有问题；因为，对于互动而言，文化知识指导行为的力量比理论的力量要重要得多。要么，把社会实体的地位和理论的地位相提并论：如果是这样的话，就无法解释清楚社会结构为何会铸造出行为动机。要么，科学理论模式注意到，描述意义、规范意义以及评价意义在日常理论当中是相互渗透的，因此不必过于认真；如果是这样的话，动机的协调就完全可以用第三世界的概念来加以阐明。但这个观点必然会对波普尔的第三世界观点进一步加以发展，而且是沿着这样的路线，即面对主观精神，社会规范实在的独立性并不在于，或从来都不是主要在于真实性所要求的自主性，而是在于价值和规范的应然特征。于是就出现了这样的问题，即文化传统中的社会整合因素为何会被认为是知识体系，并和类似于真实性的有效性要求联系起来。

（c）最后，我认为，最容易觉察出来的薄弱环节在于，贾维的意见不允许把文化价值与价值在规范中的制度体现区别开来。制度应当

从行为主体的沟通过程中形成，并在行为主体面前凝固成为客观的意义联系，这就和波普尔认为问题、理论和论据都源于认识过程是一样的。有了这样一种模式，我们尽管可以解释清楚社会实在的概念本质及其相对的独立性，但无法说明有效规范和现存制度的特殊阻力及强制特征。有了这种强制特征，社会结构才能和文化结构区别开来。贾维本人曾经注意到："正确思想的地位不会受到普遍怀疑的威胁，但社会实在则不然，它面临着普遍不信任的危险，也就是说，它面临着广泛拒绝认真对待它的危险。"[135] 因此，最好从帕森斯的角度把制度化的价值领域与飘摇不定的文化价值领域区别开来；因为后者并不具备和合法的行为规范一样的应然特征。

我认为，贾维运用波普尔三个世界理论的策略是有启发意义的，因为它揭示了社会学行为概念深处的**本体论前提**。但是，如果想避开贾维观点中的薄弱环节，就必须对奠定其基础的三个世界理论加以修正。当然，文化客观化既不能被还原为具有认知、言语和行为能力的主体的创造性活动，也不能被还原为物和事之间的时空关系和因果关系。因此，波普尔认为，符号结构的语义学内涵是"第三世界"的实体。这样，波普尔就把这个概念当作适用于一切实体的本体论世界概念的基础。但是，在把世界概念有效地运用到行为理论之前，必须对上述三个方面加以修正。

关于（a）：首先，我想用构成论的世界概念来取代本体论的世界概念，并把"世界"和"生活世界"这对概念结合起来。如果社会化主体参与到共同的解释过程之中，那么，悄悄运用世界概念的就是他们本人。这样，波普尔所说的作为"人类精神产物"的文化传统就承担了不同的作用，关键要看它是作为文化知识的储备，供互动参与者

从中得出他们的解释，还是本身就是知识加工的对象。在**第一种**情况下，一个共同体所共有的文化传统对于**生活世界**具有构成意义，而单个成员可以从这个生活世界找到解释的内涵。这种主体间共有的生活世界构成了交往行为的背景。因此，现象学家，如舒茨，认为，生活世界是附带给出的视界，在这个视界范围内，交往参与者如果想与**世界**中的事物明确建立某种联系的话，就必须共同行动。在**第二种**情况下，文化传统本身的各个组成部分是问题的关键。因此，在通常情况下，有了文化解释模式，**才能**进行解释，而面对这些解释模式，参与者必须采取一种反思的立场。这样一种立场变化意味着，主要解释模式失去了其有效性，相应的知识也成了问题；与此同时，立场的变化还使文化传统中成问题的内容处于一种事态的范畴之下，而人们和这种事态可以建立起客观的联系。波普尔的第三世界理论澄清了文化意义内涵和符号对象为何会被认为是世界中的事物，同时也分别被认为是在更高层次上（可以观察到的）物理事件和（可以体验到的）心灵事件。

关于（b）：此外，我想用根据不同的有效性要求而区分开来的文化知识概念，来取代被认知主义搞得片面化的“客观精神”概念。波普尔的第三世界包括通过反思立场可以进入的更高层次上的实体，与主观精神相比，这种实体具有相对的独立性，因为它们在**真实性**关系的基础上，建立起一个可供深入探讨的意义关系网络。用新康德主义的话说，就是第三世界是一个独立的有效性领域。具有**真实性**的第三世界实体，与**第**一世界之间存在着一种特殊的关系。属于第三世界的问题、理论以及论据最终是用来描述和解释第一世界中的事件的。而两者之间的中介则又是主观精神世界，是认知和行为。在此过程中，

文化中的非认知部分处于真正的边缘地位。但正是这些部分对于社会学行为理论具有重要的意义。从行为理论角度来看，人类精神活动勉强可以归结为面对外部自然的认知—工具行为；社会行为是以文化价值为取向的，但与真实性之间没有关系。

于是，就出现了下列可能性：要么，我们否定文化传统中非认知内容具有第三世界实体由于进入有效性关系领域才获得的地位，并从经验主义的角度把它们划定为主观精神的外在表现形式；要么，我们为所**缺乏的真实性**联系寻找到**替代物**。

正如我们在下文将要看到的，韦伯选择了第二种可能性。韦伯把诸多的文化价值领域区分了开来，比如科学与技术，法律与道德，以及艺术与批判等。非认知的价值领域同样也构成了有效性领域。法律观念和道德观念可以从规范正确性的角度加以批判和分析，艺术作品则可以从本真性（或审美性）角度加以批判和分析，也就是说，它们都可以被当作是独立的问题领域。韦伯认为，**整个**文化传统就是一种知识储备，根据不同的有效性要求，从中可以形成不同的价值领域和知识系统。因此，韦伯把文化中的评价内容和表现内容与认知—工具内容一道都划归第三世界。如果作出这种选择，就必须解释清楚，就文化中非认知内容而言，“有效性”和“知识”究竟意味着什么。“有效性”和“知识”不能像理论和命题一样成为第一世界的实体。文化价值并不发挥表现功能。

关于（c）：这个问题促使我们把世界概念从它的有限的**本体论**内涵中解脱出来。为了在客观世界**内部**划清存在空间，波普尔引入了不同的世界概念。在后来的著作中，波普尔强调的就不是不同的世界，而是一个世界的不同标识：1，2 以及 3。[136]

相反，我坚持使用三个世界（它们本身必须与生活世界区别开来）。它们当中只有一个，即客观世界可以说是一切真实命题的相关物；只有这个概念还保持了一切实体所具有的严格意义上的本体论意义。相反，这些世界一同构成了交往过程中共同设定的关系系统。有了这个关系系统，参与者就可以确定沟通究竟**如何才**会成为可能。交往参与者相互就某事达成沟通，他们不仅仅与客观世界建立起了联系，经验主义占据主导地位的前交往模式已经说明了这一点。他们也不仅仅与客观世界中存在或能够表现以及被创造出来的事物发生联系，而且也和社会世界或主观世界中的事物发生联系。言语者和听众所使用的是一个**具有相同来源的世界系统**。这就意味着，通过不同的言语命题，它们不仅达到了一定的水平，并足以把事态表现出来，波普尔对语言功能高低的划分就说明了这一点；而且，所有这三种功能，即表现功能、召唤功能和表达功能都处于同一个进化层次上。

（2）根据行为者，世界关联划分出的三种行为概念

接下来，我将不再使用波普尔的名词。我把贾维从行为理论角度对波普尔三个世界理论的运用当作出发点，目的是想为我的一个论点做准备，即在一般情况下，我们选择一定的社会学行为概念，接受一定的本体论前提。行为者的行为具有多大程度的合理性，主要取决于我们为行为所设定的世界关联。社会科学理论对于行为概念的使用是潜在的，而大量的行为概念通过分析主要可以归结为四个各不相同的基本概念。

自从亚里士多德以来，**目的行为**（teleologisches Handeln）一直是哲学行为理论关注的焦点。[137] 通过在一定情况下使用有效的手段和

恰当的方法，行为者实现了一定的目的，或进入了一个理想的状态。核心概念是在不同行为可能性之间作出的**决定**（Entscheidung），这样做是为了实现一定的目标，并受到原则的引导，也得到了语境解释的支持。

如果把其他至少一位同样具有目的行为倾向的行为者对决定的期待列入对自己行为效果的计算范围，那么，目的行为模式也就发展成为**策略**行为（strategisches Handeln）模式。这种行为模式通常被认为具有功利主义色彩；于是，有人认为，行为者选择和计算的手段和目的，其着眼点在于功效或对功效的期待最大化。这种行为模式奠定了经济学、社会学以及社会心理学的决定论和博弈论的基础。[138]

规范调节的行为（normenreguliertes Handeln）概念涉及的，不是孤立的行为者的行为——这些行为者在他的周围虽然有其他行为者，但在原则上还是处于孤立的地位——而是社会群体的成员，他们的行为具有共同的价值取向。在一定的语境中，一旦具备可以运用规范的前提，每个行为者都必须服从（或违抗）某个规范。规范是一个社会群体中共识的表现。每个群体都具有一定的有效规范，群体的一切成员允许相互期待，他们在具体情况下是否履行各自的行为。**服从规范**（Normbefolgung）的核心意义在于满足一种普遍的行为期待。和诊断事件的期待不同，行为期待没有认知意义，只有规范意义，即所有成员都有权利**期待某种**行为。这种规范的行为模式是角色理论（Rollentheorie）的基础。[139]

戏剧行为（dramaturgisches Handeln）概念主要涉及的，既不是孤立的行为者，也不是某个社会群体的成员，而是互动参与者，他们相互形成观众，并在各自对方面前表现自己。行为者自己给了他的观

众一个具体的形象和印象，为此，他把自己的主体性多少遮蔽起来一些，以达到一定的目的。任何一个行为者都可以控制公众进入他个人的观点、思想、立场以及情感等领域，因为只有他本人才有特殊的渠道进入自己的上述领域。在戏剧行为中，参与者利用了这种状况，通过控制主体性的相互渗透，而对他们的互动加以左右。因此，**自我表现**的核心概念不是直觉的表达行为，而是面对观众对自身的经验表达加以修饰的行为。这种戏剧行为模式主要用于现象学对互动的描述；但迄今为止，它还没有发展成一种具有普遍意义的理论命题。[140]

最后，**交往**行为（kommunikatives Handeln）概念所涉及的是至少两个以上具有言语和行为能力的主体之间的互动，这些主体使用（口头的或口头之外的）手段，建立起一种人际关系。行为者通过行为语境寻求沟通，以便在相互谅解的基础上把他们的行为计划和行为协调起来。**解释**（Interpretation）的核心意义主要在于通过协商对共识的语境加以明确。在这种行为模式中，语言享有一种特殊的地位，这点我们在后文将会看得很清楚。[141]

目的行为理论来源于新古典主义奠基者对于经济学行为选择理论的论证，以及冯·诺伊曼（Von Neumann）* 和摩根斯坦（Morgenstern）对于博弈论的论证。在社会科学理论发展过程中，规范调节的行为概念获得范式意义，要归功于涂尔干和帕森斯，戏剧行为概念获得范式意义则是戈夫曼（E. Goffman）的功劳，而米德（G. H. Mead）和后来的伽芬克尔（H. Garfinkel）则使交往行为概念具备了范式意义。我在这里不可能对这四个概念作出详细的分析。因为我所关注的是相应概

---

* Franz Neuman，实应为 Von Neumann，原文有误——编者注。

念策略所具有的合理性内涵。初看起来，只有目的行为概念包含着行为合理性；目的行为可以从目的合理性的角度加以考察。从这样一个视角出发，行为多少能够得到合理计划和实施，也多少能够得到第三者的合理评价。就基本的目的行为而言，行为计划可以表现为一种实际中的推论。[142] 其余三种行为模式的考察视角似乎主要不是合理性或合理化。如果我们考虑到宽泛意义上的本体论前提，就会看到，这种表象具有欺骗性质。本体论前提在概念层面上必然与这些行为模式发生联系。从目的行为模式到规范行为模式再到戏剧行为模式，这些本体论前提不但越来越复杂，而且也表现出越来越重要的合理性内涵。

（a）目的（策略）行为：行为者—客观世界

目的行为概念的前提是一个行为者与一个实际存在的事态世界之间的关系。这个客观世界被确定为事态的总体性，而事态可能是一直存在的，也可能是刚刚出现的，或是通过有目的的干预而带来的。目的行为模式向行为者提供了一种“认知—意志的情结”（kognitiv-volitiver Komplex），从而使得行为者一方面可以培养起对于实际存在的事态的**意见**（Meinungen），并通过感知传达出来，另一方面则可以形成一定的**意图**（Absichten），以便把理想的事态付诸实现。在语义学层面上，这些事态表现为具有一定内涵的陈述命题或意图命题。通过意见和意图，行为者基本上可以和世界建立起两种合理的关系。之所以说这些关系是合理的，是因为它们沿着不同的适应路线（Anpassungsrichtung）[143] 都可以得到客观的评价。沿着其中的一条路线会出现这样的问题，即行为者能否成功地让他的感知和意见与世界中客观存在的事物一致起来。沿着其中另一条路线，则有如下问

题：行为者能否成功地让客观世界中存在的事物与他的愿望和意图吻合起来。在这两种情况下，行为者都可以有所表达，而他的表达则可以由第三者用恰当（fit）或不恰当（misfit）来加以评价：他可以提出真实的命题或错误的命题，或实施有目的的干预，结果可能**成功**，也可能**失败**，也就是说，他在世界中所追求的效果可能**如愿以偿**，也可能**失之交臂**。因此，行为者与世界之间的这些关系可以用**真实性**（Wahrheit）和**现实性**（Wirksamkeit）这两个标准来加以衡量。

根据本体论前提，我们可以把**目的行为**确定为这样一个概念，其前提是一个世界，而且是一个客观世界。这点同样也适用于**策略行为**概念。策略行为至少需要两个有目的的行为主体，他们一边把其他行为者的决定作为准绳，一边又对其他行为者的决定施加影响，以此来达到其目的。[144]

行为效果也要视其他行为者而定，这些行为者的目光都紧盯着自己的效果，只是在符合其自我中心论的利益原则下才会相互协作。[145]所以，策略行为主体必须具备一定的认知能力，以便使他认识到世界中不仅存在着物理对象，而且还有作出决定的系统。他们必须让自己的思维机器适用于一切可能存在的事物，但它们不需要充分的**本体论**前提。由于内在实体比较复杂，客观世界概念本身变得越来越不复杂。就本体论前提而言，分化为策略行为的目的行为也始终都是“**一个世界的概念**”（Ein-Welt-Begriff）。

（b）规范行为：行为者—社会世界和客观世界

相反，规范调节的行为概念前提是行为者与整整两个世界之间的关系。除了客观存在的事态世界之外，还有社会世界，作为角色主体

的行为者与其他相互可以建立规范互动关系的行为者一样，也属于社会世界的成员。社会世界是由规范语境构成的，而规范语境则明确了哪些互动属于合理人际关系总体中的一个方面。有效规范所适用的行为者（有效规范也被他们接受了），同样也属于这个社会世界。

客观世界的意义可以用与实际存在的事态的关系来加以阐明，同样，社会世界的意义则可以用与现存规范的关系来予以阐明。但有一点，现存的规范**不能**说是实际存在的命题，因为这些命题所表达的内容是：存在着规范调节的社会事实。命题“q 的确是必不可少的”与“q 必须……”明显是两个意思。因为后者所表达的是一种规范，或一种具体的要求，但前提是它必须在表达过程中用适当的形式提出规范正确性要求，也就是说，在表达过程中，对于一定范围内的接受者，它必须提出**有效性**要求。如果一个规范被接受者认为是**有效的**或是有**根据**的，我们就说这个规范是实际存在的，或具有**社会有效性**（soziale Geltung）。

实际存在的事态是通过真实的命题呈现出来的，现成的规范则是通过一般的断然命题或要求表达出来的，而这些断然命题或要求在规范接受者那里被认为是有根据的。一个规范**比较**理想意味着：它**得到**了所有接受者的承认，因为它解决了他们共同关心的行为问题。相反，一个规范实际**存在**着，则意味着：它所提出的有效性要求得到了有关人的承认，而这种主体间性的承认奠定了规范的**社会有效性**的基础。

我们不是依靠文化价值而与这样一种规范有效性要求建立起联系的，但是，价值可以用来体现规范；就需要调节的内容而言，它们**可以**具有普遍的约束力。在文化价值范畴下，一个个体的需要同样也适用于和他处于同一传统之下的其他个体。得到澄清的需要，只有在以

下情况下才能转变为正当的行为动机：相应的价值在处理具体问题的时候对相关者具有约束力。这样，成员之间就可以期待，各自在一定情况下都把普遍适用的规范价值当作自己的行为指南。

以上所述是想说明，行为者的规范行为模式不仅具有一种“认知情结”（kognitiver Komplex），而且还具有一种“动机情结”（motivationaler Komplex），有了“动机情结”，才有可能存在符合规范的行为。此外，行为模式还和一种价值内倾的学习模式有着关联。[146] 根据这种学习模式，有效规范获得了推动行为的力量，但前提是，规范之中所体现出来的价值必须达到一定的水平，从而使规范接受者的要求得到澄清，并在学习过程中形成一定的立场。

反之，在上述前提下，行为者与世界，这里指的就是社会世界之间建立起了联系，而社会世界可以根据客观判断的适应路线来加以把握。沿着其中的一条路线会出现如下问题：行为者的动机和行为与现成的规范之间是相互一致还是相互偏离呢。而沿着其中的另一条路线，就会遇到这样的问题：现成规范自身是否体现出一些价值，从而把相关者普遍关心的问题表达出来，进而使规范获得所有接受者的认可。于是，在第一种情况下，判断行为的标准在于：它们与现成规范语境之间是相互一致还是相互偏离，也就是说，从正当性的规范语境来看，这些行为是否具有正确性。而在第二种情况下，判断的规范的标准在于：它们能否得到证明，也就是说，它们是否得到了正当的认可。[147]

从宽泛意义上的本体论前提出发，我们可以把**规范调节的行为**概括如下：其前提是**两个世界**，即一个客观世界和一个社会世界。符合规范的行为，其出发点在于：行为者把行为语境中的实际内容与规范内容，也就是说，把条件和手段与价值区分开来。规范行为模式的前

提在于：参与者对于事实或非事实可以采取一种客观化的立场，或者，参与者对于正义的要求或非正义的要求采取一种符合规范的立场。但是，和目的行为模式一样，规范行为模式下的行为原本也是行为者与世界之间的关系，只是，在目的行为模式中，这种关系发生在行为者与客观世界之间，对于这个客观世界，行为者不是试图面对面地加以认识，就是想有目的地加以干预；而在规范行为模式中，这种关系发生在行为者与社会世界之间，行为者属于社会世界，并在其中扮演规范接受者的角色，此外还可以建立起正当的人际关系。当然，无论是在目的行为模式中，还是在规范行为模式中，行为者本身都没有被设定为一个可以加以反思的世界。只有戏剧行为才要求一个主观世界作为进一步的前提条件，行为者在行为过程中本身就构成了背景，并与主观世界建立起联系。

（c）戏剧行为：行为者—主观世界和客观世界（包括社会对象）

较之于目的行为概念和规范行为概念，戏剧行为概念在社会科学文献中的地位并不突出。1956 年，戈夫曼在其关于“日常自我表现”（Selbstdarstellung im Alltag）的研究著作中第一次明确地把戏剧行为概念引入社会科学领域。[148]

就戏剧行为而言，我们把社会互动看作是一场遭遇（Begegnung），在遭遇过程中，参与者构成了透明的公众，并且相互展示。“遭遇”（Encounter）和“展示”（Performance）是一对核心概念。一方在第三者面前展示只是一种特殊情况。展示的目的在于，行为者在观众面前用一定的方式把自己表现出来；由于行为者把他的主体性部分地表现了出来，因此，他希望在一定意义上能得到观众的关注和接受。

从某种意义上讲，行为的戏剧性质是附属上去的，搭乘的是一种目的行为结构：

针对不同的目的，人们调整自己的行为风格……并把这种风格附加到其他行为上面。比如劳动，劳动在一定程度上依靠的是戏剧表演的规则，目的是为了让检查者或管理者对劳动者有一定的印象……实际上，劳动者正在做的事情，可以严格地明确为正在吃饭或正在工作，但它具有一些修辞特征，与关于某类人的常规意义是联系在一起的。[149]

当然，也有一些特殊的角色，其目标就是要让自己的表演达到炉火纯青的地步：

职业拳击选手、外科医生、小提琴手以及警察等就是很好的例子。这些行为允许戏剧表达达到一定的程度，从而使具有榜样作用的实践者——现实中的或小说中——成为知名人士，并在商业的梦幻王国中占有一个特殊的地位。[150]

但是，这种已经构成职业因素的特征，即在他者面前表现自我的反思特征，对于一般意义上的社会互动具有构成意义，但前提是我们必须只从个体相遇的角度来考察这些社会互动。

在戏剧行为中，行为者为了把自己的眼神传达出来，就必须和他自己的主观世界建立起联系。我把这种主观世界定义为主体经验的总体性；进入主观世界，行为者比其他人具有优先性。[151] 主体性领域要想真正成为一个“世界”，就必须满足如下条件：主观世界的意义必须

和社会世界的意义一样能够得到解释。对于社会世界的意义，我是用和实际存在的事态相类似的现成规范来加以解释的。我们或许可以这样认为：实际存在的事态是通过真实的命题表达出来，有效的规范是通过有根据的断然命题表现出来的，同样，主体是通过真实的经验命题表达出来的。主体经验不能说是心灵状态或内在事件；这样我们就可以把它们与客观世界中的实体相提并论。我们可以认为拥有经验和事态的存在是相类似的，但不能把它们等同起来。具有表达能力的主体“拥有”或“占有”愿望或情感，与客观观察到的客体具有广延、重量、色彩以及其他类似特征不是一回事。行为者具有愿望或情感，这说明，行为者可以随意把这些经验在观众面前呈现出来，而且要让观众承认他所表达的情感或愿望是主观的东西，但前提是他们必须相信他的表达。

愿望（Wünsche）和情感（Gefühle）在这方面具有示范作用。当然，认知和意见以及意图一样，也属于主观世界；不过，认知与客观世界之间有一种内在联系。只有当意见或意图在客观世界中缺乏与之相应的实存事态的时候，人们才会意识到它们是主观的。一旦确定意见所对应的表达是不真实的，那么，这个意见就是一个“纯粹的意见”，也就是说，是一个错误的意见。一旦确定意图所对应的行为不是停止了，就是失败了，那么，这个意图就是一个“良好的意图”，也就是说，是一个没有效果的意图。像羞辱、罪责这样的责任感与社会世界之间同样也存在着一种内在联系。但是，情感和愿望一般**只能**是主观的表达。它们不能有**其他的**表达，不能与外部世界，包括客观世界和社会世界发生关系。因此，愿望和情感的表达只能用言语者与其内心世界之间的反思关系来加以衡量。

愿望和情感是扎根在要求当中的倾向性（Parteilichkeit）的两个方面。[152] 要求具有两面性。从功利主义角度看，要求偏向倾向和愿望；从直觉角度看，则偏向情感和情绪。愿望关注的是满足要求的语境，而情感关注的对象则是可能满足要求的语境。要求就其本质而言似乎是一种倾向性的基础，它决定了我们对待外部世界的主观立场。这种倾向性既表现为对财富的不懈追逐，也表现为对语境的主观感受（只要这些语境没有被客观化为世界中的事物，并因此而丧失其语境性质）。愿望和情感的倾向性在语言层面上表现为对要求的解释，也就是说，表现为评价，所使用的是评价性表达。根据这种评价性表达所具有的描述内涵和规范内涵，可以澄清价值判断的意义。它们的目的在于表明倾向。这种论证能力[153]是联结经验主体性和主体间透明性的桥梁，主体间的透明性获得经验的前提在于：经验必须得到真实的表达，并在此基础上被观众指定到一位行为者身上。比如说，当我们认为一个对象或一个语境是伟大的、富丽的、崇高的、幸福的、危险的、恐怖的等，我们就是要努力表达出一种倾向性来，并且同时用普遍的价值标准，起码是自己文化中的普遍价值标准来加以论证。评价性表达或价值标准，具有论证力量，但前提是它必须这样来刻画要求，即在一个共同的文化传统中，接受者根据这些解释可以重新发现自己的要求。这就说明了，在戏剧行为中，风格特征、审美表达，或者说，一般的形式特性为何会具有如此重要的意义。

在戏剧行为中，行为者与世界之间的关系也可以得到客观判断。但由于行为者面对在场的公众，关注的是他自己的主观世界，因此他只能有一种适应方向。由于这是一种自我表现，于是就出现了这样的问题：行为者是不是在**适当的时刻表达了他所拥有**的经验，他是不是

言出心声，还是他所表达的经验只是伪装出来的。只要这里涉及的是意见或意图，那么，一个人是否言出心声，就只是一个真实性的问题。在愿望和情感中并不总是这种情况。在涉及表达精确性的语境中，通常很难把真实性问题与本真性问题区分开来。我们经常找不到恰当的词语，来表达我们的情感；这反而使情感本身成了问题。

就戏剧行为模式而言，参与者作为行为者，要想形成对待自身主体性的立场，参与者作为公众，要想形成对待其他行为者表现性表达的立场，就必须意识到，自我的内心世界受到了一个外部世界的限制。在这个外部世界中，行为者可以把规范的行为语境与非规范的行为语境区别开来，但戈夫曼的行为模式并没有预先规定，他对待社会世界所持的是一种**符合规范**的立场。他只是把合法的人际关系作为社会事实予以关注。因此，在我看来，有必要把**戏剧行为**归结为一个具有**两个世界**前提的概念，这两个世界就是内心世界与外部世界。表现性的表达在展示主体性的时候，把它同外部世界隔离了开来；面对外部世界，行为者基本上只能采取一种客观化的立场。和规范调节行为不同，这种情况不仅适用于物理对象，而且也适用于社会对象。

根据这样的选择，戏剧行为也可以具备潜在的策略特征，但前提是行为者把观众不是当作公众，而是当作**对手**（Gegenspieler）。自我表现的范围从自身意图、愿望、情绪等的坦率交流，到行为者相互之间印象的恶意控制：

> 于是，我们一方面发现了表现者，他完全沉浸在他自己的游戏当中；他的确坚信，他所表现的现实印象就是真正的“现实”。如果公众和他一样相信他的游戏——这点看起来是很正常的，那么，至少

一时只有社会学家或……会对表现的现实提出怀疑。另一方面……表现者也可能是间接地想对公众的信念施加影响，而且是为了其他的目的，结果导致他对他和他的环境所面临的看法无动于衷。如果表现者不相信他自身的角色，也不关心公众的各种看法，我们就可以说他是“玩世不恭的”。相反，如果表现者相信他自己的观念所唤起的印象，那么，我们就说他是“正直的”。[154]

当然，人为控制并制造错误印象，和策略行为决不是一回事。戈夫曼研究了这种控制印象的技巧，包括从毫无恶意的断章取义到长期的信息控制。它始终离不开观众，观众误以为他要展示些什么，没有发现其中的策略特征。即便是策略性的自我表现也应当可以看作是一种具有主观真实性要求的表达。只有当公众单纯还根据效果标准对它加以判断的时候，它才不会再被说成是戏剧行为。于是，就出现了一种策略性的互动，在这种互动过程中，参与者在概念上使客观世界变得五彩缤纷，以至于其中不仅有目的理性行为者，而且也有善于表达的表现对手。

（3）“交往行为”概念导论

交往行为概念中所出现的是另外一个**语言媒介**前提，它所反映的是行为者**自身**与世界之间的关联。在这样一个概念构成水平上，合理性难题就进入了**行为者自己**的视野当中。到目前为止，合理性问题只进入了**社会科学家的视野**。我们必须澄清，在何种意义上，语言沟通可以被当作是一种行为的协调机制。策略行为模式也**可以**这样来理解，即互动参与者的行为虽然受到了以自我为中心的利益算计的左

右，并且被不同的利益阵营协调起来，但它们还是以言语行为为**中介**的。对于规范调节的行为和戏剧行为，甚至**必须**设定在交往参与者之间存在着一种共识结构，而这种共识结构就其本质而言是语言意义上的。但这三种行为模式分别用不同的方式**片面**地理解了语言。

目的行为模式把语言当作是众多媒介中的一种。通过语言媒介，各自追求自身目的的言语者相互施加影响，以便促使对手形成或接受符合自身利益的意见或意图。这种语言概念的出发点是间接沟通的临界状态，它奠定了意向语义学的基础。[155] 规范行为模式认为，语言媒介传承文化价值，树立起了一种共识，而这种共识不过是随着沟通行为的每一次进行而不断反复出现。这样一种文化主义的语言概念在文化人类学和内容比较具体的语言科学中有着广泛的影响。[156] 戏剧行为模式认为，语言是一种自我表现媒介；陈述部分的认知意义以及以言行事部分的人际意义，与其表现功能比较起来都大打折扣。语言被等同于有特色的审美表达形式。[157] 只有交往行为模式把语言看作是一种达成全面沟通的媒介。在沟通过程中，言语者和听众同时从他们的生活世界出发，与客观世界、社会世界以及主观世界发生关联，以求进入一个共同的语境。这种解释性的语言概念是各种不同的形式语用学研究的基础。[158]

除了交往行为模式的语言概念之外，三种其他语言概念的片面性表现在：它们各自所代表的交往类型都是交往行为的临界状态，具体而言，**第一种**是间接沟通，参与者眼里看到的只是自己的目的；**第二种**是共识行为，参与者只是把已有的规范共识付诸实现罢了；**第三种**是与观众相关的自我表现。它们都只是分别揭示了语言的一种功能，即或发挥以言表意效果，或建立人际关系，或表达经验。相反，交往行为模式贯穿于由米德的符号互动论、维特根斯坦的语言游戏概念、

奥斯汀的言语行为概念以及伽达默尔的解释学等共同开创的不同的社会科学传统，并且充分注意到了语言的各种不同功能。正如人类学方法论以及哲学解释学所表明的，这里存在着这样一种危险，即社会**行为**被还原为交往参与者的解释活动，行为与言语以及互动与会话混为一谈。事实上，语言沟通只是协调行为的机制，它把参与者的行为计划以及参与的目的融合成为一种互动。

我在这里想暂时导入交往行为概念。但我仅限于阐明：

（a）独立行为（selbständige Handlungen）的特征；

（b）行为者在交往过程中与世界之间的反思关系。

（a）论独立行为（行为·身体活动·操作活动）的特征

为了避免一开始就错误地定义交往行为概念，我想先来描述一下言语行为的复杂层次，因为言语行为同时表达了一种命题内涵，提供了一种人际关系，并且表现了一种言语者的意向。通过分析，我们将会看到，这个概念在很大程度上得益于维特根斯坦的语言哲学；正因为如此，我认为有必要指出一点，即语言分析哲学所提出的服从规范的概念过于粗浅了一些。如果我们从抽象的服从规则的角度来理解语言常规，并用一种可以还原为规则意识的行为意图概念来解释语言常规的话，那么，交往行为的三**重世界关联**就会丧失，而这一点对我来讲是至关重要的。[159]

我所说的行为只是这样一些符号表达，依靠它们，行为者至少与一个世界（但一**般都是**与客观世界）之间建立起一种联系，这一点在我们上面讨论的目的行为、规范调节行为以及戏剧行为中看得很清楚。我把行为与**身体活动**以及**操作活动**区分开来，因为**身体活动**和**操**

作活动只是行为的**连带现象**，具有次要意义，也就是说，它们可以通过进入一种**游戏实践**或**学习实践**而获得行为的**独立性**。这一点在身体活动中很容易就可以看出来。

从世界中可以观察到的变化角度来看，行为表现为一个有机体的身体活动。这种受到神经中枢控制的身体活动是行为的基础。通过活动，行为者改变着世界中的事物。当然，我们可以把一个主体进入世界的活动（工具行为），与一个主体表现意义的活动（交往行为）区别开来。无论是哪种情况，身体活动都在世界中带来物理上的变化；一种是因果性的变化，一种是具有语义学意义的变化。行为者具有因果性意义的身体活动包括：直起身子，张开双手，抬起胳膊，伸展双腿等；具有语义学意义的身体活动则有：喉、舌、唇等在发声时的活动；演奏钢琴时摇头、耸肩以及手指的活动；写作和绘画时手的活动等等。

丹托（A. C. Danto）认为这些活动都是基本行为（basic actions）。[160] 由此引发了广泛的讨论。主要观点认为，身体活动不是行为进入世界的基础，身体活动本身就是原始的行为。[161] 根据这种观点，一个复杂的行为可以“通过”展开另一个行为而得以进行：比如“通过”转动开关，我开灯；“通过”抬起右臂，我打招呼；“通过”用力踢球，我射门。这些例子说明，行为是可以“通过”一种基本行为而展开的。基本行为自身的特征在于，它不能再通过其他的行为而获得展开。我认为这个观点是错误的。

行为在一定意义上可以通过身体活动而付诸实现，但这仅仅限于：当行为者遵守技术行为规则或社会行为规则的时候，才能**连带**完成一些行为。连带完成意味着，行为者的意图是实现一种行为计划，而不是其行为得以实现所依赖的身体活动。[162] **身体活动是行为的一个**

因素，但不是行为本身。

作为非独立行为，维特根斯坦用他的规则概念和服从规则概念所阐明的**操作活动**（Operation）与**身体活动的地位**是相似的。

思想活动和言语活动永远都只能在**其他**行为中连带完成。它们至多可以在行为的准备实践中获得**独立**——比如，一位拉丁语教师在课堂上用主动态的例句，来讲解被动态的转型。

这也说明，社会游戏模式具有特殊的启迪作用；维特根斯坦主要是用象棋来解释其操作规则的。当然，他没有发现，这种模式的价值十分有限。我们完全可以把计算或言说看作是一种实践，而且是通过算术规则或（各种语言的）语法构成的，这就和下象棋用公认的游戏规则是一样的。但是，它们之间是有区别的，这就和连带完成的胳膊活动与依靠同样的胳膊活动而完成的体操运动有所不同是一样的。我们用算术规则或语法规则，建立起符号对象，比如演算或命题；但它们是不能独立存在的。通常情况下，我们是用演算或命题来完成**其他**的行为，比如完成家庭作业或发出命令。通过一定的操作活动而形成的东西多少是具体的，可以用是否符合规则或是否完整来加以评判；但和行为不同，它们不能用真实性、有效性以及正确性等来加以判断；它们由于只是作为其他行为的基础，所以才与世界建立起一种联系。**操作活动与世界毫无关系**。

此外，这一点还表现在：操作规则可以用来确定一个通过操作而形成的结构在多大程度上已经具备完整形状，这就是说，它可以让人们**理解**这样一个结构，但无法**解释**这个结构究竟是如何形成的。操作规则可以告诉人们随手涂写的符号是命题、测量还是计算，一定情况下还可以告诉人们计算的是什么。一个人在计算，而且算得很准确，

但这并不能说明他为什么要这样计算。如果想回答**这个**问题，就必须搞清楚**行为**规则，比如说，学生写这个纸条的目的是要解答数学作业。运用数学的演算规则，我们可以**证明** 1，3，6，10，15……21，28 这个数列是可以成立的，但我们无法**解释**他为什么要把这个数列写在纸条上。我们所解释的是符号结构的意义，但不能对其事件做出合理的解释。操作规则没有解释力量；因为，和遵守行为规则不同，遵守这些操作规则并不意味着，行为者与世界中的事物建立起了联系，并且把和推动行为的理由紧密相关的有效性要求当作行为的指南。

（b）交往行为与世界之间的反思关系

以上考察应当可以阐明，我们为何不能像对待语法命题那样，来分析对于交往行为具有构成意义的沟通活动，而沟通活动正是依靠语法命题才得以完成的。对于交往行为模式来说，语言只有在语用学的层面上才具有如下意义，即言语者为了运用命题达成沟通，而与世界建立起联系，但不是通过直接的方式，而是通过反思的方式，这一点和目的行为、规范调节行为以及戏剧行为都有所不同。言语者把三个世界概念整合成一个系统，并把这个系统一同设定为一个可以用于达成沟通的解释框架。而在其他行为模式中，三个世界概念要么单独出现，要么成双出现。言语者不再是**直接**与客观世界、社会世界或主观世界中的事物发生联系，而是用其表达的有效性可能会遭到其他行为者的质疑这一点来对自己的表达加以限制。沟通充当的是协调行为的机制，但这仅仅表现在，互动参与者通过他们所要求的**有效性**，即他们相互提出并相互认可的**有效性要求**达成一致。为了让一个可以批判检验的要求生效，言语者通过他的“表达”至少与一个“世界”发生

关联，并利用如下事实来要求对方拿出合理的立场：行为者与世界之间的关系基本上是可以得到客观评价的。交往行为概念把语言设定为沟通过程的媒介，在沟通过程中，参与者通过与世界发生关联，并且彼此提出有效性要求，它们可能被接受，也可能被拒绝。

这种行为模式设定，互动参与者可以把我们迄今为止所分析的行为者与世界之间三种关联中潜藏的合理性力量动员起来，以便实现相互共同追求的沟通目标。撇开符号表达的完整性不谈，一个追求沟通的行为者必须和他的表达一起提出三种有效性要求：

——所作陈述是真实的（甚至于只是顺便提及的命题内涵的前提实际上也必须得到满足）；

——与一个规范语境相关的言语行为是正确的（甚至于它应当满足的规范语境自身也必须具有合法性）；

——言语者所表现出来的意向必须言出心声。

也就是说，言语者要求其命题或实际前提具有真实性，合法行为及其规范语境具有正确性，主体经验的表达具有真诚性。从中我们很容易就可以再次看到行为者与世界之间的三种关联，它们和**社会科学家**迄今所提出的行为概念是联系在一起的，并且又和交往行为概念一起被纳入到**言语者和听众自己**的视角当中。行为者本身在寻求共识，衡量真实性、正确性和真诚性，而且依据的是言语行为与行为者通过表达而与之建立联系的三个世界之间是否吻合（fit-misfit）来加以衡量。这样一种关系分别存在于表达与：

——客观世界（作为一切实体的总体性并使真实的表达成为可能）之间；

——社会世界（作为一切正当人际关系总体性）之间；

——以及主观世界（作为只有言语者才特许进入的经验的总体性）之间。

任何一种沟通过程都发生在文化前理解的背景上。整个背景知识都是没有问题的；只有互动参与者用于解释而使用并表现出来的部分知识才要接受检验。参与者自身可以通过协商，对语境加以明确，因此，就新语境所展开的每一次协商，同时也明确了关于生活世界的表现内容。

对语境的明确造就了一种秩序。依靠这种秩序，交往参与者对三个世界中行为语境的不同因素进行归整，并把它们与先前分析的生活世界中的实际行为语境结合起来。一个特殊的问题在于：对方语境的明确与自身语境的明确是有一定的距离的；因为在合作解释过程中，没有哪个参与者能垄断解释权。对于双方来说，解释的任务在于，把他者的语境解释包容到自己的语境解释当中，以便在修正的基础上用“世界”对“我们的生活世界”背景下的“他者的”生活世界和“自我的”生活世界加以确定，从而尽可能地使相互不同的语境解释达成一致。当然，这并不意味着，任何一种解释在常规情况下都必定会带来十分肯定或明确的结论。肯定性和明确性在日常交往实践中实际上是例外。比它们更加具有现实意义的是人种学方法论所描述的交往图景，其中充满了疑问不清，需要反复加以修正，而且只有在瞬间才能实现沟通。在此沟通过程中，参与者所依靠的前提是不明确的，因而值得提出疑问，他们不断地尝试着一个又一个偶然获得的共同性。

为了防止出现误解，我想重复一下，交往行为模式并没有把行为和交往等同起来。语言是一种交往媒介，它用于沟通，而行为者通过相互沟通现实行为的协调一致，追求各自的目标。因此，目的论结构

是一切行为概念的基础。[163] 但是，**社会行为**概念之间的差别在于，它们着手**协调**所有参与者的目的行为的方式各不一样：要么是以自我为中心相互介入，算计得失（这种情况下冲突和合作随着利益格局的变化而交替出现）；要么根据文化传统和社会化，在社会一体化层面上就价值和规范达成共识；要么是在公众与表演者之间建立起一种信任关系；再就是在协作解释过程中达成沟通。不论如何，目的行为结构的前提都在于，行为者具有确立目标和实施目的行为的能力，对完成其行为计划也充满了兴趣。不过，只有策略行为**满足**于单纯解释目的行为的特征，相反，其他的行为模式关注的则是：行为者追求一定目的的条件，实际上就是他者能够把他的行为与自我“联系”起来的合法性条件、自我表现条件或通过交往达成共识的条件。

在交往行为中，解释工作是协作过程的基础，也是协调行为的机制；**交往行为**并非源于通过解释而实现的沟通活动。如果选择 S 所完成的**言语行为**作为一个分析单位，而对于这个言语行为，至少有一位互动参与者会采取肯定或否定的态度，那么，我们就可以阐明交往**行为的协调条件**，为此，我们规定好了，一位听众理解言语内容的涵义究竟意味着什么。[164] 但是，交往行为表现了一种互动，这种互动可以用言语行为来加以协调，但不能把它们混为一谈。

4. 社会科学中的意义理解问题

我们在探讨社会学行为概念时遇到了合理性问题。我们如果换一个角度，来考察理解社会行为究竟意味着什么这个问题，就会看到合理性问题的另一面。社会行为的基本概念和社会行为的理解方法是联

系在一起的。不同的行为模式所设定的行为者与世界之间的关系各不相同；行为者与世界之间的这些联系，不仅对于行为合理性方面具有构成意义，对于解释者（比如社会科学解释者）解释这些行为的合理性同样具有构成意义。原因在于，有了一个形式的世界概念，行为者就可以获得共同的立场，这些立场从行为者自身的视角出发，超越了直接参与者的范围，并且要求对于外面进入的解释者也同样具有有效性。

就目的行为而言，这层关系是比较容易看出来的。用这样一种行为概念设定的客观世界概念（行为者可以进入这个世界，以便实现一定的目的），对于行为者自身和任何一个行为解释者都应当同等有效。因此，韦伯为了目的行为建立了目的理性行为的理想型，为目的理性行为的解释则提出了“客观正确的合理性”标准。[165]

韦伯认为，一种目的行为在主观层面上具有目的合理性，“这种目的行为的主要因素只有两个，一个是（主观认为）恰当的手段，一个是（主观认为）明确的目标”。[166]行为取向可以根据冯·赖特（G. H. von Wright）所提出的实践结果图式加以描述。[167]一个解释者可以跳出这种**主观**目的合理性的行为取向，用一种相应的客观目的合理性行为来衡量这种主观目的合理性行为。解释者不能随意建立这样一种理想型，因为行为者在主观上与世界建立起了目的理性关联，而从范畴意义上讲，对于行为者和观察者来说，这个世界没有什么两样，都可以用认知工具行为来加以把握。解释者只需要明确一点：

> 在认识一切现象和所有参与者的意图过程中，以及在根据**我们**以为是有效的严格目的理性经验来选择手段过程中，行为究竟是如何展开的。[168]

一个行为越是合乎目的理性，就越不需要从**心理学**的角度对它进一步地加以解释。在客观目的理性行为中，（根据实践结果）对一个行为的描述，同时具有一种意向性的解释力量。[169] 当然，确定一个行为的客观目的理性，决不意味着行为者的行为同样也**必须**具有主观目的理性；不过，一个具有主观目的理性的行为却可以得到客观的评价：

> 从“目的论”的角度来看，我们把实际行为与合乎普遍因果经验规则的理性行为加以对照，目的要么是为了搞**清楚**，我们试图明确的行为者的合理动机，具体方法在于揭示出他的行为是作为手段适合于追求他的目的；要么是为了搞清楚，我们所熟悉的行为者的动机在选择了手段之后，所取得的结果为何出乎行为者的主观想象。[170]

如果具备行为者及其解释者共同认可的评价标准，也就是说，如果行为者及其解释者都承认这个标准是客观的，是不偏不倚的，那么，一个行为或多或少就可以说是具有目的合理性。正如韦伯所说，解释者提出了一种合理的解释，这本身实际上就对具有目的理性的行为表明了自己的立场；解释者为了某个参与者的立场，而抛弃了第三人称的立场，因为这个参与者对有问题的有效性要求加以了检验，并在一定程度上提出了批判。合理的解释出现在完成行为式的立场中，因为解释者设定了为各方所接受的评价标准。

其他两种世界关联也具有类似的基础。无论是规范调节的行为，还是戏剧行为，都可以获得合理的解释。当然，就这两种行为而言，合理重建行为取向的可能性不是那么一目了然，实际上不像上面所考察的目的理性行为那么简单明了。

在规范调节的行为中，行为者通过建立一种人际关系，与社会世界中的事物发生了关联。行为者只要认为自己是老老实实地遵守一个有效的行为规范，那么，他的行为就具有主观的“正确性”（规范正确性意义上的）；而如果相应的规范在接受者范围内的确被证明是有效的，那么，行为者的行为就具有了客观的正确性。当然，这里还没有出现合理解释的问题，因为观察者通过描述可以确定，一个行为与一定的规范是否吻合，这个规范本身是否具有社会价值。但是，根据这种行为模式的前提，行为者只能遵守（或违背）这些他在主观上认为是有效的规范。承认了规范的有效性要求，行为者本身实际上也就接受了一次客观评价。他要求解释者不仅对一个行为的规范**一致性**以及一个规范的实际价值加以检验，而且也要对这个规范本身的正确性加以检验。解释者可以接受这个要求，也可以从一种价值怀疑论的角度出发，认为这个要求毫无意义，而予以拒绝。

如果解释者持有这样一种价值怀疑论的立场，那么，解释者就会根据一种非认知主义的伦理学解释认为，行为者低估了规范的论证力量，最多只能用承认规范的经验动机来取代理由。谁如果这样来加以论证，谁就必定会认为规范调节行为没有相应的理论意义；于是，他就会努力用另一种描述（比如因果主义行为理论的描述），来取代最初出现在规范调节的行为概念中的描述。[171] 反之，如果解释者相信规范行为模式具有理论价值，那么，他就必定会承认与社会世界形式概念一同被接受下来的共同立场，并且**肯定行为者**认为是正确的规范能否值得承认这一点是可以加以检验的。规范调节行为的这种合理解释基础在于，把一定规范语境的非现实结构的有效性与社会有效性加以比照。至于行为者代理解释者所提出的实践话语在方法上则比较复

杂，对此，我在这里不想作深入的探讨。[172]

从道德实践的角度对行为规范加以评价，这样做与对目的理性行为规则的效果加以检查比较起来，无疑会给解释者带来更大的困难。但是，规范调节的行为和目的行为基本上都是可以得到合理解释的。

戏剧行为模式大抵也是如此。在戏剧行为模式中，行为者通过把自身部分地展现在公众面前，而与其主观世界中的事物建立起联系。而且，这个形式的世界概念还提供了一个评价的基础，供行为者和解释者共同使用。解释者可以通过掌握行为中的欺骗因素或自我欺骗因素，而对这个行为作出合理的解释。解释者也可以通过把行为者表达的表面涵义与行为者的内在意图进行比较，来揭示自我表现当中潜在的策略特征。此外，解释者还阐明了一点，即尽管参与者的表达在主观上是十分真诚的，但在客观上还是言不由衷（他自己对此可能还没有意识），并以此揭示出交往过程遭到了彻底的扭曲。与对客观利益的代理评价以及对技术性行为规则和策略性行为规则的经验内涵的检验比较起来，解释无意识动机所使用的深层解释学方法自身还有一些特殊的问题。但是，根据疗法批判（therapeutische Kritik），我们可以找到合理解释戏剧行为的可能性。[173]

在社会科学当中，合理的解释方法一直都遭到人们的怀疑。对经济学模式柏拉图主义的批判表明，有一些人对理性抉择模式的经验内涵和解释力量还是持有疑义的；对认知主义哲学伦理学的反对意见以及对黑格尔—马克思主义传统中形成的意识形态批判的怀疑则说明，另一些人还不相信行为规范在道德实践层面上能够得到证明，特别是还不相信兴趣（Interesse）具有普遍性；而对精神分析的科学性的广泛批判表明，许多人都认为，无意识概念以及经验表达具有潜在和外

在双重意义的**观念**还值得进一步探讨。我认为，所有这些疑义就其本身而言还都是建立在不可靠的经验假设基础之上。[174] 但我在这里不想对这些争论加以详细分析，因为我不是要证明合理解释的**可能性**和理论有效性，而是想对一个更加坚定的观点加以论证，这就是：通过意义理解而进入社会行为的客观领域，**不可避免地**会遇到合理性难题。交往行为始终要求得到一种合理的解释。策略行为者、规范调节行为者以及戏剧行为者与客观世界、主观世界以及客观世界之间的关系，基本上都能够得到客观的评价，对于行为者是这样，对于观察者同样也是这样。在交往行为中，互动本身从一开始甚至就取决于，参与者相互之间能否在**主体间性**层面上对他们与世界的关联共同作出**有效的评价**。根据交往行为模式，一种互动要想成功地付诸实现，参与者相互之间就必须达成一种共识，而这种共识又取决于他们对待建立在充足理由基础上的要求所持的肯定或否定的立场。我在下文还会对**交往行为的内在合理结构**进一步加以分析。这里所要探讨的问题是，行为者相互之间进行沟通，其内在结构在没有参与其中的解释者的理解当中是不是有所反映，如果有，又是怎样一种反映。

对交往行为语境加以描述，这项任务的关键难道不就是完全在于，尽可能地对符号表达（我们所观察到的结果就是源于这些表达）的意义加以解释？而这种意义解释难道不完全取决于用来协调人际关系的立场的合理性（这些合理性基本上是可以检验的）？这一点只适用于这样一种情况，即交往行为的理解允许把意义问题和有效性问题严格区别开来；而这正是问题的关键所在。我们的确必须把试图理解符号表达意义的观察者的解释工作与用沟通机制来协调其行为的互动参与者的解释工作区别开来。解释者和直接参与者不同，他们所追求

的不是一种能够达成共识的解释，以便把自己的行为计划与其他行为者的行为计划协调起来。但是，观察者和参与者各自所作出的解释工作，其区别或许只在于功能，而不在于结构。因为能够对理想型的行为加以合理解释的肯定性立场或否定性立场，从一开始就必须进入对言语行为的单纯描述和语义学解释当中。交往行为只能在一种还需要解释的意义上得到“合理”的解释。我想循着社会科学中意义理解难题的展开过程，来对这个棘手的问题加以阐明。我将先从科学理论的角度（1），然后再分别从理解社会学的现象学派、人种学方法论学派以及解释学派等角度来考察这个问题（2）。

（1）从科学理论角度看

海德格尔（Martin Heidegger）和伽达默尔（Hans Georg Gadamer）继承了狄尔泰（Wilhelm Dilthey）和胡塞尔（Edmund Husserl）的传统。在这个传统中，理解具有**本体论**的特征：海德格尔在《存在与时间》（*Sein und Zeit*, 1927）中把理解看作是人类此在的基本特征；伽达默尔在《真理与方法》（*Wahrheit und Methode*, 1960）中则认为，理解是历史生活的基本特征。我不想对这个观点展开系统的论述，但想肯定一点，在过去几十年里，关于社会科学基础的方法论讨论所得出的结论基本上都是一致的：

从发展的实践角度来讲，借助日常的角色对行动进行描述并不是作为实践的社会生活的偶然方面，而显然主要是生产及与之密切相关的内容。因为其他人所作所为的特征，或者更具体一点，他们所作所为的意图和理由正是形成主体间性的因素，交往意图的转换则通过这

种主体间性得以实现。在这些过程中，**理解**必须被看作不是一种特殊的对于社会世界、社会科学的记载方法，而是通过社会成员进行的生产与再生产的人类社会的本体论条件。[175]

社会学必须寻找到一条把握其客观领域的理解途径，因为社会学在理解过程中可以发现一系列的沟通程序，有了它们，客观领域在一定程度上就已经先行地建构起来，也就是说，在一切理论知识进入之前，就已经建构起来。社会科学家**所遇**到的是用**符号先行建构起来**的对象；它们所体现的是前理论知识的结构，具有言语和行为能力的主体就是依靠这种前理论知识创造出这些对象的。用符号先行建构起来的现实，其特征是社会科学家在建构其客观领域时遇到的，它隐藏在客观领域当中具有言语和行为能力的主体直接或间接建立起社会生活关系所依靠的创造规则当中。社会科学客观领域包括一切“生活世界组成部分”。“生活世界组成部分”一词的含义，可以通过从直观上指明我们为了言语和行为而创造的符号对象来加以解释：从直接的表达（如言语行为，目的行为，协作行为），到这些表达的结晶（如文本，传统，文献，艺术作品，理论，物质文化对象，财富，技术等），再到间接创造出来的具有自我组织和自我稳定能力的结构（如制度，社会系统以及个性结构等）。

哪怕是想暂时澄清一下社会文化生活世界的组成部分，我们也必须依靠言语和行为这两个基本概念，而言语和行为又是两个模糊的基本概念。但是，在精神科学和社会科学当中，“理解”问题之所以具有重要的意义，主要是由于科学家仅仅通过**观察**是无法进入由符号先行建构起来的现实的，他们在方法论上不能把**意义理解**与经验观察混为一谈。社

会科学家进入生活世界的途径和外行没有什么本质的区别。他们自己必须在一定程度上属于他们试图描述其组成部分的生活世界。为了描述生活世界，他们必须理解生活世界；为了理解生活世界，他们必须全身心地投入到生活世界的创造过程当中；而全身心投入的前提是他必须属于生活世界。正如我们在下文中将要看到的，这样一种状况不允许解释者把意义问题和有效性问题隔离开来，因为这样做并不能确保意义理解具有一种无可争议的描述特征。对此我想提出如下四点看法：

（a）二元论的科学概念

理解问题内部潜藏着一种二元论的科学概念。历史主义（狄尔泰，米施）和新康德主义（文德尔班，李凯尔特）在解释与理解相冲突（Erklären vs. Verstehen）的层面上为自然科学和社会科学建构起一种二元论。这是围绕着解释与理解所展开的“第一轮”争论，今天已没有什么实际意义。[176]但是，随着社会学对现象学、语言分析哲学以及解释学的接受，紧接着胡塞尔—舒茨、维特根斯坦—温奇以及海德格尔—伽达默尔又展开了一场争论，从而使得社会科学相对于典型的自然科学，比如物理学，在交往经验的方法论作用方面获得了一种特殊的地位。相对而言，经验主义科学理论则对在维也纳新实证主义那里已经得到阐明的同一性科学概念加以捍卫。这场争论除了个别人还在继续关注之外，可以说已告一段落。[177]主要把阿贝尔（Th. Abel）[178]当作依靠对象的批评者误以为理解（Verstehen）是移情（Empathie），是一种设身处地地想象一个陌生主体的心灵状态的神秘行为；在经验主义前提下，他们必定要用一种关于理解的移情理论来对交往经验重新加以解释。[179]

紧接着的一轮讨论是随着后经验主义分析科学理论[180]的转型而展开的。玛丽·黑塞（Mary Hesse）指出，通常所说的自然科学与社会科学之间的对立是自然科学概念，而且主要是经验—分析科学概念的基础，但这已经过时了。库恩（Thomas Kuhn）、波普尔（Karl Popper）、拉卡托斯（Lakatos）以及费耶阿本德（Paul Feyerabend）围绕着现代物理学的历史展开了激烈的论争。这场论争阐明了：（1）描述用于检验理论的数据不能抛开一切理论语言；（2）理论的选择通常情况下所根据的不是证伪原理，而是范式，而范式是在对理论之间的关系加以阐述过程中形成的，不同范式之间的关系犹如各种不同的生活方式：

我认为，事实与理论是不可分的。而且事实的表达也是不能被理论范畴贬低的，这一点已得到了充分的论证。理论科学的语言是绝对形而上学和非形式化的，并且科学的逻辑是循环论证的说明与再说明，以及事实以理论为依照和理论以事实为依照的自我修正。[181]

玛丽·黑塞由此推断，（3）自然科学的理论结构对解释的依赖并不比社会科学的理论结构来得要弱，而解释是可以根据理解的解释学模式加以分析的。从理解问题来看，社会科学的特殊地位恰恰得不到充分的证明。[182]

相反，吉登斯（A. Giddens）用充分的理由指出，社会科学承担着一种特殊的，或者说一种**双重**的解释学使命：

就像存在于其他意义结构类型中的冲突一样，在科学中，范式的

调解或理论规划的广泛不一致都是解释学的对象。但社会学不像自然科学，它所处理的是一个前解释的世界。在这一世界中，意义框架的创造和再生产都是它力图分析的对象——即人类的社会行为——的条件。这正是社会科学存在着双重解释的原因之所在……[183]

吉登斯之所以提出“双重”解释学，是因为在社会科学中，理解问题的出现，不仅仅是由于，数据的描述具有理论独立性，或理论语言具有范式独立性；早在理论形成过程中，就出现了理解问题，也就是说，理解问题是在**获得数据**的时候就出现了，而不是在用**理论描述数据**的时候才出现的。这是因为，可以用理论概念和衡量行为**转换**为科学数据的日常经验，就其本身而言已经具有了符号结构，只是还没有被观察到而已。[184]

如果依靠范式对数据进行理论描述要求作出阶段 1 的解释，而这种解释为一切提出了具有**相似**结构的任务，那么，对于社会科学而言，阶段 0 的解释可以证明是必要的。在这个阶段上，观察语言与理论语言之间的关系则是一个**新**的问题。这不仅仅是因为观察语言依赖于理论语言；在选择任何一种理论依附性的时候，社会科学“观察者”，作为沟通过程的参与者，都必须使用他在客观领域中得到的语言。而经过沟通过程，只有社会科学“观察者”本人可以获得进入其数据的途径。理解问题的**特殊性**在于，社会科学家不能把他在客观领域里“得到”的语言当作中性工具加以“使用”。他不能不依靠某个成员或他自己的生活世界的前理论知识，就“径直”去使用语言，这种前理论知识他是作为外行而在直观上获得的，并且未经分析就被运用到沟通过程当中。

当然，这不是什么新观点，而是同一性科学概念的批评者一贯所持有的看法。它只是重新被揭示了出来，因为分析科学理论在最近的后经验主义转型过程用自己**独特**的方法重新**提出**了这样一种批判的观点，并且遭到了主张理解的理论家的指责。不管如何，这种观点在从皮尔斯到杜威的实用主义科学逻辑路线中已经扎下根了。[185]

（b）对客观领域的理解掌握

可是，科学理解必须用解释来揭示，其客观领域究竟会遇到什么样的方法论困难呢？早在 1959 年，斯克杰夫海姆（H. Skjervheim）就已经探讨了这个问题。[186] 斯克杰夫海姆属于众多重新就社会科学客观主义展开讨论的学者之一，但这场讨论随着伯恩斯坦（R. F. Bernstein）的《社会理论与政治理论的重建》（*The Restructuring of Social Theory and Political Theory*，1976）一书的出版而暂时告一段落。温奇的《社会科学的理念》（*The Idea of a Social Science*，1958）一书曾经轰动一时，但人们并没有充分地注意到，是斯克杰夫海姆第一个揭示出了理解问题所带来的糟糕的方法论结果，也就是说，是斯克杰夫海姆第一个揭示出了理解当中的问题。

斯克杰夫海姆一开始就提出这样一个观点，即意义的理解只是经验的一种样态。如果**意义**可以作为理论的基本概念，那么，符号意义就必须被看作是数据：

> 我们所注意的是……**意义**，是其他人表达和行为的意义，写与说的意义，**它必须被看作是给出的意义**。……换句话说，我们提出的是一种感受的意义理论，以及一种我们对于其他人的意图的意义理论。[187]

通过对感知“符号表达”的分析，可以清楚地看到，意义理解与对物理对象的感知之间究竟有什么区别：它要求与表达的主体建立起一种**主体间性**的关系。所谓的意义感知论（Wahrnehmungstheorie）对交往经验作出了解释，在解释过程中还遇到了被分析科学理论“遗忘的主题”：在自我与他者的自我之间的交往行为中所出现的主体间性。斯克杰夫海姆强调了两种基本立场之间的差异。谁如果以**第三人称**的角色去观察世界中的事物，或就世界中的事物提出一个命题，谁就会采取一种客观的立场。相反，谁如果参与到交往过程之中，并且以**第一人称**的角色（自我）与一个**第二人称**（他作为他者的自我与作为第二人称的自我之间发生互动）之间建立起一种主体间性的关系，谁就会持有一种非客观化的立场，用我们今天的话来说，就是一种完成行为式的立场。

每个人的观察都是为了他自己，反之，每个人又对其他观察者的观察命题加以检验，必要的时候对其结果加以检验，而检验的目的同样是为了他自己。如果这个过程在任意几个不同的观察者之间带来一致的意见的话，那么，一个观察的客观性也就得到了充分的保证。相反，意义**理解**是一种交往经验，因而不能从唯我论的角度加以贯彻。**理解**任何一种符号表达，基本上都要求参与到一个沟通过程中去。意义不管是体现在行为、制度、劳动、词语、协作关系还是文献当中，都只能从**内部**得到解释。符号先行建构起来的现实构成了一个空间，在一个不具有交往能力的观察者看来，这个空间必定是封闭的，不可理解的。生活世界只会向那些具有言语和行为能力的主体敞开大门。而主体要想进入生活世界，就必须有能力参与到生活世界成员的交往当中，自身还必须成为一位有潜力的成员。

在此过程中，社会科学家必须使用他作为外行通过直觉而掌握的能力和知识。但是，只要他还没有把这种前理论知识鉴别出来，并且完全吃透，他就无法控制他究竟会在何种程度上进入交往过程，又会取得哪些结果。他进入交往过程，只是为了理解交往过程；作为参与者，他**干预**了交往过程，并因此而**改变**了交往过程。交往过程和一种创造过程是联系在一起的，但具体方式还不清楚。交往问题可以简单地概括为：**理解的客观性**如何才能与交往过程参与者的完成行为式立场一致起来？

斯克杰夫海姆所分析的是客观立场与完成行为式立场之间的变换所具有的方法论意义。他认为，社会科学的模糊性就是与这种变换有关：

> 什么是混乱的人类状况的根本原因呢？他者对于我既是一个客体，也和我一样，是一个主体。这种二元论主要表现在我与他者的交往——表达的语言当中。我们可能会把这种语言当成似乎仅仅是其他人的表白，或许当我们理解了他们的意思后，我们也可能仍然会把它们当成事实，即记录某人谈论的事实。在我们没有涉及他所谈论的只是他的传记的一种事实的情况下，或许可能把他所说的当作是一种**知识的要求**，而不是作为一些或对或错的事实。这样一来，在第一种情况下，他者对我来说是一个客体，当然方式有所不同，而在后一种情况下，他者是一个主体，他和我有着同样的立足基础，而在这里，我们面对的是我们共同的世界。[188]

斯克杰夫海姆在这里指出了一个重要的现象，这就是：第一人称

针对第二人称所持的完成行为式的立场同时意味着把有效性要求作为了取向。在这种立场中，自我不可以把他者所提出的真实性要求当作客观世界中出现的事物加以对待；自我**直接面对**着这个要求，他必须认真地对待这个要求，必须用肯定或否定来回答这个要求。自我必须把他者的表达当作符号知识。这一点可以用交往过程的特性来加以说明。谁如果想取得沟通，谁就必须共同假定一个标准，这样参与者才能确定共识是否存在。但是，如果参与交往过程意味着一方必须对另一方所提出的有效性要求表明自己的立场，那么，社会科学家在他们**积累**交往经验的时候，从来也没有把对方的表达纯粹当作事实。于是，就出现了这样一个问题，即社会科学家是否可以把斯克杰夫海姆所区分的情形 2 和情形 3，即对一种表达的语义学理解以及对与这个表达相关的要求的反应区别对待。斯克杰夫海姆并没有作出令人满意的解答，但他的思考为我们的研究提供了良好的启发。

（c）作为潜在参与者的社会科学解释者

如果把意义理解看作是一种经验样态，如果交往经验只有在互动参与者的完成行为式立场中才有可能存在，那么，从事观察的社会科学家就必须收集语言数据，并采取一种外行的立场。一方与另一方的解释活动究竟有多大的结构相似性呢？要回答这个问题，就必须注意到，言语与行为不是一回事。直接参与者在日常交往实践中所追求的是行为的目的；参与到共同的解释过程当中，目的是为了形成一种共识，并在此基础上把他们的行为计划协调起来，以便最终能够达到各自的意图。这样的**行为意图**是社会科学解释者所不需要的。他们参与沟通过程的目的是为了理解，而不是为了什么目的。解释者的目的行为必须与直接参与者

的目的行为必须就行为的目的达成一致。社会科学家**作为行为**者所使用的行为系统处于另一个不同的层次上；从原则上讲，这是一种科学系统，但它和可以观察到的行为系统又绝对不是一回事。如果社会科学家介入到可以观察的行为系统，那么，他们此时似乎也就**失去了其行为者的特性**，为此，他们作为言语者和听众，心中只有沟通过程。

这一点我们可以用精神科学家作为例子来加以说明。精神科学家所从事的工作是解释传统文献、翻译文本、诠释传统等。在这种情况下，原始沟通过程的参与者就永远也无法意识到间隔一段历史距离之后，解释者会潜在地参与其中。这个例子也说明，参与观察者这个对立模式，参与观察者积极在场势必要改变原始场景。即便在这种情况下，对参与沟通可能也只有**辅助功能**；解释者通过这些行为，是想在不被注意的情况下进入一定的语境，而沟通过程对于理解**其他**行为者的行为至关重要。“**辅助**功能”一词需要加以解释，但我在这里暂不作解释，而来谈谈一种只是“潜在”的参与，因为解释者一旦被认为是行为者，他所追求的目的就与实际语境无关，而牵涉到**另外一个**行为系统。因此，解释者在观察语境中没有属于自己的行为意图。

那么，对于社会科学解释者理解的客观性问题，**潜在的参与者这个角色**究竟有何意义？我们来看斯克杰夫海姆的观点。如果解释者在严格意义上讲只是在观察，那么，他所感知到的只是他没有理解的基本表达。要想获得交往经验，他必须采取一种完成行为式的立场，参与到原始的沟通过程中，哪怕是潜在性的参与。正如斯克杰夫海姆所提出的，解释者在参与沟通过程中是否可以仅仅通过描述来把握表达的语义学内涵，似乎表达的内涵只是一种事实，而无须关注参与者在表达中提出的有效性要求？解释者能否彻底抛弃对通过描述而把握的

表达的有效性加以评判？

要想理解一种表达，最典型的就是一种以交往为取向的言语行为，解释者必须充分了解其有效性的前提；解释者必须清楚地认识到，与表达相关的有效性要求在何种前提下才能被承认，也就是说，才肯定会被听众认可。我们要想理解一个言语行为，就必须知道，是什么使得它能够被接受。但是，如果离开了客观观察到的交往语境或其他类似的语境，解释者又会从何处获得这些知识呢？解释者之所以能认识到交往行为的意义，是因为这些行为扎根在以沟通为取向的行为语境当中——这是维特根斯坦的主要观点，也是他的意义运用理论的前提。[189] 解释者注意到，符号表达在何种前提下被认为是有效的，与符号表达相关的有效性要求何时会遭到批判和拒绝。为此，解释者在密切关注，参与者的行为计划何时会在达成共识过程中得到协调，不同行为者之间的行为联系何时会因为缺少共识而被迫中断。因此，解释者不能撇开行为语境，去揭示表达的语义学内涵，因为在这些行为语境中，参与者对成问题的表达采取了肯定的或否定的乃至弃权的立场。反之，解释者如果没有充分注意到促使参与者采取一定立场的潜在理由，就无法理解这种肯定或否定的立场。因为共识与异议是用相互提出的有效性要求为衡量标准的，而不仅仅是外在作用的结果，也就是说，共识和异议建立在参与者以为或实际掌握的理由的基础上。这些理由绝大多数都是潜在的，它们贯穿于整个沟通过程。但是，如果解释者为了理解一种表达而不得不把言语者在必要的时候和适当的时候用来捍卫自己表达**有效性的理由**揭示出来，他**本人**就被牵扯到了有效性要求的评判过程当中。

这就意味着，理由的核心内容在于，用第三人称的立场，也就

是说，如果不采取肯定或否定乃至弃权的立场，就根本无法把理由描述清楚。解释者如果不用他的论证要求把“理由”重建起来，也就是说，如果不像韦伯那样“**对理由作出合理解释**”，他就没有领会“理由”究竟是什么。如果**描述者**发现他一时无法判断理由是否充足，那么，描述理由同样也就需要一**种评价**。我们理解了理由，**只是意味**着我们知道了理由为何充足或不充足，为何在一定的情况下（还）不可能确定理由是好还是不好。因此，解释者如果不对表达采取立场，也就无法解释表达；这些表达通过可以批判检验的有效性要求与有力的理由建立起了联系，并因此而代表了知识。而解释者如果没有自己的**评价**标准，或没有掌握一定的评价标准，就无法采取立场。在对他者提出的有效性要求采取立场过程中，无论如何都使用了一定的标准，这些标准不是解释者直接发现的，而是他必须作为正确标准接受下来的。由此看来，只是潜在的参与也未能让解释者摆脱承担直接参与者的义务：在理解问题的关键时刻，无论是社会科学的观察者还是社会科学的外行，都需要作出同样的解释努力。

以上论述想要阐明的是，意义理解方法使得我们熟知的认识客观性成了问题，因为解释者即便没有自己的行为意图，也必须依靠对交往行为的参与，并且看到自己面对的是客观领域自身当中出现的有效性要求。他必须用合理的解释来处理把有效性要求当作指南的行为的内在合理结构。解释者若想把这种解释中立化，就必须付出这样的代价——把自己明确为一个客观的观察者；但是，从客观化的立场出发，根本无法进入意义的内在关系当中。因此，**在交往行为的理解与合理解释命题之间，存在着一种基本的关系**。这层关系之所以具有基础意义，是由于交往行为不能从**两个层面**上加以解释：第一个层面是它的实际过程，第二

个层面是一种理想型的过程。没有自身行为意图的潜在参与解释者，如果想通过描述来把握实际沟通过程的意义，就必须满这样的前提，即根据他和直接参与者共同拥有的基础，来判断他所面对的共识与异议、有效性要求与有力的理由。社会科学解释者无论如何都必须满足这样的前提，因为这是他描述交往行为模式的基础。正如我接下来想要阐明的，交往行为模式是从这个模式更加具有本体论意义的前提中产生出来的。

（d）合理解释在所难免

如果我们认为一个行为是目的行为，我们也就假定，行为者提出了一定的本体论前提；行为者所说的是一个客观世界，在这个世界里，他会有所认识，也有所追求。与此同时，观察行为者的我们，也根据主观世界提出了本体论的前提。我们在“世界”与行为者眼中的世界之间进行了区分。我们通过描述可以确定行为者所说的真与（我们认为的）真之间的区别。在描述性解释与合理性解释之间进行选择，关键在于，我们决定，对于行为者在他的意见中提出的真实性要求和在目的行为中提出的与真实性相关的有效性要求，当作可以客观评判的要求，不是予以拒绝，就是加以认真对待。如果我们拒绝承认它们是有效性要求，我们就把意见和意图当作了主观的事物加以处理，也就是说，如果意见和意图是行为者面对公众表现或表达出来的，它就必须属于行为者的主观世界。这样，我们也就把真实性要求和有效性要求中立化了，具体做法在于，我们把意见和意图当作表现性的表达加以处理；而这些表达只能从真诚性和本真性的角度加以客观评价。而这些视角在没有公众的孤立的行为者的目的行为中没有什么价值。相反，如果我们像行为者本人那样把他的行为当作是合理的，并予以认

真对待，那么，我们也就对他（心目中）的效果进行了批判，而批判的基础在于**我们的**知识以及我们对于目的理性行为的实际过程与理想过程的比较。如果我们赋予行为者不同于目的行为模式所要求的其他潜能，行为者就会对我们的批判作出回应。而只有当行为者本身能够接受人际关系，并作出交往行为，甚至参与到带有各种前提的特殊交往过程当中，才能形成**双向的**批判。所谓带有各种前提的特殊交往，就是我们所说的话语（Diskurs）。

我们可以为如下情况提供一种类似的思想实验，即我们把一种行为描述成规范调节的行为。在描述过程中，我们也就假定了，行为者所应对的是第二个世界，即社会世界，在这个世界中，行为者可以把符合规范的行为与偏离规范的行为区分开来。与此同时，作为观察者，我们也从行为者主观世界的角度提出了一些本体论的前提，因此，我们可以把行为者所说的社会世界与**其他**社会成员所说的社会世界以及**我们**所说的社会世界区别开来。如何在合理解释与描述解释之间进行选择，其关键在于确定我们是认真对待行为者的行为所关涉的规范有效性要求，还是把它曲解成纯粹主观的东西。这里的描述解释也是建立在对行为者在遵守合法规范过程中所认为的合理内容加以重新解释基础上的。而在这里的合理解释中，我们和行为者之间存在着一种不对称的关系，行为者在规范行为模式中不可能作为话语的参与者用假设的立场对规范的有效性提出**质疑**。

如果我们把一种行为描述为戏剧行为，并赋予行为者以相应的世界概念，这种不对称的关系还是继续存在的。在进行合理性解释时，我们作为观察者要求具有判断力量，行为者本人则不能提出这种要求。也就是说，我们必须相信，我们在必要的时候，可以依靠证据批

判行为者要求具有真诚性的表现性表达是自欺欺人，而行为者在戏剧行为模式中无法拒绝我们的合理解释。

目的行为、规范调节行为以及戏剧行为的基本概念明确了行为的解释与解释的行为**在方法论上有着一定的差别**。但是，一旦我们用交往行为概念描述一个行为，我们自身的本体论前提也就不比我们赋予行为者自身的本体论前提来得复杂。语言协调行为与我们作为观察者对于该行为的解释在概念层面上的差别，不再是一副保护网。因为，根据交往行为模式的前提，行为者和观察者本人同样都拥有充分的解释潜能。行为者现在不仅拥有三个世界概念，而且可以通过反思运用这三个世界概念。正如我们已经看到的，交往行为成功与否，取决于一个解释过程，在这个过程中，参与者在三个世界的相关系统中对语境作出了共同的定义。任何一种共识都是建立在主体间对于可以批判检验的有效性要求的相互承认基础上的；其前提是交往行为者能够**进行相互批判**。

但是，一旦我们赋予行为者以**这样**的能力，我们也就失去了观察客观领域的**特权**。对于我们观察到的互动结果，我们再也无法选择是用一种描述性的解释还是一种合理性的解释。一旦我们赋予行为者判断能力，而**这种**判断能力是我们作为表达的解释者所具有的，我们也就丧失了迄今为止所拥有的方法论上的免疫力。我们发现，我们（哪怕没有自己的行为意图）被迫采取完成行为式的立场，加入到我们试图描述的沟通过程中。这样，我们就对我们的**解释**作出了批判，而这种批判和交往行为者对其解释的相互批判是完全一致的。但这也就意味着，描述性的解释与合理性的解释在这个阶段上的区别变得毫无意义。或者说，**合理性**的解释在这里是揭示交往行为实际过程的惟一途

径。它不可能成为为此而建立起来的理想型，也就是说，它不可能成为一种事后建立起来的合理模式，因为根本**不可能有一种**对实际行为过程的**描述**，可以与合理性的解释旗鼓相当，而且可以**不必依赖**于合理性的解释。

由此出发，通过回顾，可以发现对行为类型的第一阶段合理解释。对行为的实际过程与表现行为不同合理性方面（命题的真实性，现实性或工具的有效性，规范的正确性，本真性或真诚性）的模式加以比较，这就要求对行为作出一种描述，而**不必**依靠合理的**解释**。这是一种解释学的工作，在第一阶段的行为模式中还没有体现出来，而只是有了初步的表现。对实际行为过程的描述，要求一种全面的解释，其目的是要说明交往行为概念，并且具有合理解释的特征，这点和日常解释是一致的。只有当一种非交往的行为模式迫使观察者作出抽象，也就是说，每次都只把具有有效性要求的复杂互动中的某个方面凸显出来的时候，才有可能在描述解释与合理解释之间进行选择。

（2）从理解社会学角度看

如果从概念上对第一阶段的行为模式加以丰富，使解释和意义理解作为社会行为的基本特征能够自己表现出来，那么，下述问题就再也不能简单地归结为研究技巧的问题，即社会科学观察者在理解活动中是如何与关于日常交往实践的自然解释学联系起来的，交往经验又是如何转化为数据的。在人种学方法论[190]和哲学解释学[191]当中，这还是一个现实的问题，并且动摇了社会学建立在价值中立前提上的传统自我理解。[192]这些讨论一直都比较模糊，[193]只是最近才出现了一种值得重视的观点，对此，我想加以详细探讨，这个观点就是：我们可

以把导致意义理解问题的实际情况当作解决问题的关键。[194]

如果社会科学家至少要以一种潜在的方式参与到他想理解的互动中去，而且，如果这种参与意味着，他必须不动声色地对把交往行为的直接参与者与其表达联系起来的有效性要求表明自己的立场，那么，社会科学家就只能像外行在日常交往实践当中所做的那样，把他自己的概念与交往语境中形成的概念联系起来。除此之外，没有其他方法。社会科学家和交往行为的直接参与者一样，都是在理解的结构中活动。具有言语和行为能力的主体，必须通过学习来掌握一般意义上的交往结构，但是，这些交往结构不仅仅为**进入**具体语境提供了指南，也不仅仅使不同的语境可以发生**联系**，并继续发展下去。这些语境不管一开始表现如何，都摆脱不了特殊性的束缚。而这些交往结构同时也提供了批判的手段，使人们可以深入到一定的语境当中，并从内在摆脱和超越语境，以便在**必要的**时候用实际达成的共识来修正错误和纠正误解等。**这些理解结构也使得沟通过程能够通过反思进行自我控制**。社会科学家充分运用了交往行为自身当中潜藏着的批判力量，为此，社会科学家作为潜在的参与者立足于日常行为语境，并从这些语境出发，对其特殊性加以批判。接下来我想概要地描述一下，这种从一开始就伴随着理解社会学的方法论观点最终是如何贯彻下去的。

（a）社会现象学

在 20 世纪 20 年代德国社会学领域里，舒茨（A. Schütz）[195] 深入思考了通过意义理解进入由符号先行建构起来的现实究竟意味着什么。舒茨认为，我们在选择行为理论的基本概念时，至少在方法论层面上预先作出了三种决定：**首先**，我们决定这样来描述现实，以便把

它看作是一个从直接参与者的解释活动中形成的日常世界结构：

……对于在里面生活、思考和行动着的人们来说，社会世界……具有一种特殊的意义结构。他们预先已经把社会世界划分和解释成不同的日常现实结构，而正是这些思想的对象决定了他们的行为，明确了他们的行为目的，规定了他们实现行为目的的手段。[196]

意义理解是生活世界成员的一种特殊经验。当然，社会科学家也必须使用这种经验。有了这些经验，社会科学家也就获得了他的基本依据。

舒茨赞同韦伯和托马斯（W. I. Thomas）的观点，认为**第二个**决定是一种假设：

要想解释人类行为，科学家必须追问：我们要建立怎样的个体模式，以及赋予它哪些特殊内涵，才能把观察到的事实看作是个体在理解语境中的活动结果。满足了这样的前提，也就确保我们可以把任何一种人类行为或其结果还原成为这种行为或结果对于行为者所具有的主观意义。[197]

但对于舒茨而言，这种假设并非仅仅只是一种研究技巧；相反，由此导致了**第三个**对理论结构的特殊规定。社会科学家提出命题所依赖的理解概念，在一定程度上必须和所有参与的成员解释其处境和行为关系所运用的前理论概念建立起联系。舒茨并没有具体阐明，社会科学的“双重解释学”使命为何必然会导致理论与参与者（其表达要

用理论来解释）的日常观念建立起内在联系。他只是指出：

在人类行为的科学模式中，任何一个概念都必须具备完善的结构，以便使得生活世界中的个体行为能够符合一般的结构，而且行为者和他的同伴都能理解这种行为。这样一种科学模式类似于日常的思维模式。满足了这样的前提，也就确保了社会科学家提出的结构与日常思维所建立的社会现实结构一样是牢靠的。[198]

可是，语言游戏是社会科学家在其客观领域中发现的，而且，社会科学家还潜在地参与其中，这些语言游戏每一个都有其特殊性。社会科学理论如何能够做到在依靠具体的生活世界概念的同时，而摆脱其特殊性呢？舒茨认为，社会科学观察者采取的是一种**理论立场**，这就允许他超越他自己以及他所研究的日常生活世界的视角。作为生活世界的成员，我们置身于“我们的关系”当中，在生活世界的具体协调系统中占据着属于我以及集体的特殊位置，作为自我还和他者之间存在着互动，把祖辈、同代人以及后代人区分开来，并且接受文化的自我理解等；而社会科学观察者则用一种**自然**（或完成行为式）的立场，在任何一个生活世界都处于超越的位置：

由于社会科学家在社会世界当中没有“位置”，因此他没有把这个世界归入到他的周围。如果没有至少暂时放弃他的科学立场，他永远也无法与社会世界中的行为者建立起我们的关系。参与其中的观察者，比如田野研究者，与被研究的群体（人群中的人）建立起了一种关系；只有被他当作选择和分析图式的意义系统，才是由科学立场决

定的，它暂时还没有受到重视。[199]

理论立场被认为是“不偏不倚的”观察者的立场；它应当能够和日常的以及切身的兴趣保持着一定的距离。由于舒茨无法像胡塞尔那样依靠一种放弃判断的特殊方法（悬置［Epoché］），因此，他必然会对生活世界视角的中立化作出不同的解释。他用意义系统的相互作用，来解释生活世界视角的中立化。科学家**决定**，用科学的价值系统取代其日常生活实践的价值系统（具体手法是为科学研究建立起生活规划），这一决定应当能够促使**理论立场与自然立场之间的互动**。如果理论立场只是受制于科学这一亚系统的价值，舒茨就必须对这种特殊价值取向的方法论意义加以解释。他必须阐明，为何恰恰是科学有助于如下问题的解决：把理论的结构与社会科学家在客观领域中发现，并通过交往而提示出来的前理论知识结合起来，而又不必把他的表达的有效性与（遭遇到或牵涉到的）生活世界语境联系起来。

舒茨只是顺便交代了一句，从中我们可以看到解决上述问题的关键所在：

> 理解决不是观察者的一件私事，可以不用其他观察者的经验来加以检验。理解之所以是可以检验的，至少是由于个体的主观感受在一定的条件下可以受到其他个体的左右。[200]

如果交往行为中有可能隐藏着对于被误导的交往经验的纠正，那么，社会科学家就不能用这样的方法来确保其认识的客观性：他扮演一个“不偏不倚的观察者”角色，并由此而隐遁到一个无法通过交往

而进入的乌托邦天地中。相反，他必须到**沟通过程的普遍结构**中去寻找理解的**客观性前提**，以便确定他是否可以通过对这些前提的认识而明确他通过反思参与解释的意义。

（b）人类学方法论。绝对主义与相对主义之间的矛盾

这是人种学方法论短暂历史中的核心问题，也是区分不同心灵的关键所在。[201] 人种学方法论者一方面强调，参与者的日常解释实践具有特定的渐进特征，另一方面又依据如下事实得出了方法论的结论：社会科学家根本就是参与者。他们对这两个方面的强调比他们所依赖的舒茨还要胜上一筹。这样就出现了一种悖论，只要不把合作解释过程理解为一种以有效性要求为取向的沟通过程，我们就无法解决这个悖论。

互动每重复一次，交往行为者就对社会规范结构的表象刷新一次；但事实上，交往行为者是在尝试着一个又一个短暂而又充满问题的共识。由于一切超越语境约束的概念和行为取向每一次都必须重新加以商定，因此，特殊性的机会主义便战胜了普遍性，以至于行为在反复进行过程中所显示出来的连续性根本无法离开不同的语境。[202]

由此可见，伽芬克尔和他的学生所感兴趣的，为何是日常交往实践以及相关的索引性表达（indexikalische Ausdrücke）的作用。单称名词，如“我”和“你”，“这里”和“现在”以及“这个”和“那个”，都出现在一些命题里，而这些命题的涵义随着语境的不同而有所变化。要想理解这些表达所指涉的内容，就必须认识清楚具体的言语情境。解释者不是必须作为互动参与者，对言语者的语境事先有所了解，就是必须要求言语者把他的潜在前提表达清楚。为了满足这一要求，言语者必须用一定语境下的表达，比如，明确时间和地点，或给

出其他特征，来代替索引性的表达。在日常交往中，部分说明语境的情况，消除对前提的误解等，这些都是很常见的。但它们所导致的是一种循环：任何一种新的解释本身都是依靠新的前提。言语的语境在日常交往过程中会逐步地显示出来，而决不会**彻底地隐藏起来**。伽芬克尔有理由强调，索引性的表达根本不会是“有序的”，因为依靠语境不是什么缺陷，而是我们规范运用语言的一个必要条件。但是，这样一种观点被伽芬克尔推向了极端，用于强调在解释过程中，除了解释性因素之外，还有有**计划**的和**产生**合作的创造性因素。这就表明，解释者与他的出发点之间存在着一种解释学的依附关系。

在日常交往中，表达从来都不是孤立的，它的意义内涵来源于一定的语境。言语者设定听众会理解这个语境。解释者也必须作为互动的参与者加入到这样一种提示性的关系当中。建立在认识之上的解释因素，在结构上与达成共识的创造性因素是难分难解的。因为如果不参与到语境的形成与发展过程中去，解释者就无法获得对语境的前理解，而这种前理解是理解一定语境当中的表达所必不可少的。即便是社会科学观察者也没有进入客观领域的特权，他必须使用直觉上的解释程序，而这些解释程序是他作为社会组织的成员与生俱有的。

社会学家如果认识不到这样一种事实，他就和社会科学的外行处于同样的地位，并且假定社会现实是一种自在物。因此，传统的社会学家自己也不知道，他只能把他所面对的行为语境客观化，为此他把行为语境当作自己的信息来源。他没有认识到，他作为互动的参与者，已经加入了制造他所分析的行为语境的队伍行列。人种学方法论的批判从不同的角度反复探讨“混淆来源与主题”的问题。它想说明的是，一般的社会科学结构和外行的日常生活结构没有本质上的区别。

社会学家的解释也局限于他要理解的社会语境，因为他们没有摆脱日常意识的客观主义趋向：

如果在这样一个基本的层面上，观察者识别行为的惟一途径在于进行详细的解释，那么，主体之间就无法严格论证对互动的描述——因为不同个体的解释要想取得一致，必须通过商量确定一种共同的社会现实——同时也是因为这样的描述不能脱离语境。如果观察者用解释的方式来描述互动，那么，他就不得不建立一种基本的模式，并把它当作必要的语境（Kontext），由此可见，情境（Situation）和行为"究竟意味着什么"；相反，同时又把这些情境和行为当作是一种必要的资源，用来确定语境"究竟意味着什么"。[203]

当然，一旦人种学方法学家着手构建社会科学理论，这种方法论批判也就会成为他们的问题。人种学方法学家对这一难题主要有三种反应：

第一种反应是把方法论批判**推向极端，应用到自己身上**。导致的结果就是解释科学不得不放弃提供理论知识。认识到对行为语境的解释是以参与和建构这个语境为前提的，这样只能使人们意识到悖论，而不能消除悖论。认识到研究实践必然具有一种自我关涉特征，这样并不能为脱离语境的知识铺平道路。因此，社会研究只能是众多生活方式中的一种。理论工作和宗教以及艺术一样，是一种反思性的活动；理论研究对研究者从中汲取营养的解释过程详细加以探讨，这样做并不能使自身摆脱对语境的依赖。真实性要求的普遍性是一种表象；所谓真实性，一般就是常规性：

我们必须承认，除了那些被用来准予或承认真理标准的理由之外，没有足够的理由建立这个标准——真理只能被理解为行为的语言、概念、社会过程的伴生过程的社会组织的结果。陈述的真理并非独立于其表述条件，因此研究真理就是研究真理被合乎方法地传授的方式。这是原因归结……事实上，这种原则适用于社会规则的任何现象。[204]

此外，为了避免得出一种自我消解的相对主义，人们尝试着用**庸俗化的手法**（Trivialisierung）来消除悖论。传统社会学的代表人物接受了客观理想的要求：研究方法必须大力加以改进，以便使得日常理论未经反思不能再进入测量行列。论据主要有两种。人们要么承认，一切社会科学解释都依赖于参与者的前理解，但必须指出，结论是不受影响的；要么从一开始就把社会科学解释对于语境的依赖当作一个实际的研究问题，也就是说，当作一个水平的问题，而不是原则的问题。[205] 人种学方法学家作出这种反应的目的，是要从方法论的角度关注解释者的完成行为式立场，也就是说，关注解释者对想要理解的文本的参与情况，并对社会研究**加以改造**，以使得它更贴近其自身的客观性理想。西科莱尔（A. V. Cicourel）就是抱着这样一种精神，去追求一种富有想象力的新设计，来回避追问和考察方法中的客观主义。[206] 不过，这样一来，人种学方法论就要放弃用新的范式来取代传统的行为理论。正统的伽芬克尔的学生坚持的则是一种**范式转型**。

伽芬克尔想把现象学掌握生活世界普遍结构的纲领全面付诸实现，具体做法在于：他到日常解释活动中去寻找个体更新社会秩序的客观表象所依据的程序。他把“社会结构的共同知识”当作分析的对

象，由此来阐明，“日常活动的常规理由”作为日常行为的结果是如何出现的。一种关于日常语境的建立和**再生产的理论**，所涉及的是**不变的解释程序**，而所有交往成员都可以使用这些解释程序。他们所关心的主要是言语者与听众关系的指涉系统的普遍特征，也就是说，他们主要关心的是时间意义上的叙述结构、空间意义上的人际关系、共同世界的客观性、基本的规范期待、对于交往表达依赖语境以及需要解释的理解等。[207]

只要人种学方法论不再表现为一种方法批判，而是表现为一种有力的理论，一种形式语用学的纲领也就清楚可见了。当然，这样还会出现新的问题，比如，如果社会科学的解释和日常解释一样，也依赖于一定的语境，那么，这样一种普遍性的研究如何才能贯彻下去呢：

> 如果解释性实践将作为调查的一个论题被展示出来，那么，“解释的”方法仅提供了如此行动的适当手段……相反地……任何一种对互动不变特征的解释都需要借助一种不同于日常行为者语言的语言，而且这种语言对于行为者来说，又应该是极富启示性的。[208]

齐默尔曼（D. H. Zimmermann）对这种带有舒茨风格的异议作出了如下回应：

> 人种学方法学者对他生活和行动的同一社会世界，采取了一种与各种传统的社会学家所采取的方法截然不同的方法进行调查。[209]

这就意味着，批判的社会学家要放弃其自然的立场，因为这种立

场有碍于外行以及传统的社会学家把社会的规范现实当作**表象**，也就是说，当作主观意识加以处理。在此过程中，批判的社会学家所依据的主要是那些未能经过很好训练的同仁身上的那股淳朴精神，因为这些同仁完整地再现了外行在日常生活中体现出来的淳朴精神，而且再现得非常生动，让人一目了然。

但是，我们还不清楚，如何才能确保从方法论上对一般的交往前提加以反思。齐默尔曼要么必须指明一条进入客观领域的特殊路径，比如为胡塞尔的先验还原[210]找一个替代物；要么必须指明，社会科学的分析如何才能在依靠日常分析的前提下，通过反思超越日常解释和各自的语境，以便可以对**一般的**交往前提加以重建。如果我没有说错的话，绝大多数的人种学方法论者在这样一种抉择面前都举步不前：他们不**能**选择第一条路径，因为这样就必然会和他们的方法论批判观点发生冲突；他们也不愿选择第二条路径，因为这样他们就必须深入到以有效性要求为取向的行为的内在合理结构中去。

伽芬克尔认为，有效性要求**纯属现象**。在主体间对于有效性要求承认的基础上，任何一种通过交往取得的共识，除了偶然性之外，都是脆弱的和片段的，但毕竟是建立起来了。伽芬克尔没有区分有效共识与无效认可；所谓有效共识，是说参与者在必要的时候可以给出一定的理由；所谓无效认可，是一种不得不承认的事实，所立足的要么是仗势欺人，要么是巧言令色，要么是精心算计，要么是极度的悲观失望。伽芬克尔认为，合理性标准和其他所有规范一样，都是**偶然性**解释实践的结果，可以加以描述，但不能加以全面评价，也就是说，不能根据参与者自己设定的标准来加以评价。有效性要求超越了一切地域、时间以及文化的限制，经过人种学方法论训练的社会学家认

为，有效性**要求**就是参与者所说的普遍性的东西：

因此，首要的政策是拒绝严肃地考虑这个流行的建议：行为的效率、功效、效力、可理解性、一致性、计划性、典型性、一致性、可重复性——即实践行为的**理性性质**——应该使用取自外在实际语境的尺度或标准来加以评估、承认、分类、描述，外在实际语境的成员是在这个语境中承认、使用、生产、谈论这些性质的。实践**逻辑**与实践**方法论**和调查的结果在它们的一般特征范围内被依照尺度加以评估，这种评估所依据的所有程序是作为人种学方法论研究的**现象**而有意义的，而非别的……行动的所有“逻辑的”与“方法论的”特质，一种行为的意义、真实性、客观性、可说明性、公共性的所有方面，都要被当作**社会组织的公共实践的伴生性成就**。这个政策被补充认为，任何社会语境都应该被看作是一种自我组织的现象，它充分考虑到了社会的可理解性特征，社会不是作为社会规则的再现就是作为社会规则的自明性而呈现出来。任何语境都组织其行为以使其特质成为可察觉的、可计算的、可记录的、可报告的、可作为故事来讲述的、可分析的，简言之即**可描述**的实践行为的组织语境。[211]

但是，如果伽芬克尔认真对待这一劝告，他就必须为人种学方法论者保留一种作为“不偏不倚的”观察者的特殊地位。他在一旁观察直接的参与者，观察他们如何表达，才能让别人理解他们，而他们本身又是如何理解和解释其他人的表达的。人种学方法论者对此深信不疑，他为自己的表达确立了有效性范畴，这些范畴从一开始就与参与者自身**设定**的**范畴之间**存在着距离。如果人种学方法论者不相信自

己具有这样一种超越的地位，他就无法为自己的表达提供理论上的支持，而最多只能为理论家相互之间的语言游戏提供一种新的有效性范畴：科学的合理性标准与其他生活领域中的有效性范畴一样，都有特殊性。[212]

伽芬克尔如果想克服胡塞尔的绝对论与布鲁姆（Blum）和迈克休（McHugh）的相对论之间的悖论，他就必须认真对待真实性和正确性观念当中的普遍性要求，并把它们当作是**言语有效性**基础的表现形式。由于（和只要）社会科学解释者作为（至少是）潜在的参与者，必须把**直接**的参与者所依靠的有效性要求当作自己的依据对象，所以，他可以从言语内在所固有的合理性出发，对参与者为他们的表达所提供的合理性予以认真对待，并加以批判检验。谁如果关注的只是参与者的前提，并对解释对象采取一种反思的立场，他就不会**置身**于他所探讨的交往关系**之外**，而是深入其中，把交往关系推向极端，而且他所使用的方法是**所有**参与者都可以掌握的。从**交往行为到话语的发展路线**在自然语境中遇到了重重障碍，但在以沟通为取向的行为结构中却是一以贯之的。

（c）哲学解释学：传统主义的观点和批判的观点

人种学方法论之所以对成熟言语者的解释潜能感兴趣，是因为他想搞清楚在合作解释过程中，行为是如何被协调起来的。人种学方法论的探讨对象是解释，而解释是互动参与者的**长期工作**（Dauerleistung），也就是说，人种学方法论所探讨的是语境解释与共识保障的具体细节，如果参与者在稳定的行为语境中能够顺利地理解语境，那么，这些细节本身将是十分复杂的。从微观角度看，**任何一种**

沟通都是偶然的和零散的。相反，哲学解释学研究的是成熟言语者的解释潜能问题，其出发点是：一个具有言语和行为能力的主体在一个陌生环境里如何才能领会那些难以理解的表达。解释学所探讨的解释是一种**额外劳动**（Ausnahmeleistung）；一旦需要付出这样的劳动，肯定是生活世界的重要环节出现了问题，或是文化背景变得模糊起来，或是沟通的常规手段失灵了。从宏观角度来看，沟通只有在极端情况下才会受到阻碍，比如，出现了陌生的语境，陌生的文化或陌生的时代，也就是说，出现了反常的生活领域。我们这里着重讨论的是解释学问题。因为，根据受阻交往的检验，可以看到，理解社会学的上述两种分支研究部门一直都置之不理的问题，解释学现在再也不能撒手不管了，即意义的解释问题最终是否能够和有效性的反思问题脱离开来？

交往受阻必定意味着，（至少）两个互动参与者之间直接沟通的（一些）语言前提没有得到满足。我想首先来分析一下这样一种比较透明的情况，即参与者所使用的是语法命题，而且是他们共同掌握的语言，或者是很容易就可以翻译过来的语言。解释学的典型做法是对传统文本的阐释。解释者最初看起来理解了作者的命题，但接下来就出现了棘手的经验：也就是说，他并没有很好地理解文本，因此，在关键的时候，他无法**回答作者**的问题。[213] 解释者认为，这是一种信号，说明他把文本错误地放到了**另外一个**语境当中，他所关注的也不再是作者本人关心的问题。

因此，解释的使命可以明确如下：解释者学会了把他自己对于语境的理解与作者对于语境的理解区分开来。他原以为他对语境的理解与作者语境理解是一致的，但实际上，他把自己对于语境的理解强加给了作者。解释的使命就在于：从作者和接受者的生活世界出发，对

作为传统文本前提的语境加以阐明。

正如我们已经看到的，生活世界构成了沟通过程的视界。在沟通过程中，参与者就客观世界中的事物、他们共同拥有的社会世界中的事物，或各自主观世界中的事物要么达成一致，要么发生争执。解释者可以悄悄地设定，他参与到了作者及其同时代人与世界之间的形式关系当中。解释者试图搞清楚的是，作者认为可以存在具体的事态、一定的价值和规范，主体也可以有一定的经历，那么，作者为何在他的文本中要提出一定的断言，尊重或破坏一定的常规，并表达出一定的意图、倾向以及情感等。只有当解释者**找到**了作者表达的**合理性基础**时，他才会真正理解作者的意思。在这样一种背景下，可能会出现一些特别的现象，也就是说，可能会出现一些特殊的地方，这些地方从作者和他的同时代人的生活世界角度出发是根本无法理解的。

因此，解释者理解一个文本的意义，是因为他认识到了，作者之所以会觉得有理由提出一定的断言（认为是真实的），承认一定的价值和规范（认为是正确的），表达一定的经验（认为是真诚的）。解释者必须搞清楚语境，因为作者及其同时代人必然会把这个语境当作是共同的知识。只有这样，文本在当时才不会出现我们今天所遇到的问题；也才有可能出现这样的情况：当时人认为是问题，在我们看来却十分平常。要想把文本的意义揭示出来，就必须把当时的文化知识储备当作出发点，因为它们是由认知、道德以及表现等不同内容组成的，也是作者和他的同时代人在解释时所依靠的对象。但是，后来的解释者如果不（至少是）潜在地对关于文本的有效性要求表明自己的立场，就无法认识到这些前提条件。

这点可以用内在合理性来加以说明。解释者认为，一切表达，不

管他们在开始的时候是多么的模糊不清，只要它们是一个主体的表达，而且这个主体的**资格不容怀疑**，那么，这些表达就都具有**内在合理性**。解释者如果不能认识清楚作者所援引的充足理由，就无法理解文本的内涵和意义。理由的充足性（比如对于事实的断言，对于规范和价值的建议，以及对于经验的表达等）与以为理由是充足的，这两者之间并不是一回事，因此，解释者如果不**对理由加以评判，也就是说**，如果不对理由采取肯定或否定的立场，他就根本无法把这些理由**明确下来**。或许，解释者会暂时把一定的有效性要求放到一边，决定不像作者那样，把具体的问题当作明确的问题，而是当作疑难问题。但是，如果他根本不作出**全面性的评价**，也就是说，不仅放弃他对作为文本的有效理由所采取的立场（不管这一立场是多么的不明朗），而且还认为这种立场与他带有描述性质的所作所为之间根本不相协调，那么，他就不会认真地对待理由。果真如此，解释者也就不会把他的对手当作是一个合格的主体加以**认真对待**。

解释者要想理解一种含混的表达，就必须搞清楚，何以会出现含混，也就是说，作者在他的文本中可能给出的理由，我们为何难以接受。如果解释者根本没有提出有效性问题，我们就有理由追问，他是否在解释，也就是说，他是否付出了努力，来重新启动作者及其同时代人与我们之间受阻的交往。换言之：解释者即便在追问一部难以理解的文本的前提时，也必须保持他作为交往行为者所持有的完成行为式立场。[214]

伽达默尔就是在这样一种背景下说到要“率先达到完美”（Vorgriff auf Vollkommenheit）。解释者必须假定，传统的文本尽管一开始很难掌握，但它还是具有一种合理的表达，也就是说，在一定的前提下，

这种表达是可以加以论证的。这样一来，

它不仅预先假定了一种内在的意义统一性来指导读者，而且读者的理解也是经常地由先验的意义预期所引导，而这种先验的意义预期来自于与被意指东西的真理的关系。所以，正如一个收信人理解了信中所包含的信息，并首先以写信人的眼光去看待事情，即把写信人所写的东西认为是真的——但并不是想把这个写信人的特别见解认为是真的——同样，我们根据从我们自己的先行实际关系中所获得的意义预期理解了流传下来的文本。……只有当把作者所说的东西认为是真的这种试图失败了，我们才力图——从心理学或历史学的角度——把文本理解为另一个人的见解。所以，完美性的前判断不仅包含了文本应当完全表现其见解这一形式要素，而且也意指本文所说的东西就是完满真理。这里再次证明了，理解首先意味着对某种事情的理解，其次也意味着分辨并理解他人的见解。因此，一切解释学条件中最首要的条件总是前理解。这种前理解来自于与同一事情相关联的存在。[215]

伽达默尔在这里所使用的是传统哲学理性意义上的“真理”概念（Wahrheit），包括命题的真实性、规范的正确性、本真性以及真诚性等。我们认为，一切主体，只要他们把沟通以及有效性要求作为自己的取向，并为其解释工作提供一个主体间性的世界关联系统作为基础，也就是说，提供一种非中心化的世界观作为基础，他们就具有这种理性。这种基本的共识一直都把我们联系在一起，并且可以用实际取得的共识来加以批判检验，它表明，解释学主张在一个共同的生活世界中实现普遍对话，这是一种乌托邦。[216] 任何一种成功的解释都伴

随着这样一种期待，即作者及其接受者如果想知晓我们对于其文本的理解，就必须用一种补充我们解释过程的学习过程（Lernprozeβ）来克服“时间上的距离”。在这样一种克服掉时间距离的非现实的沟通过程中，作者必须摆脱掉其同代人的视界，就像我们作为解释者通过他的文本扩展我们的视界一样。为此，伽达默尔提出了视界融合的概念。

但是，伽达默尔赋予其理解的解释模式只是一种片面的转型，因而**看起来比较奇特**。如果我们作为潜在的参与者持有一种完成行为式的立场，而且我们的出发点在于，从作者的表达中可以推断出其合理性，那么，我们就不仅承认了这样一种可能性，即解释的对象是**我们**可以学习的榜样；而且也提出了这样一种可能性，即作者也会向**我们**学习。伽达默尔还固守研究经典文献的语文学家的经验，而“所谓经典，就是经得住历史批判的一切”。[217] 伽达默尔认为，文本中蕴藏着的知识比解释者的知识要丰富得多。这样就和人类学家的经验产生了冲突，人类学家告诉我们，面对传统，解释者决非永远都处于劣势。要想深入理解桑给巴尔部落的巫术信仰，现代解释者甚至于还必须重构把我们和他们区别开来的学习过程，因为这些学习过程可以解释清楚，神话思维与现代思维之间究竟存在着怎样的关键性差异。这样一来，解释使命就发展成了一种真正意义上的理论工作，它从世界观的解中心化角度出发，去探讨学习过程与荒疏过程是如何相互结合的。我们虽然与完整的合理性历史之间还有着一段距离，但只有这样一种历史才能使我们避免陷入纯粹的相对主义，或把我们的合理性标准绝对化。

哲学解释学的方法论成就可以概括如下：

1. 解释者能够解释清楚的只是作为交往过程潜在参与者的直接参

与者的符号表达的意义；

2. 而且，完成行为式的立场把他限制在解释学发生语境的前理解上面；

3. 但这种限制不能对他的解释的有效性产生损害；

4. 他可以通过反思利用沟通行为的内在合理结构，并且掌握合格参与者的判断潜能；

5. 因此，作者的生活世界和他同时代人的生活世界与解释者本人的生活世界之间有了全面的联系；

6. 对作为可以批判检验的表达的潜在判断内涵的解释意义加以重建。

伽达默尔破坏了他的解释学的基本观点，因为在他所强调的关于经典文献的精神科学研究模式中，埋藏着对于《圣经》的教条解释，而这种解释是成问题的。只有在这样的背景下，伽达默尔才单纯依靠应用（Applikation）来对解释加以分析，也就是说，把分析解释的出发点确定为："一切对于文本的理解，都是解释者在他处身的世界中对文本意义的实际把握。"[218] 哲学解释学有理由坚持意义问题与有效性问题之间存在着内在联系。理解一种符号表达，意味着知道在何种情况下可以接受表达的有效性要求。但理解一种符号表达，并不意味着不顾语境就接受其有效性要求。伽达默尔的传统主义解释学至少是助长了对于理解（Verständnis）与共识（Einverständnis）的区分：

共识决非对于试图理解对象采取对话立场的必要条件。对于表达出来的意义，也可以采取对话的立场，因为我们可以在它的要求下理解这种意义，但最终不会让它生效……把自己当作是一种要求的接受

者，并不意味着一定要接受这种要求，而是意味着要认真对待这种要求。要想检验一种要求的合理性，也必须对它予以认真对待；也就是说，谁如果想论证，而非立刻运用一种要求，也必须对它予以认真对待。谁如果用论证或话语来加以评判，他在有效性层面上也采取了对话立场……**一种纯粹**的应用是不具备对话性质的，因为一种要求只有在话语当中才能被认为是有效性要求。所以，有效性要求包含着一种论断，即什么是**值得承认**的。[219]

本书结构总揽

通过对行为理论基本概念以及意义理解方法论的讨论，我们已经看到，合理性问题不是外在强加给社会学的，而是社会学内部所固有的。无论从元理论的角度，还是方法论的角度，其核心概念都是沟通。对于沟通概念，我们感兴趣的是协调行为和通过意义理解进入客观领域这样两个方面。沟通的目的是要达成一种共识，而共识的基础是主体间对于有效性要求的认可。这些有效性要求反过来又是由交往参与者互相提出来的，并可以加以彻底的批判和检验。行为者与世界之间的关联表现为以有效性要求为取向。由于主体在他们的表达中总是与世界中的事物发生联系，因此，他们预先设定了一种形式共同性，使之成为沟通的要素。如果合理性问题不能用社会行为的基本概念和意义理解的方法来加以探讨，那么，我们该如何来处理下述实质性的问题呢？即我们是否可以从合理化的角度来考察现代化过程；如果可以的话，我们又该如何来考察呢？

社会学以社会理论的面目出现在人们面前，它从一开始就探讨上述实质性的问题。如上所述，社会学的优先地位与它的发生条件密切

相关，但这种优先地位正表现在它对上述问题的探讨上，而且可以从历史的角度加以阐明。此外，在社会学和合理化理论之间也还存在着一种内在联系。接下来我将从这个问题入手，来导入交往行为理论。

如果社会学行为理论基本概念中不可避免地包含着任意一种合理性概念，那么，理论的形成就会遇到这样的危险：它从一开始就局限于一定的文化视角或历史视角；除非我们这样来设定这些基本概念，使一同规定的合理性概念具有普遍性，也就是说，满足普遍主义的要求。要求具备这样一种合理性概念，也是出于方法论的考虑。如果意义理解必须被看作是交往经验，而交往经验又只在交往行为者的完成行为式立场中才有可能表现出来，那么，意义理解社会学的经验基础如果想与其客观性要求取得一致，就必须满足这样的前提，即解释学程序至少在直观上能够立足于合理性的普遍结构。如果交往行为和解释这两个相互关联的概念所表达的只是一种特殊文化传统中的合理性视角，那么，无论是在元理论还是方法论的层面上，我们都不能指望社会理论知识会有客观性。[220]

我们先前分别从以下不同方面对沟通过程的内在合理结构进行了阐述：

（a）行为者与世界之间的三种关联以及相应的客观世界、社会世界和主观世界等概念；

（b）命题的真实性、规范的正确性以及真诚性和本真性等有效性要求；

（c）具有合理动机的共识概念，所谓具有合理动机，是指把主体间对可以批判检验的有效性要求的承认作为前提；

（d）共同语境中作为合作行为的沟通概念。

如果客观性要求应当得到满足，那么，沟通过程的内在合理结构在一定意义上就必须具有**普遍有效性**。不管是谁，只要他没有了形而上学的支持，也不再坚持一种带有终极论证要求的严格的先验语用学纲领，这对他都是一个严肃的要求。

我们在上文粗略地描述了以沟通为取向的行为的内在合理结构，这种类型的行为显然不能说永远都是日常交往实践的常规形态。[221] 我本人也曾指出，神话思维与现代思维之间存在着差异，古代社会和现代社会中的行为取向之间也存在着冲突。不管带有多少保留条件，只要我们为**我们的**合理性概念提出一种普遍有效性要求，而且不依赖于一种根本无法把握的进步信仰，我们也就背上了沉重的论证负担。要想知道这一负担有多沉重，我们只需从导致现代思维优越论的简单对立转向不太鲜明的矛盾就行了，而这些不太鲜明的矛盾是通过从跨文化的角度对不同宗教、不同文明的思维方式的比较揭示出来的。世界观名目繁多，自成体系，相互截然有别；但即便这些世界观与现代世界观之间存在着的是一种等级关系，我们至少在现代范畴内也会遇到一种关于信仰力量的多元论，而且我们不能轻而易举地就把其普遍性核心内涵剥离出来。

今天，我们如果还敢于说交往理性概念具有普遍有效性，而且还不把伟大哲学传统作为依靠对象，那么，我们就面临着三种基本的选择：

首先，可以从形式语用学的角度来探讨临时导入的交往行为概念。我的意思是说，我们可以根据形式语义学、言语行为理论以及其他语用学理论对以沟通为取向的言语行为的一般规则和必要条件加以合理重构。这样一种纲领的目标在于：通过假设，重建前理论知识。

合格的言语者如果想把命题运用到以沟通为取向的行为当中，就必须使用这种前理论知识。合理重构的纲领没有为普遍交往的先验还原提供一种等价物。但假设性重构必须能够接受言语者的直觉的检验，因为言语者的直觉触及社会文化领域的各个角落。通过对本能直觉的合理重构，形式语用学的普遍主义要求虽然不能在先验哲学意义上强迫得到兑现，但已让人信服。[222]

其次，我们可以尝试对形式语用学的经验意义加以评估。与此相关的主要三个研究领域：对病态交往模式的解释，社会文化生活方式的基础的演进以及行为能力的个体发生学。

（a）如果对形式语用学交往行为的一般必要条件加以重构，由此就必然会得出非自然主义的标准，用来衡量规范的交往形式，也就是没有受到阻碍的交往形式。因此，交往受阻，归根结底就是形式语用学的一般前提受到了破坏。这样的假设可以用彻底支离破碎的交往的实质内容来加以检验。从临床角度来看，这些内容集中见于发病的家庭，并被运用到社会化理论当中。

（b）即便人种起源论也必须说明，形式语用学的普遍主义要求是否值得认真对待。形式语用学描述了目的行为和交往行为的结构，这些结构也必须要到一些鲜明的特征中去寻找，它们集中见于人的进化过程，并明确了社会个体的社会文化生活方式。

（c）最终，形式语用学的普遍主义要求可以根据成长心理学为了掌握交往能力以及互动能力而提供的材料加以验证。重构以沟通为取向的行为必须也适用于描述个体身上的潜能，而关于潜能的个体发生学在皮亚杰传统上已经得到了深入研究，而且出发点就是普遍主义。

要想建立这样三种研究视角，哪怕只是对这些领域中的经验研究

初步加以分析，我们无疑也要付出巨大的努力。第三种尝试是从社会学的角度建立一种关于社会合理化的理论。这一尝试相对比较轻松。我们可以依靠一种良好的社会理论传统。当然，我选择这条道路，目的并不是要做历史研究，而是想吸收从韦伯到帕森斯的概念策略、观点以及论证方法。最终的目的当然还是要探讨一些问题，但要想解决这些问题，就必须依靠交往行为基础上的合理化理论的基本概念。为了达到这一目的，我们集中关注的不是观念史，而是理论史。我们不断摸索，就是要充分利用为了解释而建立起来的理论结构，这就使得我们可以循着问题逐步前进，最终取得成功，而这也是我所希望的。我想用“附论”以及“中间考察”中所阐述的理论观点，来明确一下迄今为止所取得的一切成果。

选择这样一种全面清理理论历史的研究路数，决不是出于错误的取巧。我们如果还没有直接面对问题，很容易就会选择取巧的方法。我认为，在理论历史与系统研究之间进行选择，是以对社会理论的错误估价为基础的，而且错误估价还包含着两方面的内容：一方面，社会科学中的范式冲突与现代物理学中的范式冲突不可同日而语。马克思、韦伯、涂尔干、米德以及弗洛伊德和皮亚杰等，都是伟大的社会理论家，他们的原创力在于：他们所建立起来的范式在今天依然还具有同等的作用。这些理论家永远都会生活在我们中间，至少不会像牛顿（I. Newton）、麦克斯韦（J. C. Maxwell）、爱因斯坦（A. Einstein）或普朗克（M. Planck）那样成为“历史”，因为他们只是在同一个基本范式上取得了进步。[223] 另一方面，社会科学范式与它们赖以发生和发挥的社会语境之间存在着一种内在联系。有了这些社会科学范式，我们就可以对不同集体的世界观和自我观加以反思：这些范

式被直接用来解释社会利益格局、努力的范围以及期待的视野。[224] 因此，对于任何一种社会理论而言，**继承理论历史**都意味着一种尝试：它越是主动地吸收、阐述、批判和发展先前理论传统当中的观点，就越是可以避免无意之间把特殊的偏好带入自己的理论视角。

此外，对理论历史进行重构还有一个长处，就是：我们可以在不同的行为理论概念、理论观点以及经验命题之间自由选择，同时还可以抓住这样一个基本的问题不放：资本主义现代化是否可以说只是一种合理化的过程。为了探讨这个问题，我选择了如下途径：马克斯·韦伯的合理化理论一方面涉及宗教世界观的结构转型、价值领域（科学、道德和艺术）分化的认知内涵，另一方面也涉及资本主义现代化这样一种或然性的模式（第二章）。卢卡奇以及后来的霍克海默和阿多诺从马克思主义的角度接受了韦伯的合理化命题，从这样一种尴尬的接受过程中，我们可以看到，意识哲学已经走到了极限，从目的行为向交往行为过渡是有充分理由的（第四章）。在这一点上，米德的交往理论，作为社会科学的基础，与涂尔干的宗教社会学是十分一致的，以至于我们可以从概念发生的角度对以语言为中介、以规范为主导的互动概念加以解释。神圣事物的语言化观念提供了一个契机，使得米德和涂尔干关于社会世界合理化的观点能够一致起来（第五章）。

根据帕森斯的理论，可以来分析系统论和行为理论在基本概念上的关系问题。在此过程中，我们将采用探讨系统问题的中间考察的结论（第七章）。第一个中间考察把韦伯的行为理论作为出发点，来阐述交往行为理论的形式语用学命题（第三章）。第二个中间考察将首先阐明生活世界概念，接着再追溯系统与生活世界之间相互脱离的过程，以便对韦伯的合理化观念加以转换，使之适用于当代语境（第六

章）。结论一章则把理论历史研究与系统研究结合了起来；一方面想根据法律化的趋势，来检验上文对于现代性的分析，另一方面则是要把社会批判理论在今天所肩负的使命阐述清楚（第八章）。

注 释

1 B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hbg. 1946, H. G. Gadamer, *Platon und die Vorsokratiker, Kleine Schriften*, Ⅲ, Tbg. 1972, 14ff.; *Mythos und Vernunft, Kleine Schriften*, Ⅳ, Tbg. 1977, 48ff.; W. Schadewaldt, *Die Anfnge der Philosophie bei den Griechen*, Ffm., 1987.

2 J. Habermas, "Wozu noch Philosophie?", *Philosophisch-politische Profile*, Ffm., 1981, 15ff..

3 R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago, 1964; *Philosophy and the Mirror of Nature*, N. Y., 1979，德文版，Ffm., 1981。

4 关于源始哲学的批判问题，请参阅 Th. W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, *Gesammelte Schriften*, Ⅴ, Ffm., 1971；有关反对意见，请参阅 K. O. Apel, "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", B. Kanitschneider (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbr., 1976, 55ff.。

5 参阅围绕着库恩的《科学革命的结构》（*Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Ffm., 1967）所展开的讨论，主要有：I. Lakatos, A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970; W. Diederich (Hrsg.), *Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie*, Ffm., 1974; R. Bubner, "Dialektische Elemente einer Forschungslogik", *Dialektik und Wissenschaft*, Ffm., 1973, 129ff.; Th. S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen*, Ffm., 1977。

6 U. Oevermann, "Programmatische Überlegungen zu einer Theorie der Bildungsprozesse und einer Strategie der Sozialisationsforschung", K. Hurrelmann, *Sozialisation und Lebenslauf*, Heidelberg, 34ff..

7 R. Döbert, J. Habermas, G. Nunner-Winkler (Hrsg.), *Entwicklung des Ichs*, Köln, 1977.

8 W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied, 1963; H. Maier, *Dieältere deutsche Staats-und Verwaltungslehre*, Neuwied, 1966; J. Habermas, "Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie", *Theorie und Praxis*, Ffm., 1971, 48ff..

9 F. Jonas, "Was heisst ökonomische Theorie? Vorklassisches und klassisches Denken", *Schmollers Jahrbuch*, 78, 1958; H. Neuendorff, *Der Begriff des Interesses*, Ffm., 1973.

10 F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, Ⅰ–Ⅳ, Reinbek, 1968–1969; R. W. Friedrichs, *A Sociology of Sociology*, N. Y., 1970; T. Bottomore, R. Nisbet, *A History of Sociological Analysis*, N. Y., 1978.

11 J. Habermas, "Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie", *Theorie und Praxis*, 1971, 290ff..

12 参阅本书第 2 卷，第 6 章，173ff.。

13 请参阅 H. Neuendorff 的“社会学”辞条，载 *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart, 1975, 2edn., 2424ff.。

14 关于古典社会学中的这“一对概念”，请参阅 J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Ffm., 1968a, 60f.; C. W. Mills, *Kritik der soziologischen Denkweise*, Neuwied, 1963。

15 G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, 1949; E. v. Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Ffm., 1974, 97ff.; D. Carr, "The Logic of Knowing how and Ability", *Mind*, 88, 1979, 394ff..

16 有关概念的历史，请参阅 K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963。

17 与维特根斯坦有关，见 D. Pole, *Conditions of Rational Inquiry*, London, 1961；此外请参阅其 *The Concept of Reason*, R. F. Dearden, D. H. Hirst, R. S. Peters (Hrsg.), *Reason*, Vol.2, London, 1972, 1ff.。Pole 解释合理性概念的视角包括客观性、公共性和人际关系、真理、理性的同一性以及合理赞同的理想。关于维特根斯坦的合理性概念，请集中参阅 St. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, 1976；及其 *The Claim of Reason*, Oxford, 1979。

18 当然，各种理由具有不同的**实用功能**，这要看它们是要用来解释谈话双方的歧义还是不成功的干预。提出断言的言语者必须具备提供好的理由的“看家本领”，以便在需要时使他的谈话伙伴对陈述的真实性深信不疑，从而能够达成合理共识。反之，行为者无须对所遵守的行为规则提供论证，工具行为就能取得成功。目的行为中的理由只是用来解释这样一个事实，即在一定的场合，使用某个规则能否取得成功。换言之，技术行为或策略行为的有效性（现实性）与所能给出的有效性解释之间尽管存在着一种内在联系，但对这种内在联系的认识并不是成功使用这个规则的必不可少的主观条件。

19 Max Blanck, "Reasonableness", *Dearden*, Hirst, Peters, (1972).

20 请参阅 W. Stegmüllet 的综合论述：*Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bln. Heidelberg, New York, 1969, Bd. Ⅰ, 335ff.。

21 N. Luhmann, "Zweckbegriff und Systemrationalität", *Tübingen*, 1968.

22 M. Pollner, "Mundane Reasoning", *Phi. Soc. Sci.*, 4, 1974, 40.

23 Pollner, (1974), 47f..

24 J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens*, Ⅲ, Stuttgart, 1973, 190：社会协作当中存在着两种密切相关的相互作用：一种是“主体与客体之间”以目的行为为中介的“相互作用”；另一种则是“主体与主体之间”以交往行为为中介的“相互作用”。请参阅本书第 94 页及其下。

25 波尔纳从交通法领域中选取了一些实际事例，(1974), 49ff.。

26 R. Norman, *Reasons for Actions*, New York, 1971, 63.；在 65ff., R. Norman 讨论了评

价表达的地位问题；由于评价表达既有规范意义，也有描述意义，因此，Hare 和 Nowellsmith 等人称之为“两面词”（Janusworte）。

27 St. Toulmin, R. Rieke, A. Janik, *An Introduction to Reasoning*, N. Y., 1979, 13.

28 参见 A. R. White, *Truth*, N. Y., 1970, 57ff.; G. Patzig, *Tatsachen, Normen Sätze*, Stuttg., 1981, 155ff.。

29 K. Baier, *The Moral Point of View*, Ithaca, 1964；德文版，Düsseldorf, 1973。

30 请参阅 J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Ffm., 1975；此外还有 O. Höffe (Hrsg.), *Über J. Rawls Theorie der Gerechtigkeit*, Ffm., 1977; J. Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *J. Phil.*, 77, 1980, 515ff.；关于构成主义命题，请参阅 O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Ffm., 1971; F. Kambartel (Hrsg.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Ffm., 1975；关于先验解释学命题，请参阅 K. O. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”, *Transformation der Philosophie*, Ⅱ, Ffm., 1973a, 358ff.；及其 “Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik”，关于伦理规范问题，载其编 *Sprachpragmatik und Philosophie*, Ffm. 1976a, 10ff.；关于话语理论命题，请参阅 J. Habermas, “Wahrheitstheorien”, Fahrenbach H. (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 1973, 211ff.; R. Alexy, *Theorie juristischer Argumentation*, Ffm., 1978；及其 “Eine Theorie des praktischen Diskurses”, W. Oelmüller (Hrsg.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, 1978, 22ff.; W. M. Sullivan, “Communication and the Recovery of Meaning”, *Intern. Philos. Quart.*, 18, 1978, 69ff.；关于一般问题，请参阅：R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, Ffm., 1980; R. Hegselmann, *Normativität und Rationalität*, Ffm., 1979。

31 请参阅 R. Bittner, “Ein Abschnitt sprachanalytischer Ästhetik”, R. Bittner, P. Pfaff, *Dasästhetische Urteil*, Köln, 1977, 271：“……关键在于自身对于对象的感知：审美判断试图对这种感知加以引导和提示，以打开视界。Hampshire 这样说道：关键在于让人对特定对象作出自身的特殊感知。Isenberg 从反面说道：没有现存和可以直接回忆的讨论对象，审美判断就是多余的，也没有什么意义。他们对审美判断所下的这两种定义其实并不矛盾。就言语行为这个术语而言，实际情况可以说是这样的：用诸如‘符号 X 有着特殊的意义’这样的表达所展开的以言表意行为属于陈述类型，而用这样的表达规则展开的以言行事行为则是对对象的特性各自作审美感知的开端。我说出一句陈述，以此来引导某人的审美感知，这和用陈述可以使某人对事实有所认识或用提问可以使某人回忆某事是一样的。”这样看来，Bittner 继承了 M. McDonald、A. Isenberg 以及 St. Hampshire 等人的著作所开创的论证路线，请参阅 *Die Bibliographie*, 281ff.。

32 J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Ffm., 1968a，第 10 章以及第 11 章; P. Ricoeur, *Die Interpretation*, Ffm., 1969. Drittes Buch, 352ff.; dazu: W. A. Schelling, *Sprache, Bedeutung, Wunsch*, Bln., 1978。

33 关于解释话语，请参阅 Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs*, Ffm., 1977, 277ff.。

34 在德语范围内，请参阅 P. L. Völzing 的研究报告 “Argumentation”, *Zeitschrift für Literaruwissenschaft und Linguistik*, 10, 1980, 204ff.。

35 J. A. Blair, R. H. Johnson (eds.), *Informal Logic*, Iverness, Cal. 1980, X.

36 St. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, 1958；德文版，Kronberg, 1975。

37 St. Toulmin, *Human Understanding*, Princeton, 1972；德文版，*Kritik der kollektiven Vernunft*, Ffm., 1978。

38 B. R. Burleson, "On the Foundations of Rationality", *Journ. Am. Forensic Assoc.*, 16,1979, 113.

39 Habermas, (1973c).

40 图尔明在他和别人合写的作品中作出了这样的分析："必须清楚的是，论据所提出的是**何种**问题（更多的是美学的而非科学的，或更多的是法律的而非精神病学的），其潜在的**目的**又是什么。它所依据的**基础**必须与论点中提出的**要求**相关，必须足以支撑它自身。据以保证这种支撑的**凭据**一定要适用于讨论中的情况，也一定要基于坚实的**后援**（backing）。推理要求的形态（modality），或力量，一定要搞明确，而可能的**反证**或例外一定要很好地加以注意。"请参阅 Toulmin, Rieke, Janik, (1979), 106。

41 Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique*, edn. Ⅱ, Brüssel, 1970.

42 Habermas, (1973c). 当然，合理动机这样的重要概念还没有得到令人满意的分析；请参阅 H. Aronovitch, "Rational Motivation", *Philos. Phenom. Res.*, 15, 1979, 173ff.。

43 Toulmin, (1958).

44 W. Klein, "Argumentation und Argument", *Zeitschriftfür Literaturwissenschaft und Linguistik*, 38/39,1980, 9ff.. W. Klein, "Argumentation und Argument", *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 38/39, 1980, 9ff. 米勒的这个理论被运用到有关儿童和青年的道德讨论当中，而且，各有不同的侧重点。请参阅 Max Miller, "Zur Ontogenese moralischer Argumentationen", *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 38/39, 1980, 58ff.；及其 "Moralität und Argumentation", *Newsletter Soziale Kognition*, 3, TU Berlin, 1980。

45 Klein, (1980), 49. 请参阅 M. A. Finocchiaro, "The Psychological Explanation of Reasoning", *Phil. Soc. Sc.*, 9, 1979, 277ff.。

46 Klein, (1980), 19.

47 Klein, (1980), 18. 为了说明起见，克莱因援引了一个教派作为例证。这个教派认为为了证明宗教对人民是有害的这句话，指出列宁就曾说过这句话。这个教派为了把"集体问题"变成"集体有效性"，仅仅满足于援引权威。克莱因用这些概念的目的是很清楚的，他这样做，是为了省去这样的问题，即为了让别人相信，列宁对于相关现象的理论解释比其他的解释，比如涂尔干或韦伯的解释要高出一筹，这个教派的人会列举出哪些理由呢？

48 Klein, (1980), 16.

49 Ebd., 40.

50 Ebd., 30f..

51 Ebd., 47f..

52 Ebd., 47.

53 Ebd., 48.

54 Ebd., 49f..

55 这样也就解释清楚，克莱因为何要用一种十分不可信的方法把不正常地回避论证规则和过分强调物理现象的决定作用相提并论："毫无疑问，除了其自身的逻辑之外，论证当中还有其他规则在起作用，并非一切论证内容都合乎其逻辑。因此，尽管跌落的苹果符合万有引力定律，我们可以根据跌落的苹果以及其他相互运动的物体来研究万有引力定律；但是，苹果的运动也受制于其他规律。我之所以选择这个例证，是因为我认为指出错误的论证不是反对努力作出解释，这和人们认为抛掷苹果并不就是对万有引力的反动是一样的"。Klein, (1980), 50.

56 Klein, (1980), 47.

57 Toulmin, (1979), 15.

58 Ebd., 28.

59 Ebd., 279ff..

60 Ebd., 200.

61 Toulmin, (1978), 575f..

62 Burleson, (1979), 112；请参阅 W. R. Fischer, "Toward a Logic of Good Reasons", *Quart. J. Speech*, 64, 1978, 376ff.。

63 这种状况促使我首先把法庭审判行为当作策略行为，请参阅 Habermas, Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, Ffm., 1971, 200f.；在此期间，R. Alexy 使我坚信，法律论证的一切机制形式都必须被看作是实践话语的特例。请参阅 R. Alexy, (1978), 263ff.。

64 关于有效性要求的理论与有效性要求的逻辑之间的关系，请参阅 V. L. Völzing, *Begründen, Erklren, Argumentieren*, Heidelberg, 1979, 34ff.。

65 图根哈特（E. Tugendhat）忽视了这种重要的区别，请参阅 *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Ffm., 1976, 76f., 219ff.。

66 我在这里只涉及"真正"的价值判断，其基础在于非描述性的价值标准。根据可以描述出来的范畴把事物加以分级的评价，可以说成是真实的陈述，但不属于严格意义上的价值判断。在这个意义上，P. W. Taylor 对"value grading"和"Value ranking"作出了区分："从研究'好'这个词的两种意义的区别着手，对弄清价值标准与价值地位之间的区别，是卓有成效的。我们来设想一下，某个美国总统是否是一个好总统？我们是否要说明'好'总是与总统联系在一起呢？在第 1 个例子中，我们进行类比的是 35 个现实的总统。当我们说某人是个好总统，那就意味着这个总统比**一般的总统出色**。这就要求这个总统要达到一个比一般总统高的水平。'好'是一个用来表示等级的词。在第 2 个例子中，我们进行类比的，不是现实的总统阶层，而是一切可能（想象）的总统。也就是说，想象中的好总统，就是达到了理想化总统标准的总统。在这里，'好'是作为一个分级词来使用的。要区别一个人是好总统还是普通人或坏人，是没有什么精确的衡量标准的。那要取决于一个人所使用的是何种标准（即一个人头脑中理想的总统概念是什么），那些标准被界定得如何明确，在何种意义上可以检验它们的现实性，一个人的理想与现实距离有多远"。P. W. Taylor, *Normative Discourse*, Englewood Cliffs, 1961, 7f..

67 J. Zimmermann, *Sprachanalytische sthetik*, Stuttgart, 1980, 145ff..

68 参阅本书上文，第 39 页。

69 请参阅会议报告，G. Grossklaus, E. Oldemeyer (Hrsg.), *Werte in kommunikativen Prozessen*, Stuttgart, 1980。

70 关于这种可以追溯到皮尔斯的形式语用学的真理理论，请参阅 H. Scheit, *Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit*，慕尼黑大学教授资格论文，1981。

71 请参阅本书第二卷，182ff.。

72 L. Levy-Bruhl, *La mentalité primitive,* Paris, 1922.

73 E. Cassirer, *Phliosophie der symbolischen, Formen,* Bd. Ⅱ: *Das mythische Denken,* Darmstadt, 1958; R. Horton, Levy-Btuhl, "Durkheim and the Scientific Revolution", R. Horton, R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought*, London, 1973, 249ff..

74 E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* Oxford, 1937，德文版 Ffm., 1978。Evans-Pritchard 在其 "论列维-布留尔的原始思维理论"（"Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality", *Bulletin of the Faculty of Arts*, 2, 1934, 1ff.）一文中对列维-布留尔有如下批评："我们认为，下雨仅仅是由于气象原因造成的，而在野蛮人看来，上帝、神灵或巫师都会呼风唤雨。这的确是一个事实，但这并不足以证明我们的大脑在功能上和野蛮人的大脑有所不同……这个结论我不是通过自己的观察和推论得出来的；事实上，我对雷雨天气知之甚少。我只是接受了我们社会中普遍接受的一个观点，这就是下雨是由于自然原因造成的……野蛮人则相应地认为，在一定的自然条件和巫术条件下，巫术手段对下雨会产生一定的影响，野蛮人这样认为，并不能说他们就欠聪明。他们这样认为，并不是他们自己观察和推论的结果，而是他们接受过来的文化遗产，这和他们对其他文化遗产的接受方法没有什么不同：也就是说，他们是其文化的产物。我们的思维模式都是我们所处社会提供给我们的。认为我们对下雨的看法是科学的，而野蛮人对下雨的看法带有神话色彩，是毫无意义的。两种观点都伴随着心智过程，同样都具有思想内容。但我们还是可以认为，我们对下雨的看法具有科学的社会内容，并且和客观事实是吻合的；而野蛮人的观点则具有非科学的社会内容，因为它与客观事实不相符合，只要它承认存在超感官的力量，它就具有神话色彩。"转引自 H. G. Kippenberg, "Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens", H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Hrsg.), *Magie*, Ffm., 1978, 33f.。

75 M. Colek, J. Gay, J. Glick, D. Sharp, *The Cultural Concept of Learning and Thinking*, N. Y., 1971; P. R. Dasen, "Cross-Cultural Piagetian Research", *J. Cross. Cult. Psych.*, 3, 1972, 23ff.; B. B. Lloyd, *Perception and Cognition*, Harmondsworth, 1972.

76 C. Lévi-Strauss, *Strukturale Anthropologie,* Bd. Ⅱ, Ffm.,1967, Bd. Ⅱ, Ffm., 1975；及其 *Das wilde Denken*, Ffm., 1973；此外还有 W. Lepenies, H. H. Ritter (Hrsg.), *Orte des wilden Denkens*, Ffm., 1970。

77 M. Godelier, "Mythor und Geschichte", K. Eder (Hrsg.), *Die Entsthung von Klassengesellschaften*, Ffm., 1973, 301ff.；此处引文请参阅第 316 页。

78 关于野性思维的类似特征，请参阅 S. J. Tambiah, "Form and Meaning of Magical Acts", *Horton, Finnegan*, (1973), 199ff.。

79 J. Piaget, *The Child's Conception of Physical Causality*, London, 1930.

80 Godelier, (1973b), 314.

81 马林诺夫斯基强调了这一动机，请参阅其 *Argonauts of the Western Racific*, New York, 1922。马林诺夫斯基指出，只有在知识不够用、理性方法达到极限的情况下，Trobriand Archipels 的渔夫才使用巫术，请参阅 B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*, Ffm., 1973。

82 Godelier, (1973b), 307.

83 Godelier, (1971b), 308.

84 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960.

85 E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922; K. Mannheim, "Historismus", *Archiv für Sozialpolitik*, 52, 1924, 1ff.; 及其 *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929；关于整个背景情况，请参阅 J. Rüsen, *Für eine erneuerte Historik*, Stuttgart, 1976。

86 B. R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, 1970; Horton, Finnegan (eds.), 1973; K. Nielsen, "Rationality and Relativism", *Philo. Soc. Sci.*, 4, 1974, 313ff.; E. Fales, "Truth, Tradition, Rationality", *Phil. Soc. Sci.*, 6, 1976, 97ff.; I. C. Jarvie, "On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology", *Curr. Anthr.*, 1976, 687ff.; R. Horton, "Professor Winch on Safari", *Arch. Eur. Soc.*, 17, 1976, 157ff,; K. Dixon, "Is cultural relativism self-refuting?", *Brit. J. Soc.*, 1977, 75ff.; J. Kekes, "Rationality and Social Science", *Philos. Soc. Sci.*, 9, 1979, 105ff.; L. Hertzberg, "Winch on Social Interpretation", *Philos. Soc. Sci*, 10, 1980, 151ff..

87 P. Winch, *The Idea of a Social Science*, London, 1958；德文版，Ffm., 1966；及其 *Understanding a Primitive Society*, Wilson, 1970, 78ff..

88 这里，我参考了 Th. A. McCarthy, "The Problem of Rationality in Social Anthropology", *Stony Brook Studies in Philosophy*, 1974, 1ff.；及其 *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, 1978, 317ff.；维尔默（A. Wellmer）的未刊讲稿对我启发颇大，在此深表感谢：A. Wellmer, *On Rationality*, Ⅰ－Ⅳ, 1977。

89 St. Lukes, *Some Problems about Rationality*, Wilson, 1970, 194.

90 A. MacIntyre, "The Idea of Social Science", *Against the Self Images of the Age*, London, 1971, 211ff.; 及其 "Rationality and the Explanation of Action", ibid., 1971, 244ff.。

91 MacIntyre, (1971b), 251f..

92 引自 P. Winch, (1970)。

93 M. Hollis 准确地描述了这些形式共同性假设的地位，请参阅其 *The Limits of Rationality*, Wilson, 1970, 214ff.。

94 Winch, (1970), 82。

95 Ebd., 81。

96 我要感谢罗蒂（Richard Rorty）把帕特里克·伯克（Patrick Burke）的《真理与世界观》（*Truth and Worldviews*, 1976）提供给我，这部著作提出的这个比喻显然受到了维特根斯坦的启发："世界观，像图景，是一些'观察到的'事实。当我们成功地看到一些事物或其他事物的总体概要时，我们就掌握了一种世界观。我们没有必要举出各种信息的全部数据。因此，从某种感觉来讲，一种世界观一定包罗万象；但从另一种感觉来讲，则并非如此"（手稿，第 3 页）。

97 我曾经把这样一种"准确性"范畴用来揭示具有理论意义的语言系统，请参阅 J.

Habermas, (1973c), 245ff.。

98 Winch, (1970), 105f..

99 Ebd., 92.

100 Ebd., 93.

101 R. Horton, *African Thought and Western Science*, Wilson, 1970, 153.

102 Horton, (1970), 154f..

103 A. MacIntyre, (1971c), 252f..

104 E. Gellner, *The Savage and the Modern Mind*, Horton, Finnegan, 1973, 162ff..

105 以下内容，请参阅 Horton, (1970), 155ff. ；和 Gellner, 1973, 162ff.。

106 参阅上文第 76 页。

107 Gellner, (1973), 178.

108 Horton, (1970), 165：“也许禁忌在传统的非洲文化中所产生的最主要的副作用就是乱伦。乱伦是对确定的范畴体系进行明目张胆的挑战的一种行为。因为如果一个人把母亲、女儿或姐妹当作妻子来对待，他就犯了罪。禁忌的另一个副作用，就是多胎的诞生。在这里，这个范畴包括与动物相类似的人类的多产。禁忌的另一个非常普遍的目的，就是使死人作为生命与无生命之间的东西统治非人的土地。平等而广泛的禁忌是这样的人体的排泄物，像粪便和经血，统治着同样的在生命和无生命间的非人的土地。禁忌的副作用常常是在最陌生的东西或新生的事物之中发生的；而这些是不会在已确立的范畴中发生作用的。”

109 Winch, (1970), 106.

110 Horton, (1970), 170.

111 MacIntyre, (1971b), 228.

112 由此看来，欧洲现代发轫之初盛行的巫术信仰也可以说是认识上的倒退。关于这方面的内容，请参阅 R Döbert, “The Role of Stage-models within a Theory of Social Evolution, illustrated by the European Witchctaze”, R. Harré, U. J. Jensen (eds.), *Studies in the Concept of Evolution*, Brighton, 1981。

113 皮亚杰的《发生认识论大纲》（J. Piaget, *Abriss der genetischen Epistemologie*, Olten, 1974）对此有概要论述；此外还有 J. H. Flavell, *The Developmental Psychology of Jean Piaget*, Princeton, 1963; H. G. Furth, *Piaget and Knowledge*, Chicago, 1981; B. Kalplan, “Mediatation on Genesis”, *Hum. Development*, 10, 1967, 65ff,; N. Rotenstreich, “An Analysis of Piagets Concept of Structute”, *Philo. Phenom. Res.*, 37, 1977, 368ff.。

114 J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens*, Vol.3, Stuttgart, 1973, 179.

115 Piaget, (1973), 190; 请参阅 J. M. Broughton, “Genetic Metaphysics”, R. W. Rieber (ed.), *Body and Mind*, New York, 1980, 177ff.。

116 Piaget, (1973), 190.

117 Ebd., 229.

118 Wellmer, Ⅳ. MS, 12ff.; 亦请参阅 K. O. Apel, “The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics”, J. Bärmark (ed.), *Perspektives on Metascience*, Göteborg, 1980, 39ff.。

119 D. Elkind 从个体发生的角度对自我中心主义各个阶段的特殊形式曾经作过详细的描

述，请参阅其 "Egozentrismus in der Adoleszenz", Döbert, Habermas, Nunner Winklef (Hrsg.), *Entwicklung des Ichs*, Köln, 1977, 170ff.。请参阅第 177 页以及下页的概述："在婴儿阶段，自我中心主义表现为这样一种观念，认为对象与自己的感知是一致的；随着符号功能的养成，这种形式的自我中心主义能够得到克服。在学龄前阶段，自我中心主义表现为这样一种观念，认为符号包含着和它代表的对象相同的信息。随着动手能力的养成，儿童可以区分开来符号与所表现的对象，这样也就可以克服这样一种自我中心主义。少年阶段的自我中心主义认为，自己的思想观念对应的是一种更高形式的感觉现实。随着形式—操作性思维能力的养成以及提出反现实的假设，这种自我中心主义也就消失了，因为青年人能够认识到其思想观念的随意性。最终，在青春期早期阶段出现了另外一种自我中心主义，认为其他人的思想都是集中在自己的自我上面。青年人相互之间针锋相对，随着冲突经验的养成，这种自我中心主义也就不见了。"

120 A. Wellmer, *Thesesn über Vernunft, Emanzipation und Utopie*, MS, 1979, 32.

121 Wellmer, (1979), 53.

122 请参阅 J. Habermas, "Reply to my critics", D. Held, W. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, 1982。

123 I. C. Jarvie, *Die Logik der Gesellschaft*, München, 1974, 227ff..

124 K. R. Popper, *Objektive Erkenntnis*, Heidelberg, 1973, 123.

125 K. R. Popper, J. C. Eccles, *The Self and its Brain*, N. Y., Heidelberg, 1977, 38.

126 K. R. Popper, "Reply to my Critics", in, P. A. Schilp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Ⅱ, La Salle, Ⅲ, 1974, 1050.

127 K. R. Popper, J. C. Eccles, (1977), 100ff..

128 N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, 1932.

129 Popper, Eccles, (1977), 41ff..

130 K. R. Popper, (1973), 180f..

131 Ebd., 168f..

132 P. Berger, Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Ffm., 1969.

133 I. C. Jarvie, (1974), 254f..

134 Ebd., 248.

135 Ebd., 236.

136 Karl Popper, (1974), 1050. 波普尔继承了伊克莱斯（J. C. Eccles）的概念：*Facing Realities*, New York, Heidelberg, 1970。

137 R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Ffm., 1976, 66ff..

138 关于决定论，请参阅 H. Simon, *Models of Man*, New York, 1957; G. Gäfgen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tübingen, 1968; W. Krelle, *Präferenz-und Entscheidungstheotie*, Tübingen, 1968; 关于语言理论，请参阅 R. D. Luce, H. Raiffa, *Games and Decisions*, New York, 1957; M. Shubik, *Spieltheorie und Sozialwissenschaften*, Ffm., Heidelberg, 1965; 关于社会心理学的交换理论命题，请参阅 P. P. Ekeh, *Social Exchange Theory*, London, 1964。

139 Th. R. Sarbin, "Role-Theory", G. Lindsey (ed.), *Handbook of Social Psychology*, Vol 1,

Cambridge, 1954, 223–258; T. Parsons, "Social Interaction", *IESS*, Vol 7, 1429–1441; H. Joas, *Die gegenwärtige Lage der Rollentheorie*, Ffm., 1973; D. Geulen, *Das vergesellschaftete Subjekt*, Ffm., 1977, 68ff..

140 G. J. McCall, J. L. Simmons, *Identity and Interactions*, New York, 1966; E. Goffman, *Interaktionsrituale*, Ffm, 1971; 及其 *Das Individuum im öffentlichen Austausch*, Ffm., 1994; 及其 *Rahmenanalyse*, Ffm. 1977; R. Harré, P. F. Secord, *Explanation of Behavior*, Totowa N. J. 1972; R. Harré, *Social Being*, Oxford, 1979。

141 比勒菲尔德（Bielefeld）社会学家工作组曾经编选过一个关于符号互动论和人种学方法论的读本：*Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichekeit*, 2 Bände, Heidelberg, 1973；此外还有 H. Steinert, "Das Handlungsmodell des symbolischen Interaktionismus", H. Lenk (Hrsg.), *Handlungstheorien*, Bd. 4, Müchen, 1977, 79ff.。

142 G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, 1957; G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, London, 1971, 96ff..

143 J. L. 奥斯汀谈到恰当的指示或是谴责的 onus，这见 A. Kenny, *Will, Freedom and Power*, oxf., 1975, 38, folgendermaβen erläutert："无论怎样，任何命题都首先被当作（inter alia）是对事物状态的描绘……现在让我们猜想一下，没有在命题中描述，而事实上却包含着潜在的事物状态，**我们是否误解了这个命题，或者我们歪曲了事实**？如果在后一种情况下，我们就会暂时强加于命题一个名称；如果在前一种情况下，我们就会把命题当作主张。"

144 G. Gaefgen, "Formale Theorie des strategischen Handelns", H. Lenk (Hrsg.), *Hanglungstheorien*, Bd. I., München, 1980, 249ff..

145 请参阅 O. Höffe, *Strategiender Humanität*, München, 1975："策略游戏是由以下四个因素组成的：（1）**游戏者**，即独立的决策主体，他们追逐自己的目的，并根据自己的思考和取向而行动；（2）**游戏规则**，它们决定了每一个游戏者都可以控制的变量：如信息前提，辅助手段以及其他重要的环境因素；规则系统决定游戏类型、行为可能性以及结果的输赢。游戏规则发生变化，游戏也随之改变；（3）结果或**裁定**（pay offs），功效或价值，它们属于游戏可能出现的结果（玩牌的结果是输、赢以及和；政治上则是职位、在公众中的威望以及权力或金钱）；（4）**策略**，也就是各种各样的行动方案。作出这些策略，同样也必须遵守和利用规则，并且要注意到对方可能作出的反应；策略表现为一个指令系统，它们从一开始就全面决定，不管在何种游戏语境中，人们都必须从游戏规则允许的步骤中间选择一个步骤。在游戏理论（博弈论）关于社会现实的解释中，一定的策略通常只对部分意见有利；其他部分的意见则需要新的策略。各种策略在总体策略范围内具有的只是局部策略的意义。

"游戏理论（博弈论）的合理性标准涉及的不是步骤的选择，而是策略的选择。决定步骤的基本模式是：'在游戏规则范围内选择策略，并且要选择那些最容易战胜对手的策略'。"（77f.）

146 H. Gerth, C. W. Mills, *Character and Social Structure*, New York, 1953；德文版，Ffm., 1970。

147 这样也就无法明确如下问题，即我们作为社会科学家和哲学家，是否可以从道德实践问题出发，采取一种认知主义的立场或一种怀疑主义的立场，也就是说，我们是否可

以对不仅仅涉及一定目的的行为规范加以论证。比如，帕森斯就和韦伯一样，持一种价值怀疑主义立场。但是，我们如果使用规范调节的行为概念，就必须这样来描述行为者，使得**他们**以为行为规范的合法性不管在怎样的框架内（形而上学的也好，宗教的或理论的也好），基本上都能得到客观的评价。否则，他们就无法为他们的行为找到一个以合法的人际关系为核心的世界概念作为基础，也无法把有效的规范作为行为取向，而只能依靠社会事实。符合规范的行为要求从直观上理解规范的有效性；而这个概念的前提是**任意**一种规范的论证。不能从先验的角度排除这种**概念的必然性**是语言常规意义中的一种**假象**，因而需要加以澄清；具体方法在于，我们从情绪论或决定论的角度，对“规范的有效性”概念重新加以解释，并用其他概念，比如情感的表达，召唤或命令等对它重新加以描述。行为者只能具有这样一些在范畴上“保持纯粹的”行为取向，而行为者的行为则不能再用规范调节的行为概念来加以描述。

148 他用这个概念描绘了一种描述简单互动的分析视角：“这份报告中所使用的是戏剧观念的视角，也就是说，这些视角是从戏剧艺术中产生出来的。我将探讨的是，在常规的工作环境下，个体是如何表现自我以及表现他者的行为的，他是用什么手段来控制和左右对他者的印象的，如果他在自我表现中想捍卫自我的话，他可以做什么，又不可以做什么。这样一种行为模式显然是有欠缺的，这点不容忽视。舞台上的事物是伪装起来的。相反，在生活中，只有高度真实的事物才被表现出来，这些事物非常本真，只是还没有得到充分的尝试。更关键的一点还在于：在舞台上，演员在其他角色面前扮演一定的角色，而其他角色也是由演员扮演的；观众是互动过程中的第三个伙伴——这是一个重要的伙伴，而且，如果上演的是现实中的事情，即便不在场，他也是一个重要的伙伴。在现实生活中，三个伙伴压缩成为两个；某个人扮演的角色，和其他人扮演的角色是相互配合的；但是，这些其他人同时也是观众。” E. Goffmann, *Wir spielen alle Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München, 1969, 3.

149 Harré, Secord, (1972), 215f..

150 Goffman, (1969), 31.

151 为了简单起见，我在这里仅限于探讨（受到消极意向情绪影响的）**意向性**经验，而不涉及复杂的感受。复杂之处在于，这里的经验命题与陈述命题之间的等同具有误导作用，这点是很显然的。表达感受的经验命题与陈述命题有着差不多相同的意思，所涉及的也都是感官刺激引起的内心反应。关于表达痛苦感受的广泛讨论是由维特根斯坦引起的，请参阅 H. J. Giegel, *Zur Logik seelischer Ereignisse*, Ffm., 1969; P. M. S. Hacker, *Illusion and Insight*, Oxford, 1972, 251ff.；德文版，Ffm. 1978；请参阅本书下文，第 391 页。

152 请参阅泰勒（Charles Taylor）对愿望和情感的分析以及对行为的解释，载其 *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Ffm., 1975。

153 Norman, (1971), 65ff..

154 Goffman, (1969), 19f..

155 格里斯所阐述的这种唯名论的言语行为理论，我在后文还会再加以讨论。请参阅本书下文，第 348 页。

156 B. L. Whort, *Language, Thought, and Reality, Cambridge*, 1956; 此外还有 H. Gipper,

Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?, Ffm., 1972; P. Henle (Hrsg.), *Sprache, Denken, Kultur*, Ffm., 1969。

157 Harré, Secord, (1972), 215ff.. 主要还有 Ch. Taylor, *Language and Human Nature*, Carleton University, 1978。

158 F. Schütz, 2Bde., Müchen, 1975.

159 出于同样的理由，罗希（M. Roche）坚持区分**语言规范**和**社会规范**："值得注意的是，概念分析学派没有发现意向与规范之间的矛盾。他们认为，这两者是相互包容的"。请参阅其"Die philosophische Schule der Begriffsanalyse", R. Wiggershaus (Hrsg.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Ffm., 1975, 187。人们或许会认为，罗希承认，"交往规范是社会规范的一种；规范语言的生命及其在社会语境的应用，与社会语境中的社会互动没有关系。但这样的论断很难加以论证，概念分析也没有兴趣去对它加以解释。通常情况下，这种论断有理由认为，概念分析需要对'语言游戏'和社会'生活形式'加以分析（维特根斯坦），对言语行为的分析也要求对社会行为加以分析（奥斯汀）。但由此它得出了错误的结论，即交往规范是社会规范的范式，语言的使用与交往规范之间的关系，同社会行为与社会规范之间的关系是一致的。"（同上书，188f.）

160 A. C. Danto, "Basasishandlungen", G. Meggle (Hrsg.), *Analytische Handlungstheorie*, Bd. I, *Handlungsbeschreibungen*, Ffm., 1977, 89ff.; 以及 *Analytical Philosophy of Action*, London, 1973; 德文版，Königstein, 1979。

161 认为协调行为的身体活动本身是基本行为，这是一种错误的印象，它最多可以用一些具体的练习来加以论证，在这些练习中，**我们所倾向的**是一些非独立的行为。当然，在医疗活动或体育训练中，在解剖示范中，在音声或外语课堂上，以及在对行为理论观点的探讨中，任何一个具有言语和行为能力的主体都会根据要求而抬起左胳膊，把右手的食指弯起来，伸出一只手，用一定的节奏重复一些发音，发出嘘声，用绘图笔画圆或直线，画波纹线，发英语的"th"音，伸直身子，眨眨眼睛，强调一个句子，提高或放低声音，伸直两腿等。这些身体活动可能具有一定的意向性，但这个事实并不能反驳这样的观点，即它们是**非独立性的行为**。这点具体表现在：这些带有一定意向性的身体活动缺少行为的规范**协调结构**：

（1）S 用他的手做了旋转的动作，打开了窗户；因为这句话可以艺术地表达为：

（2）S（为了）抬起他的右胳膊，而抬起他的右胳膊。

但是，带有一定意向性的身体活动也可以说是实践的一个部分：

（2′）在体操课上，体操教练要求抬起右胳膊，S 就抬起了右胳膊。

非独立性的行为如果想**以**行为的面貌出现，就必须依靠示范实践或练习实践。上述要求总是出现在实践当中，实践**要么验证**，要么熟悉行为自身中的非独立性因素。熟悉可以属于常规训练，也可以属于练习实践，目的是为特定的行为做准备，比如：**不同的技巧**。

162 A. I. Goldmann, *A Theory of Action*, Englewood Cliffs, 1970.

163 R. Bubner, (1976), 168ff..

164 请参阅本书下文，第 372 页。

165 关于韦伯的本体论前提与行为理论以及理解方法论之间的联系，请参阅 S. Benhabib,

"Rationality and Social Action", *Philos. Forum*, Vol.12, 1981, 356ff.。

166 Max Weber, *Methodologische Schriften*, Ffm., 1968, 170.

167 对于这个观点的讨论请参阅 K. O. Apel, J. Manninen, R. Tuoemala (Hrsg.), *Neue Versucheüber Erklären und Verstehen*, Ffm., 1978。

168 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln, 1964, 5.

169 G. H. v. Wright, "Erwiderungen", K. O. Apel, (1978), 266.

170 Weber, (1968), 116f..

171 关于因果主义行为理论与意向主义行为理论之间的争论，请参阅 A. Beckermann, (1977)。

172 请参阅 J. Habermas, *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*, Ffm., 1973, 150ff.。对规范系统的实际开端的批评性重建请参阅 P. Lorenzen, "Szientismus vs. Dialektik", R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, 1970, I, 57ff.。及其 *Normative Logic and Ethics*, Mannheim, 1969, 73ff.; P. Lorenzen, O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenshaftstheorie*, Mannheim, 1973, 209ff.。

173 Habermas, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", Habermas (Hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Ffm., 1971, 120ff.; W. A. Schelling, (1978); A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Ffm., 1970; Th. Mischel, *Psychologische Erklärungen*, Ffm., 1981, 180ff..

174 A. McIntyre, *Das Unbewußte*, Ffm., 1968.

175 A. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, London, 1976, 151; 及其 "Habermas' Critique of Hermeneutics", A. Giddens, *Studies in the Social and Political Theory*, London, 1977, 135ff..

176 K. O. Apel, *Die Erklärenl Verstehen-Kontroverse*, Ffm., 1979.

177 H. Albert, "Hermeneutik und Realwissenschaft", *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München, 1971, 106ff..

178 Th. Abel, "The Operation called Verstehen", *AJS*, 53, 1948, 211ff..

179 Habermas, (1970), 142ff.; Apel (1973a.), 59ff.. 详细讨论请参阅 F. R. Dallmayr, Th. A. McCarthy (eds.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, 1977。

180 Kuhn, (1971); Lakatos, Musgreve, (1970); Diederich, (1974).

181 M. Hesse, "In Defence of Objectivity", *Proc. Aristol. Soc.*, 1972, London, 1973, 9.

182 我在这里不想讨论库恩揭开的自然科学范式概念问题，因为自然科学的范式只有在一定的前提下才能运用到社会科学中；请参阅 D. L. Eckberg, L. Hill, "The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review", *ASR*, 44, 1979; 925ff.。亦可参阅本书下文第197页。

183 Giddens, (1976), 158.

184 A. V. Cicourel, *Methode und Messung in der Soziologie*, Ffm., 1975; K. Kreppner, *Zur Problematik der Messung in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 1975.

185 R. F. Bernstein, *Praxis and Action*, Philadelphia, 1971, 165ff.; K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Ffm., 1975.

186 H. Skjervheim, *Objectivism and the Study of Man*, Oslo, 1959; 重刊在 *Inquiry*, (1974), 213ff. 和 265ff.。

187 H. Skjervheim, (1974), 272.

188 H. Skjervheim, (1974), 265. 表面上看，斯克杰夫海姆继承的是胡塞尔的先验主体间性理论，但事实上，他的分析更接近于布伯（M. Buber）和罗森茨威格（F. Rosenzweig）的对话哲学思想；托依尼森（M. Theunissen）也把罗森斯托克－胡斯（Rosenstock-Huessy）和格里塞巴赫（Grisebach）归入对话哲学范畴，并认为对话哲学是与笛卡儿式的，亦即推理法则的（nomologisch）先验现象学相对应着的。请参阅 M. Theunissen, *Der Andere*, Berlin, 1965；关于胡塞尔，请参阅 P. Hutcheson, "Husserl's Problem of Intersubjectivity", *J. Brit. Soc. Phenomenol.*, 11, 1980, 144ff.。

189 P. Alston, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, 1964; Savigny, (1974), 72ff.。

190 H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethology*, Englewood Cliffs, 1967.

191 J. Habermas, (1970), 251ff..

192 A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Sociology*, New York, 1970; 德文版，Heidelberg, 1974; A. Albert, E. Topitsch (Hrsg.), *Werturteilstreit*, Darmstadt, 1971; M. Beck, *Objektivität und Normalität*, Heidelberg, 1974。这里我不想详细讨论奎因关于翻译的不确定性观点的方法论意义；请参阅 D. Wrighton, "The Problem of Understanding", *Phi. Soc. sci.*, Ⅱ, 1981, 49ff.; R. Feleppa, "Hermeneutic Interpretation and Scientific Truth", *Phi. Soc. sci.*, Ⅱ, 1981, 53ff.。

193 在联邦德国还有这样一种实证论认为。见 Th. W. Adorno, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969。

194 D. Böhler, "Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode", H. Hartung, W. Heistermann, P. M. Stephan, *Fruchtblätter*, Veröffentl. d. P. H. Berlin, 1977, 15ff.; W. Kuhlmann, *Keflektion und kommunikative Erfahrung*, Ffm., 1975.

195 A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien, 1932.

196 A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze*, Ⅰ, Den Haag, 1971, 6.

197 Ebd., 49f..

198 Ebd., 50.

199 Ebd., 45f..

200 Ebd., 64f..

201 P. Attwell, *Ethnomethodology since Garfinkel, Theory and Society*, Ⅰ, 1974, 179ff.; D. H. Zimmermann, "Ethnomethodology", *Sociologist*, 13, 1978, 6ff..

202 一个环境的特征是其参与者所关注的，除了其他东西，这些特征包括环境的历史连续性，环境的规则结构和对这些规则而言环境中的活动关系，以及环境参与者被赋予（或所获得）的地位。当从暂时定位于环境双方的**成果**来考量，这些特征会被称为环境特征**所引发的**总体。通过所引发的总体这个术语的使用，我们希望强调社会组织行动的特征，是特殊的、非本质的成果，以及参与者相对于活动的生产和认识的工作。我们强调的是总体的引发特征与一个成员的知识、技能和信念的总体相比，是优先并独立于这种被展示或认可的知识、技能与信念中的任何实际理由的。后一概

念通常是为文化这一术语所指。D. H. Zimmermann, M. Power, "The Everyday World as a Phenomenon", J. D. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life*, London, 1971, 94.

203 Th. P. Wilson, "Theorien der Interaktion und Modelle Soziologischer Erklärung", *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen*, 1973, 54ff.，以及 66f.。

204 P. McHugh, "On the Failure of Positivism", Douglas, (1971), 329。

205 J-H. Goldthorpe, "A Revolution in Sociology?", *Sociology*, 7, 1973, 429.

206 A. V. Cicourel, *The Social Organisation of Juvernile Justice*, New York, 1968；及其 "Cross-Modal Communication", *Cognitive Sociology*, London, 1973, 41ff.; 及其 *Theory and Method in a Study of Argentine Fertility*, New York, 1974。

207 F. Schütze, W. Meinfeld, W. Springer, A. Weymann, "Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch kontrollierten Fremdverstehens", *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen*, 1973, Vol.2, 433ff..

208 J. H. Goldthorpe, (1973), 430.

209 D. H. Zimmermann, M. Power, (1971), 289.

210 E. Husserl, "Formale und transzendentale Logik", *Jb. f. Philos. u. phänom. Forschg.*, Bd. X, Halle, 1929。

211 Garfinkel, (1967), 33.

212 P. McHugh, *On the Beginning of Social Inquiry*, London, 1974.

213 关于根据科林伍德（Colling Wood）作出的问答的方法论意义，请参阅 W. Kuhlmann, (1975), 94ff.。

214 库尔曼非常认真地探讨了解释实践的完成行为式特征，并且指出，至少当我们可能对事实自身有一个沟通的时候，才会有意义理解可言：理解一部文本，要求与作者取得沟通，作者只要是一个有资格的主体，就决不会彻底客观化。因为资格作为一种能力，表明能够得到主体间共同承认的有效性要求作为取向，这也就意味着，行为者在面对解释者的时候肯定会对自身有一个**清楚的认识**，就像他从针对他的假设前提的批判中肯定会**学到**些什么一样："只有当他者——在那些想了解他的人眼睛里——（1）始终能够说出一些的确**新鲜而惊人**的内容，只有当他（2）的确能够表达出一些**超越**试图了解他的人的观点的高见，只有当试图了解他的人的确能够从他那里学到点什么，以及（3）……只有当他者的确能够说出点**真实**的东西，他作为主体才会得到认识和承认。" W. Kuhlmann (1975), 84.

215 Gadamer, (1960), 278.

216 关于"无限沟通"的预设，请参阅 K. O. Apel, "Szientismua oder transzendentale Hermeneutik", Apel, (1973b), 213ff.。

217 H. G. Gadamer, (1960), 271。

218 D. Böhler, (1977), 15ff.. 伯勒描述了这种特殊的教义解释学："这些经典文本的有效性前提是共同体。对这些经典文本的解释承担着这样的使命，即消除文本与一定语境之间的差异，使它们能发挥实际效果，指导人们的行为；也就是说，把它们运用到解释者的现实处境中去；因此，这项使命在于：在一定的语境中把经典文本现实化，并加以掌握和运用，这就使得它必然具有一种实践意义；**教义解释学**就是要对这一使命加以

反思，并从方法论的角度加以履行。教义解释学是由犹太教神学和基督教神学以及法理学建立起来的。亚里士多德的实践学说可以看作是其社会哲学的先驱。”（37）

219 D. Böhler, (1977), 40ff.. 伯勒对伽达默尔的批判根据的是 K. O. Apel, (1973a), Bd. 1, 22ff.; J. Habermas, (1970), 282ff.; D. Böhler, (1976b), 174ff.; E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Bln., 1970, 321ff. ；也请参阅 D. Böhler, “Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode”, M. Fuhrmann, H. R. Jauss, W. Pannenberg (Hrsg.), *Text und Applikation*, Müchen, 1981, 483ff.。

220 A. MacIntyre 明确坚持这个观点：“如果我假定合理性无可避免地属于一种社会学范畴是正确的话，那么从事实与价值之间的逻辑二分法方面来说，对社会学的实证主义叙述便必定会再次崩溃。因为把行动和制度化的实践描述为理性或非理性的就是评价它们。并非假定这种评价是对于一种原本仅仅是叙述的因素外加的一种因素。说一个论点是靠不住的，总是立刻要叙述和评估它的。从真实前提推导出评价结论的不可能性，应该已被作为逻辑真理来提了。而逻辑本身是叙述与评价的一致性极为明显的科学，这二者可是极为自相矛盾的。如果我说得不错的话，社会科学家因为他的解释性课题而涉足理性的价值，比自然科学家在更强的意义上涉入得更深。因为不仅他自己的程序必须是合理的；而且他不能避免在其探求中使用合理性的概念。”请参阅 MacIntyre, (1971c), 258。

221 请参阅 Th. A. McCarthy, “Einwände”, W. Oelmüller (Hrsg.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, 1978, 134ff.。

222 关于斯特劳森所说的弱先验论据的贡献力量问题，请参阅 G. Schönrich, *Kategorien und transzendentale Argumentation*, Ffm., 1981, 182ff.。

223 A. Ryan, “Normal Science or Political Ideology?”, P. Laslett, W. G. Runciman, Q. Skinner (Hrsg.), *Philosophy, Politics and Society*, Vol.4, Cambridge, 1972.

224 Sh. S. Wolin, “Paradigms and Political Theories”, P. King, B. C. Parekh (Hrsg.), *Politics and Experience*, Cambridge, 1968; R. F. Bernstein, *Restrukturierung der Gesellschaftstheorie*, Ffm., 1979, 103ff..

二、马克斯·韦伯的合理化理论

概论：科学史语境

在古典社会学家当中，只有马克斯·韦伯摆脱了历史哲学思想的前提和进化论的基本立场，而且把欧洲的现代化理解为具有普遍历史意义的合理化过程的结果。韦伯用一般的经验研究揭示了合理化的过程，但他并没有从经验主义的角度曲解合理化过程，没有使合理性内容在社会学习过程中消失殆尽。韦伯留下来的著作都是一些断片；但合理化理论是其中的一条主线，我们可以用它把韦伯的理论全貌建构起来；这些解释视角在20世纪20年代的哲学讨论中一度占据主导地位，[1] 可是，后来被严格的社会学研究（比如对《经济与社会》的研究）排挤到了一边，但在最近的韦伯研究中又开始抬头。[2] 这些观点认为，韦伯的著作是一个整体；而由此恰恰暴露出了一些有益的矛盾。**宗教历史的解神秘化过程**是西方理性主义出现的一个必要的内在条件，韦伯分析了这个过程，而且借助的是一个复杂而含糊的合理性概

念；相反，合理性概念在分析**社会合理化的**现代过程中可以把有限的目的理性当作主导观念。韦伯、马克思以及霍克海默和阿多诺所使用的都是这个概念。我想首先对他们的三种观点概略地加以比较，由此来阐明我的提问立场。[3]

马克思认为，社会合理化就是生产力的大发展，具体而言，就是经验知识的增长、生产技术的改进、社会劳动力的有效动员、训练以及组织等。相反，生产关系是社会权力的分配制度，也是生产工具的调节制度，只有在生产力所发挥的合理化压力下才会出现变革。韦伯对资本主义经济和现代国家的制度框架则有另外一番评价，他认为，资本主义的制度框架不是束缚合理化力量的生产关系，而是目的理性行为的亚系统（Subsysteme），正是在这些亚系统当中，西方理性主义才获得了社会意义。当然，韦伯也对社会关系的物化（作为官僚化的后果）表示担忧，因为它遏制了合理的生活方式。霍克海默和阿多诺以及后来的马尔库塞，都是从韦伯的角度去理解马克思的。在工具理性范畴下，统治自然的合理性与阶级统治的非理性融为了一体，获得解放的生产力加固了异化的生产关系。《启蒙辩证法》（*Dialektik der Aufklärung*）消除了韦伯面对合理化进程尚还抱有的矛盾，他们毫不犹豫地纠正了马克思的实证立场。知识和技术，在马克思看来是一种绝对的解放力量，可它们自身却成为社会压迫的工具。

我在这里关注的不是三种立场究竟有怎样的正确性，而是它们共有的理论弱点。一方面，马克思、韦伯以及霍克海默和阿多诺都认为，所谓社会合理化，就是指行为关系当中工具理性和策略理性的增长；另一方面，他们又都在思考，一种总体性的社会合理性究竟是意味着一种自由生产者的大联合，还是意味着一种合理的道德生活方

式，或是与自然的和谐相处。而合理化的经验过程的相对价值，可以用**总体性的社会合理性**来加以检验。但是，这样一种总体性的合理性概念，必须和生产力、目的理性行为亚系统以及工具理性的总体承担者处于同一个水平上。可惜，事实并非如此。在我看来，原因一方面在于行为理论过于狭隘：马克思、韦伯以及霍克海默和阿多诺所确定的行为概念还不够完善，不足以把社会行为中的一切社会合理化内容全部囊括进去。[4] 另一方面，则在于行为理论和系统理论的基本概念混杂不清：行为取向和生活世界结构的合理化，同行为系统复杂性的增加并不是一回事。[5]

一方面，我想在开始的时候就交代清楚，韦伯是在一个科学语境中接手合理性问题的，他摆脱了 19 世纪历史哲学以及带有历史哲学色彩的进化论的前提。合理化理论不属于社会学作为科学而必须抛弃的推理遗产。社会学是踏着苏格兰道德哲学和早期社会主义的足迹逐步发展成为一门学科的，它有着自己的问题和理论，主要关注的是现代社会的形成与发展。[6] 在此过程中，社会合理化已经成为一个主题：在 18 世纪，历史哲学探讨了这个主题；到了 19 世纪，进化主义的社会理论又接手并转化了这个主题。我想简略地回顾一下社会合理化问题的早期发展历史，以便阐明韦伯所面对的实际问题。

孔多塞的《人类精神进步史表纲要》（*Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de L'Esprit Humain*, 1794）一书囊括了历史哲学思想的最重要的主题。[7] 合理性模式是由计算性的自然科学提供的，主要是牛顿的物理学。它发现了“研究自然的真正方法”；“观察、实验以及计算”是物理学揭示自然秘密的三大工具。和康德一样，孔多塞也深信这种科学的“可靠过程”。科学成为一般认识的范式，它把迄今为止

的一切哲学都变成了单纯的意见：

数学和自然科学构成了两大分支。由于数学和自然科学所依赖的是计算和观察，它们的学说不受不同学派的意见的左右，因此，它们和哲学分离了开来。[8]

孔多塞没有像康德那样去努力揭示认识方法的基础以及科学理性的条件；孔多塞关注的是韦伯所说的科学的“文化意义”；也就是说，孔多塞关注的问题是：依靠方法导致理论知识的增长，这会对人类精神的进步以及整个文化生活关系产生怎样的影响。孔多塞试图根据现代科学的历史模式，把人类历史理解为合理化的过程。他的思考主要包括以下四个方面的内容：

（a）首先，孔多塞根据科学进步模式重新解释了至善（Perfektion）的概念。至善不再像亚里士多德传统所认为的那样，意味着事物内在终极目的（Telos）的实现，而是意味着一个完善的过程，这个过程尽管方向明确，但一开始目的并不具体。至善被解释成了进步。孔多塞在他的著作中试图阐明：

自然的完善并没有给人的能力（perfectionnement des facultés humaines）设定界限；人追求至善的能力是不可逆料的……其界限只有一个，就是星球的存在时间，因为自然让我们无法摆脱时间的约束。[9]

人类精神的进步不受人类内在终极目的的限制，它们是在偶然条件下实现的。**进步概念**与**学习**观念联系在一起。人类精神取得进步，

并不意味着向终极目的又接近了一步，而是意味着人类自身的智力获得了有效的证明；也就是说，人类精神取得进步，所要归功的是一种学习机制（Lernmechanismus）。学习过程就是从知性上克服障碍的过程；孔多塞认为，“我们的知性观念”依靠的是“一种紧张关系：一边是我们揭示真理的手段，另一边则是自然对我们的反抗”[10]。

（b）自然的反抗包括成见（Vorurteil）和迷信。自然科学模式的认识概念似乎把传统的宗教观念、哲学观念、道德观念以及政治观念等统统都给否定掉了。面对这种传统的力量，科学的**启蒙作用**日甚一日。科学作为一种独立于神学和人文主义修辞学的亚系统，在18世纪末获得了长足的制度化，以至于科学发现的组织形式成为国家和社会的样板制度。启蒙成为一个政治概念，代表的是人类在实践中提炼科学知识，进而摆脱成见的过程；用孔多塞的话说，启蒙是一个政治概念，说明的是哲学对**公众舆论**的影响过程。科学进步要想转变成社会生活的合理化，科学家就必须承担起教育公众的使命，以便使他们自身的工作原则成为整个社会交往的原则。科学家作为启蒙者，试图把他们享有的权利“大声宣布出来”，这个权利就是：“任何一种意见都要接受我们自身理性的检验。……这样，在欧洲很快就出现了一群人，他们的工作不是揭示或论证真理，而是传播真理。他们的使命就是要直捣一切成见的老巢，因为有了成见，人们就到教士和教派、政府和传统的社团那里去寻求庇护；他们的荣耀在于，消除民众中的谬误，而不是要拓宽人类知识的界限”。当时还身陷囹圄的孔多塞进一步补充说：“科学家的使命就是要追求知识的进步，他们这样做既充满着危险，也蕴藏着用途”。[11]

（c）启蒙概念是一个纽带，把科学的进步观念与认为科学也致力

于道德完善的信念联系在一起。启蒙要求人们在与教会、国家等传统暴力机器的斗争过程中，拿出自己的勇气，运用自己的知性，也就是运用自己的自主性和成熟性。此外，启蒙的激情还源于这样一种经验，即道德实践的成见实际上已经被科学的批判力量动摇了。“一切政治谬误和道德谬误都是出于哲学谬误，而哲学谬误本身又是与物理学谬误联系在一起的。没有一种宗教体系或超越自然的迷狂，不是出于对自然规律的无知”。[12] 因此，孔多塞认为，不仅要通过批判去信奉科学，而且要指仗科学帮助解决常规问题：

> 数学和物理学都是为了让技术更加完善，使之满足我们最基本的需求：道德科学和政治科学的进步，对决定我们感知和行为的动因产生了影响，这点难道不是自然的必然规律造成的？ [13]

孔多塞所说的包括道德实践问题、学习的认知问题以及学习过程的科学组织问题。人类有能力“获得道德概念”，同样，人类也有能力让道德科学达到自然科学已经取得的水平：

> 自然科学值得信赖的惟一理由在于：自然科学认为，决定宇宙现象的普遍规律，不管我们是否了解，都是必然的和永恒的；可是，这个原则对于人的知性能力和道德能力所发挥的效力，为何比其他的自然进程来得要微弱？ [14]

（d）但是，如果启蒙能够依靠人文科学，而且，人文科学的知识进步和自然科学的知识进步一样在方法论上获得了保障，那么，我们

就不仅可以期待个人的道德有所进步，也可以指望文明的共同生活方式也取得进步。和康德一样，孔多塞也认为，文明的进步意味着建立起一个保障公民自由的共和制度、一种确保永久和平的国际秩序，以及一个加速经济增长和技术进步，进而消除或补偿社会不公的社会制度。孔多塞希望消灭“在两性之间制造不平等的成见”；[15] 也希望消灭犯罪和堕落，在卫生和医药方面消除贫困和疾病；孔多塞认为，“未来一定会出现这样的局面：死亡只是外在不可抗拒力量所导致的结果”[16]。

换言之：孔多塞以为，相对于死亡，生命是永恒的。这是18世纪历史哲学思想的典型观念，尽管它在法国大革命的一个同时代人那里才获得完整而明确的表述。当然，也正是这种激进的态度才暴露出了历史哲学思想中的断裂。主要有四个论断后来遭到了质疑，并促使历史哲学的现代观发生转型。

首先，孔多塞必然会设定一些前提，因为他认为，直线性的进步概念所立足的是现代自然科学的科学进步概念。（a）他设定，物理学历史以及把物理学当作样板的科学，可以说有一个连续的发展脉络。相反，当代后经验主义科学理论强调，理论的形成与范式之间没有瓜葛；后经验主义科学理论指出，科学理性的连续性不是建立在理论层面上，而是建立在理论关系层面上，也就是说，建立在不同范式之间的复杂关系当中。更具有冒险性的是另一个假设。（b）迄今为止，宗教学说和哲学学说所解答的一切问题，不是变成了可用科学加以合理解决的问题，就是成为假问题，在客观上消失不见了。孔多塞希望能克服死亡，这并不奇怪。其中隐藏着这样一种观点，即偶然性经验和意义问题，迄今为止一直都是用宗教来加以解释和解决的，现在会有

巨大的**缓解**。否则，就会留下一些无法合理解决的问题，它们必定会对科学解决问题的能力产生很大的制约。这是韦伯的一个出发点，他试图由此去追踪社会合理化的过程，而且依据的还不是科学的发展过程，而是宗教世界观的发展过程。

其次，孔多塞是18世纪的产儿，他未能搞清楚，如果从现代科学合理性的角度去把握人类历史的同一性，他所提出的普遍主义要求会有多大的有效性。孔多塞并不怀疑，总有一天，**所有**的民族都会“接近像法兰西人和盎格鲁—美利坚人这些最开化、最自由、最没有成见的民族已经达到的文明状态”。[17]

对于这个信念，孔多塞的论证是：和自然科学一道形成的合理性，并不是西方文明所特有的，而是人类精神内在所固有的。这种关于普遍理性的假设，首先遭到了历史学派，后来又遭到文化人类学的质疑；直到今天，这依然是一个有争议的话题，关于这一点，本书导论在讨论合理性争论时已有交代。但是，对于历史哲学在19世纪的进一步发展具有深远影响的，则是其他两个假设。

再次，正如我们看到的，孔多塞把科学进步的认知内容与成熟的道德实践内容联系在一起；所谓成熟，就是指摆脱了教条和自然的权威。孔多塞使用的是前批判的“自然”概念，这个概念曾出现在康德的历史哲学著作中，被用来确定理论理性与实践理性的同一性。这种同一性在孔多塞那里没有构成问题，尽管从休谟（D. Hume）以来，人们已经清楚地认识到，关于道德理论和国家理论的规范命题无法从经验科学的命题当中推导出来。**最初**，这是从康德到黑格尔的哲学所探讨的主题。黑格尔的法哲学在理论理性与实践理性之间建立起辩证法中介，这个中介在马克思那里进入了社会理论，而且通过双重渠道：

一方面，马克思批判了哲学反思的自足性。随着黑格尔辩证法逐步与时代合流，理论与实践的中介成为一个永恒的主题。实践理性所涉及的问题，再也不能只用哲学的手段来加以解决了；它们跨越了纯粹论证的界限：批判的武器需要对武器加以批判。用实践手段来进一步发展理论，不会揭示出太多的普遍性内容；值得提及的，就是革命理论了。[18]

另一方面，在用非批判的手段把握辩证法概念的过程中，黑格尔又引起了重视；理论理性与实践理性的同一性深入到了政治经济学批判的基本概念当中，以至于马克思主义理论的规范基础至今还模糊不清。马克思主义的模糊内容不是被回避了，就是被遮蔽了，因而还没有得到彻底的清理：被回避了，是因为马克思的社会理论分解成了社会研究和道德社会主义（阿德勒）；被遮蔽了，既是因为正统派用黑格尔来限定马克思（卢卡奇，科尔施），也是由于马克思主义被等同于19世纪的自然主义发展理论（恩格斯，考茨基）。这些理论为历史哲学最初探讨的合理化主题进入社会学领域铺平了道路。[19]

对于这些理论来说，重要的是孔多塞历史哲学观念的**第四个**假设。孔多塞如果认识到，不断改进的理论知识具有**经验意义**，他就会把文明的进步还原为人类精神的进步。任何一种解释命题，一旦从合理化的角度去理解历史现象，其出发点就必然是：知识和认识的论证力量具有**经验意义**。但是，孔多塞既没有深入研究学习机制和学习过程的前提，也没有解释清楚，认识是如何转化成技术进步、经济增长以及社会合理组织的；更没有注意到，认识会带来**预料之外的副作用**。孔多塞所信赖的是精神的自发作用，也就是说，孔多塞以为，人类的知性依靠的是知识的累积，而随着知识的不断扩散，又会反过来对文

明的进步产生影响。当然，这种自发性表现为两个相互矛盾的方面。从参与者的**实践角度**来看，文明的进步是知识普及的结果，是哲学家影响公众舆论的结果，是改革学校教育和大众教育的结果。这些启蒙实践的目的是要推动人类精神不断进步，但它们自身都是历史哲学的产物，因为它们第一次从理论上揭示了人性的过程，以便让那些参与者能够在实践中进一步推动这个过程。从科学家的理论角度来看，文明的进步是一些可以用自然规律解释清楚的现象；从**实践角度**来看，合理化表现为一种有意志和有意识的交往实践；而从**理论角度**来看，合理化表现为一个合乎规律的认知过程。这两个方面紧密相连，但是，只要我们从唯心论的角度认为人类精神是一种权力，它有着自己的逻辑和动力，上述两个方面就可以和谐地联系**在一起**。

在这个方面，19 世纪的发展理论（在斯宾塞那里达到完善）对历史哲学的合理化主题作出了重大修订：它们从达尔文主义的角度认为，文明的进步是有机系统的发展。[20] 解释渐变的范式，不再是科学理论的进步，而是**人类的自然进化**。这样，合理化主题就进入了社会进化领域。视角的转变，有助于我们更好地把握 19 世纪的主要历史经验：

——随着工业革命的兴起，生产技术成为社会进化的一个重要维度。生产力的发展最初并不意味着科学技术的应用；生产力的发展成为一种模式，这个模式比现代自然科学的发展模式更有助于我们从经验的角度把握社会进步。

——政治变革也是这样。政治变革始于法国大革命，结果是资产阶级宪政制度的建立。进步在资产阶级自由的制度化过程中的反映，比在人文科学中要清楚得多，因为人文科学的发展本身还是一个问题。

——最后，随着资本主义的壮大，经济发展成为一个具有独立功

能的亚系统，当代政治经济学用循环模式对此有清楚的描述。这样既形成了整体主义的视角，使得无须再把社会分工现象还原为个体的聚合；也出现了功能主义的视角，使得我们能够把社会比作有机体，进而看作是自我持存的系统。

前两个主题有助于我们从经验主义的角度把合理化过程解释为增长过程；第三个主题则使得社会史更加合乎达尔文建立起来的自然史进化模式。这样，斯宾塞（H. Spencer）就可以建立起一种社会进化理论，它剔除了历史哲学的模糊唯心论，把文明的进化看作是自然进化的延续，进而使文明的进化彻底合乎自然规律。

科学的发展，资本主义的壮大，宪政国家的建立以及现代管理制度的形成等，所有这些趋势可以说都是一些经验现象，是社会系统结构分化的结果。我们无须再把它们仅仅看作是内在精神历史（可以还原为学习过程和知识累积）的经验标志，也无须再把它们解释成历史哲学意义上的合理化标志。

通过对孔多塞提出的**四个**历史哲学**基本假设**的考察，我们可以把维多利亚时代的发展理论简单地概括如下：它们既没有对启蒙的理性主义，也没有对启蒙的普遍主义提出质疑，因此它们还没有意识到欧洲中心论所面临的危险；它们还在重复自然主义的错误结论，当然，这一点不太显著，因为它们至少提出要用关于实践道德进步的价值判断去解释关于进化的理论命题；另一方面，它们也更加紧密地依靠社会科学，用（偏向生物学的）经验科学的进化概念，来填补历史哲学关于历史规律的唯心主义论述所遗留下来的空白。

韦伯重新接手合理化主题，并使之成为一个社会学的问题；主宰当时科学史语境的，是对 19 世纪进化论的批判。批判的焦点可以用

上文的关键词来加以明确。在这里，我将从反方向来清理历史哲学的上述基本假设：批判的焦点是进化决定论，道德自然主义以及发展理论的普遍主义和理性主义。

进化决定论（Evolution närer Determinismus）：从兰克（L. v. Ranke）和萨维尼（F. K. Savigny）开始，精神科学就在历史学派内部逐步形成了，而且一直伴随着方法论的反思。[21] 这些方法论的反思最迟到狄尔泰就已经发展成熟，即发展成为一种**历史主义**（Historismus）。历史主义批判既针对辩证的历史理论和社会理论，也针对进化主义的历史理论和社会理论。我们这里主要关注的是**这场**争论的结果，亦即否定为自然主义文化寻找发展规律的做法。历史主义认为，文化就其本质而言，是一个由意义关系建构起来的对象领域，表现出来的是结构主义的合规律性，而非推理法则（nomologisch）的合规律性，更不是进化的合规律性。具有反讽意味的是，历史主义把文化科学与生物科学，或者说，与自然科学的样板区分了开来；正是历史主义的这一做法，促使了韦伯重新从非历史主义的合理化角度，去提出现代社会发生和发展的问题。如果我们认真对待历史主义的批判，朝向一定目标的渐变就必然会被还原为意义关系或观念的内在逻辑，而非社会系统的进化机制；人们也必定会从结构主义的角度，而非根据社会进化的规律，来解释这一渐变。此外，韦伯的这种历史主义遗产彻底妨碍了人们正确对待系统功能主义当中的一些值得注意的内容。

道德自然主义（Ethischer Naturalismus）：韦伯自身属于德国**新康德主义**西南学派的传人。[22] 就精神科学和文化科学理论而言，文德尔班（H. Windelband）和李凯尔特（H. Rickert）同狄尔泰以及其他历史学派哲学家的立场是一致的。但在与社会科学进化主义理论的争论

过程中，新康德主义超越了其二元主义的科学哲学，发挥了一种特殊的影响，而且是因为他们的价值理论。新康德主义在方法论层面上区分了实然（Sein）和应然（Sollen），区分了事实的断定和价值的判断，并且在实践哲学中坚决反对一切道德自然主义。这就是韦伯在价值判断论证中的立场背景。韦伯批判进步概念和进化概念，正是因为它们在经验科学中发挥了潜在的规范作用。韦伯对于道德领域中的自然主义错误结论十分敏感，甚至对于描述命题和评价命题的泛滥也十分敏感；韦伯的这种敏感受到了康德和新康德主义价值哲学的影响，当然，这种敏感也有负面作用，它在韦伯那里和一种非康德的历史主义观念联系在一起，这种观念就是：怀疑实践理性的论证力量。韦伯在方法论层面上坚决反对道德认知主义和道德自然主义。

普遍主义（Universalismus）：19 世纪的精神科学和文化科学更加关注社会生活方式、传统、价值以及规范的变化范围。历史主义把自身传统和思维方式的相对性经验归纳为如下问题：经验科学中设定的合理性标准难道自身不是有着时空限制的文化，亦即现代欧洲文化的组成部分，因而丧失了其普遍有效性要求。但是，对于多元文化当中是否也会出现认识论相对主义这个问题，历史主义处理得比较草率。精神科学主要探讨的是有文字记载的文化传统，它给人的直观印象是：不同的文明在原则上是平等的；文化人类学研究的则是古代社会，它对古代社会与现代社会之间的发展差别轻易不会无动于衷。此外，功能主义文化人类学当中从来没有出现过这样的危险：一边用进化决定论批驳一切合规律性的推理法则的（nomologisch）分析，另一边却得出相对主义的结论。正如我们在后文中将会看到的，韦伯在这场争论中所持的是一种谨慎的普遍主义立场；他认为，合理化过程并不是

西方所特有的现象，尽管综观一切世界宗教，合理化只有在欧洲发展成为一种理性主义，这种合理主义一方面具有特殊性，即为西方所特有，另一方面又具有普遍性，也就是说，它是现代性的普遍特征。

理性主义（Rationalismus）：在历史哲学和发展理论当中，科学和技术是合理化模式。我们有充分的理由证明它们具有范式特征，这一点韦伯也没有否认。但是，要想充当进步概念和进化概念的范式，就必须从启蒙或实证主义的角度对科学和技术加以评价，也就是说，必须把科学和技术看作是解决问题的有效机制，它们对于人类的历史具有重要意义。19 **世纪末的资产阶级文化批判**以尼采以及生命哲学家为代表，他们所反对的就是这种准形而上学的评价方式。韦伯也未能摆脱对科学文明的悲观主义评价。[23] 他坚决反对合理化过程在现代社会中脱离道德的价值趋向，而放任自流。因此，科学和技术在他的合理化理论中失去了范式的地位。韦伯集中研究的是目的理性行为制度化的道德—实践基础。

根据上述四个方面，我们从一开始就可以从经验科学的角度再次接手如下问题：怎样才能把现代社会的发生和发展看作是合理化的过程，而又不会落入经验主义的窠臼。我将首先探讨韦伯所解释的社会合理化现象，以便阐明不同的合理性概念，因为这些合理性概念是韦伯研究的潜在基础（1）。韦伯的理论涉及宗教合理化和社会合理化，也就是说，既涉及现代意识结构的一般历史形成过程，也涉及这些合理性结构在社会制度中的具体体现。我将对这些复杂的关系系统地加以重建，具体在于：根据韦伯的宗教社会学著作，揭示出世界观合理化的逻辑（2），由此进一步推导出社会合理化的结构模式，以便探讨新教伦理的作用（3）和法的合理化过程（4）。

1. 西方理性主义

韦伯曾为他的《宗教社会学文集》[24]撰写过一篇出色的导言，回顾了“普遍历史的问题”；为了阐明这个问题，韦伯付出了毕生的心血。这个问题就是：为什么在欧洲之外，“科学、艺术、国家以及经济都没有走上西方所特有的发展道路”。韦伯列举了大量的现象，用来说明“西方文化所特有的理性主义”。西方理性主义的历史成就举不胜举。韦伯首先提到的是现代自然科学：它赋予理论知识以数学形式，并用严格的实验对理论知识加以检验；韦伯还把一般科学的专业组织补充了进去；此外，韦伯还提到了面向市场的文学作品以及以剧院、博物馆和杂志为代表的艺术组织；和谐的音乐：作品主要表现为奏鸣曲、交响乐、歌剧，乐器则主要包括管风琴、钢琴和小提琴。线条透视与空中透视在绘画当中的应用以及雄伟建筑的结构原理；韦伯罗列的还有：科学的法律学说、形式法制度以及经过专业训练的官员的法律解释；现代国家机关：其核心是合理的官僚组织，其基础是成文法；此外还有可以量化的私权流通以及以赢利为目的的资本主义企业：其前提是家政与企业的分离，也就是说，从法律上明确私人财产和企业财产，这类企业一般都具有合理的簿记制度，其劳动组织尽管是为了取得绩效，但形式上是自由的；科学知识也被用来改进生产设备和企业组织；最后，韦伯还提到了资本主义的经济伦理，它是合理生活方式的一个组成部分：

因为和合理的技术以及合理的法律一样，经济理性主义在发生的时候也完全依赖于人面对具体的**合理生活实践**所表现出来的能力

和气质。[25]

韦伯对西方理性主义表现形式的列举比较混乱。为了初步了解韦伯，我选择了两条途径，一是从内容上对他列举的现象加以归类（1），二是从概念上加以阐明（2）。最后我将考察一下，韦伯是把西方理性主义看作一种文化特性抑或一般意义的表现形式（3）。

（1）西方理性主义的表现形式

自帕森斯（T. Parsons）以降，关于社会（a）、文化（b）以及个性（c）的三分法已成公论，我在这里也借用这种三分法。

（a）和马克思一样，韦伯也认为，**社会现代化**是资本主义经济和现代国家的**分化**。资本主义经济和现代国家在功能上相互补充，相互稳定。资本主义经济的组织核心是资本主义企业，其特征在于：

——脱离了家政
——资本核算（合理的簿记）
——以货物、资本以及劳动市场的机遇为趋向的投资决策
——有效地投入具有形式自由的劳动力
——把科学知识应用到技术当中

国家的组织核心是合理的国家机关，其特征在于：

——集中而稳固的税收系统
——统一指挥的军事力量

——立法和正当使用暴力的垄断化

——以专业官僚统治为核心的管理组织[26]

形式法建立在条文的基础上，它是资本主义经济和现代国家的组织手段，也是它们之间交流的组织手段。这三点是社会合理化的核心内容，也是《经济与社会》一书（*Wirtschaft und Gesellschaft*）的核心内容。韦伯认为，它们既是西方理性主义的表现形式，也是需要解释的主要现象。韦伯把它们与文化层面以及个性层面上的合理化现象区分了开来。尽管文化层面以及个性层面上的合理化现象也是西方理性主义的表现形式，但在韦伯的理论中，它们的地位远远不及社会合理化。

（b）在韦伯看来，**文化合理化**表现为现代科学和技术，自律的艺术以及扎根在宗教当中的伦理。

韦伯认为，所谓合理化，就是经验知识的增加、诊断能力的提高、控制经验过程的工具和组织的完善等。有了**现代科学**，这些学习过程便具有了反思意义，可以在科学研究当中获得制度化。韦伯在他的方法论著作和科学理论著作中尽管阐明了一种具有规范内涵的科学概念，但韦伯只是顺带着阐述了现代科学的发生现象。现代科学主要表现为：对待自然的客观化方法、学院思想话语的紧密融合、数学的理论形态以及面对自然时的工具立场和经验方法。后来，技术革命又与科学进步等同了起来。不过，“把自然科学方法用于经济领域，**尤其**是‘生活方法论’发展的最后一个环节。文艺复兴和宗教改革……在这方面发挥了一定的作用”。[27]韦伯认为，“现代**科学**及其与现代经济的实践关系的历史，与现代**生活方式**及其之于现代经济的意义的历史，根本就是……‘两回事’”。[28]后者是韦伯在其资料性著作中关注

的主题。科学历史和技术历史是西方文化的主要内容；但韦伯在其关于现代社会发生的**社会学研究**中却**清楚**地把它们当作了边界条件。

科学发展所发挥的作用是次要的，当然，说是次要作用，实际上是相对于科学思想的**结构**在**分析合理性形式**时所发挥的主导作用而言的。以科学为典型的科学主义世界观是普遍历史去神秘化过程的起点，而其终点是“合理的文化财富被贵族们无情占有”[29]：

> 合理的经验认识完成了世界的解神秘化和因果机械化。但只要一直都是这样，最终就会出现与伦理预设之间的紧张：世界是一个受到上帝规整的宇宙，亦即是一个充满伦理**意义**的宇宙。因为经验的世界观和抽象的世界观一般都不允许追问内在事件的“意义”。[30]

由此，韦伯把现代科学看作是合理化社会的命定力量。

但是，韦伯认为，科学以及**自律的艺术**都是文化合理化的表现形式。艺术家的表达模式最初是与宗教仪式结合在一起的，而宗教仪式不是表现为教堂或寺院的装饰，就是表现为歌舞仪式，或者表现为故事和圣经的表演等。艺术生产最初受宫廷资助，后来发展成为资产阶级—资本主义的艺术生产，随着条件的成熟，艺术家的表达模式获得了独立：“艺术把自己建构成为一个具有独立价值的世界，而且这种独立价值还在不断地为人们所认识”[31]。

独立首先意味着，“艺术的自身规律”能够得到贯彻。但是，韦伯主要不是从艺术组织的建立（以及享受艺术的公众和作为艺术生产与艺术接受之中介的艺术批评的制度化）这个角度来看待“艺术的自身规律”。相反，韦伯更加关注的是有意识地把握审美的特殊价值对

于材料的掌握，亦即，对于艺术生产的技术究竟会产生怎样的效果。在他身后出版的《论音乐的合理基础与社会学基础》（*Rationale und soziologische Grundlagen der Musik*）一书中，韦伯研究了和声技巧和现代记谱法的形成，以及乐器制造业（特别是现代特有的打击乐器钢琴）的发展过程。沿着这一路线，阿多诺分析了先锋派艺术的发展过程，并阐明了艺术创作的过程和手段是如何具有反思意义的，现代艺术又是如何把掌握材料本身的程序当作表现主题的。但是，阿多诺对于“方法独立于事物”一直表示怀疑：

> 毫无疑问，历史材料以及对这些材料的把握（技巧）的确在不断地进步；绘画透视法以及音乐对位法的发现，都是最好的例证。此外，不可否认的是，进步的确按照预先设定的程序在缓缓展开，而且是在朝着精致化方向展开；比如从早期的通奏低音到现代音乐的和声意识，以及从印象派到点彩画派的过渡等。但是，这些进步不管多么明显，都还不是艺术本质的进步。从乔托、西马比到弗朗切斯卡，他们在绘画手法上的进步只不过是消除了盲目性；由此断定，弗朗切斯卡的绘画比阿西西的壁画要胜出一筹，实属卖弄学问。[32]

韦伯或许会认为，合理化涉及的是价值实现的技术，而不是价值本身。

尽管如此，艺术的自律还是意味着审美价值领域自身规律的解放。有了艺术的自律，艺术才有可能合理化，对待内在自然的经验才有可能被开发出来。所谓对待内在自然的经验，就是对于获得解放的主体的日常认识规范和行为规范的解释和表现。韦伯以一些波希米亚的艺术团体为例，根据与现代艺术发展密切相关的生活方式考察了

这一趋势。韦伯认为，结果应当就是两性之间爱的“超凡领域”得到了有意识的维护，并独立和凸显了出来。两性之间的爱是一种“情欲”，有可能发展成“带有纵欲色彩的陶醉”或“病态的狂热”。

韦伯从**社会学**角度解释了社会合理化。在社会合理化过程中，艺术的发展和科学史一样，发挥的作用微乎其微。艺术一如成为生产力的科学，从来都没有进一步推动社会合理化过程。相反，自律的艺术和主体的自我表现，与日常生活的合理化过程形成一种互补的关系。它们所承担的是一种补充角色，也就是“在内心世界中**摆脱**日常生活，主要是摆脱理论理性主义和实践理性主义所带来的日益增长的压力”。[33] 对审美价值领域和以艺术团体为代表的主观主义的塑造，与职业劳动这一“客观领域”构成了对应关系。

当然，以审美为代表的反文化与科学、技术以及**现代法律观念和道德观念**一道，都属于合理化的文化总体性。但是，这种道德理性主义和法律理性主义构成了现代社会形成过程中的核心环节。

这就是说，韦伯认为，所谓合理化，同样也意味着**法律**和**道德**的独立，亦即，道德实践观点、道德文本和法律经典以及基本原理和决定规则等，摆脱了它们最初所依赖的世界观。至少，宇宙论世界观、宗教世界观以及形而上学世界观呈现出了这样的结构，即理论理性和实践理性的内在区别还不可能表现出来。法律和道德的独立，带来了形式法（Formalen Recht）以及世俗的信念伦理（Gesinnungsethik）和责任伦理（Verantwortungsethik）。在现代实践哲学范围内，两者大致和现代自然科学同时获得系统化，即发展成为理性自然法和形式伦理。不过，这种自律化过程依然是在宗教解释系统中完成的。激进的救世预言导致救世的努力与对外在客观世界的认识之间极端对立，因

为救世的努力依赖的是内在的拯救精神和拯救手段。韦伯阐明了从这种宗教信念到信念伦理的发展过程：

先知的救世说……一旦发展成为一种合理的伦理，而且是以作为拯救手段的内在宗教拯救财富为取向，从其拯救的意义和本质中就会产生这种信念伦理。[34]

从形式角度来看，这种信念伦理的特征表现为**原则性和普遍主义**。救世神学（soteriologische）的团契宗教性奠定的是一种抽象的博爱伦理（Brüderlichkeitsehik），它从“同胞”出发，消除了（宗族伦理、地域伦理以及国家伦理十分关注的）内在道德和外在道德之间的区分：“它的道德要求始终都超越了一切社会组织，通常甚至包括信仰组织的界限，而面向一种普遍主义的博爱精神”。[35] 这和彻底告别法律传统主义是一致的。

形式伦理建立在普遍原则基础之上，由此看来，依靠巫术、神圣传统、启示等的法律规范（以及法律制定和法律应用）便失去了作用：法律规范仅仅是一些常规，我们不但可以观察到，而且可以人为地加以设定。法律观念越是与信念伦理形成互补关系，法律规范、法律程序以及法律内容就越是成为合理讨论和世俗抉择的对象。我要强调的是以下**两点**，即规范的论证原则和成文原则。可是，韦伯和当时的法律实证主义（Rechtspositivismus）一样，都强调后者，也就是说，都持这样一种基本观点：任何一种法律都可以用形式条文来加以确定和修订。韦伯由此还得出了正当统治的一些重要特征，本迪克斯（R. Bendix）把它们归纳如下：

——任何一种法律都可以要求和期待政治共同体的所有成员予以遵守。

——法律作为一个整体，由一个抽象规则系统组成；所谓司法，就是这些规则的具体运用。国家的行政管理同样也受制于法规，并遵守一定的普遍原则。而且这些原则是得到允许的，至少没有遭到否决。

——最高行政长官不是个别的统治者，而是“上司”，他在一定时间内占有一个职位，并行使一定的权力。

——服从合法统治的人是公民，而不是臣民，他们服从的是“法律”，而不是执法的官员。[36]

和成文原则同样重要的还有这样一种基本观点，即一切法律的裁决都需要论证。由此得出：

——如果没有民众或由民众选举的代表的同意，国家不允许干涉生活、自由或财产。因此，任何一种法律在实质上都必须立足于一种立法仪式。[37]

因此，我们可以把上述内容归结如下：现代社会所特有的意识结构源于文化合理化，而文化合理化包括认知、审美表现以及宗教传统的道德评价三个部分。有了科学和技术、自律的艺术和自我表现的价值以及普遍主义的法律观念和道德观念，**三种价值领域**就出现了分化，**而且各自遵守的是自己特有的逻辑**。这样，不仅文化的不同组成部分（认知部分、表现部分以及道德部分）有了自己的“内在规律”，这些价值领域之间也形成了紧张关系。伦理理性主义最初还和它所依

据的宗教语境保持一定的亲和性，伦理与宗教却与其他的价值领域势不两立。韦伯发现，这就是“用**知识**把（内在财富和外在财富）有意识地提升为理性财富所导致的一个普遍结果，它对宗教历史产生了重要的影响”。[38] 反之，这也是合理化辩证法的出发点，韦伯由此展开了他对时代的诊断，这一点我们在后文中会看得很清楚。

（c）在个性系统中，文化合理化对应的内容是方法论**生活方式**，其基本动机是韦伯关注的主要内容，因为韦伯认为，这是资本主义发生的一个因素，虽然不是最主要的因素。在生活方式的价值趋向和行为结构中，韦伯揭示出了信念伦理在个性中的相关概念。信念伦理扎根在宗教当中，具有原则性，它遍及资本主义的基础层面。因此，伦理理性主义首先由文化层面渗透到了个性系统。事实上，以职业思想为核心的新教伦理意味着：伦理理性主义为对待内在事件，特别是对待社会劳动领域中的社会互动的认知工具立场提供了基础。认知合理化和法律合理化也深入到了这种生活方式的价值趋向当中，并与职业领域建立起密切联系。相反，合理化文化的审美表现部分在行为结构和价值趋向中有着相应的个性特征，而行为结构和价值趋向与生活方式之间是相互对立的。

韦伯研究了合理生活方式的宗教基础。他所依据的主要是典型的日常意识以及加尔文派、虔信派、卫理公会派以及从洗礼运动中分裂出来的一些宗派的观念。经过认真研究，韦伯得出了如下主要特征：

——彻底拒绝巫术手段，以及一切作为拯救手段的神圣因素，也就是说，宗教彻底解神秘化了。

——单个信徒在世界中坚决孤芳自赏，因为面临着偶像化的危险；在团契当中依然如此，因为它拒绝把选民区别开来。

——最初由路德确定的职业观念；根据这个观念，信徒在尘世中完成他的职业，以此来证明他是上帝的孝顺子民。

——把犹太教—基督教的遁世转变为勤勉工作的苦行主义，外在成绩尽管不是个体救赎命运的实际原因，也是认识原因。

——最后是严格的生活方式，它遵守一定的原则，主张自我约束和自我独立，并渗透到了一切生活领域，因为主宰它的是落实救赎的观念。

上文根据社会、文化和个人的生活方式这三个不同的层面，对韦伯在《宗教社会学文集》前言中列举的合理化现象进行了归类和论述。接下来我想考察一下，“合理的”和“合理性”究竟意味着什么，但在此之前，我想用图表来展示一下韦伯所推断的西方理性主义不同现象之间的经验联系。为此，我首先区分了**文化价值领域**（科学和技术，艺术和文学，法律和道德），作为文化的组成部分，随着现代从传统的宗教—形而上学世界观（希腊传统，主要是犹太教和基督教传统）中脱身出来，这些价值领域发生了分化。这个过程始于16世纪，到18世纪最终完成。此外，我还区分了**文化的行为系统**；在这些系统中，传统的各个方面都得到了彻底的研究：科学组织（大学和研究院），艺术组织（艺术生产制度，艺术分配和接受制度，艺术批评的中介机关），法律体系（专业法律的培训，科学的法学以及法律公开性），最终还有宗教团契（普遍主义伦理在这些团契当中被传授着和体验着，也就是说，有了制度的体现）；再者，我还区分了**奠定社会结构的主要行为系统**：资本主义经济、现代国家以及家庭等；最后还有**个性系统**中的行为结构和价值趋向，它们集中反映的是生活方式以及主观主义的反生活方式。

图 3　现代发生时西方理性主义的表现形式

<table>
<tr><td rowspan="2">文化</td><td>知识部分：
现代自然科学</td><td colspan="2">评价部分：
理性的
自然法</td><td>新教伦理</td><td>表现部分：
自律的艺术</td></tr>
<tr><td rowspan="2">社会</td><td>科学组织
（大学、研究院、
实验室）</td><td colspan="2">一般法学，
法律的
专业培训</td><td>宗教团体</td><td>艺术组织
（生产、交易接
受、艺术批评）</td></tr>
<tr><td colspan="3">资本主义经济　现代国家机关</td><td>市民家庭</td><td></td></tr>
<tr><td>个性
方式</td><td colspan="4">生活方式</td><td>行为结构和价值趋向
反文化的生活</td></tr>
</table>

图 3 表明，资本主义经济和现代国家机关是韦伯的社会合理化理论试图**解释**的**现象**。两个系统之间相互关联，但在西方社会彻底分化了开来，从而使得现代化得以发轫，并在自我调节下不断向前发展。韦伯之所以会把现代化**描述**成社会合理化，是因为资本主义企业遵守的是合理的经济行为，现代国家机关遵守的是合理的管理行为，总之，两者遵守的都是目的理性行为。但这只是一个方面，还有另外一个在方法论意义上更加重要的方面不容忽视。因为韦伯主要是想用合理化过程的概念来**解释目的理性行为的制度化**。合理化过程在韦伯的解释结构中发挥的是示范作用，它所带来的是工具理性行为的曼延。在现代化**发轫之际**，主要有两个因素发挥了重要的作用：建立在职业伦理基础上的生活方式（经营者和国家公务员）以及形式法的组织手段。就其形式而言，两者依据的是同样的意识结构：后传统主义的法律观念和道德观念。现代法律观念集中体现在理性自然法当中，经过一般的法学、法官培训，具有专业特色的法律公共领域，凝聚成为有

关经济交往和国家管理的法律制度；而新教伦理依靠团契和宗教家庭中的社会化代表转变成了带有苦行色彩的职业行为取向，并深深扎根到了资本主义的基本层面当中。沿着这两条路线，道德实践的意识结构体现了出来，而且分别体现为制度和个性系统。这个过程导致的是目的理性行为取向的普及，而且主要是在经济行为系统和行政系统当中；因此，它和目的理性之间存在着**联系**。但在韦伯看来，关键在于，这个过程的基础是意识结构，它们被赋予了制度和动机的有效性，而且，这**本身**也是一个合理化的过程。这也就是说，和现代科学以及自律艺术一样，伦理理性主义和法律理性主义也是价值领域分化的结果。而价值领域自身是世界观层面上解神秘化过程的产物。宗教合理化是西方理性主义的前提。经过深入考察，韦伯认为，神话解释系统的解神秘化过程也可以用合理化概念来加以理解。

我们可以区分出两股主要的合理化冲动，韦伯在其关于世界宗教的经济伦理以及资本主义经济和现代国家的起源（包括新教伦理）等的著作中对它们分别加以了探讨。韦伯关注的一方面是**世界观的合理化**：就此而言，他必须解释清楚去神秘化的结构以及认知问题、规范问题和表现问题彻底分化开来并能够按照自己的逻辑展开所依据的前提。另一方面则是现代意识结构的制度体现；现代意识结构是沿着宗教合理化的道路逐步形成的，换言之，韦伯关注的是**文化合理化向社会合理化的转换**。就此而言，他必须对法律和道德的结构加以阐明，但前提在于法律和道德的结构应当能够促使建立正当的统治组织和策略行为主体在私法层面上的交往关系（a），以及为按部就班的生活方式（以有纪律的稳定的职业劳动为准绳）提供一种内在动机（b）。

（2）合理性概念

韦伯一再强调，“理性主义”（Rationalismus）可以有截然不同的内容：

> 比如，它可以意味着体系思想家用世界观完成的合理化：现成的抽象概念越多，对现实的理论掌握也就越深入；也可以意味着这样一种合理化：通过对适当手段的仔细考察，在方法上达到一定的实践目的。两者尽管最终都是属于理性主义，但还是两码事。[39]

也就是说，韦伯首先区分了对现实的理论掌握和实践掌握。当然，韦伯主要关注的是**实践合理性**（praktische Rationalität），因为它可以让行为主体学会控制其周围环境：

> 谁的行为如果依据的是目的、手段及后果，而且在手段与目的、目的与后果、最终可能出现的各种不同目的之间合理**思量**，那么，他的行为就是目的理性行为，也就是说，他的行为**既不是**情感行为，**也不是**传统行为。[40]

目的理性行为是（从实践角度看）十分复杂的合理性概念的核心环节。但是，合理性“从16和17世纪以来就在西方悄悄地奠定了资产阶级的合理生活方式”，它的内涵比工具理性要丰富得多，因而决不能等同起来。我想分五个步骤来重建韦伯的“实践合理性”这一复杂的概念。[41]

（a）韦伯从另外一个概念“技术”（Technik）出发，来阐明有规则地运用**手段在一个十分抽象的意义**上对于行为合理性具有重要的意义。所谓“合理的技术”，在韦伯看来，就是手段的运用，而且是“有意识、有计划地根据经验和经过思考而加以运用……”。[42] 技术的运用范围和经验基础在一定的条件下可以用技术的有效性来加以检验；只要技术没有专门化，“技术”概念就始终具有普遍的意义。任何一个规则或任何一个规则系统，只要它所允许的行为可以复制（不管是有计划的还是习惯性的），并且可以为互动参与者所预见，从观察者的角度也可以加以**估量**，它都是一种技术：

> 因此，任何一种行为都有技术，比如祈祷的技术……苦行的技术、思考和研究的技术、记忆的技术、教育的技术、战争的技术、音乐的技术（比如演奏的技术）、雕塑的技术以及绘画的技术等……但所有这些技术的合理性水平是千差万别的。出现“技术”**问题**永远都意味着：最合理的**手段**引起了怀疑。[43]

从这个意义上讲，客观上无法验证的神秘顿悟（Erleuchtungskonzentration），或对冲动和情感的苦行控制，也是具有“合理性”的。用来检验最宽泛意义上的“技术”合理化的惟一范畴，是可复制行为的合规则性（Regelhaftigkeit），因为**他者**经过估量，可以把这个行为当作自己的行为指南。[44]

（b）韦伯把手段特殊化，以此来限制“技术”和“手段合理化”的宽泛意义。因为，如果关注的只是这样一些手段：有了它们，行为主体就可以**通过干预客观世界**而实现预定的目标，那么，有效性这个

判断标准也就发挥了作用。运用手段的合理性可以根据干预（以及有目的的悬隔）的客观有效性来加以衡量。这就允许我们把“主观目的理性行为”和“客观正确行为”区分开来；也允许我们从客观意义上提出“手段的不断合理性”这一说法：“如果人的行为在某一点上表现出前所未有的‘技术正确性’，那么，‘**技术进步**’也就出现了”[45]。韦伯的技术概念过于宽泛：它不仅涉及控制自然的工具规则，也包括艺术家掌握材料的规则，或者说，囊括了“政治、社会、教育以及宣传等领域中对待人的技术”[46]。如果用来实现目的的技术是客观世界的一个组成部分，我们就说它是这样一种宽泛的技术；社会技术如果想把社会关系、互动、制度以及符号当作自己的出发点，就必然会把自己设定为客观的操纵对象：

> 我们可以说……“技术”这个特殊领域当中有了“进步”（所谓进步，意味着手段的技术合理性有了改进），也可以说贸易技术领域以及法律技术领域有了“进步”，但前提在于必须把一个明确而具体的结构当作出发点。[47]

（c）这就是说，韦伯最初只是从运用手段的角度考察了合理性。后来，韦伯从目的行为中区分了两种合理化内涵，这个时候他才对合理性概念进行了甄别：不仅手段及其运用方式或多或少可以具有合理性，也就是说，可以有效地帮助达到一定的目的；目的本身也或多或少可以具有合理性，也就是说，在具备一定的价值、手段和其他边界条件时，对目的的选择也可以具有客观正确性。目的理性行为的条件不仅包括手段的**工具合理性**（可能是主观臆测的，也可能是经验确定

的），而且包括根据一定的价值来确定目的时的**选择合理性**。从这个角度来看，一个行为如果是合理的，它就绝对不能受到情感的盲目操纵或传统的任意摆布："行为'合理化'的一个核心内容就是：用有计划地适应利益格局来代替内心对惯常习俗的依赖"。[48] 这样一种合理化是以牺牲情感行为以及传统行为为代价的。

韦伯也正是从这个意义上区分了**形式合理性**（formale Rationalität）和**实质合理性**（materiale Rationalität）。韦伯自己的表述不是十分明晰。形式合理性涉及的是行为主体在作出合理选择时的抉择；行为主体追逐的是自身的利益，而且有明显的偏好和一定的抉择标准，最典型的就是经济交往：

> 这里应当把经济活动当中可能运用和实际运用的计算**标准**称作经济活动的**形式**合理性……相反，**实质**合理性意味着……人们提出了……道德要求、政治要求、享乐要求、地位要求、平等要求或其他**任意一种要求**，并从工具理性的角度来衡量经济活动的结果究竟是具有**价值合理性**还是具有**实质合理性**，尽管这种经济活动具有形式合理性，也就是说，这种经济活动中充满了算计。[49]

一旦行为者从传统的约束或情感的摆布中解脱出来，对自己的偏好有明确的意识，并根据偏好（和抉择标准）来追求自己的目的，我们就可以从**两个**角度对他的行为加以评价，即手段的工具有效性以及根据一定的偏好、手段和边界条件来设定目的的正确性。**工具合理性**（instrumentelle Rationalität）和**选择合理性**（Wahlrationalität）被韦伯统称为**形式**合理性，以区别于对决定偏好的基本价值系统的**实质**评价。

（d）从形式合理性角度只能提出这样的要求，即行为者对他的偏好有明确的意识，把基本的价值展示出来，检验它们是否牢靠，并把它们安排到一个开放的制度当中，等等。在规范问题上，韦伯是一个怀疑论者；他坚持认为，在不同价值系统之间进行抉择，不管分析得多么清楚，都无法加以论证，也无法推断其合理的动机；准确地说，就是：就内容而言，不**存在价值预设**或信仰力量的**合理性**。不过，在韦伯看来，行为者论证其偏好的方式方法及其价值趋向构成了一个视角，由此可以看到一个行为的合理性潜能：

> 谁的行为如果不考虑预见到的后果，而只坚持其关于义务、尊严、审美、宗教律令、虔诚或“事实”的正确性的信念，并且不管对他提出的是何种要求，那么，他的行为就纯属价值理性行为。价值理性行为……永远都是一种行为者对自己提出的“要求”行为或符合“要求”的行为。[50]

决定行为偏好的价值合理性不是用它的实质内容，而是用它的形式特性来加以衡量的，也就是说，关键要看它是否坚实，足以支持一种**原则性的生活方式**。只有那些被抽象和普及成为**基本**原则的价值，才有可能进一步向内在发展，成为**形式**原则，并运用到**一定的程序**当中；也只有它们才享有指导行为的力量：它们可以超越个别的语境，甚至于可以彻底渗透到一切生活领域当中，并用同一性观念来把握人的一生，甚至于把握社会群体的历史。

由此看来，区分**利益**（Interesse）与**价值**（Wert），具有十分重要的意义。利益格局变动不居，而一般的价值则始终适用于不同的

语境。从范畴上把利益和价值区分开来，这是新康德主义的功劳，功利主义没有认识到这一点。功利主义试图把利益取向**转换**为伦理命题，把目的合理性本身设定为价值，这样做实在是徒劳无益。因此，正如韦伯所说，功利主义从来也没有发展成为一种规范性的伦理学说。

（e）韦伯把实践合理性概念区分为三个方面：**手段的运用**、**目的的设定**以及**价值的取向**。行为的工具合理性是根据运用手段达到既定目的过程中的有效计划来加以衡量的；行为的选择合理性是依靠用一定的价值、手段和边界条件来算计目的的正确性加以衡量的；行为的规范合理性则是用决定行为偏好的价值标准和原则的同一性力量、总体性力量等加以衡量的。一个行为，如果满足了手段合理性和选择合理性的条件，韦伯就称之为“目的理性行为”；而如果满足了规范合理性的要求，韦伯则称之为“价值理性行为”。这两个方面可以相互独立，不断变化。目的合理性范围内的进步“有利于纯粹的工具理性行为，而有损于价值理性行为”。[51] 西方的理性文化看起来就是在朝着这样一个方向发展。但也有证据说明，价值取向在合理化过程中对目的理性行为构成了障碍。比如早期的佛教，韦伯认为，早期的佛教是一种合理的伦理，[52] “它遏止了一切自然的冲动”，但同时也脱离了世界上的一切强制力量。

把目的理性行为和价值理性行为结合起来，才会形成一种新的行为类型，它满足了**实践合理性的总体**要求。如果这种行为类型在个人和群体那里超越了时间和社会的限制，而实现了普遍化，韦伯就称之为一种**合理的生活方式**。他在加尔文派以及清教派的新教苦行主义职业伦理那里看到了这种理想型的历史苗头：

然而，在全世界，只有苦行主义的新教职业伦理，实现了内在职业伦理与宗教救赎确定性的高度完美同一，而且未曾遭到破坏。也正是在这种职业伦理当中，由于俗世造物的堕落，它在宗教上惟一具有重要意义的是：按照一个超世俗的神的意志，通过合理的行为，俗世成为履行责任的对象。行为的特征在于合乎理性、比较冷静，也没有彻底奉献给俗世，其目的特征及成就，是上帝赐福的标志。苦行主义不是要求像僧侣那样保持童贞，而是要求排除一切爱欲的“纵乐”；不是要求保持贫穷，而是要求消除一切坐享其成的享乐方式和炫耀财富的封建生活方式；不是要求寺院的僧侣保持禁欲，几近窒息，而是要求有一种清醒和合理的生活方式，避免沉湎于世俗的美或艺术，或者放纵自己的情绪和情感；这样做的目的很明确，就是要使生活方式纪律化和条理化。它的典型代表是“职业人”（Berufsmensch）。同世界上一切其他宗教信仰不同，西方的内在苦行主义所特有的后果是社会关系的合理的具体化和社会化。[53]

合理生活方式的特征在于：它把一种复杂的行为类型固定了下来；这种行为类型囊括了合理性的**所有三个方面的内容**，并把合理性提高到了一个新的水平；此外，还把这些合理性结构紧密地结合在一切，使得它们相互加强，互为前提，彼此促进。合理的生活方式既促成也保障了行为的后果：

——从工具合理性的角度来看，它履行了技术的使命，并建立了有效的手段；

——从选择合理性的角度来看，它坚持在不同的行为之间进行选择（在此过程中，如果必须注意到对方的合理抉择，那么，我们就称

之为策略合理性）；

——从规范合理性的角度来看，它在伦理原则范围内履行了道德实践的使命。

行为合理性的三个方面可以归属于不同的**知识**范畴。有了技术和策略，**经验知识和分析知识**就进入了目的行为取向当中——这种知识完全可以具备科学知识的精确形式。而有了潜能和动机，**道德实践知识**（以及审美表现知识）便进入了价值行为取向当中。这种知识表现为两个不同的发展阶段，并被不断加以改进：首先是在宗教世界观当中，后来又在法律、道德（和艺术）等价值领域范围当中。由此可见，行为合理化、生活方式合理化以及世界观的合理化“说到底是密不可分的”。

韦伯以新教的生活方式为例，从理想型的角度，阐明了实践合理性这一复杂的概念。但我认为这个概念总还有些局限性。韦伯所说的合理性概念，包括了理性合理性和实践合理性。不管如何，韦伯揭示这个概念所依赖的意识结构，不是直接表现在行为和生活方式当中，而是首先体现在文化传统和符号系统当中。韦伯用来研究**文化合理化**的两个关键词是：世界观的系统化和价值领域的特有逻辑。它们牵扯到的是其他的合理性概念，正如我们在上文所探讨的，这些合理性概念依靠的不是行为理论，而是文化理论。

（f）韦伯认为，所谓合理化，就是符号系统，特别是宗教解释系统以及法律观念和道德观念在形式上趋于完善。在韦伯看来，无论是在救赎宗教合理化教义的演绎方面，[54] 还是在形式法的发展方面，知识分子阶层都发挥了巨大的作用。因为，知识分子经过了专门训练，一旦符号系统落实成文，他们就从形式的角度对符号系统加以加工和

完善。主要表现为：意义的明确、概念的解释、思想动机的系统化以及命题的确立等，目的是要在建立传授知识的方法的同时，提高知识的复杂性和专业性。**世界观的合理化**源于符号系统之间的**内在联系**。

韦伯强调指出，形式特性的改进是知识分子分析的结果，它包括**两方面**不同的内容。一方面，合理化的世界观在更高层面上满足了**形式操作思想的要求**。就此而言，韦伯主要探讨的是（最初是在职业实践中使用的）法学专业知识的形式化、科学的系统化以及职业的专门化。[55] 但另一方面，合理化的世界观也在更高层次上满足了**现代世界观的要求**；而现代世界观作为一个范畴，其前提是**世界的解神秘化**。就此而言，韦伯的研究重点是救赎宗教的“伦理合理化”（ethischen Rationalisierung）；根据一切“把救赎目的作为惟一取向的实践伦理”，韦伯认为，“区分规范‘有效性’与经验‘确定性’（在解神秘化的世界范畴意义上）是‘合理的’”。[56] 在韦伯看来，世界上几大宗教的合理化贡献主要在于克服了神秘信仰；这在范畴上向**现代解神秘化的世界观迈出**了关键的一步；这关键的一步也表现为传统力量的形式操作特征趋于完善，但两者不能等同起来。

韦伯本人忽略了这一区分。比如，在他的古代犹太教研究的开始部分，他根据该世界观的合理化水平提出了如下一些问题：

> 一定的犹太观念是否……2，多少表现出知性化和（消除神秘观念意义上的）合理化；或者3，多少表现出一体化和系统化；或者4，多少表现出（理想化），开始转向信念伦理。[57]

第三个问题涉及的是宗教符号系统的形式完善过程，第二个问题

和第四个问题针对的则是世界观的范畴。这两个方面在韦伯的解释当中通常都没有得到明确的区分。

魏斯（J. Weiss）认为，世界观的合理化是对意义内涵和价值内涵的终极思考，而且具有持久性和系统性。这里的终极思考（Zu-Ende-Denken）意味着："对基本原则刨根问底，以及对最明显的结论和整个推理过程加以阐明。"[58] 魏斯区分了合理化成就和道德理性主义（ethischer Rationalismus）。相反，施鲁赫特（W. Schluchter）把两者等同了起来：

> 理性主义意味着……意义关系的系统化以及对"意义目的"的知性加工和科学归纳。理性主义是文化人"内在要求"的结果：他们不仅要求把世界当作一个意义空间加以把握，而且想对世界表明自己的立场；因此，理性主义从最宽泛的意义上讲也是形而上学—**伦理**的理性主义。[59]

一旦具备以下条件，这种模糊性就必然会出现：（a）通过分析把世界观的完美形式与世界概念的分化范畴区别开来；（b）用皮亚杰的成长心理学来解释，对于现代世界观的发生而言，把形式操作程序运用到世界观当中，为何是必要条件，但不是充分条件。"归纳原则"（Auf-Prinzipien-Bringen）与"信仰内涵的系统化"显然是有所不同的——"归纳原则"不仅意味着形式思想活动领域的拓宽和深化，而且也意味着世界观的解中心化；但是，如果道德—实践的意识结构不发生相应的变化，世界观也就不可能解中心化。[60]

（g）世界观的合理化导致了文化的认知领域、规范领域以及表现

领域相互之间的分化，也就是说，带来了一种现代世界观；同样，世界观的合理化也满足了严格意义上的**文化合理化**的发生条件。一旦价值领域（即“内在财富领域和外在财富领域”或“宗教财富领域和俗世财富领域”）的“内在规律”“在其结果中**被人们认识到**”，[61] 而如果我们预先明确了各个价值领域的“合理完整性”，用来衡量文化进步或价值提高的普遍有效性要求也就显示了出来。那么，文化的不同领域之间便开始分化。韦伯区分了手段的技术合理性中的进步与“**价值的提高**”（Wertsteigerung）。一旦科学、道德和艺术根据一个抽象的价值标准或一种普遍有效性要求，不管它是真实性、规范正确性或是本真性和审美性，分化成为单个的价值领域，也就有可能出现客观意义上的进步、完善以及特殊意义上的提高。合理化“提高了价值”，它包括文化传统所具有的（严格意义上的）认知内容和社会整合内容——也就是说，它囊括了关于外在自然的经验—理论知识、社会成员关于社会的道德—实践知识以及个人关于自身主体性或内在自然的审美—表现知识。

“价值的提高”在现代经验科学领域里的涵义最初是没有任何问题的：理论知识的增加导致了认识的进步。构成问题的是法律观念和道德观念中价值的提高；韦伯在这里指的是结构的改变，亦即法律理论和道德理论的普遍主义命题越来越明确。否则，韦伯就无法在传统的法律伦理、信念伦理和责任伦理之间建立等级秩序。知识的“完善”（Perfektion）与知识的工具化（Implementierung）在这里是密切相关的。至于审美领域中价值的提高，则意味着进步的观念退化成为一种更新和复活的观念，退化成为一种通过革新而使本真经验永葆活力的观念。

无论是在道德—实践领域还是在审美表现领域，工具合理性意义上的进步都必须与价值合理性意义上的提高区别开来。韦伯强调指出，

把对一定“先进”**技术**的使用凌驾于艺术作品的**审美**价值之上，这不能说明任何问题。有些艺术作品，尽管它们的技术看起来还“十分原始”，比如没有认识到透视法的图画，但它们在审美上可能丝毫也不让于用合理技术创作的作品，但前提是，艺术家所要追求的形式与“原始”技术应当是切合的。创造新的艺术手段，最初仅仅意味着不断的分化，并使提高价值意义上的艺术“财富”有**可能**不断增加。而实际上，这样做带来的通常是适得其反，使得情感形式“不断趋于贫乏”。[62]

“进步”在自主艺术领域中的目的，是要使基本的审美经验坚决摆脱理论和道德的干扰，不断趋于彻底和纯粹。但先锋派艺术沿着反思艺术技巧的道路，也实现了价值的提高：艺术的工具合理性的提高，使得艺术自身的生产过程变得透明起来，但目的是要实现审美价值的提高。

上文对不同的合理性概念（a–g）进行了梳理，从中可见，韦伯把合理化问题的起点放到了意识结构层面上；用帕森斯的话说，就是放到了个性和文化层面上。一方面，韦伯从以新教伦理的**生活方式**为代表的行为类型（这种行为类型把手段合理性、目的合理性和价值合理性融为一体）中获得了**实践合理性**概念。另一方面又把行为取向的合理性与**世界观**和**价值领域**的合理性对立了起来。韦伯认为，文化合理化的核心环节是现代科学、后传统主义的法律意识和道德意识以及

自主的艺术。相反，韦伯试图**解释**的合理化现象却处于社会层面上："我们欧美的社会生活和经济生活从一种特殊意义上讲是'合理的'。对这种合理化加以解释，……是我们所有学科的使命"。[63] 我们在后文中将会看到，韦伯是如何用一些概念来把握这些**社会**合理化现象的，其中又以资本主义经济和现代国家的发生过程为主，而韦伯所使用的这些概念最初是用其他的现象，即**动机**合理化现象和**文化**合理化现象来加以解释的。

接下来我还想对一个概念内容加以阐明，即韦伯所说的西方理性主义在何种意义上构成了现代欧美文化的一大特征？其中又表现了何种"文化人性"的普遍特征？

（3）西方理性主义的普遍主义内涵

众所周知，韦伯在其著名《前言》一上来就提出了一个模棱两可的问题：

> 一个在现代欧洲文化中成长起来的人，在研究世界历史问题时，一定会提出这样的疑问：在西方，而且仅仅在西方，出现了一系列的文化现象，正如我们通常认为的那样，在发展过程中充满了普遍意义和普遍价值；那么，究竟是哪些因素的综合作用导致了这种情况的发生呢？[64]

韦伯的说法之所以模糊，因为他搁置了这样一个问题：合理化过程是否具有普遍有效性，或是只**对我们**具有有效性（**我们**作为现代人，从合理化的角度，去考察原始文化的发展过程）。我的看法是：我

们一直在追踪的韦伯命题，带来的是一种**普遍主义立场**。当然，韦伯得出普遍主义结论，并非毫无保留。正如他的同代人所指出的，对待西方理性主义，韦伯是从前科学的角度出发的，依据的也是他的日常经验；韦伯的立场一直矛盾重重。因此，韦伯一直在寻找一个立足点，以便把充满矛盾的社会现代化限定为文化的**特殊发展过程**。韦伯之所以认为理性主义是“西方的”，不仅是因为，在西方具备了一些历史条件，能够促使一种普遍现象第一次表现出来；而且由于，作为一种特殊的理性主义，西方理性主义把西方文化的特殊性表达了出来。

另一方面，韦伯还明确持有一种文化主义立场。一旦有必要，他就通过反思的方法，撤销西方理性主义的“普遍意义和**有效性**”：

理性主义是**我们**的着眼点，它就像是指路明灯，有了它，我们就可以部分地阐明世界历史；如果我们看重连续性，它还向**我们**提出正确性要求。它是**我们**解释的起点，它的发生不仅充满了偶然性，而且后来也一直保持了其特殊性。但现代西方文化同时还有另外一个特征：**一切**文化人都会对它产生兴趣。因为它对所有文化人（Kulturmenschen）的解释十分新颖，在历史上堪称绝无仅有。这不仅使它成为一种特殊现象，也赋予了它一种特殊地位。这样，它就表现为一个普遍历史的问题，具有了普遍意义和有效性。即便没有选择它的文化人，也被迫从中寻找对于文化人性的解释，这种解释尽管没有束缚他自身的选择，但**只要他想清醒地生活下去**，他就必须和它保持联系。因此，韦伯所揭示的视角，或所发掘出来的方向范畴，实际上是一种选择的权利。只要它同时承担着启迪的要求和正确性的要求，

对于我们，它就永远都是一种选择的权利。[65]

施鲁赫特（W. Schluchter）对韦伯立场的概述似乎切中了韦伯的自我理解，但韦伯的自我理解只是在表面上把对待现代世界观的两种矛盾立场协调了起来。如果我们不从目的理性和控制世界等概念出发，来勾画西方理性主义，而把世界观的合理化（作为**世界观解中心化**的后果）当作入手点，就会出现这样的问题，即一种具有形式特征的普遍意识结构难道不是表现在文化价值领域当中，而且，文化价值领域根据真实性、规范正确性和本真性等抽象价值标准，沿着自身的逻辑在向前发展。科学思想、后传统主义的法律观念和道德观念以及自主的艺术等，是在西方文化语境中发展起来的，它们的结构是不是作为调节性观念的“文化人共同体”的财富？普遍主义立场不一定要拒绝多元主义和各种各样的“文化人性”的历史特征，但它认为，生活方式的多元性只限于**文化内涵**，并指出，任何一种文化，如果达到了一定的“意识”程度或“抽象”程度，势必就会对**现代世界观的形式特征**产生决定作用。因此，普遍主义立场涉及的是现代生活世界所必需的一些结构特征。但是，如果我们只是**为了我们自身**，而认定这种普遍主义观念具有必然性，那就会导致相对主义：它在理论层面上遭到了拒绝，在元理论层面上再一次遭到否定。我认为，相对主义，不管是第一层还是第二层意义上的，与韦伯在阐明合理化问题时所依据的抽象概念都是格格不入的。但是，韦伯的立场当中还是有相对主义的残留。这是他的一个动机决定的，要想摆脱这个动机，他就不能把西方理性主义的特殊性归结为一种**文化特性**，而应当归结为合理化过程在**现代资本主义背景下**所选择的一种模式。

结合在《导言》中列举的西方理性主义的表现形式，韦伯指出：

在以上列举的情况中，所涉及的实际上是西方文化特有的“理性主义”。而对于理性主义一词，可以有诸多截然不同的理解，下面的讨论将会反复地说明这一点。譬如，神秘观照的“合理化”：也就是说，从其他生活范围来看，是特别不合理的，然而，在我们这里却是合理的，正如合理化的经济、合理化的技术、合理化的科学研究、合理化的教育、合理化的军事、合理化的司法和行政管理一样。此外，所有这些领域均可按照完全不同的终极观点和目的来加以合理化，然而，从某一观点来看是“合理”的东西，换一种观点来看完全有可能是“不合理的”。因而，各式各样的合理化早已存在于不同文化的各个生活领域当中；**要想**从文化历史的角度说明它们的不同，就必须搞清楚，它们的哪些部门被合理化了，以及是朝着哪个方向合理化的。因此，我们的当务之急就是要寻找并从发生学上说明西方理性主义的独特性，并在这个基础上寻找并说明西方的**独特性**。[66]

这段话集中反映了韦伯的文化主义立场，韦伯后来在关于新教伦理的文章中又复述了一遍：“我们可以……从完全不同的角度和截然相反的方向，去使生活合理化。”[67] 但是，**价值内涵的相对主义**是否和如何**影响合理化过程的普遍**特征，关键要看，“终极观点”（letzte Gesichtspunkte）的多元主义究竟扎根在哪个层面上。文化主义的立场一定会要求，任何一种合理性形式（以及相应的提高形式），在**同一个层面**上至少有一个抽象的视角，由此出发，同样也可以把这种合理性形式说成是“不合理的”。而这看起来正是韦伯的合理性概念所坚持的内容。可惜，韦伯无

法为他的断言提供论证。接下来我们将对上文列举的内容逐步加以论述。

关于（a）：行为**技术化意义**上的合理性。在方法的引导下，这些行为是可以复制的。并因此而具有了一种调节和规划的特征。韦伯指出，非理性的行为可以合理化的例子，包括“摧残性或神秘性的苦行方法或观照方法，最极端的形式是**瑜珈**以及晚期佛教用祈祷机器加以控制的方法等”。[68] 从怎样的抽象视角出发，我们才可以断定这样的技术训练是“不合理的”呢？我们当然可以从现代世界观的角度来批判宗教世界观是不合理的，因为它们赋予了苦行训练、心醉神迷、瑜珈等以一定的意义。但是，首先，这样的批判针对的不是行为自身的技术合理化，而是对仪式行为的宗教解释；其次，它要想支持相对主义的基本立场，就必须阐明，从形式的角度，可以把现代世界观和神话世界观一视同仁。

关于（b）和（c）：形式合理性（Formale Rationalität）。韦伯指出，经济、技术、科学研究、教育、军事、司法以及行政管理的合理化，“从其他生活范围来看，可能是特别不合理的”。[69] 但是，韦伯批判的不是这些行为领域合理化的技术和策略，而是这些领域在**总体性文化当中**所具有的相对意义。只要行为领域应当得到合理化，我们就可以用有效的支配范畴（Verfügung）来衡量进步。支配范畴在不同的文化中保持恒定不变，它包括对自然过程和社会过程的支配，而且存在于客观世界当中。

关于（d）：价值合理性（Wertrationalität）。在经济、宗教、教育等生活领域当中，目的理性行为和价值理性行为所依靠的价值模式可能会发生变化。这些价值都有一定的历史形态，也都具有一定的特

殊性，并且为韦伯所误解的“实质合理性”提供了基础。世界宗教的救赎观念或许是最好的例子，它充分说明了“终极”价值预设的多元主义：

> 如果……大家都追求的救赎内容深受外部利益格局和统治阶层生活方式的影响，也就是说，深受社会分层的影响，那么，整个生活方式，不管多么有条有理，反过来都要受到终极价值的左右，因为终极价值指引着合理化的方向。[70]

可是，抽象的价值**标准**和价值**内容**所处的不是同一个层面。所谓抽象的价值标准，就是韦伯在研究救赎宗教的合理性时所依据的形式有效性内容。因此，信念伦理能够具有渗透力和系统性，这要归因于后传统主义的意识结构。它们允许把公正问题（Gerechtigkeitsfragen）与真理问题（Wahrheitsfragen）和趣味问题（Geschmacksfragen）隔离开来。这样也就可以为世界观在伦理层面上多少得以合理化奠定基础。

关于（f）和（g）：现代世界观（Modernes Weltverständnis）和价值领域的特殊逻辑（Eigenlogik der Wertsphären）。如果韦伯提到生活合理化的“终极视角”的话，那么，他所意指的就不仅仅是在具有一定历史形态的生活领域当中形成的文化价值（文化内容），通常也包括对于文化领域**自身具有**决定意义的抽象观念：比如认知价值领域中的真理和结果；道德—实践价值领域中的公正以及一切规范的正确性；表现价值领域中的审美性、本真性和真诚性等。这些观念（或有效性内容）不能与价值的实质，即各个价值领域的**特殊内容**混淆起来。在韦伯看来，文化价值领域对于现代社会的发展之所以具有重要性，是

因为它们主宰着社会亚系统或生活领域的分化。当然，从任何一个生活领域来看，其他生活领域的合理化在一定程度上都会显得有些“不合理”：这是韦伯在《中间考察》（*Zwischenbetrachtung*）中提出的观点。韦伯坚持认为，“对世界中出现的特定领域的特殊性进行分析”，总会导致摩擦和冲突，这是由价值领域自身的规律决定的。但是，韦伯批判的不是各个价值领域自身逻辑的合理展开，而是**某些价值领域的独立是以牺牲所有其他价值领域为代价的**。

我们至少应当把韦伯的问题看作是一个经验问题，即不断合理化的生活领域之间的紧张，难道真的是由于抽象价值标准之间的不合拍，或者只是由于合理化具有**特殊性**，因而出现失衡；比如说，资本主义经济和现代行政管理在迅速扩张的过程中，就是以牺牲其他生活领域为代价的；就其结构而言，生活领域依靠的是道德—实践的合理性和表现的合理性，但它们被经济合理性和行政合理性强行占领了。不管答案如何，我们都不能把现代价值领域以及相应的社会各领域赖以合理化的有效性内容与任意一种价值内容（即具有历史特殊性的价值模式）等量齐观。相反，有效性要求构成了一个系统，并在西方理性主义当中首先表现了出来；尽管这个系统的内部充满了紧张关系，但它还是超越了一切文化特性的限制，要求对**所有的**“文化人”都具有约束力和有效性。

关于（e）：生活方式的合理性。韦伯经常指出，新教职业伦理的核心具有非理性的成分；我们不能从直观上去否定韦伯的正确性。韦伯曾经深入研究了，

思想和生活的“合理”形式究竟是何种精神的产物。职业思想以

及（从自身利益角度来看是非理性的）献身职业劳动的精神，都是源于这种“合理”形式。献身职业**劳动**的精神过去是，现在依然还是现代资本主义文化的一个重要组成部分。而我们在这里关注的正是献身概念以及“职业”概念中**非理性**因素的来源。[71]

个体在与自身的内在自然以及互动伙伴乃至教友相处过程中，通过禁欲来压制自己的内心世界；这种压制和盲目服从关于拯救自身灵魂的非理性的天意是一致的。这种灵魂上的压迫，对于职业劳动领域中的目的理性行为动机能够产生一定的影响。但尽管如此，我们还是可以看到，为了满足这种主宰职业劳动的信念伦理的形式前提，必然要付出昂贵的代价，这种代价或许可以概括为道德的合理性概念和表现的合理性概念。比如，布伦塔诺（L. Brentano）就曾准确地指出，我们与其要把这种规训化（Disziplinierung）理解为一种合理生活方式的训练，不如看作是“一种非理性的生活方式的合理化”。韦伯对于这一质疑的回答，不是十分令人满意：“事实上，所谓的‘非理性’并不具有一些永恒的东西，而是随着‘合理’视角的**改变而变化**。对于不是信徒的人来说，任何一种宗教都是‘非理性的’；同样，对于享乐者来说，任何一种苦行主义的生活方式都是‘非理性的’，尽管它们**就其**终极价值而言是一种‘合理化’。如果说真的有所追求的话，那么，我的这篇（讨论‘资本主义精神’）的文章，就是想把‘合理性’概念解释清楚，因为它看起来一目了然，实际上歧义繁多”。[72] 可是，布伦塔诺质疑的根本就不是新教职业伦理，因为**作为**一种生活方式，新教职业伦理与其他的生活方式，比如功利主义的生活方式或审美主义的生活方式没有什么差别。布伦塔诺追问的是生活方式的**内在**永恒性，因为韦伯认为这是一种典型的历史形

态，它第一次（也是惟一一次）贯穿在复杂的行为类型当中，并把手段合理性、目的合理性以及价值合理性融为一体。在韦伯看来，一定的活法反映了一定的生活方式，它同时体现了实践合理性的三个方面的内容，因此不是仅仅表达了一种文化的特性。如果这种生活方式也具有非理性的特征，那么，它就和韦伯所分析的合理性实际上处于同一个层面上。正如我们在后文中将会看到的，要想解决这个矛盾，我们就必须证明，伦理的合理化作为一种历史形态，是有偏颇性的，也就是说，是不完善的。

2. 宗教—形而上学世界观的解神秘化与现代意识结构的形成

我们初步探讨了西方理性主义以及韦伯分析这一现象所使用的概念。我们看到，韦伯的主张是：文化价值领域的分化是解释西方理性主义的一个契机，而文化价值领域的分化本身反过来又是内在历史的产物，而且是世界观合理化历史的产物。如果想要理解韦伯的这个理论命题，我们就必须搞清楚它的新康德主义的价值哲学背景，即便韦伯本人并没有尝试通过归纳来认识价值领域，或通过描述来把握价值领域，并对价值领域加以系统的归类和从形式的角度加以分析。如果不用“**价值实现**”（Wertverwirklichung）这个哲学概念来解释“**生活秩序**”（Lebensordnung）这个社会学概念，我们从一开始就会误解韦伯的合理化理论。科学家从理论的角度严格区分了存在的领域与价值的领域，以及相应的陈述命题与评价命题；当然，无论是认识，还是评价，都和某个有效性领域保持着联系，而且依靠的是陈述命题中

的真实性要求。社会学家和其他科学家一样，也区分了这些领域；但是，社会学家研究的现实部分所呈现出来的特征是：存在领域和应然（Sollen）领域实际上是相互渗透在一起的：在李凯尔特（H. Rickert）看来，文化之所以能够形成，依靠的是事实与价值系统之间的关系。[73] 无论是个别行为者，还是集体行为者，在社会行为中都把价值当作取向；而价值又体现在文化的对象和制度的秩序当中。因此，社会学家必须注意到，他们通过陈述而分析的现实性，**也可以从**有效性的角度加以考察；客观领域中的个体，通常也是从有效性的角度来考察其世界的——也就是说，只要他们把具体的价值或抽象的有效性要求当作自己的行为取向，他们就总是从有效性的角度来考察他们的世界。社会学家可以充分利用对象与**价值之间**的**这种关联**，为此，社会学家把对社会生活制度的陈述把握与对其中所体现的观念或价值的重建联系在一起。

作为新康德主义者，韦伯如果不坚持认为，他可以同时从外部和内部考察价值的实现过程，同时把它看作是一个经验过程和知识的客观化过程，并且可以把现实性层面和有效性层面联系起来，那么，他就根本无法建立起一种合理化理论。韦伯所从事的这种研究要求宗教—形而上学世界观解神秘化。因此，施鲁赫特（W. Schluchter）正确地指出：

> 韦伯倾向于通过陈述来把握价值领域和生活秩序，他在考察有效性的时候，所持有的是一种历史—经验的立场，并且是从现实性的角度出发的。但这种分析背后隐藏着一种价值理论，历史—经验的研究必须扎根在这种价值理论当中。在我看来，带有历史—经验特征的合

理化理论尤其如此。[74]

韦伯并没有明确交代其价值理论背景；但是，无论是把观念与兴趣联系在一起（1），还是在分析世界观时把内在视角和外在视角结合起来（2），他都离不开价值理论。我想简要地探讨一下这方面的内容，以便对世界观的合理化过程本身加以阐明，而且分别是从内容的角度（3）和从结构改变的角度（4）。最后，我想列举出一些解神秘化的宗教世界观结构在社会制度层面上要想发挥作用所必须满足的条件（5）。

（1）观念与兴趣

文化合理化要想获得经验效果，就必须转变为行为取向和生活秩序的合理化。这就意味着：文化知识既进入了个体和集体的生活方式，也进入了社会生活方式（或生活领域、生活秩序，韦伯用这些概念取代了社会亚系统），韦伯认为，这是观念与价值之间的一种转换。韦伯的出发点在于："文化人"（Kulturmenschen）或社会化的个体一方面享有必须满足的需求，另一方面，又处于需要解释和说明的意义关系当中。它们包括**物质兴趣和观念兴趣**。物质兴趣主要是指世俗的财富，比如幸福、安全、健康、长寿等；观念兴趣针对的是神圣财富，比如荣耀、救赎、永生，或内心对于孤独和疾病的克服以及对于死亡的恐惧等。一旦缺乏物质兴趣，就会出现**外在需要的问题**；而如果缺少观念兴趣，则会出现**内在需要的问题**。康德以及新康德主义的二元论的认识论概念就是建立在这种经验—人类学定义之上的。但是，观念与兴趣之间除了概念上的联系之外，还有经验上的关联。它们之所

以会有概念上的联系，是因为观念的需求直接依靠观念和价值，而物质上的需求则必须要用观念来加以解释。此外，无论是在社会生活制度当中，还是在社会成员的个性结构当中，观念和兴趣之间都有着一种经验关系。

生活秩序可以从两个方面来加以考察。一方面，生活秩序控制着财富的分配，也就是说，控制着物质兴趣和观念兴趣的满足；另一方面，又把观念和价值付诸现实。这两个方面是相互联系在一起的。兴趣要想用社会交往的规范加以满足，而且是永久性的满足，它们就必须和用来支持它们的观念建立起联系；反之，观念如果不和赋予它们力量的兴趣联系起来，也就无法产生出经验的效果。

这个普遍的视角是马克思在《德法年鉴》（*Deutsch-Französische Jahrbücher*）中建立起来的，但在韦伯那里稍微偏向了唯心主义。本迪克斯借用欣策（O. Hintze）的一段名言证明了这一点：

> 凡是兴趣关注十分强烈的地方，就会出现一种意识形态，用来鼓舞、强化和支持兴趣。作为（行为所立足的）生活过程本身不可或缺的一个部分，这种意识形态像“实际”兴趣一样具有现实性。而另一方面，一旦观念想要征服世界，它就必须引导实际的兴趣，并使它们多多少少偏离其原来的目标，甚至于可能会改变和歪曲它们。[75]

韦伯所依据的理论模式，后来在帕森斯那里得到了详细的阐述，当然，帕森斯的阐述受到了涂尔干的影响。这个理论模式就是：社会行为系统或“生活秩序”把观念和兴趣这两者整合了起来，具体表现为：它们为物质兴趣和观念兴趣的满足提供了正当的机会。观念和兴趣之间

相互渗透、相互支持，其目的就是要控制物质财富和精神财富的分配，而且要深入到相关者的动机和价值取向当中，使得有关规范能够得到最大限度上的遵守。如果体现兴趣的制度想要长期存在下去，兴趣就不能离开观念；因为只有通过观念，生活秩序才能获得合法性和有效性。

这一点我们可以用一种“有效性匮乏”的秩序加以说明。所谓“有效性匮乏”的秩序，就是在现实当中仅仅还在维持的秩序。有一种强制性的秩序，[76]它公开压制，靠恫吓和威吓为生；这是一种摇摇欲坠的秩序。当然，我们所说的不是这种秩序，而是“社会行为的合规则性，它建立在习俗或不同的兴趣之上”。[77]韦伯认为，**习俗**（Sitte）意味着“习惯了日常的行为”，它十分的“含混”，使得惯常的内在规范结构彻底丧失，所剩下的纯属是惯性和对规则的无意识的遵守。相反，建立在不同**兴趣**基础上的工具秩序，依靠的是策略行为主体“从目的理性的角度对于利弊的权衡”，在此过程中，策略行为主体对于对方的期待起到了相互支持的作用。但是，“**单纯**建立在像压制、习俗或兴趣等基础上的秩序”，“是不会太牢靠的”。[78]因此，一种规范的秩序，应当把不同的兴趣展示出来，并同时使它们具有合法性。

韦伯认为，一种秩序如果得到了主体的认可，并且形成约束力，它就具有了规范有效性和合法性。主体的认可**直接**依靠的是观念，而不是兴趣，因为观念可以提供论证和辩护的力量：

> 只有当行为（一般都逐步地）把可以证明的标准作为自己的取向时，我们才能把一种社会关系的意义内涵称为一种“秩序”（a）。只

有当这些实际的准则取向**至少**（即在实际具有重要性的程度上）也取得一定的成效时，而且是因为它们在一定程度上适用于行为，即有约束力或示范作用，我们才能说这个秩序具有一种“有效性”（b）。事实上，在参与者身上，行为以一种秩序为取向，一般都出自种种不同的动机。

然而，**除了**其他的动机之外，至少部分行为者认为秩序具有约束力或示范作用。也就是说，具有**应然**有效性。这一情况自然会增加行为以它为取向的机会，而且往往达到十分重要的程度。一种仅仅依靠目的理性动机而被遵守的秩序，一般来说，比那些仅仅依靠习俗，即依靠习惯性行为而发生作用的秩序要更加不稳定：这是大家最为常见的内在心性。但是，它还没有那种依靠具有示范作用或约束力的威望而建立起来的秩序来得那么稳定；我们想说的是一种依靠“合法性”的秩序。[79]

一个行为系统或是一个生活秩序，只要依靠的是它们的合法性，它们所立足的实际上就是“共识有效性”（Einverständnisgeltung）。共同体行为的共识特征在于：集体成员承认他们的行为规范，他们相互之间也都知道，必须要承担起遵守规范的义务。这个“合法秩序”（legitime Ordnung）的概念对于合理化问题具有重要的意义，这主要是因为，观念与兴趣之间的组合尽管十分不和谐，但还是通过**理由**和**有效性要求的统一而取得了实际效果**。

具有社会意义的观念所依附的价值领域，一般只能局部地表现在一种合法的秩序当中。比如暴力，行为规范尽管具有“共识特征”，但其结构当中还是潜藏着暴力。规范离不开惩罚：包括外在惩罚（比

如，由于社会成员违反**日常规范**而受到的指责，以及由于违反**法律规范**而遭到一个组织的强制性机器的惩罚[80]）和内在惩罚（比如，由于违反**道德规范**引起的羞辱感和罪责感）。韦伯以合法的经济秩序为例，解释了建立在实际共识基础之上的行为规范所具有的规范有效性要求与社会有效性之间的关系：

> 显而易见……“法律理论”的理想法律秩序与现实当中的总体经济行为没有任何直接的关系，因为两者处于不同的层面上：前者处于理想的应然有效性（Geltensollen）层面上，后者处于现实当中发生的事件层面上。如果经济秩序与法律秩序还是建立起了紧密的内在联系的话，那么，我们就不能从法学意义上，而是应当从社会学意义上来理解这种法律秩序，也就是说，我们应当把这种法律秩序理解为**经验**有效性。这样，“法律秩序”一词的意义也就完全改变了。它不是意味着一个逻辑上可以“正确”阐发的总体规范，而是人的现实行为的实际动机的总和。[81]

理想有效性与社会有效性之间的这种差别，带来了两个后果，其中，又以方法论后果为严重，因为，自从所谓的价值判断之争（Werturteilsstreit）以来，方法论后果引起了广泛的关注。韦伯在和施塔姆勒（R. Stammler）争论过程中，强调了两个差别：一是行为的实际合规则性与行为的规范调节之间的不同，二是规范有效性要求的意义与实际承认这个事实之间的不同。紧接着，韦伯批判了这样一种做法，即把关于接受的价值标准和现有规范的陈述命题与推荐、表达或证明规范的命题混为一谈：

法律独断论者或伦理学家从科学的角度对“规范”的理想“有效性”加以推论；而经验行为通过规范有效性观念所发挥的实际作用，则是经验的考察对象；可是，在施塔姆勒那里，规范的**理想**有效性与规范有效性的现实作用被混为一谈。[82]

无论是理论家，还是当事人本身，要想提出规范的理想有效性问题，都离不开行为者（或话语参与者）的完成行为式立场；而规范的社会有效性问题，不管价值和规范在集体当中是否得到承认，都必须用第三人称的客观立场来加以处理。这和语义学层面上对价值判断与事实判断的区分是一致的。韦伯有理由坚持认为，其中的一种命题不能从另一种命题当中推导出来。可是，韦伯作为方法论者，他的这种兴趣迄今为止一直都遮蔽着他作为社会学家在同样的语境当中所提出的另一种兴趣。

也就是说，社会合理化问题的起因在于：“规范有效性观念”是有充分的理由的，因此可以通过对内在意义关系的知性探讨，而向它们施加影响。所谓知性探讨，韦伯称之为“知性化”（Intellektualisierung）。此外，合法秩序的存在，依靠的是承认规范的有效性要求这一事实。而由于这种社会有效性与理由，也就是说，与解释系统、世界观、文化传统等的论证潜能之间具有一种内在联系，因此，知识分子对于世界观的系统而深入的探讨就引发了**经验**后果。对于文化解释系统的知性探讨，一般都会导致学习过程，对此，社会科学家如果像在客观领域中工作的知识分子一样，采取一种完成行为式的立场，就可以加以**重复和评判**。在对文化合理化（和社会合理化）过程加以合理重建时，科学家**不能**仅仅满足于描述实际观念；科学家要想断定新观念具有说服力，旧观念已经失去效用，他就必须搞

清楚新观念**成立的理由**。社会科学家没有必要自己说服自己，去相信这些新的观念；但是，如果社会科学家没有至少潜在地对这些观念**表明自己的立场**，他就无法相信这些新的观念。所谓表明立场，就是要知道他是否赞成这些观念，在必要的时候，还要知道为何会赞成或搁置这些新的观念。合理重建的方法论意义，无须我们在这里加以探讨。但我想指出的是，区分（价值和）规范的理想有效性与社会有效性，对于我们的论述有着深远的影响，而且比价值判断之争的预设要重要得多。合理化过程之所以能够把社会生活秩序当作着眼点，是因为合法秩序的存在依靠的是对有效性要求的实际承认，而这些有效性要求会受到内在的攻击，也就是说，会受到新的观点和学习过程等的批判而发生**动摇**。

但是，传统社会（当然，不仅仅是传统社会）中出现的新观念、新理由以及新的论证水平，并不具有合乎规则的论证形式：

> 在这个把“规律性”当作“有效性”的世界里，“革新”是如何产生的呢？革新来自外部：由于外部生活条件的改变，这是毋庸置疑的。但是，外部生活条件根本不能保证：不是以生存的没落取代革新，来作为对它们的回答；首先，它们决不是一种必不可少的条件，在很多影响极为深远的新秩序当中，甚至没有发挥过一丝一毫的作用。[83]

相反，韦伯用卡里斯玛型人物的“灵性”（Eingebungen）来解释创新（Innovationen），因为这些人物都拥有创造意义的能量。所有伟大的世界宗教，几乎毫无例外地都是由这样的人物创立的，他们发出预言，并身体力行，来捍卫自己的观念。当然，这些宗教后来需要牧师、道士、智

者等的知性加工，这样才能使新的观念和生活方式成为教义，并经过“合理化”，成为能够流芳百世的信条。对于传统神话世界观的主题、解释模式以及论证结构的知性探讨，就是在这一层面上完成的：

宗教世界观和宗教伦理是知识分子创造出来的，它们在意图上也是合理的。正是这些宗教世界观和宗教伦理严格遵守前后一致的要求。即便在特殊情况下，它们也很少要求“反抗”，同样，它们也**很少**从理性的角度把可以派生的立场引入他们的伦理公设当中，但尽管如此，理性的作用，特别是对实践公设的目的论推导在他们所有人那里都是显而易见的，而且经常还十分明显。[84]

通过上述考察，我们可以更好地把握兴趣与观念之间的关系。《世界宗教的经济伦理》一书的《导言》中有一个著名的段落，和马克思的《政治经济学批判导言》有着潜在的联系：

直接主宰人的行为的，是兴趣……而不是观念。但是，通过“观念”建立起来的“世界观”，通常都是一些观念环节，它们决定着兴趣的动力如何推动行为向前发展。[85]

只要我们用合法的秩序（日常规范和法律规范）来解释社会行为，我们的出发点就在于：

——“兴趣的动力”推动了行为；

——但是，这种兴趣的动力最多只能在实际有效的规范调节范围内发挥作用；

——规范调节的有效性取决于观念的说服力，而这些观念是可以对它们加以证明的；

——观念的实际说服力**也**取决于这些观念在一定语境当中表现出来，并能够加以客观评判的论证力量。

合法秩序的存在可能性也有着结构上的极限，而这是由于观念和世界观的合法化力量所导致的。随着可信性的现实（外在）条件和有效性的合理（内在）条件的不同，这种合法化力量也会发生变化。**只要**有效性要求的事实性受制于公认的内在条件或有效性，那么，世界观按照一定的有效性标准完成并具有一定规律的合理化就会发挥充分的经验作用。合理化的经验作用“十分关键”，因为在此基础上兴趣和观念可以结合起来，构成一种合法的秩序。

韦伯同时也用这样一种理论假设来支持他的研究方法：

> 通过合乎目的的合理类型，也就是说，通过预先设定可以从一定前提中推导出来的实践行为的内在“一致”形式，使得对不容忽视的丰富性的表述变得要容易一些。最终也是最重要的一点在于，这样一种宗教社会学研究必须也愿意同时成为一种关于合理化自身的类型学和社会学。因此，它从最合理的形式出发，这些形式可以具有现实性，并努力搞清楚，在现实当中，我们在何种意义上承担起了**能够**用理论加以明确的合理结果。而有可能出现的问题是：我们为什么没有承担。[86]

这并不意味着，韦伯把合理重建起来的世界观与日常生活中的主导系统（Orientierungssystem）等同起来。韦伯认为，这些世界观

都是一些认识手段，有了它们，我们就可以深入到日常的意识结构当中，特别是可以深入到经济伦理当中：

神学的道德理论只是一种认知手段（当然是重要的认识手段）；因此，需要考察的不是这种理论，而是宗教心理学和宗教实用主义领域中的**实际的行为冲动**。[87]

（2）世界观发展的内在因素与外在因素

观念和兴趣不仅在社会层面上结合成为合法的秩序和制度性的生活领域；在文化层面上，我们也可以看到，观念与兴趣之间存在着互动。在分析宗教世界观和形而上学世界观的发展过程时，特别值得注意的一点是，我们要把有效性的语境（Geltungszusammenhänge）与实际影响的语境（Wirkungszusammenhänge）严格区分开来，以便使世界观结构当中所表现出来的**发展逻辑**可以与**世界观的发展动力**，也就是说，与影响世界观的外在因素建立起联系，而且不会把它们混淆起来。

滕布鲁克（F. H. Tenbruck）曾正确地强调指出，韦伯研究“世界宗教的经济伦理”，其目的并不仅仅是为了通过比较为他的新教论点提供支持。滕布鲁克认为，解神秘化的普遍历史过程才是真正的主题：

很显然，这里不仅仅涉及如下问题，即在其他文化中，是否由于缺少内在世俗的禁欲主义而导致无法形成合理的经济信念。相反，这里要讨论的是一个更加普遍的问题：合理性在观念和兴趣的互动当中是如何发挥作用和进行生产的。[88]

为此，滕布鲁克进行了三个方面的考察。但这些考察在现有的韦伯研究中还没有得到充分的重视。

首先，滕布鲁克认为，韦伯尽管对进步法则表示怀疑，但他认为，一切世界宗教都表现出了相似的合理化趋势，因此，韦伯“在宗教问题上站到了当代进化论阵营之中”[89]。此外，滕布鲁克还指出，韦伯赋予了宗教世界观的内在有效性要求及其自身逻辑的发展过程以经验意义：

（在韦伯看来），宗教世界观的发展应当主要是受到理性的强制，而理性的强制包含着宗教的起源，也就是说，包含着合理性的进步。……韦伯从世界宗教那里提取出经济伦理的现实意义，以此来证明宗教的准现实的有效性。[90]

最后，滕布鲁克还提到了韦伯在讨论一切世界宗教的“学习过程”所涉及的内涵问题：

宗教应当接受的理性强制，源于人们希望对神正论问题作出合理的解答，宗教发展的过程就是这一问题及其答案不断明确的过程。[91]

远古氏族宗教中的神话思想逐步合理化，最终转化成为一种普遍主义的信念伦理，也就是说，最终被“伦理化”，滕布鲁克对该过程作了如下描述：

有朝一日，如果人不再认为他们在原始环境中所遇到的神秘力量是事物自身的内在力量，而是认为是隐藏在事物背后的本质，那么，

对韦伯来说，一种新的观念也就诞生了。如果他们还从中寻找到人的本性，就又出现了一种新的观念。同样，对于韦伯来说，一个超验上帝的一神论概念也是一种观念，如果我们接受了它，它也就出现了，并且产生了深远的影响。这样，如下看法也形成了一种全新的观念：这里所说的是一种进行赞许或惩罚的神；一旦由此还引出新的看法，认为人的命运不管在此岸还是在彼岸都离不开这些道德律令，那就更是如此了。所谓使命的预言也是作为一种新的观念出现的，在犹太教当中同样如此，因为人必须把自己看作是上帝在人世间的行动工具。如果新教再让人背上命定论，那就又是一种新的观念了。[92]

这种宗教合理化过程遭到了贝拉（R. Bellah）和丢伯特（R. Döbert）的彻底批判。[93] 丢伯特在他的研究中指出，韦伯（以及追随他的滕布鲁克）没有把**内涵**问题和意识**结构**严格区分开来，前者是贯穿合理化过程的主线，后者则源于世界观的伦理化。世界观的不同内涵反映出的是对神正论问题的不同解决方法；而正如我们在后文将要看到的，结构方面反映出来的则是对待世界的不同立场。决定这些立场的是形式的世界概念。我们如果这样来把结构与内涵区别开来，就可以根据韦伯所提供的材料来深入分析观念与兴趣之间的互动关系。

首先，韦伯的研究可以说明一点，宗教的合理化过程尽管呈现出不同的发展路线，但从开始的神话一直到现代的世界观都是从同一个问题出发的，就是神正论问题；**其次**，韦伯的研究也指明了世界观的发展方向，这就是摆脱巫术观念的解神秘化过程（其中，只有在西方，发展成了一种彻底解中心化的世界观）。因此，如果我们承认，宗教的发展**方向**可以用核心问题的本质意义以及世界观的结构来加以

阐明，而结构可能具有的**内涵**则必须依靠外在因素，这样，在方法论上就会形成明确的区分：合理重构的工作涉及的是内在的意义关系和有效性关系，其目的在于，按照发展逻辑和形态分别对世界观的结构和内涵加以归纳；相反，经验的分析即严格意义上的社会学分析，针对的是世界观内涵的外在定性和发展动力问题，诸如下列问题：

——冲突如果超出了现有世界观结构的解释范围，那么，这些冲突会有怎样的表现形式，我们又如何加以识别；

——在哪些社会结构冲突中会出现神正论问题；

——通过卡里斯玛使一种新的世界观得到贯彻和合理化，但是，它的社会基础是什么；

——一种新的世界观在哪些社会阶层中得到了接受，又在哪些教派当中对日常生活产生了深远的影响；

——一种新的世界观必须在多大程度上制度化，才能建立合法的秩序——仅仅在精英当中还是在广大民众中间；

——最后：主要社会阶层的兴趣如何左右着他们对于世界观内涵的选择。

在深入探讨韦伯的世界观解释之前，我想把韦伯在解释过程中所依据的两个视角列举出来。**首先**值得注意的是，韦伯把世界观的合理化限定在**伦理化**的视角当中：韦伯追溯了建立在宗教基础上的信念伦理的形成过程，也就是后传统法律观念和道德观念的形成过程。由于韦伯关注的是合法秩序的合理前提，特别是向现代社会转型过程中社会一体化的合理前提，因此，上述限制也就很好理解了。可是，韦伯完全可以从其他两个层面来追溯世界观的合理化过程：韦伯可以从现代科学和自主艺术的角度探讨认知内涵和表现内涵的转型。但韦伯忽略了这一点，

虽然他把所有三个价值领域的分化设定为现代社会合理化的前提。

其次，韦伯从具体的历史角度研究了宗教世界观的解神秘化的过程。韦伯对法律观念和道德观念的历史进行了重建，但着眼点不是信念伦理的**结构**，而是资本主义经济伦理的起源，因为韦伯试图阐明的是完成资本主义转型所必需的文化前提，进而可以更好地解决进化问题，也就是完成对目的行为亚系统的社会整合。因此，韦伯关注的只是这样一些观念：它们能够从**价值理性**的角度使**目的理性行为**在社会劳动系统中扎下根来。

时刻认识到这两个限定是有其用途的。它们可以解释清楚，韦伯为何没有彻底阐明其理论命题的系统地位。这一点我们在后面会看得很清楚。根据韦伯的理论命题，新的行为取向的制度化和合法秩序的形成被还原为观念和兴趣的互动。这里所谓的兴趣应当解释清楚如下**两点**：**世界观结构**形成的动力以及新的认知结构所**带来**的不同的**可能性**，亦即**世界观的内涵**。这是韦伯全部著作的理论视角。我们在**解释**韦伯的宗教社会学时，如果从这个视角出发，就会发现，解神秘化过程中所形成的现代意识结构的倾向性与在此范围内**可能**得到**实现**并在制度上也的确得到实现的可能性之间出现了尖锐的对立。韦伯把世界观的合理化看作是一个过程：

——这个过程在一切世界宗教中的**发展方向**是一致的；

——但是，由于外在原因，这个过程只有在**一个**传统中被进行到底；

——因此，只有在西方才形成了意识结构，促使形成现代的世界观。

世界观的这些结构既涉及规范内涵，同样也包括传统的认知内涵和表现内涵；但是，韦伯集中关注的是**一种**普遍主义信念伦理的形

成过程。只有一种文化中有后传统意义上的道德意识，那就是欧洲文化，这是一个**事实**，但这并不意味着会以新教伦理的形式在社会当中**普及开来**。果真如此，那么，前提在于，一种信念伦理的结构可以把价值理性行为提高为**内在世俗**生活方式的原则，并确定了广大社会阶层的生活方式，为此，它必须明确目的理性经济行为的动机。

韦伯设定，现代法律的发展过程和现代意识结构如果不是同步，那也是平行的。世界观的伦理化，同时也意味着法律意识的合理化；但反之，后传统法律观念的可支配性还不能同现代法律体系的贯彻相提并论。只有在理性的自然法基础上，才可以用形式法的基本概念来重建法律的实质，以便建立法律制度，并在形式上满足普遍主义的基本原则，而且，这些原则是用来调节商品占有者之间的私人业务往来以及公共管理的相关行为。

按照韦伯的描述，这两个发展过程的平行性（后传统的道德观念和法律观念的动机定位和制度体现）并不是很清楚；韦伯把宗教社会学和法律社会学区分了开来，并强调认为，宗教合理化更加依赖的是经济伦理，而不是法律的发展。这也可能同如下事实有关：理性自然法的形成不能单纯用世界观的伦理合理化来加以解释，而要在更高层面上依赖于科学的发展，因此，也就必须对世界观的认知内涵和道德—实践内涵加以分析。

我们如果这样把宗教合理化的结果（即**现代意识结构**在法律和道德层面上的**形成**）同**价值实现**的过程（在这个过程中，出现了现代社会所特有的一种社会一体化形式）区分开来，那么，内在因素和外在因素各自所要发挥的论证力量也就很清楚了。发展**动力**所涉及的问题以及用世界观和价值领域分化自身的**逻辑**所无法解决的问题，可以获

得抽象的描述。只有从社会学的角度对各阶层的利益格局、社会运动以及社会冲突等进行研究，我们才能阐明：

——一切世界观内部都具有的合理化，为何只有在犹太教—基督教传统中被发挥到了极致；

——为何只有西方满足了普遍主义法律观念和道德结构的制度化条件；

——为何只有在这里才解决了典型的系统问题，从而使得资本主义社会出现了一种独特的社会一体化形式（包括生活方式和现代法律往来）。

韦伯从严格的社会学意义上分析了封建社会向现代社会的过渡，这一点是众所周知的。韦伯强调了其中的许多外在因素，它们在今天的现代化研究中还发挥着重要的作用，比如：相对一体化的文化事实，政治权力的解中心化，国家与教会之间冲突以及教会、修会和普通教徒的内在分化，以同业公会和富裕市民为基础的中世纪行业城市所具有的特殊结构，流通商业化的趋势，管理官僚化的趋势，等等。[94] 我不想详细探讨这些因素，而只想集中讨论世界观合理化的**内在因素**以及现代意识结构在新教职业伦理和现代法律体系当中的**结构体现**。

（3）内容方面*

韦伯研究了世界上的三大类宗教：中国的宗教（儒教和道教）、印度的宗教（佛教、印度教）以及古代犹太教。关于基督教和伊斯兰教，韦伯有了研究计划，但未能完成。韦伯虽然是从比较的角度对这些

---

* 原书在此位置出现了目录与正文的标题不符的情况，此处对应的原书目录标题为“世界宗教的不同内涵”。——编者注

宗教进行研究的，但只是在少数几个地方对这些宗教进行了系统的比较研究（主要是在导论、中间考察以及关于中国宗教的结尾部分）。[95]

从最宽泛的角度来看，韦伯主要是根据神的观念（人格化的创世上帝和非人格化的宇宙秩序）和救赎取向（入世和遁世）来区分不同世界观的，尽管它们的出发点是一致的。[96]

（a）主题

合理化是一切宗教都共有的主题：如何证明幸福的财富在人与人之间不平等分配的问题。**这一伦理的基本问题**，超越了神话的界限，而且源自人们要求从宗教的角度解释不公正的苦难。为了把个人的不幸理解为不公，首先就需要对苦难作出重新的估价；因为在部族社会里，苦难被认为是神秘罪责的征兆：

永久的受难者、悲伤者、病痛者或其他的不幸者，他们受难的方式各不相同，原因也有所差别，要么是因为魔鬼缠身，要么是因为他们冒犯神而惹恼了神。[97]

此外，部族崇拜也是为了克服集体面对的困境，而不是为了战胜个体的命运。这一观念的新颖之处在于，个体的不幸可能是无辜的，个人可以提出宗教的希望，希望自己能够从一切苦难、疾病、困难、贫穷甚至死亡当中解脱出来。新颖之处也在于，为了个体的拯救命运而组织起来的宗教团契独立于种族共同体之外：

希望和预言就其本意而言是面向**需要**拯救的大众的。他们和他们

的兴趣成为职业性“精神指导”活动的重点，而正是因为有了希望和预言，才出现了精神指导活动。首先断定：受难的缘起：坦白“罪责”，也就是说，首先断定：违背了宗教律令；然后建议：通过怎样的行为才能消除自己的罪责。断定和建议现在主要是术士和牧师的事情。这样，他们的物质兴趣和观念兴趣事实上越来越服务于平民的动机。[98]

看起来这是一种社会学的解释，但韦伯并没有深究下去：重新评价个体的苦难和个体获救要求的出现不是空穴来风，它们使得对无意义的伦理意义的追问成为超越地域神话的宗教思想的源头；它们是学习过程的结果，一旦部族社会中建立起来的公正观念与阶级社会中新的现实发生冲突，学习过程也就开始了。世界宗教毫无例外都是在高度文明的地区发展起来的，也就是说，是在有国家组织的社会当中发展起来的，因为，这些地方有了独立于血亲关系的生产方式和相应的经济剥削形式。[99] 当然，先知必须利用冲突的力量，“把那些到处都受制于巫术的大众带入具有伦理特征的宗教运动当中”。[100]

（b）神学中心论世界观与宇宙中心论世界观

一切世界宗教的基础问题都是一致的：它们试图“解释幸福财富在人与人之间的不平等分配，以此来满足人们对于物质平衡和观念平衡的要求”，而且，这些解释还不断满足系统的要求：

它们的背后始终隐藏着对于**某些东西的立场**，而这些东西在现实世界当中被认为特别的“没有意义”，因此，也就要求：世界就其总体结构而言或许是一个充满意义的“宇宙”，也就是说，将来能够或

应当是一个充满意义的“宇宙”。[101]

不过，论证明显不公的问题不是一个纯粹的伦理问题，而是把握整个世界的神学问题、宇宙问题以及形而上学问题的一个部分。根据这样一种**世界秩序**，本体与规范是相互遮蔽的。因此，在宗教—形而上学的秩序思想框架当中，同样的问题找到了不同的解决办法。韦伯主要对比了两种基本的概念策略：一个是西方的，主要是一种彼岸观念；一个是东方的，出发点是非人格化的宇宙。韦伯也称之为超验的上帝概念和内在的上帝概念：“行动的上帝”以耶和华（Jahwe）为典型[102]，“秩序的上帝”则以婆罗门（Brahman）为代表[103]。信徒在对待超验上帝和宇宙秩序的静态基础时所持的立场是不一样的；信徒把自己看作是上帝的**工具**，而不是**神圣的载体**。[104]在西方，信徒寻求的是得到上帝降福；而在东方，信徒努力投身到神圣世界当中。

伦理学的宗教基础在这个传统中也有所不同：一个是对上帝荣耀的期盼，另一个则是用知识进行自我拯救。因此，在亚洲宗教里，宇宙或存在成为推理性世界观的核心内涵，而在西方宗教里，救赎历史则构成了世界观的核心内涵。亚洲的宗教尽管普遍存在着专家宗教性（Virtuosenreligiosität）与大众宗教性（Massenreligiosität）之间的矛盾，但和知识分子阶层的世界观和生活方式有着更大的亲和性。

因此，韦伯认为，世界上的不同宗教都是对同一个基本问题的不同解决，按照韦伯的理解，拯救只能发生在宗教—形而上学秩序概念所把握的基本的活动范围之内。宗教—形而上学秩序概念深入揭示了本体、规范和表现的具体内容。韦伯用外在因素来解释内涵的差异性。他着重研究了“不同阶层的外在（社会的）兴趣结构和内在（心理的）

兴趣结构，而这些阶层是相应的生活方式的承担者，在关键时刻，他们塑造了时代”[105]，包括受到良好教育的官僚阶层（儒教）；四处游走的托钵僧（佛教）；土生土长的农民阶层（信奉巫术思想）；漂游不定的士兵阶层（伊斯兰教）；市民、手工业者、商人、家庭业主等（新教）。这些都是严格意义上的宗教**社会学**观点，它们不但决定了合理化过程的动力和范围，也决定了对结构内涵可能作出的选择。

（c）入世与遁世

当然，韦伯区分不同世界宗教的标准并非只是看它们是以神学为中心或以宇宙为中心，而是同时也要看它们是促使人们入世还是遁世。撇开它们所奉行的积极或消极生活方式不论，这里主要涉及的是，信徒对“世界”（他所处的社会和周围环境）在根本上是持一种积极或消极的评价，世界对信徒是不是具有一种内在价值。而对待世界的消极立场只有在具有了一种二元论之后才有可能，这种二元论就是激进救赎宗教的特征之所在；必须具备的是一种世界观的结构，因为它把世界不是贬低为一种对应于彼岸救世主的历史性的此岸世界，就是贬低为对应于一切事物本质基础的表象，并把“世界”作为一切寻求救赎的起点而建构为一种隐藏在表象世界背后的现实性。韦伯虽然倾向于认为，入世立场要想成为可能，就不能彻底超越巫术思想，就不能达到严格意义上的二元论世界观。但是，通过把儒教和道教与古希腊哲学进行比较，韦伯应该会检验一下，他的这一观点是否正确，彻底的解神秘化、二元论的世界观结构以及入世是否会联系在一起。这样看来，遁世更多的是依赖于把救赎思想绝对化，并从宗教信念的角度强调一**切**世界宗教当中都存在着二元论，而且相互对立。对

此，韦伯同样也是提供了一种社会学的解释：他提醒我们，是社会冲突召唤了先知的到场，而犹太教—基督教传统中的预言特别强调此岸与彼岸的分离，相应地，也就强调一种极端形式的遁世。

下图列举了韦伯在一种共同的宗教—形而上学概念**范围内**区分宗教世界观内涵所采取的抽象视角，而他的出发点在于，这些在内涵上各不相同的宗教世界观只有从社会学的角度，也就是说，只有借助于外在因素才能得到阐明：

图 4　宗教—形而上学世界观的典型内涵

概念策略 / 对世界的总体评价	神学中心论	宇宙中心论
入世	—	儒教 道教
遁世	犹太教 基督教	佛教 印度教

（4）结构方面

韦伯衡量一种世界观合理化的标准有两个，一个是看它与巫术思想的分离程度（解神秘化），另一个是看它的系统的结构完善程度（教条化——罗特哈克意义上的）：[106]

考察一种宗教所达到的合理化程度，主要有两种在许多方面有着内在联系的标准。一方面要看它在何种程度上脱离了巫术，另一方面要看其系统同一性的程度，这里主要是指上帝与世界的关系以及它自身与世界的伦理关系在何种程度上达到了同一性。[107]

韦伯更加强调的是对巫术实践而不是对巫术当中的神话思维方式的克服，其原因在于，作为社会学家，韦伯关注的是世界观对生活实践的影响。宗教世界观从神话那里继承了一定的认知内涵，对这些认知内涵加以改造，比起对技术—实践内涵的改造和对道德－实践内涵的改造，对于生活方式的合理性显得就不是那么重要了。这里，巫术的想象世界妨碍了人们对技术革新和经济增长等采取一种客观的立场；[108] 特别是，它还阻碍了在文化核心领域信徒与上帝或神圣的存在之间形成一种人际交往关系。上帝的强制性操纵技巧在基督教仪式中还有所留存，并且取代了尊敬和祈祷。[109] 韦伯用“奇信”（Wunderglauben）与“迷信”（Aberglauben）之间的对立来描绘“神秘花园”等世界。[110] 这种解神秘化在结构方面究竟意味着什么，这一点我想用韦伯所区分的对待**世界的立场**加以探讨。这里，由于系统原因，我不仅要关注世界观的**伦理化**，而且至少也要附带关注**世界观认知内涵的转变**，并讨论从成熟的宗教—形而上学世界观向现代思维方式转变所具有的结构意义。

（a）神秘主义的遁世对苦行主义的遁世

宗教—形而上学世界观建立起了对待世界的基本立场。任何一种对待世界的立场都表现出了一种合理化，但前提在于，它完全是针对整个自然和社会，并因而设定了一个关于世界的系统概念。当然，这里所说的还不是一种形式的世界概念，[111] 而是一种具体的世界秩序概念，它从一神论或宇宙论的角度把丰富多彩的现象联系为一个整体。这个原则被认为是造物主或存在的根据，它们的身上集合了存在与应然（Sollen）、本质与现象的普遍内涵。而且，世界观越

是明确允许从这些在超验层面上尚未分化的内容出发来把握和对待世界，并且不管是把世界看作此岸世界还是看作表象世界，世界观也就越“合理”。韦伯集中关注的是存在应然（Seinsollens）或应然存在（Gebotenseins）的规范内涵以及道德—实践的意识结构，它们完全允许行为主体对世界采取一种渗透着信念伦理的立场。

从这样一种伦理化角度来看，一种世界观要想**合理化**，就必须用实践原则预先把伦理的有效领域保留下来，并和**其他所有内涵区别开来**。一种通过伦理而获得合理化的世界观把世界表现为：

a）一般的实践活动的场所；

b）行为者可能出现伦理失效的舞台；

c）语境的总体性，而这些语境应当用“终极的”道德原理加以判断，并用道德判断标准加以掌握；

d）一个客观领域和伦理行为的动机领域：相对于会犯错误的主体的道德规范和道德良知而言，客观化的世界是外在的和表面的。

韦伯分两步选择了一种对待世界的立场，用来和这样一种伦理合理化的世界观相呼应。**首先**，韦伯指出，救赎宗教在上帝与世界之间设立了一种针锋相对的二元论，这种救赎宗教比起缺少救赎取向和严格二元论的世界观要能更好地满足伦理合理化的要求。[112] 上帝（乃至神性）与世俗的生活秩序之间尖锐的紧张关系，让信徒注意到了拯救的努力，由此出发，他们可以贬低世界，并从一种抽象的角度把宗教效果客观化：

先知宗教和救世宗教与……世界及其秩序处于持续紧张关系当中。而且，它们如果越是真正意义上的救赎宗教，这种紧张关系就越

是尖锐。这是救赎的意义和先知救世说的本质所导致的，而这些救赎宗教越是发展成为一种合理的伦理学，并把内在的宗教虔诚作为救赎的手段，就越是如此。所谓救赎宗教发展成为一种合理的伦理学，换用惯常的话说，就是救赎宗教从“仪式主义”升华成为“信念的宗教虔诚”。而且，（最一般意义上的）世俗财富本身如果越是合理化和崇高化，那么，救赎宗教自身也就越是充满张力。[113]

不过，一种对待世界的消极立场，对于生活方式的伦理合理化并非一定是必不可少的，因为这种立场来源于超越世界或隐藏在世界内部的救赎财富。遁世只有和一种**积极的处世态度**联系起来，而且不会导致**消极地逃避世界**，才会带来一种伦理意义上的世界客观化。因此，韦伯在**第二步**从遁世的世界观当中选择了如下一些立场：它们的目的在于积极把握失去价值的客观化世界。

在用信念伦理建立起来的救赎宗教当中，这些不同立场之间的预言方式和**拯救途径**是各不一样的。一种救赎宗教认为，信徒可以把自己看作是某个超验上帝的工具，这样就形成了一种禁欲主义形式的救赎途径；而在另一种救赎宗教看来，教徒是一个世界内在神圣本性的载体，这样，它所提供的就是沉思形式的神秘主义救赎途径：

遁世层面上的矛盾在导论中已经有了交代：一方面是积极的禁欲主义，这是一种喜欢上帝**行为**，把自己看作是上帝的工具，另一方面则是神秘主义的沉思性的**救赎**，它不愿意自己是一种行为，而希望自己是一种“占有”，个体也不是工具，而是神性的“载体”，因此，世界上的行为必然会表现为有损于非理性的和超越性的救赎权力。[114]

东方沉思性的“思想宗教”如果像印度教那样强调救赎的动机，也就不会把遁世引到世界的伦理合理化方向上面；相反，神秘主义消极寻求拯救，则导致**彻底逃离世界**。只有西方禁欲主义的“信念宗教”（Gesinnungsreligion）把宗教的功能与一种伦理行为联系在一起，对于这种伦理行为而言，一种失去价值的客观化世界总是能够不断地提供新的情境和新的动力。神秘主义者通过遁世来保存自己，而禁欲主义者则通过在世界中的行动来保存自己。[115] 不过，禁欲主义**统治世界**的这种立场是基督徒和清教徒所共有的，并不意味着通过伦理获得合理化的生活方式已经蔓延到了宗教之外的生活领域。我把**入世**这样一种积极的生活态度与遁世对照起来，并把它归列为禁欲主义的拯救途径，但这决不是说它就和**内在世俗性**（Innerweltlichkeit）具有了同等重要的意义。禁欲主义的救赎努力虽然对世界采取一种消极的态度，但依然能够投入到世界当中，因此它可以演变成为内在世俗的禁欲主义，但这还要经过一个步骤，对此，我暂时只能略而不提。

图 5　在否定世界的宗教救赎基础之上的世界观

救赎途径 / 对世界的总体评价	禁欲主义的入世	神秘主义的遁世
否定世界	统治世界： 犹太教 / 基督教	逃离世界： 印度教

（b）理论意义上的直观世界对实践意义上的适应世界

韦伯在分析肯定世界的立场时只提到了一种以实践为趋向的适应世界的形式；关于这一点，他举中国为例：

中国人和充满本色的古希腊人一样，在伦理学上缺少一种超验的基础，缺少一个超验上帝的律令与一个生物世界的律令之间的紧张，缺少彼岸目标作为指南，缺少一种彻底的恶的概念。[116]

韦伯对儒教和道教的研究是他研究世界宗教的经济伦理的一个组成部分，他的研究得出了许多正确的结论，但由于他只是从伦理合理化的角度评价儒教和道教，因此，他得出了他那著名而又富有争议的观点，认为这些世界观的合理化潜能微不足道：

这是一种绝对肯定和适应世界的伦理，其内在前提是始终存在着一种十分神秘的宗教虔诚：从帝位到对官方的和大众的宗教虔诚具有决定作用的祖先崇拜，再到非官方（道家）的神秘医术和其他流传下来的泛灵论的神灵约束、以人为中心或以英雄为中心的神圣信仰。[117]

但是，幸亏有了李约瑟（J. Needham）的开创性的研究，[118] 人们才逐步了解到，从公元前 1 世纪到公元 15 世纪，中国人已经发展起了理论知识，并把这些理论知识应用到了实践需要当中。在这方面，中国人比西方人显然是更加卓有成绩。只是到了文艺复兴时期，欧洲才在这一领域取得了绝对主导地位。因此，我们不妨着重从**认知**合理化而不是从伦理合理化的角度来探讨这一传统的合理化潜能。古希腊哲学和中国人的宇宙论伦理学一样，也持有一种肯定世界的立场，它们更多的是把世界观合理化推上了一种理论化的方向。此外，取得伟大成就的中国科学看起来似乎也有它的界限，而正是这一界限使得古希腊哲学家的形而上学世界观遭到了失败：对自然

和社会采取一种伦理的和非意向主义的立场，无论是在中国，还是在古希腊，

都阻止了从达·芬奇所达到的水平向伽利略所达到的水平的转变，在中世纪的中国，人们虽然有了比较完整的实验，比古希腊人，甚至比中世纪的欧洲人还要完整，然而，这没有给“官僚封建主义”带来任何变化，因此，算术、经验的自然研究以及实验就无法有效地联系起来，从而造就一种全新的立场。[119]

儒教和道教与古希腊哲学，都不缺少一种能够获得合理化的世界观所必需的基本特征。它们用一种具体的世界秩序概念系统地把握了纷繁复杂的现象，并把这些现象和原理联系起来。当然，它们缺少占据主导地位的救赎动机，而正是这一点激化了现象世界与超越世界的原理之间的二元论；但二元论的世界观结构可以与世界保持足够的距离，以便能够从**某一方面**（这些方面在原理层面上并没有分化），这里就是从存在和生成的认知方面使世界客观化。从认知方面来看，现象世界越是可以从抽象的角度独立出来成为一个**存在者的**领域或**有用的**领域，摆脱其他一切内涵，包括规范内涵和表现内涵，世界观也就越是堪称合理的。一种通过认知而获得合理化的世界观把世界呈现为一切形式和过程的总体性，而且，通过沉思，我们可以进入其中。只要实践需要占据主导地位（韦伯认为中国的精神立场就是这样），肯定世界的基本立场就会逐步发展成为**对世界的适应**。相反，肯定世界如果想从纯粹理论的角度把世界客观化，看来就必须与一种脱离了实践需要的理论生活方式建立起联系，并听从**观察世界**的意向。中国的

士大夫阶层无法像古希腊哲学家那样过上一种摆脱了实践而沉湎于思考当中的“学院”生活，也就是说，他们无法立足于一种理论的生活方式。

这样一种假设需要认真加以检验；我在这里只能作出如下推论：我们如果一开始不是从伦理的角度，而是从理论的角度来考察中国的传统，并把它和古希腊的传统加以比较，就会发现它是另外一个样子。一种对待世界的立场如果想从本体的角度把世界统一起来，它就必须进行分化，而分化又依赖于获得更高的善的方法。当然，这里所说的不是信念伦理的救赎宗教意义上的**救赎途径**，而是**确证世界的途径**。禁欲主义积极寻求救赎，神秘主义则消极寻求救赎，这可以和他们的生活方式对照起来，它们的目的是积极地或消极地确证世界：实践的生活方式和沉思的生活方式。[120] 如果这个理论命题是正确的，那么，我们就可以得出四种对待世界的立场，它们在救赎途径和生活方式上各不相同（图 6）。

图 6　对待世界的立场

寻求救赎和确证世界的途径 / 对世界的总体评价	积极的：禁欲主义 / 实践的生活方式	消极的：神秘主义 / 沉思的生活方式
否定世界	统治世界：犹太教 / 基础教	逃避世界：印度教
肯定世界	适应世界：儒教	观察世界：古希腊形而上学

对待世界的立场发生了区分，而区分的前提是从宇宙论—形而上学角度肯定世界，要么适应世界，要么观察世界；这种区分对于世

界观的认知合理化具有重要的意义，就像韦伯所说的，统治世界和逃避世界对于世界观的伦理合理化具有重要意义一样，因此，我们可以认为，以宇宙为中心的世界观一旦和观察世界的立场结合起来，就会从存在和生成的角度为世界的客观化提供最广阔的空间。根据这样一种假设，**消极形式的确证世界**就允许对如下世界观进一步加以解中心化：它们在内涵上是以一种认知合理化为基础的；而**积极形式的救赎努力**则对以伦理合理化为基础的世界观进一步加以解中心化。这样，依靠合理化的范围和对待世界的立场，也就相应地形成了对不同世界观合理化潜能的估价，这一点可以参阅图 7：

图 7　世界观的合理化潜能

合理化潜能 / 合理化范围	高	低	
伦理的	**统治世界：** 犹太教 / 基督教	**逃避世界：** 印度教	救赎宗教
认识的	**观察世界：** 古希腊哲学	**适应世界：** 儒教	宇宙论—形而上学的世界观
	西方	东方	

于是，两种世界观在西方就相遇到了一起，它们的结构是这样的：分别从规范和存在这两个角度使世界获得最大限度的客观化，亦即**具体化**。

（5）解神秘化与现代世界观

韦伯用克服神秘思想的程度来衡量世界观的合理化。在伦理合理

化层面上，他主要考察的是信徒与上帝（以及神性）之间互动关系的解神秘化。这种互动关系越是发展成为人与人、需要救赎的个体与一个超越世界并提供道德的救赎机构之间纯粹的交往关系，个体就越是可以从一种抽象的道德角度把他的内在世俗关系严格加以系统化，而服从这种道德的，要么只有选民、宗教专业人士，要么就是所有的信徒。这就意味着：

（a）为所有规范调节的人际关系预先设定了一个只有一种抽象意义的世界概念；

（b）对纯粹伦理立场进行分化，而在这种立场当中，行为者可以服从规范，也可以批判规范；

（c）形成了一种既具有普遍主义特征又具有个体主义特征的人格概念，而且还关涉到良知、道德责任、自主性、罪责等概念。这样，就可以通过把**普遍原则作为指南**，而克服传统的具体**生活秩序**的虔诚约束。[121]

认知层面上，操纵事物和事件的解神秘化与认识存在者的非神话化是一致的。对于经验事件，越是用工具的手段加以介入，越是从理论的角度加以解释，个体就越是可以把他的生活世界的关系严格加以系统化，而且是从宇宙论—形而上学的抽象角度出发，一切现象毫无例外都必须服从宇宙论—形而上学的规律。这就意味着：

（a）用实体之间合乎规律的时空关系的共相为整个存在者预先设定了一种形式的世界概念；[122]

（b）对（脱离实践的）纯理论立场进行分化；在这种立场当中，认知者可以通过沉思对真理进行确证，提出命题或提出质疑；[123]

（c）形成一种认识的自我，他可以不顾情感、生活世界中的兴趣

以及先见等，而完全投身于对存在者的直观当中。[124] 这样就可以用**一种无拘无束的一般规律取向**来克服神话当中对**具体现象表面性的执着**，而这些规律是建立在现象基础上的。

我们在上文已经把合理化的伦理层面归入救赎宗教，反之，把认知层面归入宇宙论—形而上学世界观。我们只能这样来理解上述归纳：一定的世界观结构和对待世界的相应立场只有在属于自己的层面上才能**大大有利**于合理化。当然，就像基督教不能被还原为伦理学，古希腊哲学也不能被归结为宇宙论。而且，值得注意的是，这两种（在结构上最具有合理化潜能的）世界观在**同一个**欧洲传统中相遇到了一起。这样就形成了一种充满活力的紧张关系，最能说明这一点的就是欧洲中世纪的思想史。碰撞导致了两极分化，也就是说，导致宗教的信念伦理和以理论为基础的宇宙论各自形成自己特有的基本概念。与此同时，碰撞也迫使伦理学和本体论意义上的两种**形式**的世界概念进行综合。韦伯计划把基督教和伊斯兰教纳入他的比较研究，但他再也不可能完成他的计划了。因为如果要完成他的计划，他就应当根据中世纪后期的哲学和神学来研究现代意识结构的发生，而在中世纪后期的哲学和神学当中，阿拉伯哲学、基督教、亚里士多德主义的概念策略却是在相互碰撞。韦伯根本就没有认真分析过沿着宗教世界观和形而上学世界观合理化途径而逐步形成的认知结构。因此，他也就不会明白，在世界观合理化的结果与特殊意义上的“现代”世界观之间还有一段距离。

合理化的世界观要么在神学意义上涉及创世记，要么在形而上学意义上涉及所有存在者，它们的同一性建立在一些概念（诸如上帝、存在、自然），也就是最高的原则或最初“开端”当中，而这些概念

或原则是一切论据的基础，但它们自身不容怀疑。描述内涵、规范内涵和表现内涵在世界观**内部**已经分离了开来，但在基本概念当中还是聚合在一起的；正是在这些开端中还留存着部分的神话思想，[125] 并保护合理化的世界观**作为**世界观避免出现一些后果，对充满虔诚的信仰或带着敬畏的直观的传统样态造成破坏。相反，现代思维方式无论在伦理还是科学当中都认为，没有什么摆脱假定思想的批判力量。但为了设置这样一个障碍，首先就必须把我们用宗教—形而上学世界观的抽象概念所达到的学习水平**普及化**，也就是说，**坚持把通过伦理合理化和认知合理化而获得的思维方式应用到世俗的生活领域和经验领域**。反之，要想做到这一点，就必须**消除**宗教信念伦理和理论宇宙学在开始时所依靠的分化：我的意思是说，禁欲主义的救赎努力必须与这个世界的世俗秩序决裂，而沉思的献身精神也必须脱离这个世界的世俗秩序。

我们如果把韦伯的理论方法坚持到底，就会在现代性的开端遇到**两个问题**，而要想把西方传统的合理化潜能释放出来，并把文化合理化转变为社会合理化，就必须首先解决这两个问题。宗教禁欲主义在中世纪修士会盛极一时，它必须渗透到**宗教之外的生活领域**当中，才能把世俗的行为置于（最初立足于宗教的）信念伦理的规范之下。韦伯在新教职业伦理的发生当中明确了这一过程。相反，韦伯对现代科学相应的发展过程不甚关注（而没有现代科学，法律的发展也是不可思议的）。这里必须克服的是理论与**实践经验领域**的分离，特别是与社会劳动领域的分离。理论论证首先必须和这些经验领域建立起联系，而工匠在他们的技术立场中是可以把握这些经验领域的。这是第二个问题，已经在实证的自然科学中得到了解决。[126] 传统路线在现代

科学中有着惊人的联系，它们的社会承担者包括经院派的学者、人文主义者，更主要的还有文艺复兴时期的工程师和艺术家，他们在促使通过认知而获得合理化的世界观的潜能脱离研究实践方面发生了巨大的作用，这和新教教派在推动伦理—合理化的世界观深入日常生活实践方面所发挥的作用是一致的。[127]

3. 作为社会合理化的现代化：新教伦理的作用

认知潜能是和彻底合理化的世界观一起形成的，但它在完成解神秘化的传统社会中还无法发挥实际作用。它只有在现代社会才能得到释放。认知潜能的释放过程就是社会现代化的过程。[128] 在此过程中，促使市场占据主导地位的经济系统和相应的国家机器发生分化的外在因素，[129] 与犹太教—基督教、阿拉伯传统以及古希腊传统相互碰撞和融合而形成的意识结构（它们在文化层面上可以说已经成型）是联系在一起的。由于韦伯认为观念和兴趣有着同样的起源，因此，现代化的过程既可以“自上而下”，也可以“自下而上”：现代化既可以是意识结构的动机基础和制度体现，也可以是对经济再生产和政治权力斗争中出现的利益冲突的创造性解决。当然，现代社会的转型需要系统的阐释，我们必须注意到观念与兴趣之间的互动，而不能依赖（一种幼稚的唯心主义或唯物主义意义上的）先验的单维因果性。在韦伯看来，现代化过程就是 18 世纪以来资本主义社会和欧洲国家体系的形成和发展过程，由于韦伯把这个过程看作是合理化的过程，因此，他采用的是一种“自上而下”的视角，这一点集中反映在他的宗教社会学当中。韦伯所探讨的是，由于世界观合理化而激发出来的认知潜能

如何才能发挥社会功能。

解中心化的世界观一方面为我们从**认知的角度**对待事实的世界以及从**法律**和**道德的角度**对待人际关系的世界提供了可能；另一方面也为摆脱了具体化命令的主体应对个体化的需求本性提供了可能。这就是世界观从文化层面转向社会行为层面的过程，对此，我们可以从三个方面加以追述。第一条路线一直都被韦伯忽视了，它是由**社会运动**开创的，其直接动因是传统主义的抗拒立场、现代的正义观念，以及哲学的科学理想和艺术理想、资产阶级观念和后来的社会主义观念。第二条路线带来的是**文化的行为系统**，专门用来处理文化传统的不同内涵。直到 18 世纪，才出现一种根据不同学科门类组织起来的科学活动、普遍主义的权利学说、一种非正规的权利公共领域以及通过市场组织起来的艺术活动。与此相应，教会失去了它所承担的对文化解释系统的普遍责任；除了祭祀功能之外，教会还坚持对道德—实践问题承担部分责任，在这一点上，教会与世俗的机构产生了冲突。对于现代性的文化社会学，韦伯也只是捎带着进行了研究；韦伯把主要的注意力放到了第三条路线上面，即合理化的黄金大道：在 16 和 18 世纪之间，**目的工具理性**行为在欧洲获得了普遍的**制度化**，并对整个社会结构产生了深远的影响。

韦伯用来揭示现代意识结构和社会现代化进程的两种制度，就是资本主义经济和现代国家。那么，它们的“合理性”究竟表现在什么方面呢？从经济社会学（Wirtschaftssoziologie）和统治社会学（Herrschaftssoziologie）的角度，人们得出了这样的看法：韦伯在讨论社会合理化的时候，所看到的是资本主义企业和现代国家机关当中体现出来的**组织模式**。在韦伯看来，这种企业形式和机关形式的合理性

在于，首先是企业家和官僚，然后还有工人和雇员，都要作出目的理性行为。资本主义企业和现代国家在组织模式上的一致性，就是“具体的生产手段越来越集中”到善于合理算计的企业家或领袖手里：

手工业者或家庭手工业者、封建地主、授勋的骑士（Kommendatar）、骑士和封建领主的封臣等拥有相对的独立性，因为他们本身就是工具、库存、货币、武器的主人，有了这些东西，他们就可以发挥他们的经济功能、政治功能和军事功能，而且，他们毕其一生都以此为生；同样，工人、店员、技术员、学术机构的助手以及国家的公务员和军人也拥有一种等级独立性，而这也是因为企业和经济活动必不可少的劳动工具、库存以及货币都掌握在暴力机关手中，而暴力机关要么是企业家，要么是政治家。……这样一种关键性的经济基础，即劳动者与实际劳动工具的分离，是现代国家的权力政策、文化政策、军事政策以及资本主义私有经济所共有的。所谓的实际劳动工具，包括经济中的生产手段、军事上的战争手段、公共行政中的管理手段、大学和实验室中的研究手段，以及所有这些机构当中的货币手段。[130]

生产手段的集中化是**目的理性行为制度化**的前提。在此过程中，资本主义企业家的目的理性决策肯定离不开一种目的理性的，因而也是可以计算的行政管理：

从历史上看，作为裁判者和管理者的国家在“发展”官僚体制的合理法律和合理统治过程中与现代资本主义的发展过程有着最紧密的联系。现代资本主义企业的内在基础主要就是算计。为了生存，现代

资本主义企业需要一种司法系统和行政管理系统，而司法系统和行政管理系统在发挥作用的时候会对普遍性的规范进行合理的算计，而这和我们对一台机器功能的预先算计至少在原理上是一样的。[131]

因此，韦伯探讨**社会**合理化的关键一点在于资本主义企业当中获得制度化的**经营行为的目的合理性**；由此，韦伯推导出了其他功能上的要求：

（a）劳动力的目的理性行为取向（这些劳动力被分配到有计划组织起来的生产过程当中）；

（b）资本主义企业可以算计的经济环境，诸如货物市场、资本市场和劳动市场；

（c）法律体系和国家行政机关，它们可以为企业的算计提供保障；

（d）国家机器，它批准法律生效，自身还在公共管理机构当中使目的理性行为取向制度化。

由此，我们可以清楚地看到韦伯的关键的提问方式，正是这样一种提问方式使得韦伯可以把现代化当作社会合理化加以对待。但是，目的理性行为取向的**制度化**在社会劳动领域当中又是如何成为可能的呢？

社会合理化的过程就是目的理性行为在亚系统中的渗透过程，而且表现为资本主义企业和现代国家机构；在此过程中，需要解释的不是经济行为和行政行为的目的合理性，而是其制度化。反过来，这一点又可以结合目的理性规则加以阐明，因为**目的理性行为的规范化**是一种社会一体化形式，它让目的理性的结构**扎根**到了个性系统和制度系统当中。正如上文所指出的，这样一种特殊形式的社会一体化需要：

——一种囊括一切领域的信念伦理，它使目的理性行为取向在个

性系统中具有了价值合理性（新教伦理）；

——此外还有一个社会亚系统，它确保文化再生产具有相应的价值取向（宗教团契和家庭）；

——以及一种强制性的规范系统，就其形式结构而言，这一系统能够让行为者把目的理性行为，也就是把道德中立领域中对自己利益的追求看作正当的行为（资产阶级法律）。

韦伯坚持认为，这种通过**意识结构的制度化**而发生的革命是一定会出现的，因为这些意识结构本身是世界观伦理合理化的产物。这样，韦伯就和功能主义的现代化理论划清了界限。[132]

另一方面，我们也必须看到，韦伯是从一个特殊的角度来涉足现代化问题的：他的现代化理论是一种变形，在研究策略上占有优势，但并没有把他的**两个层次**的理论所具有的解释潜能充分**发挥**出来。我们如果仔细考察一下韦伯那尚未完善的合理化理论体系，就会清楚地看到他在分析世界宗教时所遗留下来的问题。我们把韦伯分析世界宗教的贡献归结如下：现代意识结构来源于世界观合理化的普遍历史过程，也就是说，来源于宗教—形而上学世界观解神秘化的普遍历史过程。从某种意义上说，现代意识结构在文化传统层面上是有所体现的；但在欧洲中世纪封建社会，这些意识结构主要渗透在相对狭窄的社会阶层当中，比如宗教专家、部分教会以及后来的大学。局限在寺院当中的意识结构需要在广大社会阶层当中获得应用，以便新的观念能够主导和引导社会兴趣，并渗透到社会兴趣当中，促使世俗生活秩序合理化。这样就出现了如下问题：在宗教合理化所提供的认知潜能充分发挥其社会意义，并在现代化社会不同结构的生活秩序当中得到体现之前，传统社会当中的生活世界结构必须发生怎样的变化？

对于经验社会学家来讲，这样一种**反事实的提问方式**是很不寻常的，但和韦伯所选择的理论方法却是颇为契合的，韦伯所选择的这种理论方法把内在因素和外在因素区别了开来，对世界观的内在历史加以重建，并且直接针对文化价值领域的独特性。因为，这一理论揭示了一种建立在发展逻辑基础上的学习可能性的水平，它不能用第三人称的立场来加以描述，而只能用论证参与者的完成行为式立场来加以重建。合理化理论使反事实的提问方式成为可能，**在我们看来**这是韦伯理论当中没有消除掉的黑格尔主义因素，如果我们不能从启发学的角度立足于文化行为系统（科学、法律、道德和艺术）的**实际**发展过程，并在经验层面上搞清楚，现代世界观用抽象的手段，也就是用发展逻辑的方法建立起来的、可以不断扩展的知识（认知—工具知识、道德—实践知识和审美—表现知识）**会有**怎样的具体表现，我们在追随这样一种理论策略的时候就很难把握住韦伯的提问方式。[133]

在这样一个前提下，合理化理论对于资本主义社会乃至整个现代社会系统的形成和发展的分析必定要从如下问题出发：始于欧洲的合理化路线是否只是众多可能有的路线中的一条。问题在于，和资本主义一起贯彻下去的现代化是否必须被认为是现代意识结构的一种特殊现实形式，资本主义合理化这样一种或然性模式又该如何加以解释。值得注意的是，韦伯并**没有**遵循他那从文化合理化逐步发展到社会合理化的两层体系。相反，他的出发点是这样一个事实：在资本主义企业当中，企业家行为的目的合理性已经制度化了，对这一事实的理解为我们解释资本主义现代化提供了一把钥匙。马克思在这个问题上主张一种劳动价值理论，韦伯则不然，他首先借助于新教职业文化，后来又依靠现代法律系统对目的理性的经济行为的制度化加以解释。这

样就使得一种目的理性行为的合法秩序不断扩张意义上的社会合理化成为可能，因为，它们体现了后传统的法律观念和道德观念。和它们一道，还形成了一种新的社会一体化形式，它可以满足资本主义经济功能命令的要求。韦伯毫不犹豫地把合理化的**这**一历史形式与整个社会合理化**完全**等同了起来。

也就是说，韦伯之所以注意到了现代世界观所开启的**可能性视域**，仅仅因为它是用来解释事先已经明确的核心现象；韦伯认为，这一现象是社会现实合理性的典型的表现形式。对资本主义企业的这一评价，一方面表明，目的理性的企业家行为从**功能的角度**来看对现代社会的确具有核心意义，但另一方面，它又有一种特殊价值，在韦伯看来，这种价值是目的合理性在行为取向层面上所含有的。从文化合理化向社会合理化**过渡过程**中，合理性概念明显越来越狭隘化，并且产生了很大的影响：正如我们在后文将要看到的，韦伯在他针对目的理性行为的行为理论中看到了这一点。也就是说，韦伯**直接**把西方理性主义的实际形态当作出发点，而没有从一种合理化的生活世界在反事实的层面上的可能性的角度去揭示它们。但这样韦伯并没有能够让他的理论命题变得毫无问题。相反，在他的时代诊断当中又出现了许多紧迫的问题；在这一点上，韦伯需要一个标准来衡量和批判萎缩成总体化的目的合理性的合理化。所以，韦伯的两层社会合理化理论体系并没有融入《经济与社会》的描述当中，但在对当代资本主义的时代诊断中却流露了出来。

我想首先深入探讨一下韦伯赋予新教伦理在资本主义发生过程当中的作用（1），以便可以搞清楚一种社会合理化模式的核心内涵，并用这种模式来考察西方的发展路线（2）。

（1）新教的职业伦理与社会合理化的自我解构模式

按照韦伯自己的理解，对新教伦理的研究涉及西方文化发展的核心变量。也就是说，韦伯把现代职业文化不仅看作是现代意识结构的后裔，而且看作是信念伦理的实现，有了这种信念伦理，企业家行为的目的合理性在动机上就可以得到保障，而且在资本主义企业中可以取得丰硕的成果。就理论策略而言，新教研究具有一种核心地位。尽管如此，这种研究在方法论上还是受到了多方面的局限：

（a）它们采用的是“自上而下”的分析，探讨的是观念的动机基础和制度体现，也就是说，探讨的是如何发挥发展逻辑当中解决问题的潜能，因此，需要用“自下而上”的分析和对外在因素以及发展动力的研究加以补充；

（b）如果换用我们今天的概念来说，这些研究具有结构主义特征，它们没有讨论因果关系，而是讨论新教伦理与现代职业文化当中凝聚起来的资本主义精神之间的“亲和关系”。因此，它们没有满足韦伯自己提出的要求，即“分析新教禁欲主义本身在形成和特征上是如何受到整个社会关系，特别是**经济关系**的影响的……”。[134]

（c）这些研究不允许对卷入合理化进程的不同阶层的生活世界中的各种因素进行比较，也不允许在认知－功利的生活方式、审美—表现的生活方式以及道德—实践的生活方式之间区分出高低上下。但在我们的讨论当中，首先值得注意的是，

（d）这些研究**没有**探讨这样一个问题：（渗透到新教职业文化的）伦理化世界观当中所表现出来的世界概念具有怎样的可选择性。

这些问题韦伯在其他地方有所提及，而且在今天还有其现实意义。[135] 只有在这些问题语境中，我们才能明确新教伦理对于解释西方

理性主义的意义。除了最后一个问题，其余的我将不予涉及。

如上所述，按照加尔文教学说，职业活动的结果不是直接被当作达到极乐的手段，而是被当作确定一种荣耀身份的外在标志。韦伯用这种意识形态中介来解释加尔文教对于普及世俗禁欲主义立场，特别是对于具体化和系统化的生活方式（以**目的理性的职业活动为核心**）所具有的意义。当然，韦伯并不想说明，天主教为何会反对商业牟利；相反，他想要解释的是，“从偶然性的经济牟利行为发展成为一种经济系统”，“从经济冒险的浪漫主义发展成为理性的经济生活方式”，是如何成为可能的。[136] 在加尔文教和其他新教教派当中，韦伯发现了一些学说，它们把生活方式当作救赎途径；而在激发了家庭教育的宗教团体生活当中，韦伯则发现了一些**制度**，它们在早期资本主义的核心社会阶层中帮助上述学说发挥了社会化作用：

加尔文教的上帝要求他的信徒的不是个别的“善行”，而是一辈子的善行，并且还要结成一个完整的体系。这里没有天主教那种富有人性的循环：罪恶—忏悔—赎罪—解救—新的罪恶。也没有任何美德可以使整个一生得到平衡，而这种平衡曾经可以通过暂时性惩罚或在教会里得到的恩宠来加以调节。这样，普通人的道德行为便不复是无计划的、非系统的，而是从属于全部行为的有一致性的秩序。“循道宗”这个名称与参与18世纪最后一次大的清教思想复兴的人联系在一起是决非偶然的，正如具有同样意义的“谨严宗”这个词适用于他们17世纪的精神先驱一样。因为只有彻底改变体现在每一时刻、每一行动中的全部生活的意义，才能确保恩宠的效果，把人从自然状态转变为恩宠状态。“圣徒”的生活完全是为了一个超验的结局，即获

得拯救，也正是因为这个原因，他在现世的生活是彻底**理性化**的，完全受增添上帝的荣耀这个目的的支配。[137]

这里，韦伯主要强调的是加尔文教具有这样一种特征：促使信徒放弃其日常生活的无系统性，也就是说，促使信徒在把个体的拯救努力付诸实践的时候，让信念伦理和道德原理**渗透到一切**生活领域和一**切**生活阶段当中。当然，这里所说的“圣徒”的生活还涉及教派虔诚性的其他特征；而正是这一点阐明了新教伦理为何能够实现世俗的禁欲主义，而且也实现了一些行为取向，它们在早期资本主义企业家的生活方式当中有着集中的体现，由此出现的生活方式的系统性就在于：普通信徒可以不依靠神甫的神圣恩典，也可以不依靠卡里斯玛型的恩典机关（比如天主教教会）所提供的帮助，也就是说，普通信徒无须把他的生活世界明确区分为救赎的生活领域和其他的生活领域就可以根据后传统道德原则自主地**调节**自己的生活。

韦伯所说的“循道宗”的生活方式，其典型特征在于，职业领域“具体化”了，而这在道德意义上同时也就意味着**零散化和高尚化**了。职业劳动领域**内部**的互动在道德层面上变得中立化了，以致社会行为可以脱离规范和价值，转而从目的理性出发各自追逐自己的利益。与此同时，职业成绩与个体的拯救命运又是息息相关的，以致职业劳动**整个地**被赋予了伦理意义。目的性的职业劳动领域摆脱了传统的德性而具有了上述道德基础，它的存在和新教伦理是有着紧密联系的，因为从引文中我们可以看到，新教伦理的一个特征在于：用恩宠特殊论对一种救赎宗教的信念伦理加以限制，这样就可以明确区分精英宗教虔诚和大众宗教虔诚，并推翻天主教把僧侣伦理、教士伦理和普通信

徒伦理并列的做法。

这种**恩宠特殊论**（*Gnadenpartikularismus*）在新教派别中有着特出的表现，沃尔夫冈·施鲁赫特（Wolfgang Schluchter）根据恩斯特·特洛尔奇（Ernst Troeltsch）对于宗派和教会的区分认真研究了恩宠特殊论的伦理后果。个体内心的孤独以及个体把**周围的人**理解为策略行为语境中的中立他者，导致了两个非常值得注意的后果：

> 对于普通信徒来说，禁欲主义的新教提出的是一种宗教的精英伦理，在一般的天主教徒眼里，这种伦理是不人道的……他的绝对个体主义并没有回到原初基督教的神圣的爱的共同体。他虽然……接受了神圣的**敬爱**观念，但并没有接受神圣的**共同体**观念……因此，禁欲主义新教的宗教伦理是一种**独白式**的信念伦理，带来的结果是**非仁爱**。在我看来，它的发展潜能正在于此。[138]

施鲁赫特认为，新教的发展潜能并不在于生活方式的伦理合理化，而是主要在于人际关系的客观化，这一点是非常关键的，因为有了它，资本主义企业家就可以在一个伦理中立化的领域当中坚持从目的行为的角度去行事，也就是说，可以用一种**客观化的立场**去行事。

不过，韦伯认为，人际关系策略对象化意义上的“客观化”（Versachlichung），是合理摆脱传统生活语境的惟一可能的途径。施鲁赫特同样也看到了这一点，他在上述引文中还继续说道：禁欲主义的新教伦理：

> 并没有像一切激进的基督教救赎学说那样，仅仅强调个体与上帝

的关系**高于**个人与人的关系；它还赋予了这些关系以一种新的意义，具体来说，就是不再用虔诚概念来解释这些关系。这样，它就为宗教关系以及非宗教的人际关系提供了一种客观化的动机。[139]

相反，我们也必须明确，后传统的道德观念和法律观念一旦进入合法秩序当中，本身就会和建立在虔诚基础上的传统生活关系**格格不入**。即便不把**伦理中立化的行为系统**排除出去，传统主义的禁锢也会被彻底打破。正如我们在上文所说的，伦理理性主义带来了一个形式的世界概念，它把世界看作是正当人际关系的总体性，在这种人际关系当中，自主的行为者在道德上是经得住考验的。这种客观化过程把一切传统的规范都贬低为纯粹的习俗，这样也就大面积地破坏了虔诚的基础。这一点可是无需资本主义经济功能所必需的**特殊**的客观化（有了这种客观化，一种用法律组织起来的策略行为领域才会独立出来）。

可是，韦伯明确否定了这样一种发展的可能性。值得注意的是，韦伯并没有提供任何论证，但我们可以看到，他在经验层面上揭示出一个经济系统的发展动力，这个系统的功能命令只有用一种伦理才能加以满足，而这种伦理把策略行为的解放安排在社会劳动领域当中。相反，韦伯立足的是一种合乎发展逻辑的事实，亦即一切彻底伦理化的救赎宗教与合理化经济和客观化政治的非个人秩序之间在**结构**上的不协调。韦伯的这个论点具有系统性，因此，我想对他的论据逐一加以阐明。

起初，韦伯认为，基督教的博爱是合理化的信念伦理的核心内容：

对救赎观念的理解越是合理，越是具有信念伦理的崇高意义，团结组织的互动伦理所生发出来的律令也就越是向外和向内延伸。向外一直发展成为兄弟般的爱的共产主义，向内则发展成为博爱的信念，发展成为对受难者自身的爱，对邻人的爱，对人的爱，最终甚至发展成为对敌人的爱。[140]

宗教博爱的主要特征包括普遍主义的道德原则、内在高度抽象的行为取向基础上的自主控制形式，以及一个无限的交往共同体当中的互动关系模式。宗教博爱的来源是“一种新的社会共同体”，其基础是用预言明确下来的“救世神学的团体宗教虔诚”，其中，救赎宗教的伦理化获得了长足的进展。[141]

但是，《中间考察》是惟一的论据，可以用来说明，这种具有交往意义的伦理越是合理化，就越是会与“有悖于博爱的”内在生活秩序发生抵牾：“现代合理的资本主义经济世界越是追随自身内在的规律，就越是难以和宗教的博爱伦理建立起联系”。[142]因为，和政治领域一样，宗教博爱在这里也必然会构成一种“形式合理性的障碍”。普遍主义的博爱伦理与经济—行政的合理性形式发生了碰撞，因为在经济和行政领域、经济和国家之间构成了博爱的敌对空间：

由于经济合理行为和政治合理行为都有自己的内在规则，因此，世界中的任何一种其他合理行为一直都依附于敌对博爱的世俗条件，而这些条件必然是其手段或目的，这样，它就和博爱伦理发生了抵牾。[143]

只有两种途径可以消除这种由于博爱和非博爱的矛盾而导致的结

构冲突：要么倒退到基督教神秘主义的“博爱”，要么进入内在世界的禁欲主义，进而

进入新教职业伦理的悖论当中。作为专家的宗教信念，这种伦理放弃了爱的普遍主义，认为世界上的所作所为都是为了合理地服从上帝的积极意志（上帝的意志究其根本而言虽然无法理解，但偶尔也是可以认识的）和明确自己所得到的恩宠，进而把充满创造性和堕落性的经济世界接受下来，认为它正是上帝所愿意看到的，也为履行使命提供了物质保障。说到底，这实际上已经放弃了救赎，而救赎是人所追求的目标，也是每个人都能达到的目标。这样做仅仅是为了无边而特殊的恩宠。一种严格意义上的“救赎宗教”事实上已不再主张非博爱。[144]

更加值得注意的是，**禁欲主义的职业伦理**以自我为中心，并且加入到了资本主义经济与博爱为敌的行动当中，这种职业伦理从恩宠特殊论的角度倒退到了通过交往建立起来的博爱伦理已经达到的水平之上，而这种恩宠特殊论的倒退几乎没有表现出来。尽管如此，韦伯在理论上并没有充分发挥这个观点。我们如果追溯一下韦伯对于新教伦理在资本主义发展过程中的命运的分析，就会更加觉得这一点不可思议。

新教职业伦理满足了目的理性行为动机在社会劳动领域发生的必要条件。但是，它从价值理性的角度来明确目的理性的行为取向，仅仅满足了资本主义社会的起始条件。它揭开了资本主义的**序幕**，但无法为资本主义提供稳定的条件。韦伯认为，在相当长的时间范围内，目的行为亚系统构成了新教伦理的一种破坏性的环境，而且，新教伦理在发展过程中越是合乎资本主义增长和国家权力再生产的认知—工

具性规律，它就越是构成一种破坏性的环境。信念伦理的道德—实践合理性在它得以发生的社会当中是无法获得制度化的。长期看来，它将被一种功利主义所取代，这种功利主义得益于经验主义对道德的重新阐释，或者说，得益于经验主义从伪道德的角度对目的合理性的夸扬，因此与道德价值领域之间不再存在某种内在联系。韦伯如何解释这种社会合理化的**自我解构模式**呢？新教伦理已经抛弃了潜在的博爱。因此，看来只有把它置于救赎宗教语境当中，而这个语境又使它与现代生活条件发生了抵牾。

事实上，正是与科学理性的解释模式以及生活秩序之间的竞争关系决定了宗教的命运，正如韦伯所认为的，它还决定了以宗教为基础的伦理：

> 世界观和生活方式在知性和工具层面上的彻底合理化既具有理论意义，也具有实践意义，其现代形式具有广泛的后果：宗教这样一种特殊的合理化越是向前发展，从世界观的知性形式来看，宗教本身就越是被推向非理性。[145]

在《中间考察》中，韦伯进一步明确了这种冲突的基础：

> 伦理的宗教性自身所呼唤的合理认识按照自己的规范，独立自主地建立起一个内在的真理宇宙，这个宇宙不仅与合理的宗教伦理的系统前提（世界作为宇宙满足了它们的要求或展示出了某种“意义”）没有任何联系，而且还必定要从根本上拒绝这种要求。自然因果性的宇宙和假定的伦理均衡因果性宇宙相互之间水火不容。尽管建立这样一种宇宙的

科学似乎再也无法对它自身的终极前提作出可靠的推论，但科学还是打着“知性中立”的旗帜要求成为通过思考观察世界的惟一可能的形式。和一切文化价值一样，知性在此过程中也建立起了一种独立于一切个人伦理品质的、非博爱的贵族统治形式，用以合理地占有文化财富。[146]

对社会合理化自我解构模式的上述解释是不能令人满意的，因为韦伯应当证明，一种具有原则性的道德意识只有在宗教语境中才能保存下来。他应当阐明，伦理原则为何必须扎根于救赎宗教，为何必须把道德意识和救赎兴趣结合起来才能**捍卫**道德意识（当然，从发生的角度来看，道德意识的**形成**的确离不开这样的前提）。对此，韦伯既没有提供令人信服的经验论证（a），也没有给出充分的系统论据（b）。

（a）韦伯的研究计划应当从禁欲主义的新教与其他现代文化因素的关系入手对新教的文化意义作出评价，[147]但是，韦伯并没有把他的研究计划贯彻到底。此外，韦伯的研究计划还应当包括人文主义以及哲学经验主义和科学经验主义所发挥的社会影响和伦理意义。韦伯应当涉及融入启蒙运动的理性主义并在资产阶级当中激发一种世俗道德的传统。这些是新教伦理的等价物，我们只要想一想摆脱天主教信仰世界所产生的影响就会清楚这一点。伯恩哈德·格勒图森（Bernhard Groethuysen）的名著《法国资产阶级世界观和生活观的形成》出版于1927年，[148]集中探讨的就是如下问题：一种独立于教会的资产阶级道德意识在法国资产阶级当中是如何形成的。格勒图森主要依靠的是17和18世纪的布道词以及18世纪后半叶的教育学著作和哲学著作。他认为，由此可以形成一种原则性的伦理，它摆脱了宗教语境，并成为资产阶级对付天主教教士以及具有幼稚虔诚的大众的武器。“资产

阶级在这里区分清楚了，对于他们，世俗道德和科学是最重要的，而对于别人，宗教才是最重要的”。[149] 格勒图森论述了法国资产阶级在当时是如何摆脱天主教的观念世界，并建立起世俗化的生活观念的，资产阶级“要想调节社会经济生活并把他们的要求付诸实现”，就离不开这些生活观念。[150] 资产阶级道德是一个自足的体系。不管单个资产阶级分子是否还信奉天主教，制度化的天主教已经失去了它对资产阶级日常生活实践的指导力量：

> 资产阶级找到了自己的生活方式和自己的道德，它们与资产阶级的生活条件有着紧密的联系……[151]

（b）韦伯认为，一种道德意识在后传统意义上如果离开了宗教的渗透是不可能牢靠的。韦伯的这个观点同样也缺少充足的理由。如果宗教世界观的伦理化导致分化出一个针对道德—实践问题的价值领域，那么，我们就会希望伦理合理化在这个价值领域当中继续下去，而且是按照摆脱了描述要求和表现任务的实践理性的规律继续下去。现代哲学的世俗伦理学就是沿着这样一条路线发展起来的，它经过康德的形式主义伦理学，一直到当代的话语伦理学。话语伦理学一部分继承了康德，一部分依赖于理性的自然法，同时也吸收了功利主义的观点。按照韦伯的理解，我们或许可以称之为**认知主义的责任伦理学**（Verantwortungsethik）。[152]

当然，韦伯自己在方法论上的出发点主要是深受当时实证论影响的论证格局，他们认为，伦理的价值判断所表达的纯粹是主观的立场，因而无法作出在主体间具有约束力的论证。这样就推翻了韦伯自

己的论据，因为韦伯可是用这些论据来证明责任伦理高于信念伦理的。韦伯一旦尝试揭示宗教博爱伦理在信念伦理当中的界限，他自己就充当了伦理分类学家。

（而宗教博爱伦理）并没有提供解决首要问题的手段……在特殊情况下，我们应当如何来明确一种行为的伦理价值呢，是根据**效果**呢，还是根据这个行为自身的**某种**伦理**价值**呢。行为者对于后果的责任是否以及在何种程度上使得手段神圣化，或者反之，支持行为的信念价值是否以及在何种程度上应当促使他拒绝对后果承担责任，并把后果归咎于上帝或得到上帝首肯的世俗堕落和世俗愚蠢。信念伦理对宗教伦理的崇高化倾向于如下选择："基督徒做得对，他让上帝来决定结果。"[153]

韦伯带着同样和类似的论据进入了哲学讨论领域，[154]而哲学讨论可以阐明道德—实践问题的本质意义、行为规范的论证逻辑，当然，其前提在于，道德和法律必须彻底摆脱宗教世界观和形而上学世界观的抽象性。

我们如果事先并不排除有可能存在一种合理的道德理论（所谓合理的道德理论，是说它虽然不科学，但满足了现代科学思想的**论证要求**），那么，我们就必须重新解释经过科学启蒙的日常生活意识与新教职业伦理（比如说，与其特有的恩宠特殊论的）之间所出现的不一致。这样，韦伯关于神恩选择学说（Gnadenwahllehre）和由此建立起来的生活方式的零散论述才会具有系统性。新教伦理绝不是道德意识的集中体现，而是支离破碎，甚至于**高度非理性**的体现，因为这种道德意识首先表现为宗教博爱伦理。丢伯特（R. Döbert）详细分析了在

历史上曾经有过广泛影响的职业伦理在结构上的两面性。[155] 和新教伦理联系在一起的意识结构扎根在资本主义的中坚阶层当中，迄今为止所具有的也只是一种外在意义。而这种制度化的结果是付出了沉重的代价：原则上可以把握的意识结构只能有**选择地加以使用**。丢伯特着重指出了上帝的恩宠特殊论（这个上帝的意旨神秘莫测）和冷酷的恩宠不确定性（必须通过多少具有启示性质的结构的帮助让人们在心理上能够接受）。或然性同样也反映在宗教社会化的强制性、宗教专业人士的内在孤独性（即便在自己的团体当中，宗教专业人士也依靠一种结构行为）以及禁欲的严格性（不允许个体与他自身的本性保持一种自由的联系）上面。韦伯在他论述新教教派的文章中丝毫也没有掩盖循道—合理的生活方式所具有的这些令人不快的征候特征。[156]

但是，如果新教伦理（无论是它所立足的理论语境还是体现它的生活方式和个性结构），不能算作一种原则性的道德的表达，如果我们认真对待伦理合理化的**这种特殊性**，那么，新教教派就会呈现出另外一番景象。因为和再洗礼派一样，新教教派也想让普遍主义的博爱伦理彻底的制度化，也就是说，成为一种新的社会共同体和政治意志的形式。[157] 这些社会运动并没有想把彻底合理化的世界观的潜能引上**私人**的规范的职业劳动路线，而是试图把它们转换成具有社会革命意义的生活方式，因此在一开始就失败了。原因很简单，**激进化的生活方式**并不符合资本主义经济伦理的要求。这些联系需要进一步加以分析。不过，上述思考至少可以引发我们追问如下问题：

——韦伯研究了新教教派的循道生活方式，这种生活方式难道不是因为把一种对于资本主义经营行为具有积极作用的后传统道德模式付诸实现才享有历史意义。

——韦伯所考察的不稳定性难道不可以归结为：资本主义的发展只在有限的范围内允许存在后传统的行为取向，也就是说，它孕育了一种合理化模式，根据这种合理化模式，认知—工具合理性逾越了经济领域和国家领域渗透到了其他的生活领域，并以牺牲道德—实践合理性和审美—实践合理性为前提而获得了优先性。[158]

（2）《中间考察》的整体内容

这些问题的论证路线虽然源于韦伯所提出的两个层次的理论，但韦伯本人并没有坚持这条论证路线。韦伯的经验研究**集中探讨**的是资本主义的发生问题和目的理性行为取向在发生阶段如何才能真正获得制度化的问题。这样，韦伯一开始就把社会合理化和目的合理性联系在一起；他并没有用其**结构可能性**作为背景来揭示这一发展过程的历史形态。但是，这一复杂的问题在韦伯的时代诊断中还是又一次出现了。这里让韦伯感到不安的是，目的行为亚系统脱离了它们的价值合理性基础，完全获得了独立。这就是所谓自由丧失的主题，对此，我们在后面还要加以讨论。韦伯把这个主题与比较宗教社会学的研究结果联系了起来，也就是和如下论点联系了起来：分化为不同文化价值领域的意识结构相应地也体现为**相互冲突**的生活秩序。《中间考察》的主题就是**内在**冲突，在韦伯看来，这些内在冲突是博爱伦理与结构发生分化的世俗社会秩序之间所固有的。和这个主题相关的时代诊断，暂且放下不论。我想先来探讨一下奠定韦伯思考基础的价值领域模式和生活秩序模式。

韦伯在《中间考察》中提出了他的系统的观点，他有这样一段名言就是用来表达他的这一观点的：

……人与占有财富的不同领域（外在的、内在的、宗教和世俗的）之间关系的合理化以及有意识地把它们加以升华……要求每一个领域都能认识到自身的**内在规律性**，并**相互**进入一种紧张关系，而这种紧张关系一直都潜藏在对待外在世界的本真关系当中。[159]

“规律性”所说的就是**观念**的“合理完整性”。对内在财富和外在财富（观念财富和物质财富）的占有决定了**兴趣**的格局。只要我们就观念论观念，它们就构成了**文化的价值领域**；一旦它们与兴趣联系了起来，它们就构成了**生活秩序**，主要是用来正当地调节对于财富的占有。我想深入讨论一下这种生活秩序的系统性（a），然后再来探讨其“规律性”（b），以便最后重新考察现代意识结构的特殊现实性问题（c）。

（a）在《中间考察》中，韦伯并没有严格区分文化传统层面与制度化的行为系统或生活秩序。宗教博爱伦理是他比较“世界秩序和世界价值”的基础，但韦伯主要是把它当作**文化符号体系**加以对待，这和他对世界观的分析是吻合的。另一方面，科学和艺术主要表现在生活秩序当中，也就是说，主要表现为**文化行为系统**，它同经济和国家等**社会行为系统**同时分化了开来。韦伯基本概念的系统性主要体现为文化传统层面与文化行为系统的分化（图 8）：

图 8　文化系统

文化价值领域	认知观念	规范观念	审美观念
文化行为系统： 对观念财富的占有	科学组织	宗教团契	艺术组织

三个文化行为系统是生活秩序，用来**调节对观念财富的占有**。韦伯把对观念财富的占有与占有**世俗财富**的领域区分了开来。在现代社会，日常文化财富（**财物**和**权力**）以及**超越日常生活的善**（性爱乃至在情欲上获得净化的爱）主要表现为价值，围绕着这些价值形成了生活秩序。这样就有了五种生活秩序（文化行为系统或严格意义上的社会行为系统），并可能会和宗教博爱伦理构成紧张关系（请参阅图 9）。

图 9　与宗教的信念伦理构成紧张关系的生活秩序

<table>
<tr><td>文化观念
占有的兴趣</td><td colspan="2">日常的</td><td>超越日常的</td></tr>
<tr><td>观念财富</td><td colspan="2">知识：科学组织</td><td>艺术：艺术组织</td></tr>
<tr><td>物质财富</td><td>财物：
经济</td><td>权力：
政治</td><td>爱：享乐主义的反文化</td></tr>
</table>

韦伯在《中间考察》中的意图是要分析“宗教与世界之间的紧张关系”，其中，博爱伦理是宗教的核心。根据韦伯的分析，“人与不同的外在财富的占有领域和内在财富的占有领域之间形成了各种各样的关系”，人们越是意识到这些关系的独特性，（宗教与世界之间的）**冲突**就越尖锐。而生活秩序越是合理化，这一点就反映得越是清楚。韦伯这里所关注的冲突或“紧张关系”，不是由于外在的原因，也就是说，不是因为互不相容的**兴趣**，而是由于**内在**的原因，也就是说，是因为不同**结构**互不相容。我们如果关注的是这个问题的系统性，而不是韦伯的文本，那么，我们首先就必须考察文化价值领域；文化价值领域遵守的是观念的规律，而在生活秩序当中，观念已经和兴趣融合成为一种正当的秩序。

（b）韦伯面对的是科学和艺术这两个伦理价值领域，从中我们又一次看到了文化的认知内涵、规范内涵和表现内涵，它们按照一种普遍的要求而分化开来。现代意识结构源于世界观的合理化，并且就表现在这些文化价值领域当中。如上所说，这样就导致了客观世界、社会世界和主观世界等形式概念，以及面对由于认知或道德而**具体化**的外在世界或**主观**内在世界所采取的相应的基本立场。我们把这些基本立场区分为面对外在自然过程的客观化立场、面对正当社会秩序的规范一致（以及批判）立场和面对主观内在自然的表现立场。一种**解中心化**（皮亚杰意义上的）的**世界观**的结构对于现代性具有决定意义，并且具体表现为：具有行为能力和认知能力的主体面对**同一个世界**的**不同**部分可以采取**不同**的立场。把基本立场和形式的世界概念联系起来，建立了九种基本关系；下图提供给我们的就是从韦伯的思路当中概括出来的“人与不同领域之间关系的合理化”线索：

图 10　形式实用主义关系

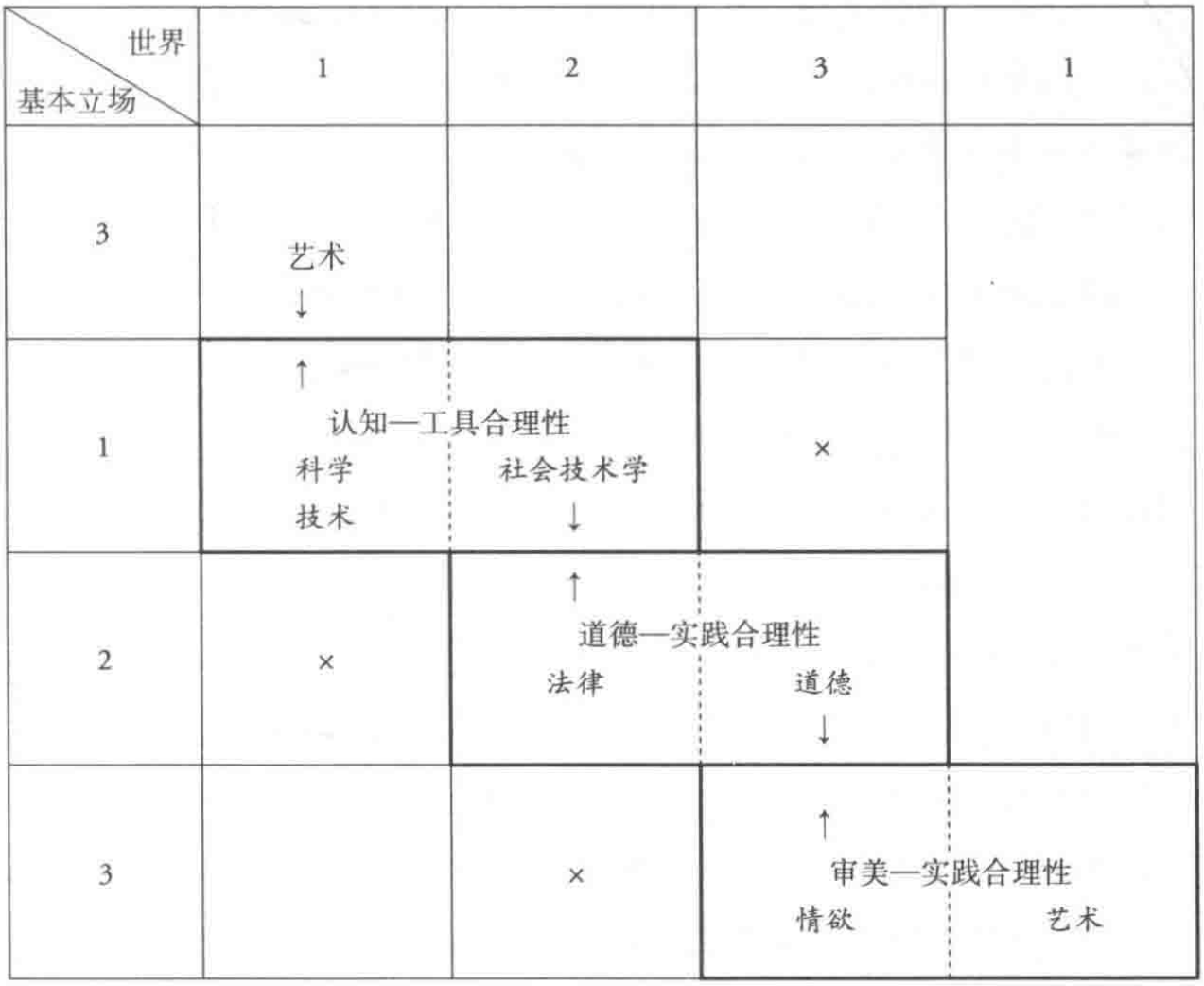
世界 / 基本立场	1. 客观的	2. 社会的	3. 主观的
1. 客观立场	认知—工具关系	认知—策略关系	客观主义的自我关系
2. 规范一致立场	与非客观化的周围世界的道德—完美关系	强制性关系	评价性的自我关系
3. 表现立场		自我展示	感官—直觉的自我关系

这里我不可能对这些形式实用主义关系展开详细论述。我只想从直观的角度指出可以用于描述这些关系的特殊表现形式。认知—工具关系（1·1）可以用断言、工具行为以及观察等加以描述；认知—策

略关系（1·2）可以用目的理性类型的社会行为加以描述；可以描述义务关系（2·2）的则是规范调节行为；描述自我展示（3·2）的是戏剧型的或自我表现型的社会行为。与自我的客观主义关系（1·3）可以用理论（比如经验主义心理学或功利主义伦理学）来加以表达；与自我的强制性关系（2·3）可以用超我现象（比如罪责感）以及反抗倾向来加以表达；与自我的感官—直觉关系（3·3）可以反映在情感表现、利比多以及创造行为等上面。与面对非客观化环境的审美关系（3·1）相对应的，则有艺术作品甚至一切风格现象需要解释，这当中也包括解释形态学自然观的理论。最含混不清的是那些从道德—实践的角度“亲近”自然的典型现象，如果我们在这里不想回溯到神秘主义传统或禁忌化（比如引起素食主义恶心的东西）、人神同形同性论的动物观等。

以上扼要的描述足以说明，行为者与外在环境或内在环境所建立起来的实用主义关系由于“解神秘化”而至少在形式上变得可以理解，但我们这里只是选取了其中的一些关系，并使它们成为标准的表达形式。形式可能性的不同发挥可以有内外两方面的原因。它可以表现为（与现代意识结构一起形成的）合理化潜能在文化和社会领域中的发挥，也就是说，表现为一种社会合理化模式。或许也有可能是这样：这些形式实用主义关系只有部分适用于知识的积累。因此，我们必须尽可能地把那些适合于掌握**知识的关系**区分出来，以便文化价值领域在发展过程中能有像马克斯·韦伯所说的**自己的规律**。由于我在这里无法满足一种系统的要求，我只好借助于韦伯的下列观点：只有六种经典的行为者—世界—关系能够“合理化并被有意识地加以升华”：

图 11　合理化系统



面对外在自然和社会的客观立场描述的是一种认知—工具合理性结构，有了这种结构，知识生产就可以采用科学进步和技术进步的形式（包括社会技术学的形式）；图 11 中 1·3 是空白，这说明，我们用客观化的立场根本无法把握内在自然和主体性。面对社会和内在自然的规范立场描述的是一种道德—实践合理性结构，有了这种结构，知识生产就可以采用系统加工法律观念和道德观念的形式。图中 2·1 是空白，这就意味着，我们怀疑能够用合理的方法去构造非客观化的自然，比如用自然哲学的认识形式，它们可以和现代自然科学形成竞争

关系。[160] 最后，面对内在自然和外在自然的表现立场描述的则是一种审美—实践合理性结构，有了这种结构，知识生产就可以采用一种解释需要的本真形式，所谓本真形式，也就是说，随着历史条件的变化，解释也在不断更新。图中 3·2 是空白，这应当说明，互动的表现形式（比如反文化的生活方式）无法形成一种可以自我合理化的结构，而是一直都是处于寄生状态，只要它们依赖于其他价值领域中的创新。

上述三种合理性结构都是根据形式语用学从基本立场和世界概念中推导出来的，如果它们刚好和欧洲现代性当中分化出来的三种文化价值领域形成呼应关系，那么，这也不是对上述图表的系统价值的异议。因为根据韦伯的观点，现代意识结构源于一种普遍历史的解神秘化过程，因此它们所反映出来的也就不仅仅是一种特殊文化的独特性。当然，韦伯的历史陈述也没有满足一种系统的要求。我们或许可以从一种**论证理论**（Theorie der Argumentation）的角度获取一种独立的证据。对此，我在这里只能就研究策略稍做说明。

如果文化价值领域是通过知识生产而表现出来的，而知识生产获得分化和稳定的前提又是有效性要求；如果知识生产的连续性只有通过学习过程的反思化，也就是说，只有通过与制度上发生分化的论证形式建立起联系才能得到保障，那么，我们就必须阐明历史上**形成**的价值领域（我们从 1·1、1·2、2·2、2·3、3·3、3·1 中推导出来的）与一种针对一种**普遍有效性要求**的典型论证形式之间存在着可靠的联系。如果做不到这一点，或者说，如果反过来还要为用“×”标示出来的空白处（1·3、2·1、3·2）（即它们所表示的经验领域）寻找一种特殊的论证形式，那么，我们的假设就被推翻了。还有一种方法可以证伪，就是通过描述阐明，在一些文化当中出现了我们难以想象的价

值领域以及相应的持续性的知识生产。

在这个意义上，韦伯对于功利主义（1·3）和波希米亚生活方式（3·2）的评价是很有启发意义的：韦伯认为它们都缺乏自我稳定的能力，因为它们没有体现出一种具有内在独特性并且能够自我合理化的价值领域。韦伯一直认为，与外在自然（2·1）的道德互动关系是“魔宫”（Zaubergarten），随着其他价值领域和生活领域的合理化，“魔宫”也将逐渐消失。

（c）如果我们一开始就认为，现代意识结构凝聚成了上述三种合理性结构，那么，我们完全可以设想在**结构上具有可能性**的社会合理化，以便把相应的观念（源于科学和技术、法律和道德以及艺术和“情欲”等不同领域）与利益结合起来，并在相应的生活秩序当中体现出来。这样一种粗糙的模式允许我们列举出一种**非或然性的合理化模式的必要条件**：三种文化价值领域必须同相应的行为系统紧密地结合起来，以便使针对不同有效性要求的知识生产和知识传承得到保障；专家文化所发挥出来的认知潜能本身必须继续和日常交往实践联系起来，并充分应用到社会行为系统当中；最后，文化价值领域必须彻底制度化，以便使相应的生活秩序获得充分的自主性，而不屈从于其他生活秩序的规律性。要想建立这样一种合理化模式，前提在于：文化传统的三个构成部分当中至少有一个没有得到系统的加工。或者，至少一种文化价值领域没有充分的制度化，也就是说，没有对整个社会产生结构性的影响，或者，至少一种生活领域占据了优势，使得其他的生活秩序服从一种陌生的合理性形式。

韦伯虽然没有提出这样一种反事实的观点，但我们根据他的背景材料还是可以很好地把《中间考察》中的系统内涵揭示出来：

——**认知—工具合理性**在科学活动当中获得了制度化；与此同时，经济生活秩序和政治生活秩序也按照形式合理性的标准合乎规律地向前发展，并决定了市民社会（bürgerlichen Gesellschaft）的结构。

——**审美—实践合理性**在艺术活动当中获得了制度化。不过，自主艺术和围绕着这一系统形成的知性反文化一样，对于整个社会也很少具有构成意义。这些领域当中超越日常生活的价值可能构成了“享乐人”（Genussmenschentums）的享乐主义生活方式的核心，他们所追求的是内心世界的解脱，是对科学、经济和国家当中“专业人”（Fachmenschentums）所遭受的理论理性主义和实践理性主义的压力的一种回应。

——救赎宗教博爱伦理的**道德—实践合理性**无论与专业人还是与享乐人都是不相容的。现代世界受到生活秩序的主宰，在这些生活秩序当中，其他两种合理性结构都占据了主导地位，并根据分工建立起了一种“博爱的世界统治秩序”；面对这样一种认知—工具化和主观主义的世界，道德观念没有了太多实现自己的机会，因为道德观念的目的在于一种建立在交往和解基础上的自主性；博爱伦理在制度当中没有立足之地，但通过制度，博爱伦理可以持续获得文化意义上的再生产。

——不过，不仅**宗教博爱伦理**，包括面向“经济世界冷酷性”的伦理，如**新教伦理**，在其他两种合理性结构的碾压之下逐渐也变得无影无踪了。它在新教职业文化当中最初虽然获得了充分的制度化，以至于现代化的发生条件获得了满足；但是，现代化过程本身反过来又摧毁了目的理性行为的价值理性基础；按照韦伯的诊断，职业取向的信念伦理基础由于功利主义的工具主义的劳动立场而遭到了侵蚀。

宗教需要曾经是一切合理化形式的动力，最后却没有得到满足：

“只要世界进程触及人的利益，就应当是一个**充满意义**的过程。”社会合理化过程当中的悖论是一种经验：“无法从纯粹内在的角度使自我完善成为文化人，或者说‘文化’似乎可以还原到其中的终极价值失去了意义。”[161]

我们如果这样来讨论《中间考察》的系统内涵的话，就会清楚地看到，韦伯在直觉当中指向的是一种合理化的或然模式，一种鲜明的现代化设计。韦伯虽然提到了社会合理化的**悖论特征**，但他对社会合理化的**地域特征**却缄口不言。也就是说，在他看来，合理化辩证法的真正原因在于：在文化价值领域**自身独特性**发生分化的过程中，早就已经埋藏了破坏世界合理化的种子，并最终成为现实——而不是在于随着世界的合理化而释放出来的不同认知潜能没有获得均等的制度体现。

这种思想具有一定的说服力，但前提在于，韦伯**不要**为了道德—实践合理性而把宗教博爱伦理的世俗化形式（达到了现代科学和自主艺术的水平）、一种摆脱了其救赎宗教基础的交往伦理纳入考虑范围，而是一如既往地坚持宗教与世俗之间的紧张关系。

此外，值得注意的还有，现代法律在《中间考察》中没有得到系统的论述。只有在一个地方涉及了现代法律，也就是在把国家秩序当作没有道德—实践内涵的组织手段加以讨论的时候。[162]但是，在目的理性行为取向制度化过程当中，现代法律和新教职业伦理发挥的作用是相似的。离开资本主义经济往来的法制化，我们很难想象一个脱离了其道德动机基础的目的理性行为亚系统会获得能动性或自我能够稳定下来。因此，韦伯只有在把现代法律的发展与道德—实践合理性的命运隔离开来，并把现代法律的发展看作是认知—工具合理性的进一步的体现，他才能把他在《中间考察》中提出的时代诊断贯彻下去。

4. 法的合理化与对当代的诊断

韦伯的合理化理论对法律的阐释可谓既明确又模糊。法律合理化的模糊性在于，它既促使经济和行政行为制度化，也促使目的理性行为亚系统摆脱了其道德实践基础，或者说，法律合理化看起来做到了这一点。生活方式是道德实践意识结构的一种体现；但是，正如韦伯所说，职业伦理原则只有在宗教语境中才能发挥现实作用。我们已经看到，科学发展和宗教发展的辩证法从经验角度证明了，随着宗教信仰体系的崩溃，伦理的行为取向再也不可能稳当地重复下去了。但这种解释不能用到现代法律当中，因为现代法律一开始就是以世俗形式出现的。所以，韦伯在他的法律社会学中提出了一种不同于其宗教社会学的策略。在新教伦理中，韦伯阐明了道德实践的意识结构为何无法获得持续的制度化，而**对于现代法律，韦伯则变换了一种解释**，使它同评价性的价值领域脱离开来，从一开始就能够表现为认知工具理性的一种制度体现。韦伯的这一策略和他在《中间考察》（Zwischenbetrachtung）中所阐述的时代诊断思路是紧密联系在一起的。因此，在深入探讨法律的合理化之前（2），我想讨论一下韦伯时代诊断的两个重要内容（1）。

（1）当代诊断的两大内容：意义丧失和自由丧失

韦伯在他的时代分析中比其他任何地方都更加坚持从理论视角出发，认为现代化是普遍历史解神秘化过程的继续。独立文化价值领域的分化在资本主义发生阶段是非常重要的，而目的理性行为亚系统的独立则是资本主义社会在 18 世纪后期发展过程中所特有的。这是两

种不同的趋势，韦伯把它们联系起来，使之成为一种个体主义的时代批判。前者涉及的是**意义丧失的主题**，后者涉及的则是**自由丧失的主题**。两个主题综合起来，直到今天依然决定着一些社会科学家的进步怀疑论的意识形态，这些社会科学家不想为了他们所宣扬的科学主义而奉献出他们全部的世界观需求。[163]

随着独立文化价值领域的分化，人们也意识到了这些文化价值领域的独特规律。正如韦伯所认为的，这种情况带来了矛盾的后果。一方面，它促使符号系统按照各自不同的抽象价值标准（比如真实性、规范正确性、美和本真性）加以合理化；另一方面，它也导致了形而上学—宗教世界观的意义同一性发生解体：在各种独立的价值领域之间出现了竞争，而且无法再用一种高高在上的神圣世界秩序或宇宙学的世界秩序来消除这种竞争。一旦围绕着这种“终极”观念形成不同的行为系统，生活领域“相互之间就会出现紧张……而这种紧张过去一直都隐藏在与外在世界的原始关系当中”。[164] 我们可以根据图 11（请参阅本书上文第 299 页）来阐明《中间考察》的这些核心思想。

如果各个价值领域的独特逻辑可以进入到相应分化开来的生活领域的社会结构当中，那么，文化层面上不同**有效性要求之间的差异性**在社会层面上也可以转换为不同制度化的行为取向之间的紧张关系，也就是说，转换成为**行为冲突**。图 11 用相反的箭头表示行为者在面对**同一个**现实语境时可能会采取的不同的基本立场。面对外在自然，行为者可能会采取一种客观的立场，但也可能会采取一种表现的立场。面对社会，行为者可能会采取一种规范一致的立场，也有可能会采取一种客观的立场；而面对内在自然，行为者有可能采取一种表现的立场，也有可能采取一种规范一致的立场。不同立场之间进行“转

换”的可能性，集中体现了一种解中心化的世界观的自由度。但是，一旦不同的文化价值领域同时进入同一个制度领域，从而促使不同类型的合理化过程在同一个地方构成竞争关系，那么，这样一种自由也有可能成为冲突的源头。认知—工具的行为取向、道德—实践的行为取向以及审美—表现的行为取向，不允许独立成为相互敌对的生活秩序，从而超越了个性系统平均的一体化能力，并导致**生活方式之间的持续冲突**。

在各种不同的社会行为语境和生活领域当中，生活世界的同一性如何才能得到保障，这个问题由来已久。早在散居各处的部落社会当中就出现了分化；但在这些社会当中，还可以用神话世界观来阻止不同生活领域之间的冲突：任何一个领域都有自己的原始力量，并且和其他的原始力量和睦共处。这样一种神话观念后来就构成了多神论，它允许把生活问题之间的冲突人格化为多神之间的冲突，并把冲突投射到天上。在现代文化发展阶段，社会按照职业群体和社会阶层加以分化，于是，生活世界的同一性再也无法用神话世界观来加以保障了。但宗教—形而上学世界观满足了这种建立同一性的功能，而且，它们越是合理化，就越是能够做到这一点。

但是，在现代社会里，随着文化价值领域的分化，出现问题的正是这种一体化的功能。世界观的合理化自身导致了现代意识结构，而现代意识结构**作为**世界观又出现了崩溃：

所有的宗教预言，都产生出一种从伦理和方法两方面对待生活的高明的理性主义，它废弃了这样的多神论，而赞成惟一的必然之神。那么，面对着外部和内心生活的诸多现实，它必定会被迫走向妥协和

相对主义，这是我们从基督教的历史中已熟知的事情。但是今天的日常生活也具有某种宗教性质。那些古老的神，魔力已逝，于是以非人格力量的形式，又从坟墓中站了起来，既对我们的生活施威，同时他们之间也再度陷入无休止的争斗之中。但是，正视这样的日常生活所提出的要求，对于一个现代人来说是困难的，对于较年轻的一代就更为困难。对体验的全部追求，都来自这个弱点，因为，不能做到勇于正视时代的命运，就是一个弱点。我们曾被引向基督教伦理的崇高痛苦这个所谓的或假定的惟一方向，在我们的双眼因此而被蒙蔽了千年之后，我们将更加清楚地明白这一点，这就是我们的文化命运。[165]

伦理合理化的宗教世界观以及认知合理化的形而上学世界观，在它们的基本原则（比如上帝、自然、理性等）**当中依然还保留**着三个方面的**内容**，从而使得世界可以作为客观世界、社会世界或主观世界获得合理的加工。因此，它们能够为在行为和思想当中把这些世界观作为取向的人的生活方式建立起一种同一的意义。韦伯在《中间考察》（*Zwischenbetrachtung*）和《以学术为志业》（*Wissenschaft als Beruf*）中考察了如下两个相关的主题：根据现代生活秩序的合理规律，世界很难以一种主观信仰的名义获得伦理一体化，就像它很难以科学的名义获得理论一体化一样。韦伯认为，时代的特征就在于又出现了一种新的多神论，按照这种多神论（Poplytheismus），诸神之间的争斗表现为不可调和的价值秩序和生活秩序之间的非人格化的客观斗争。合理化的世界变得毫无意义，

因为世界上不同的价值秩序相互之间你争我斗，难分难解。密尔

在晚年时……曾说过：如果从纯粹经验出发，必入多神论的领地。这样的表述有些肤浅，听起来诡诈难解，却包含着一些真理。我们今天毕竟再一次明白了，有些事情，尽管不美但却神圣，而且**正是因为**它不美且**只就**它不美而言，才变得神圣。诸如在《以赛亚书》第53章和《诗篇》第22篇便可以找到这样的例证。自从尼采以来我们便已知道，有些事情，不仅是它尽管不美而成为美的，并且只有从它不善这方面看，它才是美的。在更早一些的波德莱尔以“恶之花”命名的诗篇中，各位也可以找到这种观点。有些事情虽不美、不神圣、不善，却可以为真，此乃一项常识。这些现象，不过是不同制度的神和价值之间相互争斗的最普遍的例证。无论人们如何处理这个问题，对于法国人和德国人的价值，我也不知道如何去“科学地”作出判定。这里也有不同的神在无休止地相互争斗。这同未从神和魔鬼的法术中解脱出来的古代世界并无差别，只是涵义有些不同罢了。希腊人时而向阿芙洛狄特献祭，时而又向阿波罗献祭，所有的人又都向其城邦的诸神献祭，今日的情形也如出一辙，只是那些礼俗中所包含的神秘的、内心深处又是真实的变化，以遭除魅和剥离而已。在这些神和它们之间的斗争中，起主宰作用的绝对不是“科学”，而是命运。[166]

韦伯用“新的多神论”来表达意义丧失的主题。这里所体现出来的是一种典型的虚无主义经验，它在尼采那里被推到了极端。比理论更有原创性的是它用一种辩证法作出的论证，据说，这种辩证法已经隐藏在了宗教历史的解神秘化过程当中，也就是说，隐藏在了现代意识结构的解放过程当中：**理性本身分解为多元的价值领域，从而毁灭了其自身的普遍性**。按照韦伯的解释，这种意义丧失是对个体的存在

发出的挑战，要告诉他们的是，社会秩序当中再也不可能出现同一性了，只有在他们的私人生活领域当中，他们还有勇气怀疑是否能够建立一种毫无希望的荒唐希望。实践合理性从价值理性角度为目的理性行为取向提供支持和论证，但它不能在新的卡里斯玛型的领袖身上，而只能在孤独的个体的个性当中找到自己的位置。与此同时，英雄主义的内在自主性也受到了威胁，因为它在现代社会秩序中再也找不到合法的秩序，来保障相应的价值取向和行为结构能在文化层面上获得再生产。

目的理性行为亚系统的不断独立威胁到了个体的自由，而这个主题是从第一个主题当中引发出来的；但我们尚不清楚，意义丧失的主题与自由丧失的主题是怎样联系起来的。关于自由丧失的主题，韦伯曾有这样一段名言：

在构成现代资本主义精神乃至整个现代文化的诸基本要素之中，以**职业观念**为基础的合理的生活方式这一要素，正是从**基督教**禁欲主义中产生出来的——这就是本文力图论证的观点……因为当禁欲主义从修道院的斗室里被带入日常生活，并开始统治世俗道德时，它在形成庞大的现代经济秩序的宇宙的过程中就会发挥应有的作用。而这种经济秩序现在却深受机器生产的技术和经济条件的制约。今天这些条件正以不可抗拒的力量决定着降生于这一机制之中的每一个人的生活，而且**不仅仅**是那些直接参与经济获利的人的生活。也许这种决定性作用会一直持续到人类烧光最后一吨煤的时刻。巴克斯特认为，对圣徒来说，身外之物只应是“披在他们肩上的一件随时可以甩掉的轻飘飘的斗篷”。然而命运却注定这斗篷将变成一座铜墙铁壁。自从禁

欲主义着手重新塑造尘世并树立起它在尘世的理想时，物质产品对人类的生存就开始获得了一种前所未有的控制力量，这力量不断增长，且不屈不挠。今天，宗教禁欲主义的精神虽已逃出这铜墙铁壁（有谁知道这是不是最后的结局？），但是，大获全胜的资本主义，依赖于机器的基础，已不再需要这种精神的支持了……没人知道将来谁会在这铜墙铁壁里生活；没人知道在这惊人的大发展的终点会不会又有全新的先知出现；没人知道会不会有一个老观念和旧理想的伟大再生；**如果不会**，那么会不会在某种骤发的妄自尊大情绪的掩饰下产生一种机械的麻木僵化呢，也没人知道。因为完全可以，而且是不无道理的，这样来评说这个文化的发展的最后阶段："专家没有灵魂，纵欲者没有心肝；这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度"。[167]

韦伯从目的理性行为取向制度化的角度考察了资本主义的发生与发展，在此过程中，还遇到了新教职业伦理和现代法律的功能问题。韦伯阐明了认知—工具合理性是如何借助于新教职业伦理和现代法律而在经济和国家当中获得制度化的；但由此并不能就悲观地预言，这些亚系统凝聚成了"铜墙铁壁"。因为，韦伯也感觉到了，他在作出这样的诊断时进入了"价值判断和信仰判断的领域"。[168] 尽管如此，韦伯后来的著作（《以政治为志业》、《以学术为志业》、《中间考察》等）还是给人一种印象，似乎第二个主题不仅可以从经验的角度被证明为一种对时代趋势的陈述，揭示了渗透到一切领域当中的官僚化所引起的不良后果，而且可以作为一种理论命题从第一个主题当中推导出来。[169] 韦伯的这一尝试是经不住检验的。对此，我们可以提出两点思考：

首先，第一个主题本身就不具有说服力。随着现代意识结构的出现，宗教和形而上学基本概念当中所透露出来的真、善和美的直接同一性的确瓦解了。理性概念与其说是把世界的认知部分、评价部分以及表现部分协调起来，不如说是把它们统一起来，但即便是这个理性概念和形而上学思想同样也靠不住了。因此，韦伯才有理由反对“理性的卡里斯玛”（Charisma der Vernunft），[170] 坚持一种合理性概念，它（在新康德主义上）分解成为相互不可通约的不同价值领域的规律。但韦伯走过了一步，因为他从理性的实质同一性的丧失当中推导出了一种多神论，认为不同的信仰力量在相互角逐。它们之所以不可调和，其根本原因在于**不可通约**的多元有效性要求。正是在通过论证来兑现有效性要求这样一种形式层面上，理性的**同一性**在合理化价值领域的多元性中得到了保障。有效性要求与经验要求的区别在于，它们可以用论据来加以兑现。各种论据或理由至少有一点是共同的，这就是：它们，而且只有它们，能够从交往前提出发共同检验假设的有效性要求，并释放出合理的推动力量。当然，命题真实性、规范正确性以及真诚性和本真性（包括涉及合乎规则的符号结构的完善性或可理解性）等不同的有效性要求，它们不仅应当得到论证，而且也应当具有充足的理由，并且要以一种典型的论证形式表现出来。而各种不同的论据则根据自己的情况承担不同的功能，以便在不同的层次上发挥话语约束力。正如我们所看到的，迄今为止，还没有一种实用主义的论证逻辑，可以用一种令人满意的方式把握住不同言语行为**形式**之间的内在联系。而只有这样一种话语理论才能明确地告诉我们，实质性的理性概念被批判主义解体之后，究竟哪里还有论证的同一性，我们所说的程序合理性又是什么意思。[171]

韦伯未能严格区分文化传统的特殊价值**内涵**与普遍**价值标准**，而有了后者，文化的认知内涵、规范内涵以及表现内涵才会独立成为价值领域，并形成自己独有的合理性结构。价值标准的混乱，或带有特殊价值内涵的普遍有效性要求的混乱，可以在上述引文（第306—307页）当中找到例证。在这段引文中，韦伯区分了不同的有效性要求，并指出，真实性、规范约束力（神圣性）以及审美性相互之间不能通约，然后，韦伯接着又说道：

> 这些现象，不过是不同制度的神和价值之间相互争斗的最普遍的例证。无论人们如何处理这个问题，对于法国人和德国人的价值，我也不知道如何去“科学地”作出判定。这里也有不同的神在无休止地相互争斗。[172]

法国文化和德国文化的价值系统实际上是最好的例子，可以用来证明价值**内涵**是历史的产物，价值内涵和客观的生活方式一样，相互之间不可通约。但**价值标准**的多元论与**有效性内涵**的差异性没有关系，因为有效性内涵是真实性问题、正直性问题以及趣味性问题分化的前提，它们本身就可以得到合理的加工。

所以，不管经济活动、法律活动或艺术活动（在每一种活动当中，文化知识都发展了它的相应的普遍有效性内涵）如何分化，都决不会引起不可调和的生活秩序之间的冲突。这些文化行为系统处于文化价值领域与社会行为系统之间。文化行为系统与文化价值领域有着直接的关联，而社会行为系统则同经济和国家一样，是围绕着客观价值（财富、权力、健康等）逐步凝聚而成的。只有在不同的价值内涵

的制度化过程当中，各种非理性的行为取向的竞争关系才会体现出来。相反，合理化过程紧紧依靠的是三种普遍的合理性结构，它们只是体现了不同的认知结构，它们充其量只是提出了这样一个问题：必须在日常交往实践当中的哪些地方建立起联系，以便使个体能够把自己的行为取向从一种合理性结构转向其他的合理性结构。

其中有一种联系对于和资本主义社会一起发展起来的社会一体化形式具有重要的意义：这就是认知—工具合理性结构与规范合理性结构之间的联系。我们在讨论目的理性行为取向制度化过程中已经接触到了这个问题。这样，我们就又回到了如下问题：目的理性的经济行为和管理行为有效地建立起了自己的生活领域，它们不断独立对自由构成了威胁，那么，这个主题与第一个主题有着怎样的联系呢（只是从论据出发，我才认为这个假设是正确的）。

形式法的组织手段尽管建立在后传统的法律观念基础之上，但和道德观念一样，并没有逃脱竞争的命运：竞争要么来自科学，要么来自艺术。相反，在越来越复杂的经济系统和管理系统之后，又形成了法律系统；随着道德源泉的枯竭，法律系统甚至会变得越来越必不可少，因为它需要代替道德向就业系统输送必要的动机。于是，马克斯·韦伯面临着这样一种选择：要么，淡化他关于没有丝毫道德—实践内涵的“铜墙铁壁”的观念，要么，把道德和法律归入不同的合理性结构。韦伯选择了后者，缩小了道德发展与法律合理化之间的结构相似性。韦伯认为，法律和物质供给以及正当的权力斗争一样，主要是一个可以获得形式合理化的领域。不过，韦伯在这里又一次把价值模式和有效性要求混淆了起来。因为法律秩序要想和经济秩序、政治秩序一样单纯从目的合理性的角度获得合理化，首先就必须满足这样

的条件：在法律的抽象标准（即规范的“正确性”）与价值内涵（比如财富或权力）之间存在着一种内在联系。

这样，关于三个从抽象有效性要求的角度获得合理化的价值领域的理论模式，就逐步被一种多元价值观念（比如真理、财富、美、健康、权利、权力、神圣性等）所取代。而在这些特殊的非理性的价值之间，是存在着无法用理由加以消除的冲突的。如果其中的一些价值凝聚成为合理化的生活秩序的核心的话，那么，合理化内涵也就只能渗透到目的—工具关系当中。就是**这个**理论模式被韦伯作为例证，应用到了科学性的医疗实践、艺术科学以及法理学当中：

用老生常谈的话说，**医学事业**的一般预设是这样一个**声明**：医学科学有责任维持生命本身，有责任尽可能减少痛苦。这种说法是很成问题的。医生利用他所能得到的一切手段，让垂死的病人活着，即使病人恳求医生让自己解脱，即使他的亲人以为他的生命已经失去意义，他们同意让他解脱痛苦，并且他们难以承受维持这种无价值的生命造成的费用——或许病人是个不幸的精神病患者——因此希望他死去，也只能希望他死去，无论他们是否赞同这样做。医学的预设前提和刑法，阻止着医生终止自己的努力。这条生命是否还有价值，什么时候便失去价值，这不是医生所要问的问题。所有的自然科学给我提供的答案，只针对这样的问题：假定我们希望从技术上控制生命，我们该如何做？至于我们是否应当从技术上控制生命，或是否应当有这样的愿望，这样做是否有终极意义，都不是科学所要涉足的问题，或它只有些出于自身目的的偏见。我们也可以拿**艺术科学**这门学问为例。存在着艺术品，对于艺术科学是一个既定事实。这门学科试图搞

清楚，在什么样的条件下才会有这样的事物存在。但它并不提出这样的问题：艺术领域是否有可能是个魔鬼炫技的世界，是个只属于俗世，从骨子里敌视上帝的领域，因为它有着根深蒂固的贵族气质，同人类的博爱精神相对立。艺术科学不追问是否应当有艺术品。或者考虑一下**法理学**。法律思想的构成部分来自逻辑，部分来自习俗所建立的制度，法理学所要确定的是，根据这种法律思想的原理，什么是法律效力的。因此它只对具体的法规或具体的解释方式是否可被视为有约束力作出判定。它并不回答这样法律是否应该创制的问题。法理学只能这样宣布：如果有人希望成功，那么根据我们的法律体系的规范，这一法律便是取得成功的适当方式。[173]

这里，适用于一切权利领域的法理学是按照一种生活秩序的模式设想出来的，它和经济以及国家一样，可以从一种特殊的价值角度，也就是说，可以结合目的—工具关系加以形式合理化。但在上文提到的例子当中，这一模式仅仅适用于医疗实践。这里所涉及的是从价值的角度对自然科学知识的运用问题，也就是说，涉及的是一个职业实践领域当中服务的合理化问题。作为一种拯救实践，它所针对的是一种具体的价值内涵，也就是病人的健康。这种价值在经验层面上被普遍接受，但它涉及的无论如何都是一种特殊的价值模式，和任何一种普遍有效性要求都没有什么内在联系。当然，这里不包括作为科学部门的医学：**作为**科学研究，医学针对的不是特殊的价值，而是真理问题。艺术科学和法理学只要被看作是科学部门，它们的情况就同样也是如此。不过，这些学科也可以被运用到职业实践当中，比如，艺术科学被运用到艺术批评当中，法理学被运用到司法和法律普及当中，

等等。这样，它们就成了文化行为系统的组成部分，也就是说，成了艺术活动和司法活动。但它们和医疗性的职业实践不一样，所针对的不是像“健康”这样的特殊价值，而是从一个普遍有效性要求的角度分化开来的知识系统。在这个方面，艺术活动和司法实践类似于科学活动，而不是类似于健康保健活动。这里涉及的是对作品本真性的评价问题，因为这些作品所表达出来的是一些典型性的经验，或者说，所涉及的是对规范问题的加工，在这一点上，艺术活动类似于科学系统，关注的是如何生产经验—理论知识。

因此，我们不能把医学对经验—理论知识的运用加以普遍化，因为它只能从目的理性行为取向的贯彻角度获得恰当的解释，我们也不能把一切生活领域中的社会合理化看作是手段的合理化，而且，这些手段还是用于具有特殊价值的目的。但是，按照韦伯自己的理论，道德—实践合理性在目的理性的经济行为和管理行为**制度化**过程中具有核心意义。韦伯如果没有认识到，法律的合理化首先必须从**价值理性**对制度系统的改造的角度加以理解，然后才必须从**目的理性**行为取向的贯彻角度加以理解，那就奇怪了。但是，韦伯把现代化过程理解为合理化过程所依据的两个不同的问题相互干扰，到了法律社会学当中也就出现了种种矛盾。

所有这些矛盾可以归结为一个核心矛盾：**一方面**，韦伯把资本主义的发生所依靠的两种变革和新教职业伦理以及现代法律系统等同了起来。有了新教职业伦理和现代法律系统，道德意识原则在个性系统和制度系统当中也就获得了体现。它们为目的理性行为取向提供了一个价值理性的基础。我在上文已经指出过，韦伯使用的是一种复杂的实践合理性概念，其出发点在于把目的理性行为和价值理性行为协同

起来。尽管如此，另一方面，韦伯仅仅从目的合理性的角度考察了社会合理化。韦伯没有把他用于研究文化系统的总体性的合理性概念运用到制度层面上。对于行为系统的合理性，只有认知—工具合理性结构具有意义。值得注意的是，在经济和政治等亚系统层面上，能够发生结构性作用的只有目的理性行为，而不是价值理性行为。从韦伯的经济社会学、国家社会学以及法律社会学当中，我们肯定可以得到这样的印象：在现代社会中，合理化过程只能始于经验—理论知识，始于工具行为和策略行为，而实践合理性无法独自获得制度化，也就是说，无法获得一种亚系统所特有的意义。

（2）法的模糊合理化

这些矛盾的趋势反映在了韦伯的法律社会学当中。一方面，现代法律和新教伦理一样，也是后传统意识结构的一种体现：法律系统是一种生活秩序，它服从的是道德—实践合理性形式（a）。另一方面，韦伯尽力单纯从目的合理性的角度去考察法律的合理化，并把法律的合理化建构成为认知—工具合理性在经济领域和国家管理领域获得体现的一种平行现象。韦伯这样做，所付出的代价就是从经验主义的角度曲解了合法性的难题，并从抽象层面上把政治系统与道德—实践合理性形式隔离了开来：韦伯同时也把政治意志的形成缝合到了权力获得和权力竞争的过程当中（b）。

（a）法作为道德—实践理性的体现

我们首先来讨论资产阶级法律的后传统性质。社会行为在合法秩序当中获得制度化，而合法秩序的基础是共识，共识立足的又是主体间

对规范的承认。只要规范共识的基础是传统，韦伯就称之为**传统的共同体**行为。如果传统行为被以成效为取向的目的理性行为所取代，就会出现这样的问题：摆脱了传统的**利益行为**自身如何才能获得正当的活动空间？也就是说，它们相互之间如何才能从规范的角度分离开来？

规范共识必须从一种由传统确定的共识转变成为一种通过交往或**商谈**而获得的共识。如果出现了模棱两可的情况，则用形式的方法来商谈和用实证的方法来确定，什么是应当有效的合法秩序；这样，**合理的社会行为**就取代了传统的共同体行为：

> 顺着的自然就是从共识行为向社会行为的转换——社会行为表现为一种特殊的**成文秩序**……反过来，任何一种社会化几乎都会成为已经社会化的人们相互之间超越其理性目的范围而作出共识行为（“作为社会化**前提**条件的共识行为”）的源头。指导个体**理性**行为的范围，在构成上越是丰富多彩，“合理的社会**分化**”就越是深入；而越是具有**社会化的性质**，就越是会成为“合理的社会**组织**”。[174]

对于目的理性行为的理想型的规范调节，在于用法律的力量自由商定**成文**法令；建立在法定秩序基础上的制度是“**社团**”（Verein），而如果一直都要靠一个强制机器来保障原初的商定，那么，这个制度就是“**机构**”（Anstalt）。韦伯用这些概念描述了社会合理化的趋势：

> 总的来说……共识行为的目的理性秩序不断扩大。因此，我们必须运用成文条例，特别是要通过把组织不断转换为具有目的理性秩序的机构，才能把共识行为的目的理性秩序明确下来。[175]

韦伯在这里所使用的“目的理性”一词和他先前给出的定义规则并不一致；[176] 他在这里应该用“价值理性”才对。原因如下：

如果规范共识采用的是一种法律商定的形式，那么，它的表现程序所支持的只是这样一种推测：它有合理的动机。共识在这里也涉及一种规范调节的有效性，而这种规范调节属于合法秩序的组成部分，并迫使行为者为了一种需要调节的东西而服从一定的价值取向。只有在规范的**范围内**，法律主体才会不考虑常规而作出目的理性行为。因此，对于目的理性行为的制度化来说，一种规范共识是必不可少的，它的前提在于自由（话语）的商定和自主（随意）的法令，并且具有价值合理性的形式特征。从这个角度来看，韦伯的立场不能不说是含混的；措辞摇移不定，也并非出于偶然。

韦伯认为，现代法律合理性的一个关键特征在于权利的系统性。现代法律是一种特殊的专业法。律师和职业公务员都受到了很好的法律训练，因此，司法和公共管理都职业化了。不仅执法，而且立法也越来越依赖于形式程序，并因而受制于法学家的专业理念。这就促使法律条文系统化，法律教义具有相参性（Kohärenz），也就是说，促使法律按照纯粹的内在形式标准彻底合理化，这些内在形式标准包括抽象的分析、严格的推理以及论证原则等等。这一发展趋势在中世纪后期法学派别中已经表现了出来；它们竭尽全力推广法学实证论（这个概念是凯尔森概括出来的）。法律的这种形式结构化，把既具有形式特征又具有操作性质的思想完整地运用到了法学人士的职业知识当中，这的确是一个值得注意的事实。但是，还有一个事实也应该引起重视：在不同国家的法律发展过程中，这一趋势是非常不均衡的（这一点在罗马法传统的国家当中表现得尤为突出）。这就决定了人们要

怀疑如下的观点：首先到一种**内在系统化过程**当中去寻找法律合理性的增长线索。相反，意义语境的这种系统化注定要过渡到一种后传统道德意识层面上，而这种后传统道德意识之所以成为可能，其前提在于世界观的伦理合理化。只有在这个层面上，才会出现一个形式的社会世界概念，用来作为正当人际关系的总体性。

由于在这样一个世界当中，道德行为主体可以把循道宗生活方式的基本原则作为取向，因此，私法主体觉得**可以**在合法的范围内**作出**纯粹的目的行为。宗教世界观的去神秘化以及世界观的解中心化，为自由而平等的权利伙伴从假设的角度对神圣的法律概念加以转换提供了前提。他们可以根据自己的观念商定，哪些规范应该具有有效性，哪些规范则应当予以抛弃：

……原先任何地方的人们根本就没有想到：可以有意识地把具有“法”的性质的行为规则建设成为**规范**。所谓具有“法”的性质，意思是说得到了“法律强制”的保障。……起初的法律判决当中根本没有“规范”的概念。它们根本没有把自己看作是对既定“规则”的应用，而在我们今天看来，这在判决当中可是不言而喻的。但是，即便有时形成了关于一些对行为“适用”和对裁决争端“**有约束力**”的规范观念，这些规范起初也没有被认为是人类制定成文法规的产物，它们甚至都不可能是人类制定成文法规的对象。相反，它们存在的合法性基础，一方面是某些特定的习惯本身的**绝对神圣性**：偏离这些习惯，会招徕恶魔，或者引起精灵的不安，或者引起神明的愤怒。作为“传统”，它们（因而）至少在理论上是不可改变的。它们必须获得认识，必须根据习惯得到正确的解释，**但是，人们不能创造它们**。对它们做

解释，落到了那些了解它们最久的人身上，即身体上“最年长者”，或者宗族的最年长者，或者——经常是——巫师和神职人员，因为只有他们才必须依靠他们对魔力的专业知识而认识某些特别的规则，即同超越力量打交道的艺术规则。但尽管如此，（另一方面），规范也有意识地作为**强制性**的新规则而产生出来。不过，出现这种情况的惟一途径在于一种卡里斯玛型的启示。要么是对个别判决的启示，判定在具体的情况下什么是正确的，这是原始的启示。要么是对一般规范的启示，判定未来在一切类似情况下必然会发生些什么。相对于稳定的传统而言，这些形式的法律启示是具有革命力量的原始因素，也是一切“成文”法的鼻祖。[177]

韦伯考察了**现代法律形式**特征的发生过程：

从“法的**先知**”所给出的卡里斯玛型的法律启示，到法的**豪绅**所作出的经验型的立法（附加或预先的立法），再到世俗的最高**统治**和神权**统治**的暴力机关所作出的法律强制，最后则是受过法律**训练**的人（专业法律人士）所作出的系统的成文法律，以及在文献和形式逻辑训练基础上完成的“司法程序”。[178]

施鲁赫特为韦伯研究法律合理化的视角找到了一个恰当的说法：“法律途径的解神秘化”，有点类似于救赎途径的解神秘化。韦伯对这个过程加以了追溯，从开始的“神秘形式主义”一直到当代法律的“逻辑形式主义”。在“神秘形式主义”阶段，遵守法律行为的形式具有仪式主义特征，从而确保了判断在内容上的正确性。而到了当代，

法律的规范与法律的内容，也就是程序和内容区分了开来。

韦伯建构了法律的发展过程：从启示法律到传统法律，再到（“推断的”或“成文的”）现代法律。而且，一方面涉及不同**法律领域**的分化，另一方面则涉及**法律有效性基础**的抽象化。原始法律当中还没有客观规范的概念，而在传统法律当中，规范是给定的，是流传下来的成规；只有到了现代法律阶段，规范才可以说是主观制定的，而且可以根据纯属假设的有效性原则加以判断。

法律的合理化表现出来的是这样一个发展过程：从前传统的基本概念到传统的基本概念，再到后传统的基本概念，这和成长心理学为个体的发生所阐明的发展阶段是一致的。克劳斯·埃德（Klaus Eder）用人类学材料[179]、施鲁赫特则用韦伯的法律社会学，分别对这个观点加以了检验：

原始法律在形成过程中尚未认识到任何独立于行为之外的“客观”权利：行为和规范一直都是相互联系在一起的。社会行为能不能合乎规则，完全要靠习俗和习性或利益。因为行为还没有把权利义务（这些权利义务在一定的范围内已经被人们承认具有“约束力”，而且是“出于他们自己的意志”）作为自己的指南。这种情况发生在向传统法律过程转变之际，而传统法律过程还根据现有的法律规范来判断行为。当然，这些法律规范还具有特殊主义特征：它们还没有成为普遍主义的法律原则。而这是自然法的贡献，它假定，这些原则可以合理加以解释。但这样一来，法律就不仅被放到了一个原则的基础之上，而且同时也被放到了一个元法理的基础之上。现有的法律必须用这些原则来使自己获得正当性，一旦违背这些原则，它们就必须能够

加以修改。这样就给了立法观念一种关键的动力。当然，自然法坚持的还是法律原则的定性观念。只有在这种观念出现动摇的情况下，或者说当这些原则得到反思的情况下，法律才在严格意义上具有实证的意义。这在现代法律形成过程中成为现实。在现代法律形成过程中，一切法律都是成文的，因而也是可以修订的。这样，法律的基础就从元法理原则转移到了法理原则之上。但这些法理原则还具有假设的特征，合乎事实的说法是：法律已经获得了自主性，但它同时还一直和法律之外的语境保持着联系。[180]

只有在这个发展阶段上，现代意识结构才有可能体现为一种法律系统，而且和资产阶级私法一样，显示出三种典型的形式特征：实证性（Positivität）、正当性（Legalismus）和形式性（Formalität）。

实证性：现代法律是一种实证法。它不是用解释来加以确认，也不是用神圣化的传统来加以传承；相反，它表达了一个自主立法者的意志，而立法者用法律的组织手段合乎常规地调节着社会事实。

正当性：现代法律断定，法人在一种普遍的法律服从之外，没有任何道德的动机；它在有效的范围内保护法人的私人偏好。受到制裁的不是糟糕的信念，而是不合规范的行为（这里的前提是能力和责任）。

形式性：现代法律明确了私人专断意志的正当范围。它设定了法人在道德中立的行为领域中的意志自由，这些行为虽然是私人的，但还是和法律后果联系在一起。因此，私法往来可以通过限制原则性的权利而加以消极的调节（这样就不用通过具体的义务和实际的命令积极地加以调节）。在这个领域里，法律没有禁止的，也就是允许的。

上述三种结构特征涉及法律的功效和法律制定的形式，也涉及惩

罚的标准和制裁的方式，还涉及法律行为的组织形式。它们明确了一个行为系统，这个行为系统假定，所有的人作出的都是策略行为，为此，他们首先服从法律（这里的法律就是得到公共承认，但随时又可以得到正当修订的商定）；其次，他们追逐自己的兴趣，没有道德上的负担；最后，他们根据这些兴趣取向，在有效法律范围内（也就是说，根据可以计算的法律后果），作出最佳的抉择。换言之，这个行为系统假定，法人可以从目的理性的角度使用他们的私人自主性。

实证性、正当性和形式性，是策略行为领域在法律范围内制度化的一般特征。它们揭示了一种形式，有了这种形式，现代法律就可以满足用市场来调节经济交往的命令功能。但是，这种系统功能本身**来自**法律结构，在法律结构当中，目的理性行为可以具有普遍性；它没有**说明**的一点在于，这些法律结构本身是如何成为可能的。换言之，现代法律对于目的理性行为的制度化具有重要的意义，这一点并没有解释清楚命令功能能够得到发挥的结构特征。相反，现代法律形式是用现代法律所体现的后传统意识结构来加以解释的。在这个意义上，韦伯肯定要把现代法律系统理解为一种生活秩序，并把这个生活秩序划归道德—实践的价值领域，而且会认为，这个生活秩序和早期资本主义企业家的循道式的生活方式一样，可以用规范正确性这个抽象的价值标准加以合理化。但是，韦伯仅仅想从目的合理性的角度去考察法律的合理化，他的这一尝试刚好推翻了他的上述观点。

法律的实证化、正当化以及形式化意味着，法律的有效性再也不能依靠道德传统这样一种自然的权威，而是需要一种自主的论证。所谓自主的论证，**就是一种并不仅仅限于既定目标的相对论证**。不过，

道德意识只有在后传统阶段才能满足这样一种要求。这样就形成了一**种观念，认为法律规范完全可以批判检验，也需要论证**；区分了行为规范与行为原则，就形成了一种概念，认为规范的产生是受原则引导的；出现了一个观点，认为可以用规范的手段把规则合理地协调起来；还出现了一种契约观念，从而使得契约关系成为可能；形成了一种认识，认识到了法律规范的普遍性与可论证性之间有着联系；最后还形成了普遍的法律能力概念、抽象的法律人格概念以及主体立法能力的概念，等等。这些关于**法律和道德的后传统主义的基本概念**，最初是在理性的自然法当中发展起来并构成一个系统的。论证法律规范的模式是一种非强制性的协商，它是相关人员作为自由和平等的契约伙伴而作出的。不管每一种论证观念表现出来的是怎样一种形态，对于现代法律而言，重要的在于，绝对需要一种独立于传统的论证，换用韦伯的话说，**理性的共识有效性取代了传统的共识有效性**。

随着现代法律的形成，道德性与正当性也分离了开来，并带来了自身的问题：正当性领域就其**整体而言**需要一种实践的论证。法律领域一方面和道德无关，另一方面又要求权利伙伴服从法则，并面向一种建立在原则基础上的道德。

法律秩序实证化的真正贡献在于转移了论证问题，也就是说，远远地转移了法律的技术应用过程中**所遇到的论证问题**，而没有克服论证的难题：正是法律意识的后传统结构大大加剧了论证难题，使之成为一个原则问题，我们可以对这个**问题刨根问底**，但不能因此而**消灭**这个问题。资产阶级宪法只要是通过形式程序制定出来的，就一定包含着许多的基本权利，除了人民主权这个基本原则（它把立法能力和民主的意志形成观念紧密联系在了一起）之外，这些基本权利都是这

种具有结构必然性的论证的一种表达。

当然，资产阶级宪法（以及私法和刑法）当中具有合法化效力的基本制度也不能**仅仅**被看作是后传统意识结构的体现，而是必须从功能主义和意识形态批判的角度加以“追问”。但是，意识形态批判的目的只是要从功能主义的角度分析法律系统，以便揭示而不是悬搁那些没有得到兑现的规范的有效性要求；否则，它就要落入马克思主义功能主义的空洞模式当中，而这种马克思主义的功能主义在这方面并不比一种独立的系统功能主义要好多少。马克斯·韦伯似乎看到了这层关系。现代法律变成了政治统治的组织手段，也就是说，变成了“正当统治”的组织手段，因此，政治统治依赖的是一种合法化，它可以满足现代法律的基本的论证要求。比如，宪法就是为了提供这样一种合法化，因为宪法可以说是一切公民的合理共识的表达：

> 我们今天的组织，特别是政治组织，都具有“正当”统治的特征。也就是说，授予正当性，对于掌握授予大权的人来说，其前提是合理的成文规则、实践规则或强制规则，相反，这些规则成文后之所以具有正当性，依靠的则是合理制定或合理解释的“宪法”。[181]

不过，这样一种手法并没有掩盖韦伯的法律实证主义。在一般情况下，韦伯对于现代法律和正当统治的把握是非常抽象、非常严格的，**以至于论证必要性原则由于成文原则而显得不那么突出**。韦伯首先强调的是结构特征，它们和专业法律的形式主义以及成文规范的实证性之间有着联系。韦伯所强调的结构特征，被我解释为法律的实证性、正当性和形式性。但是，韦伯忽视了论证必要性这个环节，他把

合理的论证观念从现代法律概念中排除了出去，而这种观念是和17世纪的理性法一起出现的，而且，从那以后，它就成为（虽然不是一切法律规范，但是）整个法律系统，特别是正当统治的公共法律基础的典型特征。韦伯就是沿着这样一条路径把法律等同于一种目的理性的组织手段，并把法律的合理化与道德—实践的合理性结构脱离开来，进而还原为一种纯粹的目的—手段—关系的合理化。

（b）法作为组织手段

在大多数情况下，韦伯对现代法律合理性的描述是这样的：值得重视的不再是目的理性的经济行为和行政管理行为的**价值理性基础**，而是法律组织手段在**目的理性层面**上的运用。这一点主要表现在他的三条**论证线索**当中：对理性自然法的解释、从实证主义的角度把正当性和合法性等同了起来，以及关于“实质合理化”危害法律的形式特性的观点。

• 关于自然法的解释

我们可以把关于理性自然法的不同观点（从洛克和霍布斯经过卢梭和康德直到黑格尔）看作是一个理论框架，主要是用来论证依靠法律手段建立起来的国家观念和社会观念。[182] 正如韦伯所断言的，这种理性法把实证法的合法性与形式条件联系了起来：

一切合法的法律都是建立在成文基础上的，而成文本身最终又总是依靠协议；或者是在现实意义上，建立在自由个体之间一种真正的原始契约之上，并且同时也调节着未来新的成文法的产生方式；或者是在观念意义上：只有当法律的内容与一种通过自由协议而制订成文的理性秩序概念不相抵触时，它才是合法的。“自由权利”是一种

自然权利的核心组成部分，而首要的则是**契约自由**。自愿的合理契约，或者作为一切（包括国家在内的）社会化的真正历史原因，或者作为衡量价值的调节标准，并成为自然权利结构的普遍形式原则之一。[183]

韦伯认为，理性的自然法是“最纯粹的价值理性的有效性”，而且，他还把理性的自然法作为一个突出的例子用来说明内在有效性联系的外在意义：

不管它的理想要求受到多大的限制，它的逻辑命题对于行为都有着非同小可的实际影响。[184]

理性法的基础是一种合理的论证原则，它在道德—实践合理化意义上要比新教伦理更进一步，因为新教伦理毕竟还扎根在宗教当中。尽管如此，韦伯并没有把理性法划归现代法律。他想严格地把理性法“既同启示法又同成文法和传统法区别开来”。[185] 也就是说，韦伯把纯粹建立在成文原则基础上的严格意义的现代法律与建立在（不管多么合理的）论证原则基础上，但还没有充分“形式化”的法律对立了起来。在韦伯看来，现代法律从实证主义意义上讲是一种建立在决策基础上的法律，它们完全摆脱了理性共识、论证观念，而不管它们是多么的形式化。韦伯认为，“根本就不可能存在一种纯粹形式的自然法”：

但是，衡量自然权利意义上的合法性的**实际标准**，是“自然”和“理性”。……应然有效性被认为与一般意义上的存在者是一致的。通过对概念——法学的或伦理学的——逻辑加工而获得的规范，与“自

然规律”一样，也属于有普遍约束力的规则，“上帝自身也不能改变它们”，任何一种法律秩序都不允许违背它们。[186]

韦伯的这个论据没有什么条理，因为它用一种含混的方式把对论证原则（虽然具有自然法特征，但还没有充分形式化）缺乏彻底性的内在批判与对论证原则要求的先验批判联系了起来，而且，还为这两种批判形式披上了外衣，认为它们是对自然主义错误推理的批判。的确，人们可以提出质疑：认为自然权利概念即便在17和18世纪也还带有强烈的形而上学色彩。但是，所有的权利伙伴天生就是自由而平等的，他们通过契约来合理地均衡自己的利益，并调节相互的共同生活。就是因为有了这样一种契约模式，现代自然法理论家才首先提出，必须从程序的角度对法律加以论证，也就是说，根据原则对法律加以论证，而这些原则自身的有效性也是可以批判检验的。在这样一种语境当中，“自然”和“理性”所具有的不是一种形而上学内涵，相反，它们描述的是一种共识所必须满足的形式前提，如果这种共识具有合法化的力量，也就是说，应当是合理的。韦伯又一次把一种后传统论证水平的形式特性与特殊的实质价值混为一谈。在理性的自然法中，韦伯也未能严格区分结构和内涵，因而也就会把“自然”和“理性”与价值内涵等同起来，而严格意义上的现代法律，作为贯彻任意一种价值和兴趣的工具，已经摆脱了这些价值内涵。

• 关于正当性的信仰

实证主义法律概念让韦伯在如下问题上陷入尴尬：正当的统治如何才能合法化。如果（自然法的契约理论用一种具体的方法所阐明的）任意一种理性共识，意味着“还有可能存在的法律合法性的惟一

形式”，“如果宗教启示和神圣权威已经失去了其传统和基础”，[187]那么，就会出现下述问题：假设合法性是**任何一种**政治统治存在的必要条件，那么，一种正当的统治（其正当性建立在纯粹决定论的法律之上，也就是说，建立在一种彻底贬低论证的法律之上）如何才能获得合法化呢？韦伯的答复是：通过程序（Verfahren），从卡尔·施密特（Carl Schmitt）到尼克拉斯·卢曼（Niklas Luhmann）[188]，都接受了韦伯的这个答案，并形成了一个学派。程序合法化在他们那里并不意味着回到法律规范的道德—实践论证的形式前提上去，而是要坚持司法、执法和立法的程序规则。[189]因此，合法性的基础是“对成文秩序以及行使统治权力的统治者的正当性的信仰”。[190]这里一直不清楚的是，如果正当性本身仅仅意味着与实际存在的法律秩序的一致，而这个法律秩序反过来作为一种任意设定的法律不接受实践—道德的论证，那么，正当性信仰又应当如何发挥它的合法化力量呢。正当性信仰要想建立起合法性，就必须预先设定法律秩序的合法性，而只有法律秩序的合法性才能明确究竟什么是正当的。这是一条循环论证，因而肯定没有出路。[191]

《社会学基本概念》当中有这样一句话：

> （对于参与者而言），正当性之所以能够**合法化**，（a）要么依靠的是各方就此达成的协议；（b）要么依靠的是强制（其前提是一种人对人的**合法统治**）。[192]

两种情况下，提供合法化的都不是正当性本身，而是（a）一种奠定法律秩序基础的合理共识，或者，（b）法律秩序控制者所享有的

一种通过其他渠道获得合法化的统治。在**后一种**情况下，共识性的秩序转换成了强制性的秩序：

今天最为流行的**合法性形式**是对正当性的信仰，是对具有形式正确性并采用通常形式产生的成文条例的服从。而且，契约秩序和强制秩序之间的对立仅仅是相对的。因为，一种契约秩序的有效性，只要没有建立在**一致协议**的基础上——这在历史上往往被认为是达到真正合法性所必需的——而是在一定范围内建立在持异议者对于多数的实际服从基础上——实际情况往往如此——那么，这时实际上就出现了多数对少数的强制。[193]

但是，即便在连续转换过程中，正当性信仰所依靠的合法性的两种源泉，也可以通过分析而区分开来：一种**经过论证**而就**承担**一种**权力意志**问题所**达成的协定**。而对于这种权力意志而言，下列情况同样具有针对性：

对通过个别人或若干人实施强制的秩序的服从，是以对个别强制者或若干强制者具有一种合法意义上的统治权力的信仰为前提的，只要不是纯粹的恐惧或目的理性的动机在这当中发挥决定性的作用，而是存在着某些**正当性的观念**。[194]

对一种程序正当性的信仰本身不能依靠实证的规定而创造出合法性，这一点从对正当性和合法性的逻辑分析中就可以得出来。这一点再明显不过了，我们不由得要追问，韦伯怎么会把正当的统治看作是

一种**独特**形式的合法统治呢。我只找到了一个证据，而且还经不住进一步的推敲。我们可以把正当性信仰看作是一种特殊的普遍现象。每天都在使用或服从合理技术和管理的人，一般情况下不可能再会看透其内在根据：

因此，一种“合理”**秩序**的经验“有效性”，就其自身的本质而言，也是建立在服从的共识基础之上的，而服从的对象则包括成性、习惯、养成以及周而复始的一切等，于是，社会分化和社会合理化也就意味着，被合理的技术和秩序所包围的所有人都与其合理基础不断保持距离，而且越来越远（虽然并非绝对如此，但通常情况下是这样的）。巫师的神秘手法所制造的意义，对于“野蛮人”来说是潜藏不露的，相对而言，这一合理基础在这些理性人身上就隐藏得更深了。因此，根本不是关于共同体行为的条件和关系的知识的普遍化导致了其合理化，而是刚好相反。[195]

韦伯注意到了以下一些内容：派生的传统主义、体现合理性结构而又充满前提的机构的非问题化，等等。这样，我们就可以把正当性信仰看作是一种传统化效果的表达。但是，即便这样，也正是对法律秩序的普遍**合理基础的信任**，使得一项决定的正当性成为合法性的征候。韦伯本人也看到了这一点：

在这方面，“文明人”和“野蛮人”不同，因为让“文明人”享有特殊合理性的，是这样一种习以为常的信仰：他们日常生活的条件（诸如电车、电梯、货币、法庭、军队或医药等），是一些可以掌握的

人工制品。这些条件都具有合理的本质，或者说，都是一些合理的知识、创造或统治。[196]

也就是说，即便参与者的出发点在于，只有专家才能在必要的时候为现存的一切提供好的理由，外行在这方面是无能为力的，一种法律秩序同样也要求一种合理共识意义上的有效性。

不管从哪个角度看，单纯建立在成文法基础上的正当性，只能揭示而无法取代一种基本的合法性。对正当性的信仰，不是一种独立的合法性类型。[197]

• 关于形式合理化与实质合理化的辩证法

韦伯在接受了法律实证主义概念并阐明了决定论的程序主义合法性概念之后，就可以把法律的合理化转换到认知的价值领域，而且，不依赖于伦理合理化对法律的合理化进行研究。但是，一旦法律的合理化被解释成为一个目的理性的经济行为和管理行为的目的理性组织问题，道德—实践合理性的制度体现问题就不但可以抛到一边，甚至可以走向它的对立面：它们表现为非理性的源头，至少是“偏离形式的法律理性主义”[198]的动机。

韦伯混淆了对正当统治论证必要性的诉求（也就是尝试对一种合理共识的合法化基础进行追溯）和对实践价值的诉求。因为，对于韦伯来说，**法律的实质合理化**不是进一步的伦理化，而是对法律认知合理性的破坏：

但是，随着现代阶级问题的萌发，一方面，一部分关注权益的人（主要是工人阶级），向法律提出了实质性的要求，另一方面，法律思

想家也向法律提出实质性的要求，他们的矛头针对的正好是这类商业伦理原则的片面有效性，并要求在崇高的伦理前提（“正义”、“人的尊严”）下建立一种社会福利法。然而，这样就在根本上使**法律形式主义**成了问题。[199]

这样一种视角也就允许韦伯把法律的发展纳入合理化的辩证法，当然，这种做法充满了反讽味道。

韦伯竭力强调现代法律的形式特征，认为有了这个特征，现代法律就可以充当目的行为亚系统的组织手段。但是，韦伯又从实证主义的角度对法律概念进行了严格的限制，以至于他可以忽视法律合理化的道德—实践内涵（论证原则），而只需要强调法律合理化的认知—工具内涵（成文原则）。韦伯仅仅从形式合理性的角度来考察现代法律的发展过程，所谓形式合理性，就是从价值中立的角度有计划地把目的和手段渗透到行为领域当中，而这些行为领域也适用于策略行为类型。这样，法律的合理化就不同于伦理的合理化和生活方式的合理化，再也不是用道德—实践价值领域的规律性来加以衡量了；法律的合理化直接和认知—工具价值领域中的知识进步建立起了联系。

韦伯列举了法律形式合理化的经验特征，主要是法律形式特性的改进，只要这些形式特性的改进能够通过以下途径反映出来：（a）分析法律原则和专业法学家对待法律规范的方式；（b）把合法性还原为正当性，也就是说，用程序问题取代论证问题。此外，无论是哪种趋势，其典型标志都是一种外行对于无法一目了然，但依然得到“合理承认”的法律所抱有的世俗理性主义：

……尽管有种种业余法官，但作为技术和经济发展的结果，外行对于法律的技术内涵不断膨胀难免会越来越缺乏认识，也就是说，法越来越专业化，以及日益把各种有效的法律评价为一种合理的技术机器（它随时都能从目的理性的角度加以改造，在内容上却没有任何神圣性），这些都是法律的宿命。这种命运虽然可以通过由于种种普遍的原因而越来越服从现存法律得到掩饰，但不能真正得到扭转。[200]

的确，“对于法律的技术内涵不断膨胀……缺乏认识”，延长了合法化的过程，并使公共管理机关摆脱了合法化的压力。但是，合法化过程的延长，并不意味着，正当性信仰就可以彻底取代对法律体系的合法性的信仰。认为规范的有效性要求在法律系统成员的意识中很容易就可以形成，而且对法律系统的存在没有产生任何重大的影响，这个观点在经验上是站不住脚的。我们知道，这个观点是随着法律实证主义而出现的，后来社会科学功能论也接受了这个观点，并把它发挥到了**极端**。此外，这种概念上的策略还导致了麻烦的后果：韦伯肯定要把**一切**反对淡化现代法律为一种脱离道德实践论证语境的纯粹组织手段的思潮贬低为“实质合理化”。法律基础重新意识形态化的潮流对法律的后传统地位构成了威胁，而法律的伦理合理化则**进一步体现**了后传统的意识结构；韦伯却不加区分，把它们**统统**归入法律的“反形式主义”的发展趋势。

对于韦伯的时代诊断而言，这样就带来了一个悖论的结果。韦伯反对把伦理的行为取向转换为功利主义的行为取向，认为这样做实际上是把动机基础与道德—实践价值领域隔离了开来。所以，韦伯理应对法律当中同时出现的反动趋势表示欢迎。在韦伯看来，同一个趋

势，在伦理领域表现为目的理性行为亚系统独立成为“顺从的铁屋”；而在法律领域当中，则很可能就是一种危险。因为后者的重点在于，法律作为社会一体化的核心制度，脱离了道德—实践的价值领域。反之亦然。无论是在法律再意识形态化的传统主义思潮当中，还是在把程序主义的论证要求与法律结合起来的进步思潮当中，韦伯发现，法律的形式特性都遭到了损害：

> 但是，无论如何，倘若社会学的推论、经济学的推论或伦理学的推论取代了法学概念，那么，如同判决理由所表现出来的那样，法律工作的精确性将大打折扣。总之，这是一场典型的反对“专家”统治和理性主义的运动，然而，理性主义说到底又是这个运动的真正鼻祖。[201]

韦伯无法把这两个环节安排到发达资本主义社会的片面合理化的模式当中，以便支持他对于道德发展和法律发展的判断。我无意于从意识形态批判的角度去挖掘韦伯失败的根源。我所关注的是一些内在的理由：韦伯为何没有能够按照他所设计的那样把他的合理化理论贯彻下去。我推测，韦伯的理论结构自身当中存在着错误，只有当我们把这些错误澄清之后，才能通过如下方法对韦伯时代诊断的系统内涵加以重建：我们可以充分发掘韦伯理论的潜能，用来分析我们自身所处的时代。而按照我的推测，韦伯主要错在两个理论策略上。

首先，我将揭示出行为理论概念在结构上的不足。这就阻碍了韦伯从其他的视角，而不是单纯从目的合理性的角度，去研究行为系统的合理化，尽管他用一种抽象的方式描述了世界观的合理化过程和决

定现代性结构的文化价值领域的分化过程。这种抽象的方式可是把高度复杂的社会合理化整个地纳入到了自己的视野当中。也就是说，它也囊括了西方理性主义的道德—实践现象和审美—表现现象。这个问题将促使我接着对韦伯理论的批判分析，回到交往行为的基本概念，进一步阐明交往理性概念（“第一卷的中间考察”）。

其次，我想阐明的是，我们在行为理论范围内根本无法准确地把握法律合理化的歧义性。在法制化的过程中，形成了一种行为系统的形式组织，其结果实际上是目的理性行为亚系统脱离了其道德—实践基础。但是，具有自我调节能力的亚系统与具有交往结构的生活世界保持着距离，更多涉及的是更高水平上的制度分化，而不是行为取向的合理化。这个问题将促使我不仅要沿着交往行为理论路线进一步拓宽行为理论，而且要把行为理论与系统理论结合起来（“第二卷的中间考察”）。只有把这两种理论结合起来，才能使交往行为理论成为一种社会理论的得力基础：这种社会理论能够接手最初由韦伯揭示出来的社会合理化难题，并有望取得成果（“结束语”）。

注　释

1　Karl Löwith, “Max Weber und Karl Marx”, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, 1ff.; S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, Leipzig, Neuwied, 1969, 12ff.; Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeits-wissenschaft*, Darmstadt, 1964, 145ff.；以及我的注释，见 O. Stammer (Hrsg.), *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen, 1965, 74ff.，转载于 Habermas, (1970), 313ff.。属于这个传统的还有 D. Käsler (Hrsg.), *Max Weber*, München, 1972; N. Birnbaum, “Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber”, C. Seyfarth, M. Sprondel (Hrsg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Ffm., 1973, 38ff.。

2　St. Kalberg, “The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature”,

Sociology, 13, 1979, 127ff..

3 请参阅 Wellmer, (1977)。

4 J. Habermas, "Some Aspects of the Rationality of Action", F. Geraets (ed.), *Rationality Today*, Ottawa, 1979, 185ff..

5 N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen, 1968.

6 H. Strasser, *The Normative Structure of Sociology*, London, 1976, 44ff..

7 我这里引用的是 W. Alff 主编的德法对照本：*Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, Ffm.*, 1963.

8 Condorcet, (1963), 125.

9 Ebd., 29.

10 Ebd., 253.

11 Ebd., 275.

12 Ebd., 325.

13 Ebd., 381.

14 Ebd., 345.

15 Ebd., 383.

16 Ebd., 395.

17 Ebd., 345.

18 M. Theunissen, "Die Verwirklichung der Vernunft", *Philosophische Rundschau*, Vol.6, Tübingen, 1970.

19 Habermas, (1976a), Introduction.

20 L. Sklair, *The Sociology of Progress*, London, 1970, 56ff..

21 E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn, 1948.

22 Th. Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham, 1976; R. H. Howe, "Max Weber's Elektive Affinities", *AJS*, 84, 1978, 366ff.; M. Barker, "Kant as a Problem for Weber", *British Journal of Sociology*, 31, 1980, 224ff..

23 关于尼采对马克斯·韦伯的影响，请参阅 E. Fleischmann, "De Weber à Nietzsche", *Arch. Europ. Soc*, 5. 1964, 190ff.。

24 有关传记文献如下：C. Seyfarth, G. Schmidt, *Max Weber Bibliographie*, Stuttgart, 1977; G. Roth, "Max Weber, A bibliographical Essay", *ZfS*, 1977, 91ff.; D. Käsler (Hrsg.), *Klassiker des Soziologischen Denkens*, Vol.2, München, 1978, 424ff..

25 M. Weber, *Die Protestantische Ethik*, Vol.1, Hamburg, 1973, 20.

26 请参阅 R. Bendix, *Max Weber, Das Werk*, München, 1964, 321f.。

27 Weber, *Die protestantische Ethik*, Vol.2, Hamburg, 1972, 325.

28 Ebd., 324.

29 Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol.1, 1963, 569.

30 Ebd., 564.

31 Ebd., 555.

32 Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, *Gesammelte Schriften*, Band 17, Ffm., 1970, 313.

33 Weber, (1963), 555.
34 Ebd., 541.
35 Ebd., 543f..
36 Bendix, (1964), 320.
37 Ebd., 320.
38 Weber, (1963), 542.
39 Ebd., 265f..
40 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln, 1964, 18.
41 到目前为止，对这个概念的各种解释，我觉得都不那么令人满意：D. Claussens, "Rationalität revidiert", *KZSS*, 17, 1965, 465ff.; U. Vogel, "Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber", *KZSS*, 25, 1973, 533ff.; A. Swidler, "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber", *Soc. Inquiry*, 43, 1973, 35ff.; A. Eisen, "The Meaning and Confusions of Weberian rationality", *Brit. J. of Sociology*, 29, 1978, 57ff.; W. M. Sprondel, C. Seyfarth (Hrsg.), *Max Weber und das Problem der gesellschaftlichen Rationalisierung*, Stuttgart, 1981; Hilfreich, "St. Kalberg, Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalisation Process in History", *AJS*, 85, 1980, 1145ff..
42 Weber, (1964), 14f..
43 Ebd., 44f..
44 根据这个概念，我们可以引入技术化概念，我们在后面讨论传播媒介理论时会用到技术化概念。发生技术化的是那些根据一种规则或算法随意加以重复的行为和传播过程，也就是说，这些行为和传播过程无须明确接受和表达必要的直觉知识。请参阅 N. Luhmann, *Macht*, Stuttgart, 1975, 71。这种有关技术化概念是采用胡塞尔的角度意义。
45 Weber, (1968a), 264.
46 Ebd., 265.
47 Ebd..
48 Weber, (1964), 22.
49 Ebd., 60.
50 Ebd., 18.
51 Ebd., 22.
52 Ebd., 483.
53 Ebd., 433.
54 Ebd., 393ff..
55 请参阅 Eisen, (1978), 61f.。
56 Weber, (1973), 266.
57 Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol.3, Tbg, 1966a, 2, note.
58 J. Weiss, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, München, 1975, 137f..
59 W. Schluchter, "Die Paradoxic der Rationalisierung", *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Ffm., 1980, 10. 参考 Weber, (1964), 304。
60 施鲁赫特在其《西方理性主义的发展》(*Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*,

Tübingen, 1979）一书中注意到了这种情况，为此，他用科尔伯格（L. Kohlberg）的道德理论来帮助他理解韦伯。请参阅 W. M. Mayrl, "Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consiousness", *Theory and Society*, 5, 1978, 19ff.。

61 Weber, (1963), 541.

62 Weber, (1968a), 261. 这点和阿多诺相似，请参阅本书上文，第 213 页。

63 Weber, (1968a), 263.

64 Weber, (1973), 9.

65 Schluchter, (1979), 36f..

66 Weber, (1973), 20.

67 Weber, (1963), 62.

68 Ebd., 266.

69 Weber, (1973), 20.

70 Weber, (1963), 259.

71 Ebd., 62。

72 Ebd., 35，note 1.

73 请参阅 Habermas, (1970), 74ff..

74 W. Schluchter, (1979), 30.

75 Bendix, (1964), 44.

76 Weber, (1968a), 210.

77 Weber, (1964), 22.

78 Weber, (1968a), 215.

79 Weber, (1964), 22f..

80 Ebd., 240ff..

81 Ebd., 234.

82 Ebd., 246.

83 Ebd., 242.

84 Weber, (1963), 537.

85 Ebd., 252.

86 Ebd., 537f.. R. Prewo 试图在韦伯的方法论与统治社会学之间建立起一种联系：只有在下述条件下才能形成理想型——在目的理性行为制度化意义上真正出现了合理化的行为系统（R. Prewo, *Max Webers Wissenschaftsprogramm*, Ffm., 1997）。但这种解释无法说明，韦伯为何用宗教社会学来构建其理想型，而且，其出发点在于世界观的伦理化，而不在于行为的目的合理性。

87 Weber, (1963), 238.

88 F. H. Tenbruck, "Das Werk Max Webers", *KZSS*, 27, 1975, 677.

89 Tenbruck, (1975), 682.

90 Ebd., 682.

91 Ebd., 683.

92 Tenbruck, (1975), 685.

93 R. N. Bellah, *Beyond Belief*, New York, 1970; R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssystems*, Ffm., 1973; ders., "Die evolutionäre Bedeutung der Reformation", C. Seyfarth, W. M. Sptondel (Hrsg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Ffm., 1973, 303ff.; "Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen", K. Eder (Hrsg.), *Die Enistehung von Klassengesellschaften*, Ffm., 1973, 330ff., "Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen", U. Jaeggi, A. Honneth (Hrsg.), *Theorien des historischen Materialismus*, Ffm., 1977, 524ff..

94 关于当下讨论的情况，请参阅 R. Van Dülmen, "Formierung der europäischen Gesellschaft in der frühen Neuzeit", *Geschiehte und aesellschaft*, 7, 1981, 5ff.。

95 Weber, (1963), 237–275; 536–573; 512–534. W. Schluchter (Hrsg.), *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Ffm., 1981.

96 详细论述请参阅 Schluchter, (1979), 230ff.。

97 Weber, (1963), 241f..

98 Ebd., 243f..

99 K. Eder, (1973); *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Ffm., 1976.

100 Weber, (1963), 248.

101 Ebd., 253.

102 Weber, (1966a), 326ff..

103 Weber, (1963a), 173ff..

104 Weber, (1963), 257.

105 Ebd., 253.

106 E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, Abhandlung der Mainzer Akademie der Wissenschaft und Literatur*, Wiesbaden, 1954。

107 Weber, (1963), 512.

108 关于中国，请参阅 Weber, (1963), 483ff..

109 Weber, (1963), 512ff..

110 Weber, (1966a), 371ff..

111 这和我们在上文从行为模式的本体论前提出发所作的探讨是一致的，请参阅本书第 109 页及其后。

112 W. Schluchter, (1980b), 19f..

113 Weber, (1963), 541.

114 Ebd., 538f..

115 把神学中心论 / 宇宙中心论的救赎基础划归苦行主义 / 神秘主义的救赎途径，对此，我们只能从特殊的类似性的角度加以理解。神秘主义思潮在西方传统中人所共知，一如苦行主义思潮在东方传统中人所共知。这些很少发生在结构层面上的联系是在专家宗教性基础上发掘出来的，具有广泛文化影响的宗教是不会从中发展起来的。请参阅 Schluchter, (1979), 238f. ："这就使得两个方面的讨论变得清晰起来，首先是彻底揭示了与禁欲主义新教之间的相似性：一边是内在性的儒教，另一边是苦行主义的耆那

教。二者所发挥的作用，与禁欲主义新教所发挥的是完全一样的：儒教的宗教伦理导致的是对世界的合理把握，而耆那教的宗教伦理所导致的就是资本主义，虽还说不上是一种工商业资本主义，至少也已经是一种贸易资本主义。但是，儒教的内在性与苦行主义没有联系，耆那教的苦行主义带有积极的味道，最终却偏离了秩序。因此，两种情况下都导致人们用宗教来把握世界，也就不足为奇了。儒教的世界观是要适应世界，耆那教的世界观同亚洲其他一切激进的救赎宗教一样，最终导致的都是对世界的冷漠，甚至于遁世。"

116 Weber, (1963), 515.

117 Ebd.

118 J. Needham, *Wissenschaftlicber Universalismus*, Ffm., 1977. B. Nelson, "Wissenschaften und Zivilisationen, 'Osten' und 'Westen' — J. Needham und Max Weber", *Der Ursprung der Moderne*, Ffm., 1977, 7ff..

119 T. Spengler, *Die Entwicklung der chinesischen Wissenschafts-und Technikgeschichte*, Einleitung zu Needham, 1977, 7ff..

120 请参阅 H. Arendt, *The Life of Mind*, Vol. Ⅰ and Ⅱ, New York, 1978。

121 B. Nelson 用"普遍他性"概念来归纳由于世界的伦理客观化而建立起来的人际关系，请参阅 Nelson, (1977) 的前言和后记，及其"über den Wucher", R. König, J. Winckelmann (Hrsg.), *Max Weber*, Sonderheft der KZSS, 1963, 407ff.。

122 A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Ffm., 1969.

123 H. Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Ffm., 1973.

124 H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Ffm., 1974.

125 请参阅阿多诺用胡塞尔的《逻辑研究》为例对逻辑绝对论的批判：Th. W. Adorno, "Zur Metakritik der Erkenntnistheorie", Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 5, Ffm., 1971, 48ff..

126 W. Krohn, "Die neue Wissenschaft der Renaissance", G. Böhme, W. v. D. Daele, W. Krohn, *Experimentelle Philosophie*, Ffm., 1977, 13ff..

127 W. Krohn, "Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft", W. Krohn, E. Zilsel (Hrsg.), *Dis Sozialen Urspüngeder neuzeitlichen Wissenschaft*, Ffm., 1976, 7ff..

128 对于社会合理化理论而言，文化意识结构的制度体现观念和动机基础观念是非常重要的。韦伯把这一模式应用到了宗教改革运动，其实，我们也可以尝试把它应用于文艺复兴，特别是启蒙运动。请参阅一本非常有意思的文集：H. V. Gumbrecht, R. Reichardt, Th. Schleich (Hrsg.), *Sozialgeschichte der Französischen Aufklärung*, 2 Bände, München, 1981.

129 Bendix, (1964), 60ff. und 219ff..

130 Weber, (1966), 1047.

131 Ebd., 1048.

132 W. Zapf (Hrsg.), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln, 1969; "Die soziologische Theorie der Modernisierung", *So. Welt*, 26, 1975, 212ff., H. U. Wehler 对此有概论，请参阅 H. U. Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen, 1975。

133 E. Tugendhat 用一种道德学习理论分析了从第一人称和第三人称视角转换角度进行分析

所形成的关系：*Der Absolutheitsanspruch der Moral und die historische Etfahrung*, MS, 1979. G. Frankenberg, U. Rödel 的著作就是建立在这个概念之上：*Von der Volkssouvetänirätzum Minderheitenschutz — Die Freiheit politischer Kommunikation im Verfassungsstaat, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika*, Ffm., 1981. 请参阅 J. W. Patterson, "Moral Development and Political Thinking: The Case of Freedom of Speech", *West. Pol. Ouart.*, March, 1979, 7ff.。

134 Weber, (1973), 190.

135 Schluchter, (1979), 210ff..

136 Weber, (1972), 232.

137 Weber, (1973), 133f..

138 Schluchter, (1979), 250f..

139 Ebd., 251.

140 Weber, (1963), 543.

141 Ebd., 542f..

142 Ebd., 544.

143 Ebd., 552.

144 Ebd., 545f..

145 Ebd., 253.

146 Ebd., 569.

147 Ebd., 189.

148 Bernhard Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 Bde., Ffm., 1979.

149 Gtoethuysen, (1979), Ⅰ, 17.

150 Groethuysen, (1979), Ⅱ, 210.

151 Ebd., 213.

152 这里主要指的是 Baier、Hare、Singet、Rawls、Lotenzeo、Kambartel、Apel 以及我本人的理论观点，请参阅 Oelmüller, (1978a); R. Wimmer (1980)。

153 Weber, (1963), 552.

154 关于伦理学与科学理论在韦伯理论中的关系，请参阅 Wolfgang Schluchter, *Wertfreiheit und Verantwotungsethik, zum Verbältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*, Tübingen, 1971。

155 Döbert, (1977), 544ff..

156 Weber, (1973), 279ff., 318ff..

157 请参阅韦伯对“浸礼派革命”的论述，(1963), 554。此外还有 R. V. Dülmen, *Reformation als Revolution*, München, 1977；及其中的其他文献索引（373ff.)。

158 H. Marcese 也从这个角度批判了韦伯，请参阅 H. Marcese, "Industrialisierung und Kapitalismus", O. Stammer (Hrsg.), (1965), 161ff。此外，还可以参阅为 Käsler 的书撰写的前言，(1972)，7ff.。

159 Weber, (1963), 541f..

160 请参阅我回应 Thomas McCarthy 的文章，载 Held/Thompson, (1982)。

161 Weber, (1963), 569.

162 Ebd., 547.

163 关于美国社会科学家当中的新保守主义力量，请参阅 P. Steinfels, *The Neoconservatives*, New York, 1979；联邦德国的则请参阅 R. Lederer, *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse*, Ffm., 1979。

164 Weber, (1971), I, 541.

165 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf, Gesammelte Aufs tzeäzur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1968b, 604f..（此处的中译文，请参阅马克斯·韦伯:《学术与政治》，冯克利译，生活·读书·新知三联书店，1999 年。——中译者注）

166 Max Weber, 1968b, 603f..（此处的中译文，请参阅马克斯·韦伯:《学术与政治》，冯克利译。——中译者注）

167 Weber, (1973), I，187–189.（此处的中译文，请参阅马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，生活·读书·新知三联书店，1987 年，第 141–143 页，译文有改动。——中译者注）

168 Weber, (1973), I, 189.

169 M. Weber, *Gesammelte politisehe Schriften*, Tübingen, 1958, 60ff..

170 Weber, (1964), 922.

171 请参阅本书上文，第 41 页（“对论证理论的插入说明”）。

172 Weber, (1968b), 604.（此处的中译文，请参阅马克斯·韦伯:《学术与政治》，冯克利译——中译者注）

173 Weber, (1968b), 599f..（此处的中译文，请参阅马克斯·韦伯:《学术与政治》，冯克利译——中译者注）

174 Weber, (1968a), 201f..

175 Ebd., 210.

176 请参阅本书上文，第 223 页。

177 Weber, (1964), 570.

178 Ebd., 645.

179 Eder, (1976), 158ff..

180 Schluchter, (1979), 146.

181 Weber, (1963), 267f..

182 L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, 1956; C. B. McPherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Ffm., 1967; W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Ffm., 1969, I. Fetscher, *Rousseaus politisehe Philosophie*, Ffm., 1975.

183 Weber, (1964), 637.

184 Weber, (1968a), 317.

185 Ebd.

186 Weber, (1964), 638.

187 Ebd., 636。

188 N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied, 1969；以及我对该书的批判：J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, Ffm., 1971, 243f..

189 请参阅 R. Alexy, (1978b)；此外还有 R. Dreier, "Zu Luhmanns systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems", *Recht, Moral, Ideologie*, Ffm., 1981, 270ff..

190 Weber, (1964), 159.

191 J. Winkelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrsehaftssoziologie*, Tübingen, 1952; Habermas, (1973a), 133ff., K. Eder, "Zur Rationalisierungsproblematik des modernen Rechts", *Soziale Welt*, 2, 1978, 247ff..

192 Weber, (1968a), 316.

193 Ebd., 317.

194 Ebd., 318.

195 Ebd., 212f..

196 Ebd., 214.

197 为了弥补这个缺陷，W. Schluchter（接着 H. Heller）引入了“法律基本原则”概念，其用途在于打通实证法和责任伦理的基础（1979, 155ff.）。但这些基本原则的地位一直都不明确，而且，在韦伯的体系中始终都是一个陌生的因素。

198 Weber, (1964), 654.

199 Ebd., 648.

200 Ebd., 656.

201 Ebd., 655.

三、第一卷的中间考察：社会行为、目的行为以及交往

概论：分析的意义理论和行为理论的前言

马克斯·韦伯的宗教社会学研究给我们留下了一个经验问题，亦即一开始就处于开放状态的问题：传统世界观瓦解之后，三种合理性彻底分化了开来，那么，这三种合理性为何没有在现代社会生活秩序当中找到同等重要的代表制度呢？为何没有对日常交往实践产生同等重要的规约作用呢？而韦伯用他的行为理论的基本观点预断了这个问题，即只有从目的理性的角度出发，社会合理化的进程才会进入我们的视野。因此，我想来讨论一下韦伯的行为理论在概念策略上存在的一些不足，并把这一批判当作我的出发点，进一步分析交往行为概念。

我在讨论过程中将不涉及英国语境中分析的行为理论（analytische Handlungstheorie）。[1] 英国的行为理论研究取得了丰硕的成果，我在

其他地方曾有所借用。[2] 这些研究虽然不是铁板一块，但有一些共同的地方，比如：有共同的概念分析方法，对问题的把握相对而言也都比较严格。分析的行为理论对于阐明目的行为的结构是很有启发的。但是，它过于局限在一个孤立行为者的原子论行为模式上，而忽略了人际关系赖以形成的行为协调机制。分析的行为理论从一个实体世界的本体论前提出发，来构建行为概念，而忽略了行为者与世界之间的关系，这些关系对于社会互动至关重要。由于行为被还原成了对客观世界的有意干预，目的—手段关系的合理性也就走到了前台。最终，分析的行为理论还认为，它的使命就在于从元理论的角度阐明基本概念；它没有注意到，行为理论的基本立场具有重要的经验意义，所以也就未能与社会科学的概念建立起联系。分析的行为理论提出了一系列的哲学问题，但对于社会理论来说，这些问题都过于一般。

在分析的行为理论范围内，经验主义所展现的还是过去的老一套；比如：什么精神与肉体的关系（唯心主义对唯物主义）；什么理由与缘由（意志自由对决定论）；什么态度与行为（客观主义的行为描述对非客观主义的行为描述）；什么行为解释的逻辑学意义；以及因果性、意向性等等。归结起来，分析的行为理论是重新拣起了前康德主义意识哲学中的一些重要问题，但并没有触及社会学行为理论的基本问题。

社会学行为理论应当把交往行为当作起点：

行为协调的必然性要求在社会范围内进行一定意义上的交往，而如果想把行为有效地协调起来，以便能够满足需求，则又必须进行交往。[3]

在交往行为理论中，语言沟通作为协调行为的机制，成为关注的焦点；而分析哲学的核心内容是意义理论（Bedeutungstheorie），它为交往行为理论提供了一个良好的开端，也展现了广阔的前景。这里所说的还不是那些跟行为理论息息相关的意义理论命题，也就是说，还不是**意向主义的语义学**（intentionale Semantik）[4]，它的创始人是格里斯（H. P. Grice）[5]，后来又经过了刘易斯（D. Lewis）[6]的补充，并得到了席福（St. Schiffer）[7]和贝内特（J. Bennett）[8]的加工发展。这样一种唯名论（nominalistisch）的意义理论不能用来解释以语言为中介的互动的协调机制，因为它一意孤行，坚持用因果行为模式来分析沟通行为。

意向主义语义学所立足的是一种反直觉的观念，即对符号表达“X”的意义的理解，可以还原为对言语者“S”的意图的领会，因为言语者借助于符号让听众“H”去理解一些东西。这样，一种派生的沟通样态就被装饰成为沟通的原生样态。而派生样态的沟通本来是言语者在直接沟通发生障碍的时候才会采用的。意向主义语义学把符号表达“X”的意义，还原成了言语者用“X”所给出的直接或间接的意图。意向主义语义学的这一尝试未能取得成功，因为听众所要理解的是两样东西，一方面是**理解**言语者“S”使用“X”的**意思**，即“X”的**意义**；另一方面则是要认清言语者“S”使用“X”所追求的**目的**，也就是说，言语者通过他的行为所要达到的目的。只有当听众“H”认清了与他交往的言语者“S”的**意图**，并领会了贯穿在言语者“S”交往意图中的真实用意，言语者“S”才有可能成功地把意图展现出来，即让听众“H”去理解意义。仅仅认识到言语者“S”的交往意图，听众是无法理解言语者“S”的真实用意的，**也就是说**，他

无法理解言语者为什么会与他交往。[9]

对于交往行为理论具有建构意义的，只是那些关注语言表达结构的分析的意义理论，而非关注言语者意图的分析的意义理论。当然，交往行为理论所看重的是这样一个问题，即如何才能借助于沟通机制把不同行为者的行为联系起来，也就是说，使这些行为在社会空间和历史时间范围内组成一个网络。就交往行为理论的这个问题而言，**卡尔·比勒**（Karl Bühler）的**工具论模式**（Organonmodell）具有典型意义。[10] 比勒的出发点是关于语言符号的符号学模式，言语者（发送者）使用语言符号的目的，是要与听众（接受者）就对象和事态达成理解。比勒区分了使用分号的三种不同功能：

（a）表现事态的认知功能；

（b）交代言语者经验的表现功能；

（c）向接受者发出要求的召唤功能。

因此，语言符号同时承担着三种功能，分别表现为：符号（Symbol）、表征（Symptom）以及信号（Signal）：

> 作为**符号**，它所依据的是对对象以及事态的分类；作为**表征**，它所依赖的是发送者，它表达了发送者的内心；作为**信号**，它所依靠的是对听众的召唤，它像其他交往信号一样，主宰着听众的内在活动和外在行为。[11]

我在这里没有必要进一步探讨语言学和心理学[12]对于这种语言模式的接受和批判，因为它们的重要论述（除了一个例外[13]），都被语言分析哲学吸收了过去；至少，有三种最重要的分析的意义理论可以套用到比勒的语言模式中去，它们通过对语言表达的使用规范的形式分

析，从内在阐明了交往理论，而不是根据对转换过程的控制论分析，从外在阐明交往理论。意义理论对工具论模式的这一建构路线，远离了把沟通过程当作发送者与接受者之间传递信息的客观主义观念，[14] 而面向一种关于互动的形式语用学概念，这种互动发生在具有言语和行为能力的主体之间，并以沟通行为作为中介。

实用主义符号理论始于皮尔斯（Ch. S. Peirce），后来又得到了莫里斯（Ch. W. Morris）的大力发展。卡尔纳普（R. Carnap）继承了这一理论，从句法学（Syntax）和语义学（Semantik）的角度，对比勒最初只是从功能主义角度考察的复杂符号加以内在分析：意义的载体不是孤立的符号，而是语言系统的各种因素，比如：不同的命题，它们的形式是由句法规则决定的，它们的语义学内涵则是由与对象以及事态之间的关系决定的。**卡尔纳普的逻辑句法学**以及**指涉语义学**（Referenzsemantik）的基本观念为从形式的角度分析语言的表现功能铺平了道路。相反，卡尔纳普认为，语言的召唤功能和表达功能是语言应用中的实用内容，可以加以经验分析。在他看来，语用学不是由一种可以重建的普遍规则系统决定的，因此，我们不能像对待句法学和语义学那样，对语用学加以抽象分析。

但是，只有随着指涉语义学向**真值语义学**（Wahrheitsemantik）的成功过渡，意义理论才最终作为一种形式科学得以成立。语义学理论最初是由弗雷格（G. Frege）建立起来的，后来得到了早期维特根斯坦和戴维森（P. Davidson）、达米特（M. Dummett）等的不断发展。语义学理论所关注的重点是命题与事态以及语言与世界之间的关系。[15] 随着这种本体论的转型，语义学理论放弃了这样一种观念，即可以用表示对象的名称来解释语言的表现功能。命题的意义与对命题意义的

理解，不能脱离语言内部与陈述的有效性的联系。言语者与听众如果知道在何种条件下命题具有真实性，他们也就理解了这个命题。与此相应，他们如果知道一个语词在命题具有真实性方面所发挥的作用，他们也就理解了这个语词。因此，真值语义学提出了这样一个观点，即一个命题的意义是由其真实性条件决定的。这样就揭示了语言表达的**意义**与由此建构起来的命题的**有效性**之间的内在联系，而且首先是在语言表现事态层面上。

但是，这种理论不可以用断言命题的模式来分析一切命题。一旦不同的命题运用样态被纳入到形式的考察范围，这种命题的局限性也就很清楚了。弗雷格当时就已经区分了论断或问题以及这些表达中所使用的命题结构所具有的断言力量（assertorische Kraft）与或然力量（interrogative Kraft）。沿着这条路线，从后期维特根斯坦经过奥斯汀（Austin）到塞尔（John Searle），他们把关于命题的形式语义学拓展到了言语行为当中。形式语义学不再仅限于语言的表现功能，而且也开始分析各种不同的以言行事力量。**意义的应用理论**（Gebrauchstheorie der Bedeutung）通过抽象分析，也揭示了语言表达的实用方面；**言语行为理论**（Theorie der Sprechakte）是迈向形式语用学的第一步，它涉及非认知的应用方法。但是，从斯特纽斯（E. Stenius）经过肯尼（A. Kenny）直到塞尔（John Searle），他们都尝试系统地划分言语行为的等级。他们的这些尝试表明，这种形式语用学还没有摆脱真值语义学的狭隘的本体论前提。意义理论要想达到比勒所系统阐述的交往理论的同一性高度，就必须像真值语义学对待语言的表现功能那样，给予语言的召唤功能和表达功能（必要的时候也包括雅各布逊所强调的、与表现手段相关的“诗学”功能）以一种系统的论证。我就是沿

着这样一条思路，来展开我对普遍语用学的思考的。[16]

比勒的语言功能理论可以与分析的意义理论的方法和观点结合起来，共同成为一种以沟通为取向的行为理论的核心内容，但前提是必须把有效性概念（超越了命题的真实性）加以普遍化，而且不要再仅仅从命题的意义学角度出发，而是从表达的语用学角度出发，去鉴别有效性前提。要想实现这个目标，就必须把语言哲学中的范式转型（最初是由奥斯汀提出的，阿佩尔后来从历史的角度加以阐明[17]）推向极端，以便哪怕是在选择语言理论的本体论前提时，也真正实现摆脱“语言的逻各斯表现论”，也就是说，真正做到放弃语言表现功能的特殊地位。这样做的关键并不在于在断言样态之外再给予其他语言应用样态以同等地位；相反，我们必须像对待断言样态一样，揭示出其他样态的有效性要求和世界关联。[18]我就是在这样的意义上提出我的观点的，即不要把**以言行事**功能当作是一种**非理性**的力量，而与作为有效性基础的命题内容对立起来；相反，我们必须认真对待以言行事功能，把它们看作是特殊的功能，因为它们详细说明了言语者在他的表达中所提出的是**怎样**的有效性要求，**又是**如何提出的，他**为什么**会提出这些有效性要求。

借助于表达的以言行事力量，言语者可以促使听众接受他所提供的言语行为，并从**合理的动机出发对待他的言语行为**。这种观点的前提在于：具有言语和行为能力的主体可以与多个世界建立起联系，而且，由于他们相互之间就世界中的事物达成沟通，因此，他们为他们的交往提供了一个共同设定的世界体系作为基础。因此，我建议把外部世界划分为客观世界和社会世界，把内心世界当作外部世界的补充概念。于是，相应的有效性要求，包括真实性、正确性以及真诚性，

就可以用来作为选择理论视角的主导概念。由此出发，语言应用的各种样态以及不同的语言功能也就可以得到论证，语言中不断变化的言语行为也就可以明确下来。比勒所说的语言的召唤功能恐怕得区分为调节功能（regulative Funktion）和命令功能（imperative Funktion）。在调节性的措辞中，参与者用不同的方法提出了规范的有效性要求，并与他们共有的社会世界中的事物建立起联系；在命令式的措辞中，参与者与客观世界中的事物建立起联系，在此过程中，面对接受者，言语者所提出的是一种元要求，目的是要促使接受者在行为过程中让所追求的事态能够体现出来。沿着这条路线建立起来的交往理论对于社会学的行为理论是很有用处的，但前提是要阐明，交往行为，也就是言语行为或等价的非口头表达，是如何获得协调行为的功能的，又是**如何建立起互动的**。

交往行为最终依赖的是具体的语境，而这些语境本身又是互动参与者的生活世界的片断。依靠维特根斯坦对背景知识的分析，[19] 生活世界概念可以成为交往行为的补充概念，而且正是这个生活世界概念确保了行为理论可以使用社会理论的基本概念。

在短短的中间考察中，我最多只能对这个纲领扼要加以阐述。首先我想讨论一下韦伯行为理论的两个观点，并阐明协调行为问题所具有的重要意义（1）。接下来我想进一步发展奥斯汀对于以沟通为取向的行为和以目的为取向的行为的区分（2），以便研究言语行为所提供的以言行事的效果（3）和可以批判检验的有效性要求的作用（4）。讨论对于言语行为的不同分类，就是要对这些论点加以论证（5）。最后我想揭示出从形式语用学研究向经验语用学的转型过程，并根据言语行为的字面意义和语境意义的关系，解释一下交往行为概念为何要

用生活世界概念来加以补充（6）。

（1）韦伯行为理论的两个观点

韦伯最初把“主观意义”（Sinn）当作行为理论的基本概念，并用这个范畴把行为与可以观察到的态度区别开来：

> 如果或只要行为者把行为与主观意义联系起来，行为就是人的一种态度（而不管是外在举动或内心活动，也不管是疏懒或忍耐）。[20]

韦伯在这里所依靠的并不是意义理论，而是一种意向主义的意识理论。他不是用语言意义的模式来解释“主观意义”（Sinn），也没有把“主观意义”与可以用来达成沟通的语言媒介结合在一起；相反，他把“主观意义”与最初是孤立的行为主体的意见和意图联系在一起。这是韦伯偏离交往行为理论的第一个岔道口：在韦伯理论当中具有基本意义的，不是至少两个具有言语和行为能力的主体之间（建立在语言沟通基础上）的人际关系，而是孤立的行为主体的目的行为。和意向主义语义学一样，韦伯也是根据目的行为主体的相互作用模式来设计语言沟通：

> 从“作为理想型的目的合理性”角度来看，语言共同体是由无数行为构成的……而指引行为的是期待他人“理解”一种共同的主观意义。[21]

沟通成了一种派生现象，可以用一种原始的意向概念来加以建构。也就是说，韦伯的出发点是一种目的论的行为模式，并把“主观

意义”定义为一种（前交往的）行为意图。行为者可以追求满足自己的兴趣，或赢得权力，或获得财富；也可以追求实现诸如虔诚或人的尊严这样的价值；还可以通过放纵情感和欲望寻求满足。这些目的包括**功利性**的、**价值性**的以及**情感性**的，它们被浓缩成为具体语境中的目的，是主观意义的流露，而行为主体可以把主观意义与他们的目的行为紧密结合起来。[22]

由于韦伯把一种独白式的行为模式当作自己的出发点，因此，他不可能通过对意义概念的解释来引入“社会行为”概念。相反，他必定会从两个定义上拓展目的行为模式，包括：

（a）把其行为主体的行为当作取向；

（b）在**不同**互动参与者的行为取向之间**建立起反思关系**。

当然，韦伯一直在犹豫，对于社会互动，条件（a）是否充分；他是否还应当要求（b）。在《韦伯全集》第一卷（WG，§1）中，他只是说过这样的话：

> 所谓“社会行为”，应当是这样一种行为：就其行为者的主观意义而言，它所关涉的是其他人的行为，而且在发展过程中一直都把其他人的行为当作自己的行为取向。[23]

相反，在第三卷（WG, §3）中，韦伯强调，参与者的行为取向必须相互关联：

> 就其内涵而言，“社会关系”应当是诸多行为者对待自我的一种立场，它们**相互**照应，**相互**依赖。[24]

但在行为理论的建构过程中，更重要的是另外一个决断：韦伯应该在目的论行为模式基础上阐明行为的合理化内容，还是应当把社会互动概念当作前提？如果选择前者，韦伯就会囿于目的行为模式所给出的合理化内容：手段和目的的合理性（a）。如果**选择后者**，就会出现这样的问题，即在行为取向之间是否存在着不同的反思关系以及其他的行为合理化内容（b）。

（a）正式观点

众所周知，韦伯区分了目的理性行为、价值理性行为、情感行为以及传统行为。这种类型学所立足的是可以指引行为者目的行为的行为目的范畴：诸如功利目的、价值目的以及情感目的。这样，“传统行为”也就成了一个无法进一步加以明确的范畴。很显然，这一类型学受到了兴趣（Interesse）的主宰，并且必须和行为的合理化水平区别开来。韦伯在这里没有把社会关系当作出发点。他认为，所谓合理化内容，也就是目的论独白式行为中的目的—手段关系。如果从这些视角出发，那么，行为当中能够接受客观评价的，也就只有干预现实语境的**因果作用**以及经验命题的**实际作用**，它们奠定了行为准则或行为规划，亦即主体关于目的理性手段的意见的基础。

所以，韦伯选择目的理性行为作为其类型学的基点：

同任何一种行为一样，社会行为也可以从以下不同方面来加以确定。1. **目的合理性**：通过外界世界的对象和其他人的行为期待，并把这种期待当作“条件”和“手段”，来实现自身所追求的合理目的。2. **价值合理性**：有意识地相信一个具体的行为具有特殊的价值——道德

的价值、审美的价值、宗教的价值，或其他需要揭示的**价值**，并认为这种行为是纯粹的，丝毫不关注结果。3. **情感**，特别是**情绪**：现实中的情感状况。4. **传统**：约定俗成的习惯。[25]

我们如果接受施鲁赫特的分析观点，[26] 就可以用目的理性行为的形式特征来对类型学加以重建。目的理性行为者是在一个十分明确的**价值**范围内选择其**目的**的，而且在选择过程中还充分考虑到有效**手段**可能带来的**后果**。按照韦伯提出的行为类型序列，行为主体的意识是逐步减弱的：它从主观意义中逐渐淡出，并摆脱了合理性的控制，在价值理性行为中表现为后果，在情感行为中表现为后果和价值，而在现实行为中就仅剩下目的了（图 12）。

图 12　正式的行为类型学

根据合理性递减趋势而得出的行为类型	主观意义分为下列因素：			
	手段	目的	价值	后果
目的理性行为	+	+	+	+
价值理性行为	+	+	+	−
情感行为	+	+	−	−
传统行为	+	−	−	−

但是，韦伯如果想把“价值理性行为”也纳入到这个结构中，就必须赋予它一定的意义。这种类型只能具有信念伦理的行为取向，而不能带有责任伦理的行为取向。这样就忽略了一种根本的特征，有了这个特征，新教伦理才被确定为生活方式的方法论框架。韦伯从具有道德合理性特征的世界观中得出的后传统主义的意识结构，由于分析原因，不能

被列入行为类型学，因为这种行为类型学的基础是非社会行为范畴，而道德意识所涉及的是对人与人之间行为冲突的调节，以便达成共识。

（b）非正式观点

一旦韦伯着手在社会行为概念层面上建立一种类型学，他就会遇到行为合理性的其他方面。社会行为可以用行为的协调机制加以进一步的区分，比如：一种社会关系究竟是把**利益格局**（Interessenlagen）还是把**规范共识**（normatives Einverständnis）当作立足点。这样，韦伯就把实际存在的经济秩序与法律秩序的社会意义区别了开来：在经济秩序中，社会关系依靠的是不同现实利益的相互纠结；而在法律秩序中，社会关系的依赖对象则是对规范有效性要求的承认。但是，一种最初只是由利益互补加以保障的行为协调过程，随着“共识价值”的出现，也就是说，随着“对一定行为的法律意义或规范意义的信仰”，可能会出现规范性的转型。[27] 对此，韦伯根据从习俗向规范转变过程中传统的形成加以了阐明：

> 传统的规则一般是提供途径，由此可以证明行为的实际合规则性，也就是纯粹的“习俗”，是具有约束力的规范，而且首先是在精神上施加压力。[28]

但是，一方面存在着**利益互补**基础上的互动，它不仅表现为习俗，亦即随意接受下来的习惯，也包括合理的竞争行为，比如现代交换系统中的竞争行为，其中，参与者对于他们的利益的互补性以及偶然性都树立起了明确的意识。另一方面，也存在着**规范共识**基础上的

互动，它不仅仅表现为传统的常规行为。因此，现代法律体系所依赖的是对合法性的有意识的信仰；理性的自然法用一种关于自由和平等的基本契约观念，把这种信仰还原成为合理的意志形成程序。如果我们同意上述观点，我们就可以根据（a）协调的类型以及（b）社会关系的合理性水平来建构社会行为类型（图 13）。

图 13　一种可能建立起来的行为类型学

行为合理性水平 / 协调	低	高
利益格局	现实中的习惯行为（“习俗”）	策略行为（“利益行为”）
规范共识	传统的共识行为（“共同体行为”）	后传统的共识行为（“社会行为”）

我们可以从《经济与社会》[29]中找到建构这种社会行为类型的依据；“论理解社会学的几个范畴”（Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie）[30]一文也提供了很好的证明。但我在这里并不想援引韦伯的论述对上述社会行为分类加以证明，因为，韦伯对于以利益格局为中介的社会关系和以规范共识为中介的社会关系的划分，虽然十分重要，但从行为取向来看，还有欠明确（我在讨论目的取向和沟通取向时还会加以补充论述）。更重要的是，韦伯尽管区分了传统共识与合理共识，但正如我们所看到的，这种合理共识在私法主体协调模式中并没有被阐述清楚，也没有追溯到话语意志形成的道德—实践基础上。否则，韦伯肯定能明确一点，即社会行为优于共同体行为的地方，并非在于目的理性的行为取向，而是在于后传统意义上的道德—实践理性。由于韦伯未能

做到这一点，因此，价值合理性这一特殊概念对于行为理论也就未能发挥它应有的作用；当然，价值合理性如果想要发挥作用的话，还必须满足这样的前提，即对道德合理化在社会行为系统中的后果加以研究，而韦伯在文化传统层面上对道德合理化已经作出了讨论。

韦伯不可能把这种非正式的行为类型学有效地用来解决社会合理化问题。相反，韦伯的正式观点在概念上非常狭隘，以至于只能从目的合理性的角度对社会行为加以评判。根据韦伯的这个概念，行为系统的合理化必须被限定为目的理性行为这一亚类型的建立与普及。这样，我们要想**完整地**探讨社会合理化过程，就必须把**其他的**行为理论也作为基础。

因此，我想重新拿出本书导论中深入阐述的交往行为概念，运用言语行为理论，为被韦伯正式的行为理论忽略的行为合理化内容提供概念基础。我这样做的目的，是想从行为理论的角度，恢复韦伯在文化分析过程中所使用的完整的合理性概念。我将首先对行为加以分类，而且依据的是韦伯关于行为理论的非正式的观点，具体在于：根据两种行为取向来划分社会行为，而且，这两种行为取向同建立在利益格局和规范共识基础上的行为取向是一致的：

图 14　行为类型

行为取向 / 行为语境	以目的为取向	以沟通为取向
非社会的	工具行为	—
社会的	策略行为	交往行为

工具理性行为模式的出发点在于：行为者主要关注的是要实现一定的目的。行为者选择他认为适合于一定语境的手段，并把其他可以预见的行为后果当作是目的的辅助条件加以算计。所谓达到目的，就是行为者所希望的状态在世界中出现了，而这种状态在一定语境中是计算的结果，具体表现为：或者是有目的地去行动，或者是有目的地放弃行为计划。最终的行为效果由以下几方面内容组成：行为结果（总的而言就是指付诸实现的预期目的）、行为后果（包括行为者已经预见到的，或行为者意向中的，以及行为者必须承担的），以及负面效果（出乎行为者预料的）。如果我们从遵守行为规则的角度对以目的为取向的行为加以考察，并从对状态和事件的干预程度对它们加以评价，那么，我们就说这种行为是**工具**行为。但如果我们从合理选择规则的角度来考察它们，并从影响对手抉择的程度来对它们加以评价，那么，我们就说这种行为是**策略**行为。工具行为可能会和社会互动联系在一起，而策略行为本身就是社会行为。相反，如果参与者的行为计划不是通过各自的斤斤计较，而是通过相互沟通获得协调，那么，我们就说这是一种交往行为。在**交往行为**中，参与者主要关注的不是自己的目的；他们也追求自己的目的，但遵守这样的前提，即他们在共同确定的语境中对他们的行为计划加以协调。因此，通过协商来确定语境，这是交往行为所需要的解释工作的重要组成部分。

（2）目的取向对沟通取向

我把策略行为和交往行为明确为行为类型，我的出发点是：可以从这样一些角度出发对具体的行为加以分类。我不仅想把“策略”和“交往”当作两个分析视角，由此，**同一个**行为可以说是目的理性行

为者之间的相互影响，也可以说是生活世界成员之间的沟通过程。而且，我们还可以这样来区分社会行为：参与者是采取一种以目的为取向的立场，还是一种以沟通为取向的立场；甚至，这些立场在一定的情况下还可以根据参与者自身的直觉知识来加以甄别。因此，我们有必要首先对这两种立场进行概念分析。

这在行为理论范围内不能说是一种心理学的任务。我的目的不是要对行为特征进行经验描述，而是想把握住沟通过程的一般结构，由此可以推导出需要描述的参与前提。要想解释清楚我所说的“以沟通为取向的立场”，就必须对“沟通”概念进行分析。这里的关键并不在于观察者为了描述沟通过程所使用的谓词，而在于有能力的言语者的前理论知识。言语者本身凭直觉就可以断定，他们何时向对方施加影响，何时又与对方进行沟通。此外，他们也知道，何时沟通会出现失败。如果我们能把言语者用于判断的潜在标准挖掘出来，我们也就找到了我们想要得到的沟通概念。

沟通是具有言语和行为能力的主体相互之间取得一致的过程。当然，一个由许多人组成的集体也会觉得他们有一致的意见，但这个意见十分混乱，我们很难给出其中的命题内涵以及它所针对的意向性对象。这样一种集体**一致性**并没有满足成功的沟通所必需的**共识前提**。共识或者是通过交往实现的，或者是在交往行为中共同设定的，它具有不同的命题结构。依靠这种语言结构，不能仅仅把共识归结为外在作用的结果，共识必须得到接受者的有效认可。因此，共识和**实际**中偶然的**意见一致**（Übereinstimmung）有所不同。沟通过程所追求的是共识，它满足了合理同意表达内容的前提。一种通过交往而达致的共识具有合理的基础。也就是说，这种共识不能被**转嫁**到工

具行为（对行为语境的直接干预）或策略行为（对对方抉择的算计和左右）当中。共识可以是强制的客观结果，但如果**明显依赖**的是外界影响或暴力，共识就不会得到主体的**承认**。共识的基础是**相互信服**（Überzeugung）。互动一方的言语行为要想取得成功，就必须满足如下前提：另一方接受了他在言语行为中所提供的内容，并对可以批判检验的有效性要求采取肯定或否定的立场（尽管通常都是悄悄进行的）。无论是用表达提出有效性要求的自我，还是接受或拒绝这个要求的他者，他们的抉择都立足于充足的理由。

如果我们撇开言语模式不理不问，我们就根本无法阐释清楚，两个主体之间进行沟通究竟意味着什么。沟通是人类语言的终极目的。语言与沟通之间的关系尽管不能比作是手段与目的，但如果我们能够确定使用交往命题的意义，我们也就可以对沟通做出解释。语言概念和沟通概念可以相互阐释。因此，我们可以根据交往参与者的立场，来分析沟通立场当中的形式语用学特征。如果形成了交往参与者的立场，那么情况至少是这样的：一方提供言语行为，另一方采取肯定或否定的立场（哪怕表达在日常交往实践中大多不具备语言的形式，也就是说，根本不具备命题的形式）。

但是，如果我们想通过分析言语行为来确定以目的为取向的行为和以沟通为取向的行为，我们就会遇到如下困难：一方面，我们把言语者和听众用于达成沟通的交往行为视作一种行为的协调机制。根据交往行为概念，沟通行为不能被还原成目的行为，因为它把不同参与者的目的行为计划结合起来，进而把各种行为综合起来，使之形成一种互动。因此，以语言为中介的互动概念具有范式意义，它与意义理论互不相容，比如意向主义语义学，它想把沟通当作解决目的行为主

体之协调问题的途径。但另一方面，**并非一切**以语言为中介的互动都对以沟通为取向的行为具有示范意义。间接沟通显然是大量存在的，比如：一方发出信号让另一方去领会，这就间接地促使另一方认真体会语境、把握语境，由此来形成一定的意见或意图；或者，一方在日常交往实践中悄悄地把另一方吸引到自己的目的上来，也就是说，通过语言手段操纵另一方，使他按照自己的意愿去行动，这样也就把另一方变成了实现自己目的的工具。在这些例子中，语言都被用来追求一定的结果，它们似乎证明言语行为并不能充当以沟通为取向的行为的范例。

但如果我们能够说明，以沟通为取向的语言应用是一种**原始形态**（Originalmodus），它和间接沟通（让人理解或迫使理解）处于寄生状态，那么，事实就并非像上文所说的那样。在我看来，奥斯汀对以言行事（Illokutionen）与以言取效（Perlokutionen）的区分就是要做到这一点。

众所周知，奥斯汀区分了以言表意行为（lokutionäre Akte）、以言行事行为（illokutionäre Akte）以及以言取效行为（perlokutionäre Akte）。[31] 奥斯汀认为，陈述命题（“p”）或唯名论的陈述命题（“-daβ p”）具有以言表意的内涵。所谓**以言表意行为**，是指言语者表达了事态；也就是说，言语者有所表达。所谓**以言行事行为**，则是指，言语者在言说过程中完成了一个行为。以言行事作用决定了命题的形式，比如：断言、命令、承诺、坦白等（“M p”）。在常规条件下，命题的表达形式借助的是第一人称现在时所使用的完成行为式的动词，其中，行为意义明确表现为：言语行为的以言行事内容允许附加“特此”（hiermit）一词：“我特此向你保证（命令、承认）”。在**以言取效行为**

中，言语者所追求的是在听众身上发挥效果。言语者通过完成一个言语行为，对世界中的事物发挥了影响。奥斯汀所区分的三种行为，可以概括如下：**有所**表达；**通过**表达，有所行动；通过表达，有所行动，**进而**有所生效。

奥斯汀的概念十分明确：由以言行事内容和命题内容共同组成的**言语行为**（“M p”）[32] 被认为是一种自足的行为，言语者永远都可以用这种行为来表达交往的意图，也就是说，来表达他的目的：听众能够领会并接受他的表达。以言行事行为的自足性可以这样来理解：言语者的交往意图，以及他所追求的以言行事的目的，是从明确的表达中产生出来的。这和目的行为截然不同。对于目的行为的意义，我们只能根据行为者的意图以及行为者想要实现的目的加以推断。对于以言行事行为，**表达的意义**是重要的构成要素；同样，在目的行为中，行为者的**意向**也是重要的构成因素。

奥斯汀所说的**以言取效的效果**来源于：以言行事行为在目的行为语境中发挥了作用。只要具备如下前提，就一定会出现以言取效的效果：言语者在追求一定目的的同时，还把言语行为与意图联系起来，并把言语行为当作实现目的的工具，而这些目的与表达的意义之间只是偶然发生了联系：

> 谁如果完成了以言表意行为，进而完成了以言行事行为，他也就进一步完成了另外一种行为。如果有所表达，那么，表达的内容通常会对听众、言语者或其他人的情感、思想或行为产生一定的影响；表达可以是用于计划，也可以是用于意图，或用于目的，但都是为了发挥影响。如果我们注意到这一点，我们就可以认为言语者是一种行为

的执行者，在这种行为当中，以言表意行为或以言行事只是间接地表现出来，或者根本就不表现出来。我们认为，这样一种行为就是**以言取效行为**。[33]

对以言行事行为和以言取效行为的区分引起了广泛的争论。[34] 从中形成了四个不同的区分标准。

（a）言语者在表达中所追求的以言行事的目的，是从构成言语行为的表达意义自身当中产生出来的。从这个意义上讲，言语行为是自明的。[35] 言语者借助于以言行事行为让我们认识到，他想把他所说的内容当作问候、命令、提醒、解释等。他的交往意图在于：听众应当理解言语行为的明确内涵。相反，言语者的以言取效的目的，和目的行为所追求的目的一样，并非来源于言语行为的明确内涵；对于这个目的，我们只能通过行为者的意向去反复揣摩。比如说：观察者看到他的一位熟人正在匆忙地穿越大街，他很难明白这位熟人为何如此匆忙；同样，听众也很难领会对他的要求，**并进而**知道言语者在表达中还有什么具体目的。接受者最多只能根据语境去设法了解言语者的以言取效的目的。[36] 其余三个标准与言语行为的自明性特征是联系在一起的。

（b）根据言语行为的描述，如（1）和（2），可以推导出言语者的以言行事目的的前提条件，但无法推导出以言取效目的的前提条件，因为这些目的或许是目的行为者在完成言语行为时想要达到或已经达到的。在对以言取效行为的描述中，如（3）和（4），带有这样一些目的，它们超越了表达的意义范围以及接受者所能直接领会的范围：

（1）S 对 H 肯定地说，他已经炒了公司的鱿鱼。

如果“H”理解了“S”的话，并当真接受了下来，那么，“S”就用（1）中所给出的表达达到了以言行事的效果。这也同样适用于：

（2）H 警告 S，他不能炒公司的鱿鱼。

如果“S”理解了“H”的警告（关键要看它在一定语境下所具有的是一种诊断的意义，还是一种道德呼吁的意义），并当真接受了下来，那么，“H”就用（2）中所给出的表达达到了以言行事的效果。接受了（2）中描述的表达，无论如何都是对接受者的行为义务和言语者的行为期待的一种证明。至于期待的行为结果是否会如期出现，则与言语者的以言行事目的没有关系。比如说，如果“S”没有炒公司的鱿鱼，那就不是以言取效的作用，而是通过交往达成共识的结果，所以也是对接受者在肯定言语行为时所承担的义务的履行。根据：

（3）S 告诉 H，他炒了公司的鱿鱼，这样他就（故意地）让 H 大吃一惊。

可见，（1）中所描述的以言行事效果并不是充分条件，也就是说，还不足以取得一种以言取效的效果。在其他语境下，听众对同一表达的反应可能非常淡漠。这点同样适用于：

（4）H 警告 S 不能炒公司的鱿鱼，这让 S 十分不安。

在其他语境中，同样的警告或许会更加坚定“S”的决心，比如，当“S”怀疑“H”居心不良的时候。因此，描述以言取效效果，不能**脱离超越**言语行为的目的行为语境。[37]

（c）根据上述思考，奥斯汀得出了如下结论：以言行事目的与言语行为之间存在着一种**规范性**的关系，亦即存在着一种**内在**的联系，而以言取效效果则与表达的意义之间没有什么联系。言语行为可能取

得的以言取效效果，离不开偶然的语境，它和以言行事效果不同，不受规范的支配。[38] 当然，我们或许可以把（4）当作反面例子。只有当接受者认真对待警告的时候，才会出现不安；而一旦接受者不认真对待警告，他就会觉得自己是对的。行为动词的意义规范是以言行事行为的构成因素，它们在一定的情况下与不同的以言取效的效果相互排斥。尽管如此，这些以言取效的效果与言语行为之间所存在的还不仅仅是规范的联系。如果听众认为“S”的断言是真实的，命令是正确的，坦白是真诚的，并予以接受，那么，他也就潜在地使用具体的规范义务，来约束他的其他行为。相反，某个朋友对“S”的严肃警告造成的不安是一种状态，它可能出现，也可能不出现。

（d）类似的疑虑促使斯特劳森（P. Strawson）用一个新的区分标准代替规范性的标准。[39] 如果言语者想要取得成功，他就不能让人们看出他的以言促效的目的；而要想达到以言行事的目的，则必须把它们表达出来。以言行事可以公开表达出来，以言取效则不能“予以承认”。这一差别也表现在：描述以言取效行为的谓词（比如大吃一惊，引起不安，陷入疑惑，让人生气，误导某人，伤害某人，自寻烦恼，侮辱某人等），不能用完成以言行事行为的动词表现出来，因为，这些以言行事行为也可能取得相应的以言取效的效果。以言取效行为构成了目的行为的亚类型，它们要想在言语行为中得到贯彻，就必须满足如下条件，即行为者不能如实地公布或承认行为的目的。

划分以言表意行为和以言行事行为的目的，在于把命题内涵与言语行为的形态当作不同的分析对象区别开来，而对这两种行为类型与以言取效行为的区分，则没有丝毫的分析特征。要想用言语行为来取得以言取效的效果，就必须把言语行为作为**手段**（Mittel）包容到目

的行为当中。以言取效的效果表明，不同的言语行为在策略互动关系中得到了整合。它们是意料之中的行为后果，或目的行为的结果，行为者在作出这个行为时，是带着这样一种意图的：借助于以言行事的结果，对听众施加一定的影响。但是，言语行为除非能够被用于实现以言行事的目的，否则，它们就不能被**用于实现**诸如影响听众这样的**非以言行事的目的**。如果听众不能理解言语者所说的内容，那么，带有一定目的行为取向的言语者不用交往行为，也可以促使听众按照他所希望的那样去行动。从这个意义上说，我们先前所说的“以结果为取向的语言应用”，根本就不是原初意义上的语言应用，而是属于言语行为，它们的目的是以言行事，前提是以目的为取向的行为。

但是，由于言语行为并非总是发挥这样的功能，因此，离开与目的行为结构的关系，语言的交往结构同样也应当能够得到阐明。目的行为者以结果为取向的立场，对于沟通过程的成功与否没有意义，而且，即便它进入了策略互动，也没有意义。我们所说的沟通和以沟通为取向的立场，必须**紧紧**依靠以言行事行为来加以解释。如果奥斯汀所说的言语者实现了他的以言行事的目的，那么，依靠言语行为完成的沟通也就取得了成功。

以言取效的效果，和目的行为的效果一样，可以说是世界中的状态，它们是干预世界而造成的。相反，以言行事的效果是在人际关系层面上出现的，在这个层面上，交往参与者就世界中的事物达成沟通；因此，以言行事的效果**不是处于世界内部**，而是具有超越性质。一旦需要，以言行事的效果便会出现在交往参与者的生活世界当中，因为生活世界构成了交往参与者的沟通背景。这样一种以沟通为取向的行为模式，我在下文还会进一步予以阐述，它在奥斯汀对于以言行

事和以言取效的区分当中反而变得更加暧昧了。

根据以上讨论，可以看出，以言取效是策略互动的一种特殊类型。在以言取效过程中，以言行事被当作手段而应用到目的行为关系中。但是，正如斯特劳森（P. Strawson）所指出的，这样一种应用是有条件的：带有目的行为取向的言语者，在实现其以言行事的目的（让听众理解他所说的内容，并在接受言语行为时承担起相应的义务）时，**不能**暴露出其以言取效的目的。这一前提使得以言取效与潜在的策略行为之间形成了一种不对称的关系。在有些互动过程中，会出现这样的情况，即至少有一个参与者采取了策略行为，而且，他还对其他参与者隐瞒了如下事实：他并没有满足实现以言行事目的所必需的常规前提。因此，这一类的互动不适合于分析，因为分析应当凭借言语行为的以言行事效果，对协调行为的语言机制加以阐明。适合于分析的，是另外一种互动，其中没有不对称的关系，也没有把以言取效作为附加条件。在这种互动中，所有参与者相互都很尊重对方的行为计划，因此，他们在追求各自的以言行事的目的时**毫无顾虑**。我把这种互动称作交往行为。

奥斯汀也分析了处于互动关系中的言语行为。奥斯汀的理论核心恰好在于：根据一定制度当中的言语行为，诸如：洗礼、打赌、任命等，来归纳出语言表达的完成行为式特征。在这些言语行为中，完成行为过程中出现的义务，必须受制于相应的制度或行为规范。但是，奥斯汀用这些互动，分析了言语行为的以言行事的效果，他不认为这些互动与以言取效效果当中表现出来的互动有**类型上的差别**。这样，奥斯汀就制造了混乱。谁如果在打赌，任命高级指挥官，发挥命令，提出警醒或警告，作出预言，进行叙事，作出坦白，进行揭露，等等，他

就是在从事交往行为，他在同样的**互动层面**上根本就不会制造出以言取效的效果。言语者要想达到以言取效的效果，就必须在他的对手面前隐瞒他的策略行为；比如，他发出进攻命令，是想让部队陷入埋伏；他拿出 3000 马克作为赌注，是想置对方于尴尬；他在深夜里讲故事，是不想让客人离开等。当然，交往行为中随时都有可能出现意料不到的行为后果；但是，一旦出现这样的危险，即这些后果被认为是在言语者的意料之中，那么，言语者就会发现有必要作出解释和进行纠正，甚至于作出道歉，以便消除**错误的印象**，负面效果可能就是**以言取效的效果**。否则，言语者必须注意到，交往参与者会觉得自己受到了欺骗，于是，他们同样也采取策略性的立场，并脱离了以沟通为取向的行为。当然，在复杂的行为语境中，一个言语行为，即便是在交往行为前提下被完成和接受，在**不同**的互动层面上也会同时具有策略意义，在**第三方**那里则会导致以言促效的效果。

因此，在我看来，所谓交往行为，是一些以语言为中介的互动，在这些互动过程中，所有的参与者通过他们的言语行为所追求的都是以言行事的目的，**而且只有**这一个目的。相反，如果互动中至少有一个参与者试图通过他的言语行为，在对方身上唤起以言取效的效果，那么，这种互动就是以语言为中介的策略行为。奥斯汀没有把这两种不同的互动类型严格区别开来，因为他倾向于认为，以语言为中介的互动等同于言语行为，亦即沟通行为。奥斯汀没有认识到，言语行为可以充当**其他**行为的协调机制。它们在进入策略互动之前，必须脱离交往行为的语境。而之所以能够做到这一点，是因为言语行为相对于交往行为具有一定的独立性，而表达的意义总是让我们注意到交往行为的互动结构。言语行为与它通过协调行为而建立起来的互动关系之

间是有差异的，只要我们没有像奥斯汀那样眼里只有一定制度当中的言语行为模式，我们很容易就会发现这种差异性。[40]

（3）意义与价值：从言语行为中产生的以言行事行为的责任后果

根据以言行事行为与以言取效行为之间的复杂关系，我试图指出，言语行为在开始的时候尽管可能具有策略性，但它只对交往行为具有构成意义。交往行为不同于策略互动的地方在于：一切参与者都毫无顾虑地追求以言行事的目的，以此来达成共识，而这种共识是协调不同行为计划的基础。此外，我还想说明的是，通过交往达成的共识，要想履行协调行为的功能，必须满足怎样的前提。我所依据的是一些基本的命题，它们都是由一个言语者的言语行为和一个听众的肯定立场构成的。比如下述命题：[41]

（1）我（特此）向你保证，我明天会来。

（2）请你戒烟。

（3）我向你坦白，我觉得你的行为是可恶的。

（4）我预先可以告诉你，假期里会下雨。

从这些命题当中，我们可以看到，肯定的立场究竟意味着什么，它所明确的又是怎样的互动结果：

（1′）对，我相信……

（2′）对，我愿意听你的……

（3′）对，我相信你……

（4′）对，我们必须考虑到……

听众用“对”（Ja）来表示他接受了言语者的言语行为，并证明了

他们之间已经取得共识。这种共识一方面**涉及表达的内容**，另一方面也**涉及言语行为内在的保证及其对于互动具有重要意义的约束力**。言语行为中的行为力量表现为一种要求，而言语者是在言语行为中用完成行为式的动词提出这个要求的。由于听众认可了这个要求，因此，他也就接受了言语行为所提出的内容。这种以言行事的结果对于行为之所以十分重要，是因为有了这种结果，言语者和听众之间就形成了一种协调一致的人际关系，能够对行为的活动空间和互动结果加以规整，并为听众提供不同的行为，让他们有多种理解的可能性。

但问题是：如果言语行为，比如制度中的言语行为，没有直接从规范的社会价值那里获得其权威性，或者，比如命令式的意志表达，没有获得偶然性的惩罚力量，那么，言语行为又是从哪里获得其协调行为的力量的呢？从表达所针对的听众角度来看，对于（认真对待）言语行为所产生的反应，我们可以区分为三种不同的形式：

（1）听众**理解**了表达，也就是说，听众把握了表达的涵义。

（2）听众对言语行为中所提出的要求采取了**“肯定”或“否定”的立场**，也就是说，听众接受或**拒绝**了言语行为。

（3）在最终达成共识的时候，听众**把常规的行为义务作为自己的行为指南**。

具有协调作用的共识属于**语用学**层面，它把意义理解的**语义学**层面和进一步深化共识的**经验**层面结合在了一起。因为，在一定语境中，进一步深化共识对于互动的结果有着深远的意义。我们可以用意义理论来阐释这种结合是如何取得成功的；当然，这就需要我们进一步拓宽形式语义学，因为它一直都局限于对命题的理解。[42]

形式语用学的意义理论所提出的第一个问题是：理解一个交往命

题，即**一个表达，究竟意味着什么**。形式语义学在概念层面上严格区分了命题的意义（Bedeutung）与言语者的意见（Meinung）。言语者把一个命题运用到言语行为当中，他可能另有所指，而不是像这个命题字面上所显示的那样。但是，这样一种区分不能进一步延伸成为对**命题意义**的形式分析与**意见**表达的经验分析之间的方法论划分，因为，离开交往的规范前提，命题的字面意义根本无法得到阐明。当然，形式语用学也必须采取防范措施，以便确保表达的涵义与表达的字面意义在正常情况下不会出现偏差。因此，我们的分析将集中**在规范条件**（Standardbedingungen）下进行的言语行为，并以此来确保言语者的意图就是他所表达的字面意义。

我想把对表达的理解还原为对条件的认识，因为，有了这些条件，表达就能为听众所接受。我这样认为，和真值语义学的基本立场稍微有些相似。**如果我们认识到，是什么使得一个言语行为能够被接受下来，那么，我们也就理解了这个言语行为**。从言语者的角度来看，言语行为的接受条件与其以言行事结果的前提是一致的。我们不能从观察者的角度，在客观主义意义上来定义言语行为是否可以接受，而必须把交往参与者的完成行为式立场当作我们的出发点。因此，一个言语行为可以“接受”，也就应当意味着，它满足了必要的条件，从而使得听众会对言语者所提出的要求采取“肯定”的立场。这些条件不能片面地加以完成，也就是说，不但单纯由言语者或听众来加以完成；相反，它们是**主体相互之间承认**语言要求的条件，并用典型的言语行为，依靠对互动的约束，奠定了具有特殊内容的共识的基础。

从社会学行为理论的角度来看，我首先关注的必定是：对言语行

为的协调机制加以阐明；因此，我将着重考察促使言语者提出言语行为的前提条件，当然，我们也应当设定，言语者所应用的语言表达在语法上是完整的，它满足了言语行为类型的必要条件。[43] 一个听众，如果在语法的完整性和一般语境条件[44]之外，还认识到了言语者促使他采取肯定立场所依据的**核心前提**，那么，他也就理解了一个表达的意义。[45] 这些**严格意义上的接受条件**，涉及“S”在常规情况下用完成行为式的动词所表达出来的以言行事的意义。

但我们还是先来看一看符合语法要求的祈使命题，在一定的语境条件下，这种祈使命题被用作命令式：

（5）我（特此）要求你把烟戒掉。

根据以言促效的行为模式，命令式通常被认为是行为者“S”的一种尝试，也就是说，“S”试图促使“H”作出一定的举动。由此看来，只有当“S”把他的如下意图与表达联系起来，即“H”从表达中应当能够得知，“S”试图让他去完成行为“H”，“S”才完成了一个祈使命题。[46] 但是，这种观点忽视了祈使命题所具有的以言行事的意义。言语者通过表达命令，**说出**了他想让“H”完成的事情。这样一种**直接的沟通形式**也就省略掉了言语者用来间接促使听众完成一定行为的言语行为。相反，祈使命题的以言行事意义可以这样来加以分解：[47]

（5a）“S”对“H”说，他可以操心一下“P”的进展情况。

（5b）“S”告诉“H”说，他应当完成“P”。

（5c）“S”所说的要求可以理解如下：“H”应当完成“P”。

其中，“P”表示客观世界中的一种状态，大概在表达的时候，这种状态还处于未来时，但是，如果所有条件都保持不变，那么，经过接受者的介入甚至悬隔，这种状态也就可以成为现实，比如：“H”掐

掉了香烟，实现了不许抽烟这样一种状态。

听众接受祈使命题（5）所提出的条件，为此，他采取了肯定立场：

（5′）好，我将按照要求去……

如果我们仅限于严格意义上的接受条件，那么，这些条件就分解为两个方面的内容。

听众应当这样来理解祈使命题的以言行事意义：他可以用命题（5a）或（5b）及（5c）来分解以言行事意义，并用向他发出的祈使命题，来解释“戒烟”这样一种陈述的内涵。事实上，如果听众认识到“p”得以实现的条件，如果他知道，他在一定情况下应该做什么或不该做什么，这样才能满足条件，那么，他也就理解了祈使命题（5）。要想理解一个命题，首先必须认识其真值条件；同样，要想理解一个命令，也必须认识命令的有效性条件。这些**必要条件**（Erfüllungsbedingungen），最初是用语义学表达出来的，但在语用学的意义理论中，则应当根据对于互动具有重要意义的约束力来加以解释。听众如果知道他该做什么，或不该做什么，才能实现“S”所理想的状态“p”，这样，他也就理解了命令，进而也就知道，他怎样才能把自己的行为与“S”的行为**衔接起来**。

我们只要把视角拓展开来，从互动关系的角度来把握对命令的理解，就会清楚地看到，认识到“必要条件”，还不足以知道祈使命题何时才能被接受。我们还缺少第二个内容，即对**共识前提的认识**，因为有了**共识**，才能**确保**约束力在互动过程中得到贯彻。听众要想充分理解祈使命题的以言行事的意义，他就必须知道，言语者为何会期待把自己的意志灌输给听众。言语者在他的命令中提出了一种**权力要求**（Machtanspruch），听众如果接受了这个要求，他也就服从了这个要

求。命令的意义包括：言语者为了贯彻他的权力要求，而提出一个有着**充分根据**的期待；但前提是，“S”知道，他的接受者有足够的理由去服从他的权力要求。由于祈使命题在开始的时候被认为是意志的实际表达，因此，这些理由不能建立在言语行为自身的以言行事意义之上，而只能依靠与言语行为有着外在联系的认可力量。因此，**必要条件必须要由认可条件来加以补充**，这样才能使得接受条件充分起来。

所以，一个听众要想理解祈使命题，就必须：

（a）认清接受者在实现理想的状态（不要吸烟）时所能立足的条件；

（b）认清“S”所立足的条件，因为，由此出发，他有充分的理由期待，“H”自觉地迫使自己服从“S”的意志（比如，以破坏安全条例为理由，以惩罚加以威胁）。

只有在认清上述两方面内容（a）和（b）之后，听众才会知道，要想对祈使命题（5）采取（5）意义上的肯定立场，他必须要满足哪些条件。他认清了这些条件，也就知道了表达为什么会被接受下来。

如果我们从严格的命令或**简单的**祈使命题转向**规范的祈使命题**或命令，并把祈使命题（5）与命题（2）加以比较，情况就会变得复杂起来，而且，从中我们会有新的发现：

（6）我（特此）提示你把烟掐掉。

这一表达的前提是公认的规范，比如国际民航组织的安全规定，和一定的制度框架，它赋予一定职位上的人以权力，比如乘务员，在飞机开始降落的时候，根据有关规定，提示一定范围内的人们，这里就是乘客，把烟掐掉。

相反，以言行事的意义，首先可以用（a）中所说的条件加以明

确；但是，在提示时，以言行事的意义不仅**指明了**必须用行为语境加以补充的条件（b）；而且，这些用于接受语言要求以及在“S”和“H”之间达成共识的条件，是从以言行事行为自身当中产生出来的。在命令式的意志表达中，“S”只有在掌握了用以威胁或引导“H”的认可权力之后，他**才有**充分的理由期待“H”会服从他的意志。只要“S”没有依靠规范的有效性，他也就没有区分开认可权力的基础是在法律当中还是在现实当中。因为，“S”在表达一种命令的时候，也就是说，在仅仅表达自己的意志的时候，通过威胁或诱导，永远都是在经验层面上对“H”的动机施加影响。接受意志表达的理由涉及听众的动机，而言语者只能在经验层面上用暴力或利益影响听众的动机。规范的祈使命题，比如命令或提示，则不是这样。与命题（5）不同，言语者在命题（6）中所依赖的是安全规定的**有效性**，因此，他在提示的同时也提出了一种有效性要求。

提出一种**有效性要求**，并不是具体意志的表达；对有效性要求的肯定，也不是单纯依靠经验所作出的抉择。提出有效性要求和承认有效性要求，这两种行为都受到规范的限制，因为，这样一种要求只能通过批判而予以拒绝，或者，通过对批判进行反驳而加以捍卫。谁如果不服从提示，人们不会立刻就告诉他不服从所导致的惩罚，而是告诉他相关的规定。谁如果对基本的规范表示怀疑，他就必须拿出**相应的理由**来，无论是针对规定的合法性，也就是说，针对其社会意义的法律依据，还是针对规定的正当性，也就是说，针对在道德实践意义上是正确的或真实的要求。有效性要求与理由之间有着**内在**联系。因此，接受提示的条件，可以从言语行为自身那里获得以言行事的意义；它们无须用**附加的认可**条件来加以完善。

因此，一个听众如果想理解提示（6），他就必须：

（a）认清接受者在实现理想的状态（不要吸烟）时所能援引的条件；

（b）认清“S”所立足的条件，因为由此出发，他可以提出令人信服的理由，认为祈使内涵（a）是有效的，也就是说，是有规范依据的。

条件（a）涉及行为义务，它们[48]是从共识当中产生出来的，而这种共识的基础是主体间承认了针对祈使命题所提出的有效性要求。条件（b）涉及对这个**有效性**要求本身的接受问题，在此过程中，我们必须区分开行为和基本规范的**有效性**、满足其有效性前提的**要求**以及对于有效性**要求**的**兑现**，也就是说，对于如下事实的证明：一个行为或基本规范的有效性前提得到了满足。但是，我们可能会这样认为，言语者可以用**合理的动机**，去促使听众接受他所提出的言语行为，因为他可以从**有效性**、有效性要求以及对于有效性要求的兑现之间的内在联系出发，在必要的时候，**保证**能够给出让人信服的理由，并经受住听众对于有效性要求的批判。因此，言语者并不是从表达的有效性那里，而是从**保障的协调效果**那里，获得了以言行事效果的约束力。而言语者提供保障，是要在一定的时候兑现他在言语行为中提出的有效性要求。认可权力与言语行为是有一定的联系的，它所发挥的是经验层面上的动力。但是，只要以言行事作用表现出来的不是权力要求，而是一种有效性要求，那么，保障有效性要求所具有的合理动力就会取代这种经验动力。

这一点不仅适用于像命题（1）和命题（2）这样的调节式言语行为（regulative Sprechakte），同样也适用于像命题（3）和命题（4）

这样的表现式言语行为（expressive Sprechakte）和记述式言语行为（konstative Sprechakte）。言语者用命题（1）为他的下述意图**创立了**一种规范的有效性要求：自己去把理想的状态付诸实现；用命题（2）为他向“H”发出的下述祈使命题**提出**了一种规范的有效性要求：“H”应当把“S”的理想状态付诸实现；同样，言语者用命题（3）为他流露出来的意向性经验提供了一种真诚性要求，用命题（4）为陈述提供了一种真实性要求。命题（3）是对一直都处于隐蔽状态的情感立场的揭露，命题（4）则提出了一种断言，言语者通过坦白或预言，来确保其有效性。因此，如果一个听众满足了如下前提，他也就理解了命题（3）中的坦白：

（a）认清可能会让一个人讨厌“p”的条件；

（b）认清“S”在表达自己心声时所具备的条件，因为，由此“S”才能确保他后来的行为与他的坦白是一致的。

同样，一个听众如果满足了如下前提，他也就理解了命题（4）：

（a）认清使预言获得成功的条件；

（b）认清“S”提出有力理由所立足的条件，因为，由此“S”才能认为一个命题的内涵是真实的。

当然，也会出现很大的偏差。比如，（a）中所说的条件在表现式言语行为和记述式言语行为中就和命题（3）以及命题（4）一样，所涉及的就**不是**源于主体相互之间对各自有效性要求予以承认的行为义务，而只是对经验命题乃至陈述命题的内涵的理解，因为，对于这一内涵，言语者提出了有效性要求。而在调节式言语行为中，比如命题（1）和（2），（a）中所说的条件尽管同样也涉及对于意向性命题乃至祈使命题的内涵的理解（对此，言语者提出或要求具有规范有效性）；

但是，在这些命题中，内涵**同时**也明确了影响互动结果的约束力，而且针对的是接受有效性要求的听众。

一般而言，行为义务从表现式言语行为中产生出来的方式只能是这样的：言语者十分专一，以确保他的行为不会出现什么差错。言语者要想让人相信他言出心声，就只能用他的行为后果来加以证明，而不能依靠给出理由来加以证明。因此，接受了真诚性要求的接受者，也就期待行为在一定意义上能够具有明确性；但这种期待所依据的是（b）所给出的条件。当然，在调节式言语行为和记述式言语行为中，保障**有效性要求**也会导致不同的后果；这些义务对于有效性有着重要的影响，在必要的时候，可以对规范或命题加以证明；但是，只有在元交往的层面上，它们才对**行为**产生意义。对于**互动的延续性具有直接意义**的，只有言语者在表现式言语行为中所承担的保障义务；其中包括这样一种前提，即听众可以根据言语者的行为是否明确，来检验言语者是否言出心声。[49]

一般而言，在记述式言语行为的意义中，不会出现**特殊**的行为义务；而在满足（a）和（b）中所给出的接受条件的时候，要想发挥直接影响互动结果的约束力，言语者和听众就必须相互保证，他们的行为是建立在对语境的解释上的，而且与被认真接受下来的命题之间没有冲突。

我们会遇到真正意义上的命令，言语者用它们提出的是一种权力要求，因此，它们和言语者用以提出可以批判检验的有效性要求的言语行为截然不同。有效性要求与理由之间有着内在联系，并且必须赋予以言行事角色以合理的动力；而权力要求必然会依靠一种制裁的力量，因为只有这样它才能得到贯彻。当然，祈使命题在经过**次要的规**

范化之后才能得到理解。这点可以用意向性命题（Absichtssätze）和意向性解释（Absichtserklärung）之间的关系来加以说明。意向性命题和构成命令的祈使命题属于同一个范畴；也就是说，我们可以把意向性命题理解为言语者向自己提出的、带有一定意向的要求。[50] 不过，祈使命题是以言行事行为，而意向性命题要想获得以言行事的力量，就必须转变成为意向性解释或**预告**（Ankündigung）。命令从一开始就具有一种以言行事的力量，尽管它可能需要由制裁来加以补充；而意向性命题一开始似乎失去了其以言行事的力量，它要想重新获得以言行事的力量，就必须与有效性要求建立起联系，而且要么表现为一种表现式言语行为：

（7）我向你坦白，我的意图是……

要么表现为一种规范的言语行为：

（8）我（特此）向你解释，我的意图是……

像命题（8）这样的预告，让言语者接受的是一种微弱意义上的规范要求，对此，接受者可以像对待承诺一样提出诉求。

根据意向性命题的上述规范化模式，我们也可以把简单的祈使命题转化成规范的祈使命题，或者，把简单的命令转变成规范的命令。祈使命题（5）一旦带有规范的有效性要求，也就变成了提示（6）。这样，在接受条件中，（b）所说的内容也就发生了变化；附加在命令式权力要求当中的制裁条件，被用于接受可以批判检验的有效性要求的合理条件取而代之。由于这些合理条件可以从以言行事作用当中推导出来，因此，规范的祈使命题也就脱离了单纯的命令，赢得了一种自主性。

由此我们还可以看到，言语行为只有与可以批判检验的有效性要

求建立起联系，并依靠自己的力量，而且要把沟通过程中的语言交往当作有效性的基础，才能促使听众接受所提供的言语行为，进而作为机制把行为有效地协调起来。[51]

经过上述考察，现在我们有必要对随机导入的交往行为概念进一步加以明确。我们所说的交往行为，主要是一些互动，其中，参与者在通过交往达成的共识基础上，把他们自己的行为计划毫无保留地协调起来。有了“毫无保留地追求以言行事的目的”这样一个标准，我们也就把潜在的策略行为给排除了出去，因为，在策略行为中，言语者**不动声色地**把以言行事效果变成了以言取效的目的。但是，命令式的意志表达是以言行事行为，依靠它们，言语者**明确**宣布他的目的就是要向对方的抉择施加影响，为此，他在贯彻权力要求过程中肯定会附加上制裁条件。因此，言语者使用真正的命令或非规范化的祈使命题，尽管追求的是以言行事的目的，但还是具有策略行为的特征。

对于交往行为具有构成意义的，只是那些与可以批判检验的有效性要求建立起联系的言语行为。如果出现下述情况：言语者用以言促效行为追求的是一些潜在的目的，对此，听众根本无法表明自己的立场；或者，言语者追求的是以言行事的目的，对此，听众就像面对命令一样，无法表现出**有理由**的立场，那么，语言交往中一直潜藏着的认识理由进而发挥约束力的潜能也就被闲置了。

（4）有效性要求与交往样态

我用以言行事的约束效果把交往行为与其他的社会行为区分了开来，接下来我将根据言语行为的类型对不同的交往行为加以归整。言

语行为的分类标准是：面对言语者的表达，听众是选择采取“肯定”立场还是选择采取“否定”立场。在所有上述例子当中，我们的出发点都是：言语者用他的表达正好提出一个有效性要求。承诺（1）对应的有效性要求是明确的意图，提示（2）的有效性要求则是一个祈使要求，坦白（3）所提出的有效性要求是情感的表达，预言（4）的有效性要求则是一个陈述。与此相应，接受者用否定立场，质疑的分别是（1）和（2）的正确性，（3）的真诚性和（4）的真实性。但这个图景并不完整，因为对于任何一个言语行为，我们都可以从一个以上的角度提出质疑，也就是说，认为它们无效而予以拒绝。

我们现在来假定：教授在课堂上向一位学生发出了要求：

（7）请您给我拿一杯水。

但这个学生并不认为教授的要求是纯粹命令式的意志表达，而是认为教授是从沟通的立场出发完成了一个言语行为。因此，这个学生原则上可以从三个有效性角度对教授的请求加以拒绝。他可以对表达的规范正确性提出质疑：

（7′）不，您不能把我当作是您的助手。

或者，他可以对表达的主观真诚性提出质疑：

（7″）不，您实际上是想让我在其他学生面前出丑。

或者，他可以对现实条件加以质疑：

（7‴）不，最近的水管都很远，我根本无法在下课之前赶回来。

第一种情况质疑的是教授的行为在一定的规范语境中所具有的正确性；第二种情况质疑的是教授是否言出心声，因为他想达致的是一定的以言取效的效果；在第三种情况下，质疑的对象则是教授在一定的情境下必须设定其真实性的陈述。

我们对上述例子的分析，适用于一切以沟通为取向的言语行为。在交往行为关系中，言语行为永远都可以根据三个角度中的一个加以否定：言语者在规范语境中为他的行为（乃至直接为规范本身）所提出的正确性要求；言语者为表达他所特有的主观经历所提出的真诚性要求；最后还有，言语者在表达命题（以及唯名化命题内涵的现实条件）时所提出的真实性要求。

这一观点可以用任意一个例子来加以检验，并可以通过下述（把我们带回到比勒的语言功能模式那里的）考察而变得令人信服。

“沟通”（Verständigung）一词的基本涵义在于：（至少）两个具有言语和行为能力的主体共同理解了一个语言表达。但是，基本表达的意义在于这一表达对于接受言语行为意义所作出的贡献。为了理解言语者用这样一种行为所要表达的内容，听众必须认识到这一行为的接受条件。因此，对于基本表达的理解，实际上已经超越了“沟通”一词的基本涵义。如果听众接受了言语者所提供的言语行为，那么，在（至少）两个具有言语和行为能力的主体之间就形成一种**共识**。但共识的基础并不仅仅在于主体间对于单个有效性要求的承认。相反，这样一种共识同时涉及三个层面。如果我们考虑到，言语者在交往行为中选择一种可以理解的语言表达，其目的仅仅是为了**与**听众就某事达成共识，并使**自己**能够被别人所理解，我们很容易就区分出上述三个层面。言语者的交往意图包括：

（a）在一定的规范语境中，完成一个**正确**的言语行为，以便在言语者与听众之间建立起一种正当的人际关系；

（b）提出一个**真实**的命题（以及**恰当**的现实条件），以便听众接受和分享言语者的知识；

（c）真诚地表达出意见、意图、情感、愿望等，以便听众相信言语者所说的一切。

主体间通过交往达成共识，其共性在于：规范的一致性、共享命题知识以及相互信任对方的真诚性。而这些共性可以用**语言的沟通功能**来加以解释。

作为沟通媒介，言语行为：

（a）建立和更新人际关系，在此过程中，言语者关怀的是具有正当秩序的**世界**中的事物；

（b）呈现或设定状态和事件，在此过程中，言语者关怀的是**世界**中客观存在的事态；

（c）表达经验，亦即自我表现，在此过程中，言语者关怀的是他的主观**世界**中所特有的东西。

通过交往达成的共识，完全可以根据这三种有效性要求来加以衡量，因为行为者在就某事达成共识并相互理解过程中，不得不把各自的言语行为与上述三个世界关联起来，并从这些角度出发提出其言语行为的有效性要求。一旦拒绝一个可以理解的言语行为，也就至少对其中的一个有效性要求产生了疑问。如果听众认为一个言语行为是不正确的、不真实的或不真诚的，并予以拒绝，那么，他的这一“否定”立场也就说明，命题没有满足其保障人际关系、呈现事态或表达经验的功能，因为它与**我们**正当人际关系的世界、客观事态的世界以及**各自**的主观经验的世界等未能建立起和谐的联系。

尽管以沟通为取向的言语行为总是通过上述方式进入一个错综复杂的世界关联网络，但从它们的以言行事作用中**还是**可以看出，言语者主要是想**从哪个**意向性角度来理解他的表达。如果言语者作出的是

陈述、断言、叙事、解释、表现、预言、讨论等，那么，他就是在承认有效性要求的基础上寻求与听众达成共识。如果言语者表达的是一个经验命题，或有所揭露、放弃、坦白、启发等，那就只有在有效性要求得到承认的前提下，才会出现共识。如果言语者作出的是命令或承诺、任命或警告、洗礼或购物、结婚等言语行为，那么，达成共识的前提则是要看参与者是否认为行为具有正确性。这些都是基本样态（Grundmodi），沟通主要依赖的有效性要求越是明确，这些基本样态也就越是趋于纯粹。把理想化或**纯粹化的言语行为**作为分析对象，这样做比较容易一些。我所说的是：

——记述式言语行为，其中所使用的是**基本的陈述命题**；

——表现式言语行为，其中所使用的是**基本的经验命题**（第一人称现在时）；

——调节式言语行为，其中所使用的不是基本的**祈使命题**（如命令），就是基本的**意向性命题**（如承诺）。

对于任何一种言语行为，分析哲学都作出了详细而深入的探讨。我们可以根据其中的一些手法和分析，来解释一般普遍的有效性要求，而言语者在表现自己的基本立场时所依赖的就是这些普遍的有效性要求。言语者的立场包括：

——**客观立场**，中立的观察者用这种立场来面对世界中的事物；

——**表现立场**，自我表现的主体用这种立场把自己特有的内心世界展现在公众的面前；

——**规范立场**，社会成员用这种立场来满足正当的行为期待。

这三种基本立场分别对应着不同的“世界”概念。

如果我们用“M p”来表示任意一个明确的言语行为，其中，

“M”代表的是以言行事的内容，“p”代表的则是命题内容；[52] 如果我们用“$M_{(k)}$”来表示认知式的语言运用，用“$M_{(e)}$”来表示表现式的语言运用，用“$M_{(r)}$”来表示调节式的语言运用；那么，根据上述三种基本立场，我们很容易就可以断定，言语者试图在何种意义上解释其命题内容。在有效的表达类型“$M_{(k)}$ p”中，“p”代表的是客观世界中**存在**的事态；在有效的表达类型“$M_{(e)}$ p”中，“p”代表的是属于言语者**内心世界**的主观经验；而在有效的表达类型“$M_{(r)}$ p”中，“p”表示的则是社会世界中的正当行为。

对于上述三种以沟通为取向的语言应用的描述，或许只能用一种严格的言语行为理论来加以论证。对此，我在这里不可能展开详细的分析，而只想就一些有代表性的反对意见作出回应。

莱斯特（A. Leist）把我的基本观点归纳如下：

> 在一切以交往为取向的言语行为中，只要具有以言行事特征，陈述相对明确，而且不依附于任何制度，那么，对于所有的“S”和“H”来说，也就具备了如下共同的知识，即要求做到言语清晰可懂，态度真诚，表达真实，行为规范正确。[53]

首先，这一归纳需要加以解释的是，我从**互动论**的角度把“以沟通为取向”的言语行为与策略语境中的言语行为隔离了开来。言语行为之所以被包含在策略语境中，要么是因为它们像真正的命令一样，只能提出权力要求，因而无法依靠自身的力量发挥以言行事的约束效果；要么是因为言语者在这些表达中追求以言取效的目的。其次，我没有使用意向主义语义学的概念“共同的知识”（wechselseitiges Wissen），相反，我

所说的是“共同的假定”（gemeinsame Unterstellugen）。再次，“要求”（geboten）一词表明的是一种规范的涵义；我更倾向于使用“一般条件”（allgemeine Bedingungen），尽管其中略微带有一些先验的色彩。要想达成交往共识，就必须满足这些“一般条件”。最后，我非常遗憾，未能在作为交往条件的语言表达的完美性和可理解性，与真诚性、命题的真实性以及规范的正确性等有效性要求之间区分出轻重缓急。接受了这些有效性要求，“S”和“H”之间就会达成共识，因而这些共识直接关系到互动的结果。我把这样的约束效果一分为二：言语者为了兑现他所提出的有效性要求而作出的保证；以及听众拒绝有效性要求而承担的相应义务。

莱斯特的质疑主要针对的是如下内容：

——**一切**以沟通为取向的言语行为所提出的都是**上述三个**有效性要求（a）；

——有效性要求**相互之间完全**可以**相互压制**（b）；

——必须从**形式语用学**的角度，也就是说，必须从命题的交往应用角度出发，对有效性要求加以分析（c）。

关于（a）：我们用非记述式言语行为显然不可能提出**真实性要求**，那么，我们是否可以置之不顾，而坚持真实性要求具有普遍性呢？[54] 事实证明，我们只有在记述式言语行为中才能提出要求，认为断言命题“p”是真实的。但是，其他所有言语行为也包含着一种陈述内容，通常表现为唯名论的陈述命题“daβ p”。这就意味着，言语者在非记述式言语行为中也和事态建立起了联系，当然不是直接建立的，而是表现为一种陈述立场，比如，某人认为或觉得、知道或相信“p”是真实的。如果言语者在表现式言语行为中使用的是经验命题，在调节

式言语行为中使用的是祈使命题乃至意向性命题，那么，他的陈述立场就表现为另外一种类型。它们所针对的绝不是命题中所说事态的客观存在情况。言语者在非记述式言语行为中认为，他有所渴望或憎恶，他想有所实现或者看到有所实现；他在这样**认为**的时候，是把**其他**没有提到的事态的客观存在当作了**前提**。在我们所理解的客观世界当中，事态之间相互关联，而非各自为政，飘摇不定。因此，言语者把言语行为的陈述内容与必要时可以用断言命题来加以解释的**存在前提**（Existenzpräsuppositionen）关联起来。从这个意义上讲，非记述式言语行为也具备一种真实性关怀。

此外，这点不仅仅适用于陈述明确的言语行为，以言行事的行为，比如用于问候的“你好”（Hallo），也被认为满足了用来**补充**言语行为陈述内涵的规范；在祝福接受者或证明接受者的社会地位的时候，情况就是这样。而问候的现实条件包括：某个人的在场——这个人可好可坏，以及他在某个社会群体中的成员资格等。

正确性要求的普遍性则有所不同。质疑的内容在于：从非调节式言语行为意义中，无法推断出与规范语境之间的联系。[55] 但是，通知有时“不合时宜”，报告有时“场合不对”，坦白有时“比较痛苦”，揭露有时则“充满伤害”。非调节式言语行为出现失误，并不是由外在造成的，而是它们**作为**言语行为必然会出现的结果。因为，从它们的以言行事的内容中，可以看出，言语者在记述式言语行为和表现式言语行为中也建立起了人际关系；不管这些人际关系是否适应各自的规范语境，它们都属于具有正当秩序的世界。

质疑的矛头同样也针对着**有效性要求图表的完善性**。如果把它们与格莱斯（Grice）所说的对话要求加以比较，[56] 就会看到，它们之

间既有一定的相似性，也有一些不对称的地方。比如，如下要求在有效性要求图表中就没有相应的内容：言语者总是可以围绕着对话主题提供一定的话语内容。如果不考虑到如下事实，即这样一种事关对话成败的要求可以由听众提出来，并且可以和文本（而非个别的言语行为）建立起联系，也就是说，可以不用“肯定”或“否定”的立场来加以衡量，我们就很难论证这一要求的普遍性。很显然，有一些语境要求具备十分丰富的话语信息，比如社交场合乃至整个文化场域。[57]

关于（b）：此外，从严格区分真实性要求和真诚性要求的可能性角度来看，我们也会提出异议。言语者在真诚地表达出意见“p”的同时，难道一定要为“p”提出真实性的要求？我们似乎无法“期望‘S’表达的真实性不是他所想要表达的——而这实际上就是真诚性问题”。[58] 这一疑义涉及的不是所有的表现式言语行为，而是一些命题，在这些命题的陈述中，认知动词表现为第一人称现在时（比如，我认为或知道，我相信、猜测或觉得，“daβ p”），这也就意味着，在这些可以用认知动词表达出来的陈述立场与记述式言语行为之间存在着一种内在联系。谁如果断言、肯定或描述“p”，他同时也就认为、知道或相信，“daβ p”。摩尔（G. E. Moore）早就指出，下述命题具有悖论色彩：[59]

（9^{+}）正在下雨，可我不相信正在下雨。

听众可以不管其内在联系，而通过否定下述命题，来拒绝两个不同的有效性要求：

（9）正在下雨。

他的否定立场可能是这样的：

（9′）不，这并不是真的。

也可能是这样的：

（9″）不，你根本就是言不由衷。

在上述两种情况下，命题（9）分别被认为是记述式的命题和表现式的命题。很显然，否定了陈述“p”，并不等于否定信念“daβ p”；反之亦然，否定了命题（9″），并不等于否定命题（9′）。听众可以假定，**如果**“S”断言“p”，那么，他也就相信“daβ p”。但这样并没有触及如下内容：真实性要求涉及的是事态“p”的实际存在，而真诚性要求仅仅关系到意见或信念“daβ p”的表达。谋杀者如果坦白的话，可能是言出心声，但他并没有准备说出真相；他也可能在没有准备的情况下说出真相，尽管他为了隐瞒犯罪过程而在说谎。掌握了足够证据的法官可能认为真诚的表达是不真实的，也可能认为真实的表达是不真诚的。

相反，图根哈特（E. Tugendhat）试图仅仅分析其中的一个有效性要求。[60] 他加入了在维特根斯坦的私人语言论（Privatsprachenargument）基础上展开的广泛的争论，想由此来阐明经验命题（10）和（11）涉及的是断言性有效性要求：

（10）我有疼痛。

（11）他害怕被强暴。

这与具有同样内涵的陈述命题（12）和（13）是一致的：

（12）他有疼痛。

（13）她害怕被强暴。

其中，第一人称代词和第三人称代词所指涉的应当是同一个人。

如果图根哈特的上述观点是对的，那么，否定命题（10）和（11），也就等于否定了命题（12）和（13）。这样，在真实性要求之

外，再设定一个真诚性要求，也就是多余了。

和维特根斯坦一样，图根哈特也首先对表达的姿态进行分析，比如发出“哎哟”的声音。图根哈特认为，这种疼痛的呼叫在语言上已经变得多余，被一种表现式的表达所取代，在语义学层面上表现为经验命题（10）。维特根斯坦否认这样的经验命题具有陈述特征。[61] 他认为，在非认知性的痛苦表达形式，比如姿态，与命题之间存在着一种延续关系。相反，图根哈特则认为，它们之间存在着范畴上的差别：经验命题可能是错误的，而姿态则不可能是错误的。图根哈特通过分析得出了如下结论：随着呼叫向经验命题的转化，

> 也就形成了一种表达，尽管它的运用规则和呼叫一样，但它只有在正确的时候，才是真实的；这样就出现了一种独特的断言命题，它们可能是正确的，也可能是错误的，但没有认知特征。[62]

因此，我们**无法**根据真实性范畴来区分经验命题，比如命题（10），和具有相同内容的陈述命题，比如命题（12）。两者都可能是正确的，也都可能是错误的。但是，经验命题的特殊之处在于：它们所表达的是一种“不可修正的知识”（unkorrigierbares Wissen），因此，只要它们合乎使用规则，它们就**一定**是真实的。在命题（10）和命题（12）之间存在着一种“真正的呼应关系”：只要命题（10）合乎使用规则，命题（12）就是真实的。

图根哈特用特殊的单称名词“我”（Ich）来解释这一联系，因为言语者用“我”来指代自己，而又不与它彻底认同。即便图根哈特的这个观点是正确的，它也没有解决这样的问题：我们如何才能解释，

一个命题在具有断言特征和真实性的同时，却又不能用于认知，也就是说，不能用于表现客观存在的事态。

一般情况下，断言命题的使用规则代表的是一种知识；只有在表现式命题中，正确使用语言表达才应同时对语言表达的真实性提供保障。但是，听众如果想**搞清楚**言语者是不是用命题（10）在欺骗他，则需要**检验**命题（12）是否是真实的。由此可见，第一人称表现式命题并不是用来表达知识的。它们至多是从相应的第三人称陈述命题那里**获得**它们的真实性要求；因为只有第三人称陈述命题才能表现出**事态**来，而真实性要求所关涉的就是事态的实际存在问题。这样，图根哈特就陷入了两难：言语者必须把他用经验命题所意指的内容描述出来。一方面，的确涉及一种知识，言语者为了这种知识提出了命题的真实性要求；另一方面，这种知识又没有达到认识的高度，因为认识只能用断言命题来加以表达，而断言命题一般可能是不真实的。但是，只有在把类似于真实性的真诚性要求与真实性要求等同起来的情况下，才会出现上述两难。一旦我们从语义学层面转移到语用学层面，并对言语行为而非命题加以比较，上述两难也就迎刃而解了：

（14）我必须向你坦白，我有疼痛已经好几天了。

（15）我可以告诉你，他有疼痛已经好几天了。

【其中，命题（14）中的第一人称代词和命题（15）中的第三人称代词指代的是同一个人】

这样，我们一看就很清楚：如果命题（14）无效，那么，言语者就欺骗了听众；而如果命题（15）无效，那么，言语者就只是告诉了听众不真实的内容，而不一定是存心想欺骗听众。因此，替表现式言语行为设定**不同**于记述式言语行为的有效性要求，也就是正当的了。

维特根斯坦在其《哲学研究》（Philosophische Untersuchungen）中已经非常接近上述观点，比如，他曾用**坦白**（Geständnis）这一典型例子指出，表现式命题没有描述功能，也就是说，表现式命题不可能是真实的，不过，它们可能是**有效的**，**也可能是无效的**：

> 对于坦白的真实性，我是这样认为的：其标准不是要求像描述事件那样逼真。真实坦白的重要性也不在于明确无误地描述出事件，而是在于从坦白中获得特殊的结论；坦白的真实性是靠真诚性的特殊范畴来加以保障的。[63]

关于（c）：在这些论据中，我们已经触及了第三种疑义，它们针对的是形式语用学关于有效性要求的分析命题。这些有效性要求作为权利要求，所涉及的是人际关系，而且是建立在主体间相互承认基础上的，它们被用到了符号表达的有效性当中，在规范情况下，还被用到了陈述命题以言行事内容的有效性当中。因此，我们可以把有效性要求看作是一种错综复杂的派生现象，其原生现象可以说是对命题有效性条件的满足。可是，这些条件难道一定要在分析陈述命题、经验命题、祈使命题以及意向性命题的语义学层面上去寻找，而不是在分析这些命题被应用到记述式言语行为、表现式言语行为以及调节式言语行为中的语用学层面上去探查？依靠（解释应用命题有效性条件的）意义理论的，难道不正是一种言语行为理论（Theorie der Sprechhandlungen）？这种言语行为理论试图用言语者为表达内容提供的保障以及听众的合理动机来解释以言行事的约束效果。

争论的焦点并不在于划界或名词定义，而是在于：命题的**有效性**

概念是否可以撇开命题的**有效性要求的兑现概念**而获得解释。我认为这根本就不可能。对于摹状命题、表现命题以及规范命题的语义学探讨，要想取得成功，就必须转换一下分析层面。对于命题有效性条件的分析，**自身**就迫切要求对主体间相互承认的有效性要求加以分析。这方面的典型例子是达米特（M. Dummett）对于真值语义学（Wahrheitssemantik）的进一步发挥。[64]

达米特首先区分了一个断言命题属实所必须满足的条件与言语者在断言命题属实时对这些真实性条件的认识。这些真实性条件同时也决定了命题的意义。认识了真实性条件，**也就意味着，知道了如何断定**它们在一定的语境中是否得到满足。正统的真值语义学试图用对真实性条件的认识来解释对于命题意义的理解；它所依据的是非实在论的观点：一切命题，至少是一切断言命题都具备应用程序；有了这些程序，就可以有效地断定，真实性条件是否得到了满足。这一观点的潜在前提是一种经验主义认识论，它认为，观察性语言的简单谓语命题具有基础意义。但是，图根哈特为了验证这些看起来具有基础意义的命题而设定的论证游戏，从来都不是由一个决定程序构成的，可以像算法那样，在应用过程中彻底排除进一步的论证要求。[65]举凡受到时间和空间约束的命题，比如非实在的条件命题、一般的实际命题以及具有时间限制的命题，都明显缺乏有效的决定程序：

> 之所以出现困难，原因在于，自然语言当中充满了难以明确的命题，其中一个原因在于根本就没有一个有效的程序来确定它们的真实性条件是否得到了满足。[66]

在大多数情况下，对断言命题真实性条件的认识都很成问题，因此，达米特强调，必须区分使命题属实的条件与言语者断言命题属实所依据的理由。他后来用直觉主义的意义理论把他的这一观点表述如下：

……理解一种陈述，也就意味着有能力确认它是否得到验证。也就是说，彻底明确它的真实性。我们没有必要具有任何决定陈述是真实或虚假的方法。只有当它的真实性得到确认的时候，我们才能去承认。[67]

理解一个命题，包括认识**兑现**真实性**要求**的**理由**的能力。因此，这一理论只是在间接意义上用对于有效性条件的认识，而在直接意义上则是用对言语者兑现真实性要求所具备的客观理由的认识，来解释命题的意义。

但是，言语者总是可以根据一种独白式的应用程序来提出理由；这样，通过论证真实性要求来解释真实性条件，就无须从命题的语义学层面过渡到从交往角度使用命题的语用学层面。不过，达米特强调，言语者决不可以根据推理逻辑，通过演绎来勉强提供必要的验证。大量可以使用的理由，受到了语言结构的内在关系的规定，而语言结构只能用论证来加以测定。达米特进一步深化了这一思想，最终他彻底放弃了验证论（Verifikationismus）的基本观念：

验证论同任何一种似是而非的意义理论一样，可以通过确定其缘由而解释一个命题的意义。当然，它必须把言语者真实的但非结论性的缘由与间接的但结论性的缘由区分开来，而且依靠的是给定的意

义，特别是对于那些用未来时表达出来的命题，因为在这些命题中，言语者在说话的时候不可能提供后一种类型的理由。而试错论……则把一个断言的内容与言语者提出断言时所许诺的内容联系在一起；一个断言就是一种言语者不愿意验证其错误的冒险。[68]

我认为，达米特的这段话揭示了用话语兑现有效性要求所具有的证伪主义特征。我在这里不可能深入细致地探讨达米特的意义理论，而只想着重指出一点：言语者为命题的有效性所提出的以言行事的要求，基本上是可以批判检验的。无论如何，经过修正的真值语义学都注意到了，如果不知道如何兑现真实性要求，根本就无法解释真实性条件。理解一个断言，也就意味着，知道了言语者何时能拿出充足的理由，来保证满足断言命题的真实性条件。

如同断言命题的意义一样，从表现命题和规范命题中，我们也能发现，语义学分析远远超出了其自身的范围。正是围绕着维特根斯坦对于经验命题的分析所展开的讨论，使我们认识到，与表现相关的要求从一开始就是针对**其他**人的。表达功能的意义已经说明，这些表达一开始就是用来交往的。[69] 更加清楚可见的是，规范的应然有效性（Sollgeltung）具有主体间性的特征。这里，通过对主体面对个性受到伤害或损害所作出的反应加以分析，也会逐步地揭示出道德的基本概念所具有的主体间性意义，亦即超越个性的意义。[70]

（5）关于言语行为的分类

如果我们的下述观点是正确的：以沟通为取向的言语行为，其有效性只能从三个普遍意义的角度加以质疑，那么，我们就可以设定一

个有效性要求的系统，用来奠定言语行为分类的基础。普遍性观点对于从理论角度划分言语行为同样也有着积极的影响。我在上文中一直都悄悄地把言语行为分为以下三类：

（a）调节式言语行为（regulative Sprechhandlungen）

（b）表现式言语行为（expressive Sprechhandlungen）

（c）记述式言语行为（konstative Sprechhandlungen）

现在我想对**其他**不同的分类加以批判，以此来为我的分类提供证明。

众所周知，奥斯汀在其系列讲座的最后一讲《如何以言行事？》（How to do things with words？）中，着手对言语行为进行分类。他根据完成行为式动词来规整以言行事行为，区分了五种不同类型的言语行为：

（a）判定式（verdictives）

（b）执行式（exercitives）

（c）承诺式（commissives）

（d）行为式（behabitives）

（e）阐释式（expositives）

当然，奥斯汀并不否认他的分类带有随机性质。[71] 实际上，奥斯汀仅仅对承诺式言语行为作出了明确的界定：言语者通过承诺、威胁、宣告、发誓、契约等，来保证他将完成一定的言语行为。言语者提出了一种规范性的责任，促使自己承担起履行一定行为的义务。虽然奥斯汀对他的分类描述得很详细，但是，（除了承诺式言语行为之外），其余类型的言语行为都没有得到明确的定义。它们之间并非泾渭分明；[72] 也就是说，奥斯汀的分类没有做到不同的现象对应不同的范畴，而且，也没有做到一种现象仅仅对应一个范畴。

“判定式”言语行为所包含的是一些用于“判断”（比如分级或估价）的命题。其中，奥斯汀没有区分开摹状性的判断与规范性的判断，这样，“判定式”言语行为就和“阐释式”言语行为以及“执行式”言语行为形成了交叉。“执行式”言语行为所包含的都是宣告，亦即制度性决定的表达（如判决、收养、任命、命名、辞职等）。“执行式”言语行为不仅和“判定式”言语行为（如“命名”和“表扬”）有重叠，也和“行为式”言语行为（如“提出抗议”）有交叉。而这些“行为式”言语行为内部就存在着矛盾的地方，除了常规情感的表达（如抱怨、表示同情）之外，还有制度性命题的表达（如祝贺、谴责、祝酒、欢迎），以及歉意的表达（如道歉、致谢、和好等）等。在“**阐释式**”言语行为中，塞尔也没有区分开表现事态的记述式言语行为与话语式的言语行为，比如提问与回答、称呼、箴言等。而且，在这之中，我们还必须区分出不同的表达，用它来表示操作行为的完成过程，比如关闭、鉴别、计算、分类等。

塞尔试图对奥斯汀的分类进一步加以发挥。[73] 他所依据的不再是具体语言中的完成行为式动词，而是以言行事的意图乃至目的；言语者用不同的言语行为来追求这些意图或目的，但并不顾及它们在不同语言中的实际形态。塞尔最后所作出的分类一目了然：

（a）记述式言语行为（konstative Sprechhandlungen）

（b）承诺式言语行为（kommissive Sprechhandlungen）

（c）指令式言语行为（direktive Sprechhandlungen）

（d）宣告式言语行为（deklarative Sprechhandlungen）

（e）表现式言语行为（expressive Sprechhandlungen）

塞尔首先论述的是记述式（或代表式）言语行为，并严格加以了

定义。其次，他接受了奥斯汀的承诺式言语行为，并把它和指令式言语行为对立起来；在承诺式言语行为中，言语者自身承担起行为义务；而在指令式言语行为中，言语者力图促使听众去完成一定的行为。在塞尔看来，指令式言语行为包括：规定、请示、指示、要求、邀请以及疑问和祈祷等。其中，塞尔没有区分开规范的要求（如申请、提示、指令等）与简单的命令（亦即没有经过授权的意志表达）。这就导致指令式言语行为与宣告式言语行为之间不够明确。宣告式言语行为尽管需要用制度来保障规范的约束力（比如任命、罢免、宣战、解雇），但它们和提示以及指令一样，也具有一种规范的意义。最后一类是表现式言语行为。这类言语行为是用目的来定义的。有了这类言语行为，言语者就可以坦率地表达出他们的内在立场。不过，塞尔在使用这一范畴时并不是把握十足，比如，我们没有发现诸如坦白、揭示、启发等典型例子，塞尔所罗列的只有抱怨以及兴奋和同情的表达等。奥斯汀对于“行为式”言语行为的描述，显然误导了塞尔，让他把制度性的言语行为（如祝贺和问候）也附加到了表现式言语行为类型当中。

塞尔对奥斯汀的言语行为类型进一步加以提炼，这表明讨论已经朝着两个不同的方向发展了。一个方向是：塞尔通过自己的努力，从本体论的角度对五种言语行为类型加以论证；再一个方向是：从经验主义语用学的角度，尝试对言语行为重新加以分类，以求通过分类来深入分析言语行为在日常交往实践中的排列顺序。

这个方面的尝试包括许多语言学家和社会语言学家的著作，比如冯德里希（D. Wunderlich）、坎贝尔（B. G. Campbell）以及克莱科尔（M. Kreckel）等。[74] 在经验主义语用学当中，社会生活关系表现为交往行为，它们依靠社会空间和历史时间形成了自己的网络。各种语言

中的以言行事力量模式都反映了交往行为网络的结构。语言可以用来完成以言行事行为，不管是表现为语法样式这样一种固定的形式，还是表现为完成行为式动词、命题中的小品词、命题的基调等相对灵活的形式，它都为人际关系的建立提供了样板。以言行事力量构成了社会交往网络的核心环节；以言行事的词汇形成了一个平台，让语言和社会制度可以相互渗透。语言作为社会的基础设施，本身处于不断变化之中，而且，在变化过程中还无法离开制度和生活方式。但是，语言的变化，恰恰是语言创造力的表现；**同时**语言通过变化也可以为超越始料不及的语境提供准确的表达方式。[75]

语用学对于言语行为的分类，所倚重的是一些与言语语境的一般维度有着密切关联的标志性因素。就**时间维度**而言，问题在于：参与者主要依赖的是未来、过去或现在，或者说，言语行为是否不受时间限制。就**社会维度**而言，问题在于：影响互动的约束力针对的是言语者、听众，还是同时针对他们两者。就**实际维度**而言，问题在于：核心因素是客体、行为，还是行为者自身。克莱科尔用这些标志性因素对言语行为进行了分类，并由此对日常交往实践进行了分析（请参阅图 15）。

图 15　根据语用学的三个标志性因素对言语行为的分类

	言语者（S）	听众（H）
	以认知为取向（C）	以认知为取向（C）
现　在	言语者是否表示他已经认真对待听众的消息？ 比如：同意 承认 拒绝	言语者是否想左右听众的世界观？ 比如：肯定 说服 宣告

续 表

	言语者（S）	听众（H）
	以人格为取向（P）	以人格为取向（P）
过 去	言语者是否提到了自己 或自己过去的行为？ 比如：辩护 捍卫 痛惜	言语者是否提到了听众 或听众过去的行为？ 比如：指责 批评 戏弄
	以行为为取向（A）	以行为为取向（A）
未 来	言语者是否想让自己 去完成未来的行为？ 比如：允诺 拒绝 屈服	言语者是否想让听众 去做某事？ 比如：劝告 鞭策 命令

资料来源：Kreckel (1981), 188.

这样的分类的确有其长处，比如，提供了人种学和社会语言学的描述系统，而且，它们直接关注的与其说是类型学（主导因素是以言行事的意图和目的，而不是语境特征），不如说是自然场景的复杂性。当然，它们为了获得这些长处，也付出了代价，比如，放弃了分类的自明性，因为分类是建立在语义学分析基础上的，主要依据的是语言的基本功能（诸如表现事态、表达经验和建立人际关系）。而上述类型的言语行为是演绎出来的，主要依据的是语用学的标志性因素，它们没有凝练成为比较直观的类型；因为它们缺乏理论穿透力，无法启迪我们的直觉。

塞尔朝向建立**言语行为类型学理论**迈出了关键的一步，因为他从本体论的角度揭示了言语者所追寻或持有的以言行事意图以及陈述的

立场，而不管言语者完成的是记述式言语行为、承诺式言语行为、指令式言语行为、宣告式言语行为还是表现式言语行为。塞尔使用的是众所周知的理论模式：世界被定义为实存事态的总和，言语者和行为者则是世界外部的立法者，行为者与世界之间只允许建立两种关系：明确事实的认知关系以及实现行为目的的干预关系。这样，就可以根据命题与事实之间不同的吻合方式，来描述以言行事的意图；箭头自上而下“↓”，表示命题应当和事实相吻合；反之，箭头自下而上“↑”，则表示事实应当合乎命题。因此，记述式言语行为的断言力量以及指令式言语行为的命令力量具体表现如下：

记述式 ⊢	↓ K（p）
指令式!	↑ I（H 引起 p）

其中，“K”表示认知或陈述的立场，比如意见、思考、相信等；“I”表示意向或陈述的立场，比如意志、愿望、意图等。断言力量意味着：为了“p”，“S”向“H”提出了一种真实性要求，也就是说，确保陈述命题与事实之间能够吻合起来（↓）；命令力量意味着，为了实现“H 施加影响 p”，“S”向“H”提出了一种权力要求，也就是说，保障事实合乎祈使命题（↑）。由于塞尔用语言与世界之间的关系来描述以言行事的力量，因此，他深入挖掘了陈述命题乃至祈使命题的有效性条件。塞尔建立起了自己的理论视角，根据**有效性的维度**来划分言语行为。但塞尔始终没有摆脱言语者的视角，因而忽视了主体之间商讨和承认有效性要求所发挥的动力，也就是说，没有注意到**共识的形成过程**。交往参与者相互就世界中的事物达成共识，由此形

成主体间性的关系；在这种关系当中，孤立的行为者与客观世界之间的两种语言关系模式根本没有立足之地。在现实当中，塞尔的本体论概念的确是过于狭隘了。

初看起来，承诺式言语行为在上述模式中似乎是比较贴切的；在这样一种言语行为中，“S”向“H”保证，事实与他所表达的意向性命题是吻合的（↑）：

承诺式 C　　↑ I（S 引起 p）

不过，通过对意向性命题在通知中的应用的分析，我们发现，承诺式言语行为所发挥的以言行事力量无法用通知出来的行为意图的必要条件来加以解释。可是这里却用自下而上的箭头“↑”来表示。在承诺式言语行为中，言语者的意志具有一种**规范义务**；表达意图的**可靠条件**，和言语者作为行为者在表达其意图时所要满足的条件，根本就不是一回事。塞尔应当把有效性条件与客观条件区别开来。

同样，我们也把规范化的祈使命题（如提示、指令、规定）与简单的命令区分了开来；在规范化的祈使命题中，言语者提出的是一种规范的有效性要求，而简单的命令提出的则是一种由外部认可的权力要求。因此，简单祈使命题的命令式意义，从来都不能用命令句的必要条件来加以解释。即便能够这样做，塞尔也很难把指令式限定为严格意义上的祈使式，并把它们与提示或命令区分开来，因为塞尔的模式当中不包括规范的有效性条件（乃至必要条件）。每当塞尔试图把宣告式言语行为纳入他的图式的时候，这一缺陷就暴露得尤为清楚。

像宣战、辞职、开幕、法案的宣读等以言行事的力量，显然是不

能根据上述两个方向的吻合图式来加以解释的。言语者在创立制度性事实的时候，所关心的根本就不是客观世界中的事物；相反，他在行为中与具有正当秩序的社会世界建立起联系，同时也建立起一种新型的人际关系。塞尔如果把客观世界中的两个有效箭头用来表示属于**其他**世界的这一意义，那就肯定会出现尴尬：

宣告式　　D ↕（p）

其中，不应当要求有任何特殊的陈述立场。这种尴尬也出现在表现式言语行为中，因为表现式言语行为的以言行事力量同样也不能用行为者与客观世界之间的关系来加以解释。因此，塞尔必然会用一种“既非……也非”的符号，来表示他的图式不能应用到表现式言语行为中：

表现式言语行为　　E Ø（p）

其中，任何一种陈述立场都有可能出现。

我们如果能够做到以下两点：首先是从**主体间对权力要求或有效性要求的承认角度去实现言语行为的以言行事目的**，其次是把规范的正确性和主观的真诚性与真实性同等对待，都当作是有效性要求，而且都用行为者与世界之间的关系来加以解释，那么，我们就可以避免塞尔在分类时所遇到的困难，并且还能有效地坚持其理论视角。

通过修正塞尔的观点，可以作出如下分类：

——**命令式**言语行为（imperative Sprechhandlungen）：在命令式

言语行为中，言语者与客观世界中的理想状态发生关系，具体表现为：言语者试图促使“H”去实现这一状态。命令式只能根据行为的执行情况，也就是说，根据实际条件来加以批判和检验。拒绝了命令式言语行为，通常意味着，拒绝了一种权力要求，而且，不是根据批判，而是**出于自身的意志**。

——**记述式言语行为**（konstative Sprechhandlungen）：在记述式言语行为中，言语者与客观世界中的事物发生关系，具体表现为：言语者试图再现一个事态。否定了这样的表达，也就意味着，“H”对“S”提出的真实性要求产生了**疑义**。

——**调节式言语行为**（regulative Sprechhandlungen）：在调节式言语行为中，言语者与社会世界中的事物发生联系，具体表现为：言语者想建立一种正当的人际关系。否定了这样的表达，也就意味着，“H”对“S”为他的行为所要求的规范正确性产生了**疑义**。

——**表现式言语行为**（expressive Sprechhandlungen）：在表现式言语行为中，言语者与主观世界中的事物发生联系，具体表现为：言语者试图把他所特有的经历展示给公众。否定了这样的表达，也就意味着，“H”对“S”在自我表现过程中所提出的真诚性要求产生了**怀疑**。

还有一种类型是**交往式言语行为**（kommunikative Sprechhandlungen）：交往式言语行为可以说是调节式言语行为的一种，和提问、解答、招呼、质疑以及坦白等一样，也是用于**组织话语**、划分主题和论点、分配对话角色、调节对话过程等。[76]但我们最好还是把交往式言语行为当作一种独立的类型，并用**交往过程中的反思关系**来加以定义。因为，这样我们就可以把另外一些言语行为囊括进来：这些言语行为不是直接与有效性要求发生关系（比如肯定、否定、确保、证明等），

就是与有效性要求的论证过程发生联系（比如论证、辩解、保证、证明等）。

最后还有**操作式言语行为**（operative Sprechhandlungen），它所表示的是构成规则（比如逻辑、语法、数学等）的具体运用（比如推理、鉴别、计算、分类、数列、归类等）。操作式言语行为具有一种完成行为式的意义，也就是说，一开始**并没有交往特征**；此外，操作式言语行为同时还对我们在建构符合规则的符号表达时的所作所为加以**描述**。[77]

根据上述分类，承诺式言语行为和宣告式言语行为以及制度性的言语行为（比如打赌、婚嫁、发誓等）和赎罪式言语行为（satisfaktive Sprechhandlungen）（比如道歉与和好），也必须归入调节式言语行为。由此可见，言语行为的基本样态还需要进一步地加以区分。而这些区分对于我们分析日常交往实践已经意义不大，因为它们并没有建立一套适用于**一切以言行事力量**的分类体系，况且，不同言语行为的以言行事力量，在不同的语言中相去甚远。只有少数以言行事行为具有**普遍**意义，能够用来作为基本样态，比如：断言和确定，承诺和命令，坦白和揭露等。不同语言中的规范表达，通常不仅与有效性要求有着联系，而且也关系到言语者为他的符号表达所提出的真实性、正确性，或真诚性等有效性要求的**方式方法**。语用学的标志性因素，如：言语行为对制度的依附性、过去和未来的取向、言语者和听众的取向、核心主题等，从现在开始，用来系统地把握从**以言行事的角度对有效性要求的修正**。只有一种具备理论色彩的经验语用学（empirische Pragmatik），才能提供出言语行为的分类体系，而且内容十分丰富。也就是说，这样的分类既不空洞，也不盲目。

当然，**纯粹类型的沟通语言**可以用来作为划分语言互动的主导范畴。在交往行为中，参与者的行为计划是用言语行为的以言行事效果来加以协调的。因此，可以想见，记述式言语行为、调节式言语行为以及表现式言语行为等，都建立起了相应类型的语言互动。比如，**调节式言语行为**和**表现式言语行为**分别建立起了**规范行为**和**戏剧行为**。记述式言语行为对应着的互动类型，不是一下子就能发觉的。但是，有些行为语境原本就不是用**来完成交往行为计划**的，也就是说，不是用来完成**目的行为**的，而是用来实现和维护交往的——比如聊天、论证，以及对话（在一定语境中，对话本身就是目的）。在这些情况下，沟通过程摆脱了行为协调机制所发挥的工具作用；通过交往进行商谈，这本身就成了会话的目的。如果重心由此从目的行为转向交往，我就永远都称之为“**会话**”（Konversationen）。由于会话主要关注的是商谈的对象，因此，我们或许可以认为，**记述式言语行为**对于**会话**具有一种构成意义。

我们对言语行为加以分类，目的是要导入三**种纯粹类型**的交往行为，或者说交往行为的三种临界状态：会话、规范行为和戏剧行为。如果进一步考虑到策略行为和以言促效行为乃至命令式行为之间的内在联系，我们就可以对语言互动作出如下划分（图 16）：

图 16　语言互动的纯粹类型

形式语用学特征 / 行为类型	典型的言语行为	语言功能	行为取向	基本立场	有效性要求	世界关联
策略行为	以言表意行为命令式	影响对方	以目的为取向	客观立场	现实性	客观世界

续 表

形式语用学特征 / 行为类型	典型的言语行为	语言功能	行为取向	基本立场	有效性要求	世界关联
会话行为	记述式	呈现事态	以沟通为取向	客观立场	真实性	客观世界
规范立场	调节式	建立人际关系	以沟通为取向	规范立场	正确性	社会世界
戏剧行为	表现式	自我表现	以沟通为取向	表现立场	真诚性	主观世界

（6）形式语用学与经验语用学

上文概要地阐明了一种言语行为理论。即便这种言语行为理论得到了详细的论述，人们也会提出疑问：这样一种形式语用学理论能够为社会学行为理论带来些什么呢？至少也会出现这样的问题：为何不优先选择一种经验语用学理论，它对高度理想化的言语行为不遗余力地加以合理重建，并开始关注日常交往实践。语言学在分析叙事和文本方面作出了巨大的努力，[78] 社会学在分析会话方面作出了很大的贡献，[79] 人类学对言语的人种学特征作出了深入的研究，[80] 心理学对语言互动的语用学意义也有出色的研究。[81] 相比而言，形式语用学为了重建资质理论（Kompetenztheorie），集中关注沟通的条件，[82] 因而似乎已经远离了语言的实际应用。[83] 在这样一种情况下，坚持用形式语用学来论证交往行为理论，是否还有积极的意义呢？

对于这个问题，我想这样来回答：首先，我将认真分析一下形式语用学是如何逐步与经验语用学建立起联系的（a）；接着，我想列举一系列问题，是它们迫使我对沟通过程的合理基础加以阐明（b）；最

后，我想对一个重要的策略性论据加以深入探讨，因为，有了这个论据，形式语用学必然会从经验语用学那里吸收到许多东西，当然，前提在于，经验语用学对合理性问题的定位不能出错，也就是说，正如韦伯所提出的，合理性问题的关键不是在于行为取向，而是出自属于行为主体的生活世界的普遍结构（c）。

关于（a）我们可以让纯粹类型的语言互动逐步地适应复杂的自然语境，而不必失去分析行为协调过程的理论视角。关键在于，我们要一步一步地消除交往行为概念当中的理想化成分。

——除了**基本样态**之外，还会有多种**多样具体的以言行事力量**，它们在一定的文化和语言当中构成了人际关系网络；

——除了**规范形式**的言语行为之外，还会有其他**具体形式的言语行为**；

——除了**明确**的言语行为之外，还会有比较**模糊**的表达，听众在理解这些表达时依靠的是对非规范语境条件的认识；

——除了**直接**的言语行为之外，还会有**间接**的表达，其**意义**必须根据**语境**来加以解释；

——考察从**孤立**的言语行为（和肯定 / 否定立场），扩展到系列的言语行为，扩展到文本或**对话**，以便让会话的深层涵义进入考察的视野；

——除了客观立场、规范立场和表现立场之外，还有一种**完成行为式**的立场，目的是要说明这样的事实：在任何一个言语行为中，**交往参与者**都同时与客观世界、社会世界以及主观世界中的事物发生关系；[84]

——除了**沟通过程**层面之外，也就是说，除了**言语**层面之外，还

有**交往行为**层面，亦即对于参与者行为计划的协调层面；

——除了**交往行为**之外，进入分析的还有丰富的**背景知识**（亦即生活世界），可供互动参与者用来作出解释。

扩大言语行为领域，导致的结果就是放弃了在研究常规言语行为过程中非常重要的方法论策略。在常规情况下，命题的字面意义与言语者用言语行为表达出来的意向是一致的。[85] 但是，言语者的意向越是依赖于潜在的背景知识，表达的语境意义就越是可以与言辞的字面意义区别开来。

我们如果放弃把命题表达的完整意义和字面意义理想化，其他问题就会迎刃而解，也就是说，我们在自然语境中很容易就可以鉴别出以沟通为取向的行为和以目的为取向的行为。这里需要注意的是，不仅策略行为语境中会出现以言行事行为，交往行为语境中也会出现以言取效行为。相互协作的解释过程贯穿着不同的阶段。原初状态一般都是这样的：不同参与者对语境的解释没有完全合拍，因而无法把行为协调起来。在这个阶段，参与者必须选择元交往的层面，或使用间接沟通的方法。间接沟通遵照的是意向主义语义学模式：言语者用以言取效行为，让听众去理解他（还）不能直接言说的内容。因此，在这个阶段，交往行为语境中肯定埋藏着以言取效行为。不过，**沟通语言中的策略因素不同于策略行为**，不同之处在于：所有参与者已经设定，言语的整个过程都是用于沟通的。

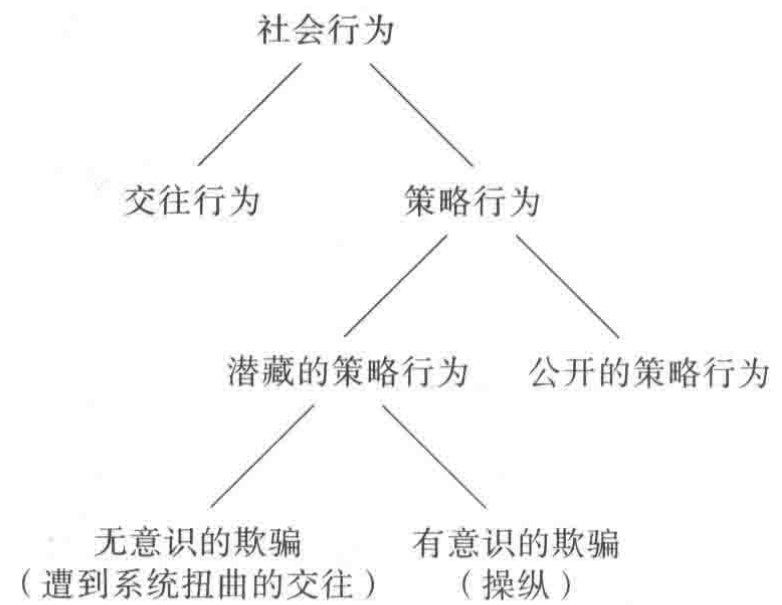
关于（b）经验语用学如果没有搞清楚形式语用学的出发点，就掌握不了必要的概念工具，来揭示语言交往在错综复杂的日常语境中的合理基础。只有形式语用学才能把一种沟通的观念明确下来，进而可以从经验的角度分析不同现实层面上的复杂问题以及语言表现，分

析交往症候现象以及解中心化的世界观的形成过程。

语言**区分**了“游戏”和“严肃”的**现实层面**；语言建立了虚构的现实；戏谑和反讽；语言在应用过程中出现转义和悖论；不顾措辞，在元交往层面上撤销有效性要求，凡此等等，都是出于有意混淆存在的样态。比起对急需解释的现象的经验描述，形式语用学可以更好地阐明言语者肯定已经掌握的欺骗机制。成年人一旦掌握了语言的基本使用方法，也就能够把自身经历的主体性与对象世界的客观性、社会的规范性以及语言交往的主体间性区别开来。由于他学会了用假设来处理有效性要求，因此，他掌握了如何从范畴上区分本质与现象、存在与表象、存在与应然、符号与意义。有了这些存在的样态，他就把握住了种种欺骗现象，而之所以会形成这些欺骗现象，主要是由于主体性与客观领域、规范领域以及主体间性领域之间发生了混乱，而且还不是刻意的。但他知道如何控制混乱的局面，如何有意识地制造整体效果，并用于虚构、戏谑、反讽等。[86]

系统扭曲交往的现象大概也是这样。就此而言，形式语用学也可以阐明直观现象，而理解这些现象，最初只能依靠临床经验中积累起来的直觉知识。因为这些交往病理可以说是目的行为和沟通行为发生错位的结果。在潜藏的策略行为语境中，至少有一位参与者把目的作为行为取向，但他让其他人信以为，他们满足了交往行为的一切前提。这就是操纵，也就是我们上文所提到的以言促效行为。相对而言，精神分析用抵抗策略来解释克服冲突的无意识行为，这种行为同时在内心层面和人际层面上导致了交往受阻。[87] 在这些情况下，至少有一位参与者隐瞒了他的目的行为立场，隐瞒了他的交往行为纯属表面现象。遭到系统扭曲的交往在交往行为理论中的地位，可以用下图来表示：

图 18



就我们所讨论的问题而言，形式语用学的长处主要在于，它用纯粹类型的语言互动，集中强调了社会行为所表征的不同种类的知识。交往行为理论可以弥补韦伯行为理论的不足，因为交往行为理论没有坚持认为，目的合理性是批判和改进行为的惟一内容。接下来我想用不同的行为类型对行为合理性的方方面面扼要加以阐明：

目的行为可以从**现实性**的角度来加以评判。行为规则表征的是**技术知识**和**策略知识**，它们可以用真实性要求来加以批判，并且可以用对经验知识增长的反馈来加以改进。这种知识储存在技术和策略当中。

记述式行为不仅表征，而且体现了知识，并完成了会话，它可以从真实性的角度加以批判。一旦命题的真实性持续受到质疑，**理论话语**就用其他手段把沟通行为坚持下去。如果话语检验失去了其自明性，经验知识也会遭到彻底的质疑；如果自发的学习过程打破了论证的瓶颈，就会出现急剧增长的效果。这种知识储存在**理论**当中。

规范行为表征的是一种道德实践知识，它可以从正确性的角度来加以批判。值得商榷的正确性要求和真实性要求一样，成为主题，并接受话语的检验。一旦语言的调节功能受到阻碍，实践话语就用其他手段把共识行为继续下去。有了道德实践论证，参与者既可以用一定的规范来检验具体行为的正确性，也可以进而检验规范自身的正确性。这种知识表现为法律观念和道德观念。

戏剧行为表征的是行为者自身的主观知识。这些表达既可以说是不真诚的，也可以说是具有欺骗性质或自我欺骗性质，因而可以予以拒绝。自我欺骗在临床对话中可以用论证的手法来加以消除。解释表现知识所依靠的价值形式，是解释需求和愿望以及情感的基础。价值标准，就其自身而言，依靠评价表达不断推陈出新。它们集中反映在艺术作品中。行为合理性的方方面面内容，可以图示如下：

图 19　行为合理性面面观

行为类型	知识类型	论证形式	传统知识模式
目的行为：工具行为	技术知识和策略知识	理论话语	技术和策略行为
记述式言语行为（会话）	经验理论知识	理论话语	理论
规范行为	道德实践知识	实践话语	法律观念和道德观念
戏剧行为	审美实践知识	疗法批判和审美批判	艺术作品

关于（c）我把行为取向、知识类型以及论证形式罗列起来，是受韦伯的启发，因为韦伯认为，在现代欧洲，知识分化成为科学、道德和艺术，并且渗透到了不同的日常行为制度，而传统主义的行为取向在一定程度上则受到了合理化的压迫。行为合理性的方方面面都表现在交往行为当中，它们应当允许我们在广阔的视野里来把握社会合理化的进程，而无须把目光紧盯着制度化的目的行为。

不过，**潜在的知识**尚不足以提出这样的问题。我们一直都不清楚，储存文化专业知识的日常行为究竟呈现的是怎样的轮廓，这些专业文化知识的进入，又让日常交往实践发生了怎样的变化。沟通行为概念还有另外一个长处：它揭示了**潜藏在协作解释过程中的背景知识**。交往行为的活动场所是交往参与者所依靠的生活世界。而对于交往参与者来说，生活世界仅仅表现为前反思形式的基本立场和朴素形式的技巧。

如果说19世纪的社会心理学、人种学心理学以及精神心理学有什么一致的话，那就是这样一种经过广泛讨论的观点：言语者和听众共有的背景知识和语境知识，严格决定了对他们表达的解释。塞尔接受了经验语用学的这个观点。他批判了一种长期占据主导地位的看法，即单从命题表达的规则来看，命题所具有的是一种**字面意义**。[88] 我本人最初也是从这个角度认为言语行为的意义是一种字面意义。当然，离开一定的语境，这种意义是无法想象的。任何一种言语行为，都必须满足一般的语境条件，只有这样，言语者才可以实现其以言行事的目的。而这些**一般**的语境条件反过来又应当可以从规范言语行为所使用的语言表达中推断出来。事实上，如果形式语用学不必失去其对象，对言语行为接受条件的认识，就不能**完全**依赖于偶然的背景知识。

然而，根据简单的断言（“猫在垫子上”）和命令（“请您给我一

个汉堡包”），塞尔指出，陈述命题和祈使命题的真实条件和必要条件不能**完全脱离语境**。一旦我们开始改变比较牢固的基本立场，我们就会发现，看起来不受语境限制的有效性条件也改变了其意义，也就是说，这些条件并不是一成不变的。塞尔还没有对命题和表达的字面意义提出异议。但他坚持认为，相对于不断变化的知识背景，表达的字面意义也处于变化之中，而参与者通常情况下认为潜在的背景知识是很明确的。

相对性观点并不是要把言语行为的意义还原成言语者在偶然语境中的意图。塞尔没有断定，语言表达的意义永远都是相对的；因为，语言表达的意义，并没有随着偶然语境的变换而改变。表达字面意义的相对性，我们是通过一种追问发现的，而这种**追问的方式**不是轻易可以掌握的。它所面对的是一些客观问题。这些客观问题动摇了我们的自然世界观。在认识规范化语言表达的接受条件时，这种基本的背景知识必须不动声色地起到补充作用，这样，听众就可以理解规范化语言表达的字面意义。这些背景知识具有一些特殊性：比如，它是一种**潜在的**知识，不能用有限的命题来加以揭示；它是一种具有**整体论结构**的知识，各个环节之间相互纠缠；作为一种知识，我们如果不能**有意识地揭示**它，并对它加以质疑，我们就无法把握它。如果哲学家还继续追问的话，这种知识就表现为常识的明确性（Common-sense-Gewißheiten），对此，摩尔（G. E. Moore）曾经表示出浓厚的兴趣，[89] 维特根斯坦在其“论明确性”（Über Gewißheit）中也曾有过论述。

维特根斯坦认为，这种明确性是我们世界观的组成部分，“它们扎根在我的所有问题和答案当中，而我却无法触及它们”。[90] 看起来比较荒唐的是这样一些看法，它们和维特根斯坦的基本观点有些出入：

“不是说我无法描述这些信念的系统，而是我的信念构成了一个系统，一座大厦”。[91] 和舒茨（A. Schütz）一样，维特根斯坦也称关于**日常基本立场和技巧的怀疑主义**是自明性的一种样态，其中，**生活世界**表现为一种前反思的背景：

> 儿童学会相信一堆事物。也就是说，儿童学会了根据信念去行动。这样渐渐地就形成了一系列的可信物，其中有些是恒定不变的，有些则多少是变化不定的。不变的，并非因为它们是自明的，而是由于周围的一切把它们固定了下来。[92]

因此，字面意义与我们一般不太了解的深层次的潜在知识是相对的；这种潜在知识绝对没有什么问题，也没有渗透到交往的表达领域，不管这些表达是否有效：“如果真实的就是经过论证的，那么，原因就既不是真实的，也不是错误的。”[93]

塞尔发现，这种日常的世界观知识是一种背景知识，听众必须加以掌握，否则，他就无法理解言语行为的字面意义，也无法从事交往行为。言语者在表达过程中与客观世界、社会世界以及主观世界建立起联系；只要理论家从言语者的角度去分析言语行为，就会发现一个潜藏着的新大陆。在生活世界中，交往参与者相互之间就一些事情达成共识，只有转向关注作为语境的生活世界，我们才能变换视角，从而揭示出行为理论与社会理论之间的内在联系：社会概念必须与生活世界概念联系在一起，而生活世界概念又与交往行为概念形成互补关系。因此，交往行为主要是一种社会化原则，值得关注；与此同时，社会合理化过程也赢得了另外一层意义。正如韦伯所说，社会合理化过程与

其说是在潜在的生活世界结构中完成的，不如说是在公开的行为取向中完成的。在第二卷的中间考察中，我还会再来讨论这个问题。

注 释

1 M. Brand, D. Walton (eds.), *Action Theory*, Dordrecht, 1976; Beckermann, (1977); Meggle, (1977).

2 请参阅上文，第 85 页及其后。

3 S. Kanngiesser, "Sprachliche Universalien und diachrone Frozeβe", *Apel*, (1976), 273ff.，这里请参阅 第 278 页。Th. S. frentz, Th. B. Farrell, "Language Action. A Paradigm for Communication", *Quart. J. of Communication*, 62, 1976, 333f..

4 J. Heal, "Common Knowledge", *Philos. Quart.*, 28, 1978, 116ff.; G. Meggle, *Grundbegriffe der Kommunikatlon*, Berlin, 1981。

5 H. P. Grice, "Intendieren, Meinen, Bedeuten"; "Sprecher-Bedeutung und Intentionen", G. Meggle (Hrsg.), *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Ffm., 1979, 2ff., 16ff..

6 D. Lewis, *Conventions*, Cambridge, Mass., 1969；德文版，Berlin, 1975。

7 St. R. Schiffer, *Meaning*, Oxford, 1972.

8 J. Bennett, *Linguistic Behavior*, Cambridge, 1976.

9 关于具体的批判，请参阅 J. Habermas, "Intentionalistische Semantik (1976)", *Vorstudien und Ergä nzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm., 1984, 307ff.; A. Leist, "Über einige Irrtümer der intentionalen Semantik", 1978, Linguistic Agency University of Trier, Series A, Paper No. 51；亦可参阅 K. O. Apel, "Intentions, Conventions and Reference of Things", H. Parret (ed.), *Meaning and Understanding*, Berlin, 1981; "Three Dimensions of Understanding and Meaning in Analytic Philosophy", *Soc. Criticism*, 7, 1980, 115ff..

10 K. Bühler, *Sprachtheorie*, Jena, 1934.

11 K. Bühler, (1934), 28.

12 W. Busse, *Funktionen und Funktion der Sprache*, B. Schlieben-Lange (Hrsg.), *Sprachtheorie*, Heidelberg, 1975, 207; G. Beck, *Sprechakte und Sprachfunktionen*, Tübingen, 1980.

13 R. Jakobson, "Linguistik und Poetik", 1960, E. Holenstein, T. Schelbert (Hrsg.), *R. Jakobson Poetik*, Ffm., 1979, 83ff..

14 P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication*, New York, 1962; H. Hörmann, *Psychologie der Sprache*, Heidelberg, 1967; *Meinen und Verstehen*, Ffm., 1976.

15 K. O. Apel, "Die Entfaltung der analytischen Sprachphilosophie", Apel, (1973a)；亦可参阅 St. Davis, "Speech Acts, Performance and Competence", *J. of Pragmatics*, 3, 1979, 497ff.。

16 Habermas, (1976a).

17 K. O. Apel, "Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosaus-zeichnung der Sprache", *Festschrift für Perpeet*, Bonn, 1980.

18 请参阅上文，第 88 页。

19 L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Ffm., 1970.

20 Weber, (1964), 3.

21 Weber, (1968), 194.

22 H. Girndt, *Das soziale Handeln als Grundkategorie der erfahrungswissenschaft-lichen Soziologie*, Tübingen, 1967.

23 Weber, (1964), 4.

24 Ebd., 19.

25 Ebd., 17.

26 Schluchter, (1979), 192.

27 Weber, (1964), 247.

28 Ebd., 246.

29 Ebd., 19–26, 240–250.

30 Ebd., 169–213.

31 J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, 1962；德文版，Stuttgart, 1972。

32 我忽略了奥斯汀的言语行为理论自身的发展过程，请参阅 Habermas, (1976), 228ff.，把塞尔对这个理论的分析作为我的出发点。J. R. Searle, *Speech Acts*, London, 1969，德文版，Ffm., 1971。此外还有 D. Wunderlich, *Studien zur Sprechakttheorie*, Ffm., 1976。

33 Austin, (1972), 116.

34 B. Schlieben-Lange, *Linguistische Pragmatik*, Stuttgart, 1975, 86ff..

35 D. S. Shwayder, *The Strafication of Behavior*, London, 1965, 287ff..

36 M. Meyer, *Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtungen*, Stuttgart, 1976.

37 W. Schwab, *Redehandeln*, Königstein, 1980, 28ff..

38 Austin, (1972), 134.

39 P. Strawson, "Intention and Convention in Speech Acts", *Philos. Review*, 1964, 439ff..

40 Habermas, (1976b), 221："对于一定制度中的言语行为，我们总是可以确定其具体的制度，而对于非制度性的言语行为，我们只能给出一般的语境条件，这些条件必须得到满足，因为只有这样，相应的行为才能得到完成。要想解释清楚打赌行为和洗礼行为的涵义，我必须依靠打赌的制度或洗礼的制度。相反，命令、建议或疑问所表现的就不是制度，而是适用于不同制度的言语行为类型。'制度约束'的确是一个范畴，它不允许在任何情况下都作出明确的划分：只要存在着制度化的权威关系，就会有命令，而任命的前提是官僚组织；婚姻则要求有独立的制度（再说，这种制度已经十分普及了）。但这并没有贬低分析视角的意义。非制度性的言语行为，只要具有调节作用，就涉及行为规范的普遍内容。但它们在本质上并不受到特殊制度的规约。"

41 请参阅 D. Wunderlich, "Zur Konventionalitätvon Sprechhan-dlungen", D. Wunderlich (Hrsg.), *Linguistische Pragmatik*, Ffm., 1972, 16f.；其中也有关于典型言语行为的语言学描述。

42 意义的应用理论是在后期维特根斯坦基础上发展起来的，请参阅W. P. Alston, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, (1964); Tugendhat, (1976)。即便是这种意义的应用理论也还仅仅停留在对命题的孤立运用上。和弗雷格的意义理论一样，意义的应用理论也把从非交往的角度对命题的应用当作范例；它忽略了言语者与听众之间的人际关系，因为言语者和听众依靠交往行为，就世界中的事物达成了沟通。图根哈特认为，我们可以这样来证明这种语义学是有其自我局限性的：从交往的角度使用语言，只对特殊的语言表达，特别是对完成行为式的动词以及由这些动词完成的言语行为具有构成意义，而语义学在它的核心内容中把语言用于独白式的思考。实际上，关于言语者与听众之间关系的初步思想，与实际的人际关系之间是存在着差别的，而且，这种差别我们不难发觉。在想象历史过程中，具有想象力的自我在互动关系中占有一席之地，但是，第一人称、第二人称和第三人称的交往参与者所发挥的潜在作用，对于思想或想象的意义始终具有构成意义。只是，这种孤立的思考不仅仅在转换意义上具有话语特征。一旦命题的有效性和判断力出现问题，孤立的思考者就不得不从结论转向寻找和衡量前提，我们也就可以清楚地看到孤立的思考所具有的话语性质。因为在这种情况下，思考者会发现，有必要把正反两方面的论证角色当作一种交往关系吸纳到他的思想当中，这就好比白日梦者，当他沉湎在日常情景中的时候，他实际上是采用了类似于言语者与听众关系的叙事结构。

43 如果承诺具有这样的形式：（1^+）我向你保证，我昨天在汉堡，那么，语法完整的条件就受到了破坏；相反，如果“S”根据下述前提表达了准确的命题（1），即“H”本来可以想到“S”会来访，那么，遭到破坏的就是承诺所特有的语境条件。

44 关于言语行为理论的哲学著作和语言学著作所探讨的主要就是这些条件。D. Wunderlich分析了塞尔在其理论中提出的言语行为类型“建议”，请参阅D. Wunderlich, *Grundlagen der Linguistik*, Heidelberg, 1974, 349ff.。

45 请参阅 R. Bartsch, “Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedinungen bei der Interpretation von Äußerungen”, G. Grewendorf (Hrsg.), *Sprechakttheorie und Semantik*, Ffm., 1979. 217ff.。巴尔奇也是从这个意义上认为“可接受性条件”不同于准确性条件和有效性条件，请参阅R. Bartsch, “Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedinungen bei der Interpretationen”。

46 奇怪的是，塞尔的观点也接近于意向主义语义学的观点，请参阅：Searle, (1969), 66。此外还可参阅 Schiffer, (1972), 63。

47 Schwab, (1980), 65.

48 在命令和提示中，义务主要由听众来承担；在承诺或通知中，则主要由言语者来承担；在协商或契约中，义务由双方共同均等承担，在（具有规范内容的）建议或警告中，义务尽管由双方共同承担，但并不均等。

49 关于“言语行为内在所具有的义务”，请参阅 Habermas, (1976b), 252ff.。

50 请参阅本书第二卷，52ff.。

51 施瓦布很少区分简单的要求和规范的要求（指令和命令），也很少区分独白式的意图命题和交往式的意图命题（意图和意图的解释），因此，他在命令和意图的解释之间作了错误的类比，并通过瓦解它们之间的关系而把两者同记述式言语行为区别开来，通过建立等级秩序而把两者同有效性效果和现实效果区别开来。Schwab, (1980), 72f.;

74ff.; 95ff..

52 E. Stenius, "Mood and Language Game", *Synthese*, 17, 1967, 254ff. ; 参阅 F. Øllesdal, "Comments on Stenilus' 'Mood and Language Game'", Synthese, 1967, 275ff.。

53 A. Leist, "Was heisst Universalpragmatik?", *Germanistische Linguistik*, Band 5–6, 1977, 93.

54 Leist. (1977), 97f..

55 Ebd., 109.

56 H. P. Grice, "Logic and Conversation", P. Cole, J. L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics*, Vol.3, New York, 1974, 41ff.; A. P. Martinich, "Conversational Maxims and some Philosophical Problems", *Philos. Quart.*, 30, 1980, 215ff..

57 关于这类异议，请参阅J. Thompson, "Universal Pragmatics", D. Held, J. Thompson, (1982)。

58 Leist, (1977), 102; K. Graham, "Belief and the Limits of Irrationality", *Inquiry*, 1974, 315ff..

59 关于这个论据，请参阅 J. Searle, "Intentionalität und der Gebrauch der Sprache", Grewendorf, (1979), 163f.。

60 E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Ffm., 1979, Vortrag 5, 6.

61 L. Wittgenstein, *Zettel*, §§ 404, 549, *Schriften*, Band 5, Ffm., 1970, 369, 398.

62 E. Tugendhat, (1979), 131.

63 Wittgenstein, (1960), 535; 此外还请参阅 St. Hampshire, *Feeling and Expression*, London, 1961; B. Aune, "On the Complexity of Avowals", M. Black (ed.), *Philosophy in America*, London, 1965, 35ff.; D. Gustafson, "The Natural Expression of Intention", *Philosophy Forum*, 2, 1971, 299ff.; "Expressions of Intentions", *Mind*, 83, 1974, 321ff.; N. R. Norrick, "Expressive Illocutionary Acts", *Journal of Pragmatics*, 2, 1978, 277ff..

64 M. Dummett, "What is a Theory of Meaning?", G. Evans, J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning*, Oxford, 1976, 67ff..

65 Tugendhat, 1976, 256ff..

66 M. Dummett, (1976), 81.

67 Ebd., 110f..

68 Ebd., 126.

69 P. M. S. Hacker, *Einsicht und Täuschung*, Ffm., 1978, 289ff., Chapter Ⅷ, Ⅸ.

70 可信的例子，是斯特劳森对由于道德伤害而引起的怨憎的分析，请参阅其 *Freedom and Resentment*, London, 1974。

71 Austin, (1962), 150ff..

72 无论如何，我们都不应像巴尔默（Th. T. B. Ballmer）那样提出如此强烈的要求，请参阅其 "Problemeder Klassifikation von Sprechakten", Grewendorf, (1979), 247ff.。

73 J. Searle, "A Taxonomy of illocutionary Acts", J. Searle, *Expression and Meaning*, Cambridge, 1979, 1ff..

74 D. Wunderlich, "Skizze zu einer integrierten Theorie der grammatischen und pragmatischen Bedeutung", Wunderlich, (1976), 51ff.; "Was ist das für ein Sprechakt?", Grewendorf, (1979), 275ff.; "Aspekte einer Theorie der Sprechhandlung", H. Lenk, (1980), 381ff.; B. G. Campbell, "Toward a Workable Taxonomy of Illocutionary Forces", *Language and Style*, Vol. Ⅷ, 1975, 3ff.;

M. Kreckel, *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Diacourse*, London, 1981.

75 衡量一个社会的稳定标准在于：具有制度化、方言化和仪式化的言语行为在所有以言行事行为中究竟占有多少份额。因此，冯德里希（1976, 86ff.）在区分言语行为的时候，关键看它们依赖的主要是行为规范还是行为语境；坎贝尔（Campbell, 1975）使用的标准是“institutional vs. vernacular”和“positional vs. interactional”。相应的重要标准还有“initiativ vs. reakiv”，请参阅 Wunderlich, (1976), 59ff.。

76 关于组织话语的言语行为，请参阅 H. Sacks, E. Schegloff, E. Jeffetson, “A simplist Systematics for the Organization of turn-taking for Conversation”, *Language*, 50,（1974）, 696ff.; Wunderlich, *Studien zur Sprechakttheorie*, Ffm., 1976, 330ff..

77 关于言语行为的分类，最贴切的或许是如下观点：“S”用以言行事行为告诉听众他完成了这个行为，或者，“S”告诉听众，这个行为完成了。关于 Lemmon、Hedenius、D. Lewis、Wiggins、Schiffer、Warnock、Cresswell 等人对这个观点的批判，请参阅 G. Grewendorf, “Haben explizit performative Äβerungen einen Wahrheitswert?”, Giewendorf,（1979）, 175ff.。但是，如果把塑造结构的操作策略与记述式的言语行为等同起来，那就是错误的。因为，言语者用来与它们相关联的，不是命题的真实性，而是结构的完整性或可理解性。

78 *W. Kummer, Grundlagen der Texttheorie*, Heidelberg, 1975; M. A. K. Halliday, *System and Funktion in Language, Selected Papers*, Oxford, 1976; K. Bach, R. M. Hanisch, *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge, 1979。

79 M. Coulthard, *An Introduction into Discourse Analysis*, London, 1977；L. Churchill, *Questioning Strategies in Sociolinguistics*, Rowley, Ma. 1978; J. Schenken（ed.）, *Studies in the Organization of Conversational Interaction*, New York, 1978；S. Jacobs, “Recent Advances in Discourse Analysis”, *Quart. J. of Speech*, 66, 1980, 450ff..

80 D. Hymnes (ed.), *Language in Culture and Society*, New York, 1964; “Models of the Interactions of Language and Social Life”, J. J. Gumperz, D. Hymes（ed.）, *Directions in Sociolinguistics*, New York, 1972, 35ff..

81 R. Rommetveit, *On Message-Structure*, New York, 1974.

82 Apel,（1976b）; Habermas,（1976b）.

83 请参阅阿伍德（Allwood）、格里斯（Grice）以及我本人对于形式语用学的批判，Kreckel,（1981）, 14ff..

84 对记述式言语行为、调节式言语行为以及表现式言语行为的分类，表明言语者都具有一个相对突出的基本立场。一旦我们接受了一种完成行为式的立场，我们也就注意到了如下情况：复杂的沟通过程要想取得成功，就必须满足以下条件——言语者从（客观的、规范的或表现的）立场有规则地，也就是说，合理地过渡到其他任意一种立场。这样一种过渡的前提是**意向性**在不同样态之间进行转换。言语行为逻辑学在这个方面的研究几乎还是一个空白。比如说，我们为何可以根据表现式言语行为“$M_{(e)}\,p$”的有效性来**推出**相应言语行为“$M_{(k)}\,p$”的有效性？如果彼得真诚地坦白他爱上了弗丽达，我们也就有理由认为，彼得爱上弗丽达是真实的；反之，如果彼得爱上弗丽达这一断言是真实的，那么，我们就有理由认为，彼得坦白他爱上弗丽达是真诚的。如果我们

可以把表现式言语行为和记述式言语行为等同起来，把经验命题与陈述命题等同起来，那么，这样一种转换就可以用陈述逻辑的规则来加以证明。由于事实并非如此，因此，我们必须寻找到形式语用学的规则来把这些内容相同但样态不一的言语行为联系起来。图 17 只是想陈列清楚哪些转换是允许的（＋），哪些又是不允许的（－）。这些现象不能充分说明著名的模态逻辑（Modallogiken）。关于语用逻辑学的构成主义命题，请参阅 C. F. Gethmann (Hrsg.), *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens*, Ffm., 1980, Part 3, 165－240；及其 *Protologik*, Ffm., 1979.

图 17　内涵相同的言语行为之间有效性的样态转换

从：	到： 记述式言语行为 （真实性）	到： 表现式言语行为 （真诚性）	到： 调节式言语行为 （正确性）
记述式言语行为 （真实性）	×	＋	－
表现式言语行为 （真诚性）	＋	×	－
调节式言语行为	－	＋	×

85　由塞尔（1969, 87f.）作序的 *Principle of Expressibility* 一书具有这样一种方法论意义；此外还请参阅 T. Binkey, "The Principle of Expressibility", *Philos. Phenom. Resarch*, 39, 1979, 307ff.。

86　Habermas, "Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen", M. Auwärter, E. Kirsch, Schtöter (Hrsg.), *Kommunikation, Interaktion, Identität*, Ffm. 1976, 332ff.；亦可参阅奥维特和基尔施的经验研究："Die konversa-tionelle Generierung von Situationsdefinitionen im Spiel 4 – bis 6jähriger Kinder", W. Schulte (Hrsg.), *Soziologie in der Gesellschaft*, Bremen, 1981, 584ff.。

87　J. M. Ruskin, "An Evaluative Review of Family Interaction Research", *Fam. Process*, 11, 1972, 365ff.; J. H. Weakland, "The Double Bind Theory, A reflexive Hindsight", *Fam. Process*, 13, 1974, 269ff.; S. S. Kety, "From Rationalization to Reason", *Am. J. of Psychiatr.*, 131, 1974, 957ff.; D. Reiss, "The Family and Schizophrenia", *Am. J. of Psychlatr.*, 133, 1976, 181ff..

88　J. Searle, "Literal Meaning", *Searle*, 1979, 117ff.；亦可参阅 R. D. van Valin, *Meaning and Interpretation*, *Journal of Pragmatics*, 4, 1980, 213ff.。

89　G. E. Moore, "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy*, London, 1939。

90　L. Wittgenstein, (1970), § 103, 35.

91　Ebd., § 102, 35.

92　Ebd., § 114, 146.

93　Ebd., § 205, 59.

四、从卢卡奇到阿多诺：作为物化的合理化

导论：生活世界的合理化对行为系统的不断复杂化

正如我们在前面所指出的，对韦伯行为理论的批判尽管可以在韦伯自己的文本中找到根据，但这种批判使我面临着一种选择，也就是说，它迫使我在范式上从目的行为（teleologisches Handeln）转向交往行为（kommunikatives Handeln）。韦伯当时根本不可能预见到这种范式转型，更不用说去完成这种范式转型了。作为在意识哲学传统中成长起来的新康德主义者，韦伯对于交往理论的基本概念“意义”（Sinn）显然是闻所未闻，对于社会合理化概念同样也是如此。社会合理化概念可以从交往行为这样一个抽象的角度加以阐明，它所涉及的是作为共同背景知识，并且对于实际行为不构成任何问题的生活世界（Lebenswelt）。

因此，社会合理化并不意味着目的理性行为的扩张和从交往行为

领域向目的理性行为亚系统的转型。相反，扎根在言语有效性当中的合理性潜能才是核心之所在。这种合理性潜能永远不会完全枯竭；它可以在不同的层面上表现出来，关键要看世界图景知识的合理化程度。只要社会行为依靠理解来加以协同，任意一种具有合理动机的共识的形式前提都会确定互动参与者相互之间的关系如何才能获得合理化的具体方法。就其根本而言，只有当能够支持某种共识的肯定或否定抉择从**参与者自身**的解释过程中产生出来的时候，参与者相互之间的关系才是合理的。同样，只有当一种生活世界允许互动——主宰这种互动的不是靠**强制**所达成的共识，而是直接或间接靠交往**达成**的沟通——存在的时候，它才是合理的。

正如前面所指出的，韦伯认为现代性转型的特征在于，价值领域和意识结构发生了分化，从而使得我们能够从批判的角度根据各自不同的有效性要求对传统知识加以转换。对于知识系统和学习过程相应的分化机制而言，这是一个必要条件。沿着这条路线：（a）一种科学生产机制建立起来了，其中，经验科学问题独立于神学学说，也和道德实践的基本问题分离开来，可以根据内在的真理标准加以处理；（b）一种艺术生产机制建立起来了，其中，艺术生产逐步摆脱了宗教仪式—宗教机制以及宫廷的约束，由读者、观众和听众等组成的欣赏艺术的公众对艺术的接受把正规化的艺术批评当作了中介；（c）最终，伦理学问题、国家学说问题以及法学问题由法学系、法律系统或法律公共机构中的专业知识分子来处理。

根据认知、规范和审美等有效性要求而各自获得专业化的知识的生产机制，渗透到了日常交往层面当中，并且取代了传统知识主宰互动的功能。正是在这个意义上，导致了一种日常生活实践的合理化，

这种合理化只有从交往行为的角度才能够解释清楚——亦即导致了一种生活世界的合理化，相对于经济和国家等行为系统而言，韦伯忽视了这种生活世界的合理化。在合理化的生活世界当中，交往的需求越来越不依靠对传统解释的批判坚持而获得满足；在彻底分化的世界观层面上，共识的需求越来越多地要依靠一种由于动机合理，因而充满风险的共识来加以满足——可能是直接通过参与者所提供的解释，也可能是间接通过专家的规范专业知识。这样，交往行为中就充满了共识期待和异议风险，它们向作为行为协同机制的交往提出了很高的要求。众多现象表明，意见、义务以及需求等的主观性在不断增强，时间观念越来越充满反思性，空间意识则越来越灵活多变。宗教信仰私人化了。随着市民家庭的兴起和社区宗教观念的分化，形成了一种新的内在领域，它建立在深层的反思文化和情感文化当中，改变了社会化的前提。同时还出现了一种由私人组成的政治公共领域（politische Öffentlichkeit），作为固定的批判媒介，它改变了政治统治的合法性前提。生活世界合理化的结果是充满矛盾的：有人为个人主义机制而欢欣鼓舞，比如帕森斯（Parsons），有人则对此深恶痛绝，认为这是一种主观主义，它埋葬了传统机制，夸大了个体的抉择能力，引发了一种危机意识，从而对社会团结构成了威胁，比如盖伦（Arnold Gehlen）。

因此，从交往行为这样一个抽象角度来看，合理化主要表现为生活世界的结构转型，表现为一个知识系统的分化对日常交往的影响过程，因此，它既包括文化再生产的形式，也包括社会一体化和社会化的形式。在这样一种背景下，目的行为这一亚系统的形成就具有了一种不同于韦伯研究语境的特殊意义。韦伯也把行为理论层面上的一般

合理化过程描述成社会行为取代共同体行为的一种趋势。但是，只有当我们在“社会行为”中把以理解为取向的行为和以目的为取向的行为区分开来的时候，日常行为的交往合理化和经济行为、管理行为等目的理性行为亚系统的形成才可以说是成为一种**互补**关系。尽管二者都表现了整个合理性机制，但是朝着**相反**的趋势。

把规范语境和交往行为从传统制度中解放出来，也就是说，从共识义务中解放出来，这就给交往机制（额外）增加了越来越多的团结要求。另一方面，在两个核心行为领域中，一种新型的“机构”和组织取代了制度：这种新型的“机构”和组织是在交往媒介的基础上形成的。交往媒介把行为和交往过程脱离开来，用金钱和权力等一般的工具价值对行为加以协调。这些控制媒介取代了作为行为协调机制的语言。它们把社会行为与一种经过价值共识而获得的整合隔离开来，使之转化为受媒介控制的目的合理性。由于韦伯的行为理论过于偏狭，因此他没有发现金钱和权力也是交往媒介，它们**取代了语言**，从而使得目的行为这一亚系统能够分化出来。正是这些媒介，而非目的行为取向本身，需要在制度和动机层面上落实到生活世界里。法律秩序的合法性和经过法律组织起来的行为领域的道德实践基础是一些关键环节，它们把经过金钱而分化出来的经济系统和经过权力而分化出来的行政系统与生活世界联系到了一起。韦伯从这两个复杂的制度出发，认为现代化过程是一个自身内部就存在着矛盾的合理性过程。韦伯这样认为是有其道理的。

但是，只有在有了交往行为概念之后，我们才能看到，社会合理化过程从一开始就充满着种种矛盾，而且矛盾双方分别为日常交往的合理化与目的行为亚系统不断增长的复杂性。日常交往的合理性和生

活世界的主体间性结构是联系在一起的，而在目的行为亚系统中，协调行为的是控制媒介，比如金钱和权力。因此，冲突并不在于**交往行为和目的行为**这两种**类型**之间，而在于**社会整合的不同原则**之间：在于语言交往机制与非语言控制媒介之间。语言交往机制在生活世界合理化过程中表现得越来越突出，越来越纯粹，并且以有效性要求为取向。而非语言的控制媒介则使目的行为系统分化了开来。因此，韦伯所说的合理化悖论可以抽象地概括如下：生活世界合理化使得一种系统整合成为可能，这种系统整合与理解的整合原则之间存在着冲突，在一定的条件下自身可以对生活世界产生非整合性的影响。

当然，我不想从外部来解释韦伯的这个主题，而想从理论史自身的论证过程中获得这个主题。在马克思那里，枯燥劳动与灵活劳动之间的辩证法观念，与社会合理化的辩证法观念之间已经建立起了一种相应的关系。《资本论》的历史章节说明，马克思所研究的是，资本的积累过程是如何彻底破坏只能把他们的劳动力作为商品出让的生产者的生活世界的。马克思追踪了经济系统自我解构过程中社会合理化的矛盾过程。经济系统在雇佣劳动的基础上把商品生产作为创造交换价值的过程而组织起来，进而从非整合的角度直接干预参与这些交换过程的阶级的生活关系。对于马克思来说，社会主义是随着资本主义传统生活方式的解体而被**错过**的生活世界合理化的出路。韦伯与马克思之间的关系虽然重要，[1] 但我不想详细论述，我在这里想要着重论述的是，西方马克思主义的代表人物，诸如卢卡奇、霍克海默以及阿多诺等对韦伯合理化理论的接受，以及对黑格尔和马克思所探讨的关于枯燥劳动与灵活劳动、系统与道德的辩证法的进一步发挥。

这一条传统有两个问题，直到今天对社会理论依然具有十分重要的意义。一个是关于目的行为概念的扩展问题，以及根据理解模式对目的行为的限制问题；理解模式不仅是意识哲学向语言哲学转型的前提，也是交往理论把语言分析自身进一步推向前进和推向彻底的前提。[2] 在扩展行为理论命题之外，就是行为理论与系统理论的整合问题。如果能够把生活世界的合理化与社会亚系统明确地区分开来，行为理论与系统理论的整合，就不会导致系统理论对行为理论的吞并，这一点在帕森斯那里表现得非常清楚。行为理论认为，合理化是生活世界结构分化的结果，而系统理论则认为，合理化是行为系统复杂性增加所造成的。系统理论和行为理论是辩证法总体性概念的一个片段（disjecta membra），马克思和卢卡奇虽然都使用过这个概念，但他们并没有用相应的概念对此加以重构。所谓相应的概念，就是说，它们能够成为黑格尔唯心主义逻辑学的基本概念的等价物。

本章将首先来探讨卢卡奇、霍克海默以及阿多诺从马克思主义角度对韦伯合理化理论的接受（1）；以便接着从工具理性批判这个充满疑难的过程中来揭示这个难题是如何打破意识哲学局限的（2）。

1. 西方马克思主义传统中的马克斯·韦伯

如果从霍克海默和阿多诺在 1940 年代初期的立场出发，[3] 我们就会清楚地看到，韦伯的合理化主题与建立在马克思—卢卡奇传统基础上的工具理性批判是一脉相承的。这在霍克海默 1946 年撰写的《工具理性批判》（*Kritik der instrumentellen Vernunft*）一书中反映得尤为明显。[4]

霍克海默赞同韦伯的观点，认为形式理性是“现代工业文明的基础”。[5] 韦伯对形式合理性的定义使得行为“可以计算”：从工具角度来看，形式合理性就是可使用手段的有效性；从策略角度来看，形式合理性则意味着，在一定的优先条件下选择手段的正确性。韦伯认为，形式合理性的第二个方面，即选择的合理性尤其具有“形式特征”，因而与对建立在主观偏爱基础上的价值自身的实质判断有所不同。这里所涉及的是行为取向的结构，撇开道德合理性和审美—实践合理性的标准不论，行为取向的结构决定于认知工具合理性。韦伯强调，随着严格意义上的认知价值领域以及科学组织的学习过程的分化，合理性将**不断增长**：从系统的角度来看，行为链的扩展只能用真实性和有效性的意义来加以衡量，并用形式合理性来加以计算和改进。相反，霍克海默则强调，由于行为只能从认知方面加以判断、规划和论证，因此，合理性在**不断丧失**。这一点从措辞上就可以看得很清楚，霍克海默把目的合理性等同于“工具理性”。这种措辞的反讽特征在于，康德认为，理性所涉及的是理念的力量，并且包括实践理性和审美判断力在内，而在霍克海默那里，理性和被康德严格区别开来的东西，即认知主体和听从技术命令的行为主体的知性行为等同了起来：

> 理性观念被构思出来之后，所做的就不应当仅限于调节手段与目的；理性观念被视为理解目的、**决定目的**的工具。[6]

尽管霍克海默和韦伯所强调的重点各不相同，但霍克海默还是坚持了构成韦伯时代诊断核心内容的两个主题，即（1），意义丧失主

题;(2),自由丧失主题。他们二人只是对这些主题的论证有所不同,因为霍克海默在论证过程中坚持的是卢卡奇所提出的观点,即把资本主义的合理化理解为物化(Verdinglichung)(3)。

(1)关于意义丧失主题

霍克海默认为工具理性是“主观理性”,并把它和“客观理性”对立起来。这样就形成了一种视角,它超越了自身内部已经发生分化的理性同一性而一直回溯到形而上学:不是康德,而是形而上学与意识,真正构成了对立关系:这种意识只允许形式合理性能力,即“计算偶然性,并用正确的手段来实现一定目的的能力”[7]具有合理内涵:

> 处于客观理性理论核心的,不是对行为和目的的归整,而是概念——尽管这些概念今天可能会让我们觉得有些神秘——这些概念所处理的是至高的善,是人的定义问题,是如何实现最高目标的方法问题。[8]

“客观理性”这种说法和本体论思想是一致的,因为本体论思想促进了世界观的合理化,并把人类世界理解为宇宙秩序的一个部分:

> 客观理性的哲学体系持有这样的观点,即可以发现一种包罗万象并且具有基础意义的存在结构,而且从中可以推导出一种关于人的定义。[9]

韦伯从形而上学—神话世界观当中揭示出了世界的去神秘化过

程，尽管他的出发点是伦理合理化，而不是理论合理化。这些形而上学—神话世界观构成了现代意识的历史背景，也构成了作为合理性主导形式的工具理性的形成背景。和韦伯一样，霍克海默也认为，随着这种世界观的发展，导致了文化价值领域的出现，它们遵从自己所特有的规律：

文化领域的分化前提是具有普遍意义的客观理性被具有相对主义特征的形式理性所取代。[10]

理性的主观化和道德以及艺术的非理性化是一致的。霍克海默在《工具理性批判》（*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*）中只是概括论述了《启蒙辩证法》（*Dialektik der Aufklärung*）[11] 的核心内容。在《启蒙辩证法》当中，霍克海默和阿多诺专门用一章的篇幅来讨论萨德（de Sade）的小说，目的是想说明："这位资产阶级的低俗作家"早在具有典范意义的启蒙时代就已经意识到了理性与道德的分离及其所带来的深远后果："它们并没有规定，形式主义理性离道德比不道德要近"。[12] 对于现代艺术的发展，霍克海默持同样的观点：艺术与理性的分离，

使得艺术作品成为艺术商品，而艺术商品的消费当中充满的是一系列偶然的情感，和我们的实际意图以及追求没有任何关系。[13]

当然，霍克海默和韦伯对于认知价值领域、规范价值领域以及表现价值领域的分离的判断是不一样的。比如，对于形而上学的真理概

念，韦伯就从未作过系统的研究，这一点是很值得我们注意的；而霍克海默则通过对真理概念的追述，生动地阐明了理性的内在分裂：一方面，他发现，规范价值领域和表现价值领域的有效性要求被剥夺了，以至于再也没有什么道德**合理性**和审美**合理性**可言；另一方面，他认为，已经转变为批判的推理思想尽管十分迟钝，但还是能够具有一种修复的力量。韦伯认为，这种修复力量具有乌托邦色彩，韦伯甚至怀疑它窃取了理性的错误的卡里斯玛（Charisma）。但是，霍克海默和韦伯在以下论点上是一致的，即他们都认为，能够创造意义的形而上学—宗教世界观的同一性已经土崩瓦解了，这就使得现代生活世界的同一性成了问题，进而严重危及了社会化主体的认同及其社会团结。

对霍克海默来说，现代性的特征也在于：解神秘化使得宗教和形而上学取代了神话—巫术思想，也正是这种解神秘化推翻了合理化世界观的核心内涵，即神学原理和本体论—宇宙论原理的可信性。通过学说表现出来的知识凝固成了教条，启示和传统智慧则变成了纯粹的传统，而所谓的信念，就是主体自以为是（Fürwahrhalten）。世界观自身的思维方式已经过时，神圣知识和世俗智慧变成了主体的信仰力量。这样也就出现了诸如**信仰的狂热主义**（Glaubensfanatismus）和**教化的传统主义**等现象，而且是作为新教和人文主义的伴生现象。在上帝身上，真、善以及美等有效性要求还没有区分开来，一旦对于上帝的认识和根据命题真实性、规范正确性以及正直性和审美性等标准所确立的知识系统对立起来，坚持宗教信念的模式也就丧失了仅仅用充分的理由来传达信念的自由。

此外，宗教**信仰**还具有盲目性、纯粹意见以及强制性等特征——

信仰与知识是相互不容的：

信仰是一个私人概念：如果它与知识之间的对立或和谐不能持续表现出来，那么，作为信仰，这个概念也就被消灭了。由于它一直对知识构成限制，因此它本身也受到了限制。新教尝试像史前那样，直接到言词当中去寻找超越信仰的真实性原则（没有这个原则，信仰也就不可能存在），并重新赋予它以符号力量，但其代价是要听命于言词。当信仰作为敌人或朋友始终和知识彻底结合在一起的时候，它就在努力克服分离的同时，延续着这种分离：信仰的狂热性是其不真实的标志，是客观的表白，即谁如果**只是**在信仰，他也就不再有信仰了。[14]

另一方面，一种**教化知识**（Bildungswissen）从现代哲学中分离了出来。现代哲学既是宗教的对立面，又是宗教的继承者，并一时躲避到了科学体系当中。论证教化知识的关键在于继承传统。教化传统主义的难点表现在它必须把自己的基础遮盖起来；因为只有那些缺少好的理由，因而难以让人相信的传统，才会要人们起誓表示信服。一切传统主义都具有非传统主义的特征：

理性形式化的后果是什么呢？正如前面所说到的，公正、幸福、宽容等，所有这些概念要么应当扎根在理性当中，要么应当得到理性的认可，可是，它们在上个世纪都已经失去了其精神基础。它们虽然还是目的，但没有了理性立法，也就无法使它们具有一种价值，并把它们和客观现实结合起来。……尽管如此，它们还是缺少现代意义上的理性论证。有谁会认为，任何一种这样的理想都比它的对立面要离

真理更近一些呢？[15]

历史主义（Historismus）有意识地推动了第二种去神秘化。但是，具有反讽意味的是，它却意味着魔幻力量的复归。这些魔幻力量原初被宗教世界观和形而上学世界观战胜了，因为这些世界观不仅能够创立同一性，而且可以给出完整的意义。《启蒙辩证法》认为，启蒙倒退成了神话。这个观点与韦伯在其《中间考察》（*Zwischenbetrachtung*）中所提出的观点是一致的。“世界中的特殊领域越是突出，越是牢固”，面对重新抬头的多神论，面对诸神之间的冲突，拯救和智慧就越是显得苍白无力；当然，诸神之间的冲突也都是由主观理性打着**非人格力量的旗帜**发动起来的。这种新的多神论由于失去了其神秘的形式，因而也就丧失了约束力；由于失去了社会整合的力量，因而也就只好放任自流，也就是说，这种新的多神论是非理性信仰力量的混合，因而具有偶然性特征。甚至连科学自身的基础也飘摇不定，也不比那些决心把自己的生命奉献给十字架的人的主观热情来得可靠。[16]

此外，主观理性是一种工具理性，也就是说，是一种自我捍卫（Selbsterhaltung）的工具。霍克海默认为，维护自我的观念是一种使主观理性变得荒谬的原则，因为，对于超越了自我关注的主体性的事物的思考被剥夺了一切的合理性：

崇拜图腾的部落、氏族、中世纪的教会、资产阶级革命时代的民族等，它们的生活都遵循经过历史发展而形成的意识形态模式。这些模式——或是巫术的，或是宗教的，或是哲学的——反映了各自的社会统治方式。它们构成了一种文化黏合剂，即使是它们在生产中失去

作用之后，也依然如此；因此，它们也促进了一种共有的真实性观念，而且正好是**通过**它们已经变得客观化这个事实……这些古老的制度已经瓦解了，因为它们所要求的团结形式被证明是虚假的，和它们联系在一起的意识形态则变得空洞无物，并且具有卫道的色彩。[17]

韦伯也在同样的意义上说到过统治世界的残酷性（Unbrüderlichkeit）。

因此，韦伯和霍克海默对于时代的诊断虽然有着显著的不同，但在一些基本问题上的看法还是一致的，比如：

——宗教世界观和形而上学世界观的可信性是自发形成的合理化过程所固有的；由此看来，启蒙运动对神学和本体论的批判是合理的，也就是说，是有其内在根据的，非常深刻，并且不容推翻；

——神话消除之后兴起的**第二种**合理化动力激发了一种现代意识，其关键特征在于，具有各自不同特征的文化价值领域发生了分化；价值领域分化所导致的结果是信仰和知识的主观化：艺术和道德与具有命题真实性的要求分离了开来，而科学则孤零零地同目的理性行为保持一种实践的关系（但失去了与交往实践之间的联系）；

——主观理性发挥的是一种在斗争中捍卫自我的功能，在斗争过程中，参与者依赖的都是根本无法相互调和的非理性的信仰力量；主观理性无法再给出任何意义，并且和生活世界同一性一起对社会的整合构成威胁；

——由于世界观的社会整合力量以及由世界观所带来的社会团结并非完全是非理性的，因此，科学、道德和艺术等“文化领域的分裂”就不能说完全是合理的，尽管这种分裂可以归结为学习过程（Lernprozeβ），并因此而归结到理性头上。

（2）关于自由丧失主题

如果说意义丧失主题是从内在结构可以重建的**文化**合理化过程中推导出来的话，那么，自由丧失主题则源于**社会**合理化过程。当然，韦伯和霍克海默在欧洲历史发展过程中分别选择了不同的切入点，即16和17世纪以及19世纪晚期。在16和17世纪，新教、人文主义以及现代科学等的发展，对宗教世界观和形而上学世界观产生了质疑，而在19世纪晚期，自由主义已经发展成熟，处于从自由资本主义向有组织的资本主义过渡的关键时期。

资本主义之所以能够迅速发展起来，依靠的是一种生活方式，其方法合理性得益于新教当中盛行的苦行主义伦理所具有的同一性力量。霍克海默除了在精神分析方面略有保留之外，基本上是赞同韦伯观点的，即这种讲求原则的伦理是人格独立和个体性等文化再生产的基础：

> 基督教坚持强调每个人的永恒价值，而且所使用的手段正是否定世俗社会中自我捍卫的意志，以便捍卫永恒的心灵，基督教的这种观念甚至也迎合了西方的非基督教思想体系或反基督教思想体系。当然，其代价是压制人的天性和导致我们文化中充满了虚伪，而后者是由于压制从未得逞造成的。不过，也恰恰是内在化强化了个体性。个体拒绝效仿基督去献身，这样便在世俗社会中为自己树立起一套新的生活规则和生活理想。[18]

霍克海默用一种比较含糊的形式重复了韦伯的观点，认为宗教苦行主义是资本主义社会中资本家经济理性行为的根本；这里他所关注的是自由

主义时代，而不是现代生产方式发展阶段：

个人主义是资产阶级自由主义理论和实践的核心内容，它认为，社会的进步在于自由市场上不同利益之间自发的互动。个体作为一种社会存在要想捍卫自己，就必须在追逐自己的长期利益的同时，放弃瞬间和直接的享乐。基督教的禁欲原则造就的个体禀性因此而得到了加强。[19]

霍克海默满足于自己的归纳，以此他可以强调“个体没落”的趋势。为了证明这种趋势，他又一次继承了韦伯的观点，把不断增强的官僚化作为论据，所谓不断增强的官僚化，就是指经济和国家当中占据统治地位的组织形式越来越复杂。阿多诺所说的“受到控制的世界”（verwaltete Welt）和韦伯的“铁屋”（stahlhartes Gehäuse）观念具有异曲同工之妙。目的理性行为亚系统与韦伯根据新教伦理所探讨的基础分离了开来，对于这些基础，霍克海默也从个体主义社会特征的角度作过描述。可是，他们两位所坚持的“自由丧失”各自究竟具有什么意义呢？

韦伯用行为理论概念来把握自由丧失问题。实践理性体现在方法论意义上的生活方式当中，并且把目的理性和价值理性联系了起来：目的理性行为受到个体的道德判断和自主意志的控制，而个体又受制于一定的原则，也就是说，个体行为合乎一定的价值理性。但是，从经济部门和管理部门官僚化的角度来看，行为的目的合理性（起码是行为后果的系统合理性）必须独立于组织成员的价值理性判断和价值理性决策。组织本身承担了对行为的控制，而主体只要把这些行为和一

般的功利主义动机联系起来就可以了。主体性摆脱了道德实践理性的约束，这一点具体表现为“没有精神的专业人士”（Fachmenschen ohne Geist）与“没有灵魂的享乐人士”（Genussmenschen ohne Herz）的两极分化。为了改变这种趋势，韦伯所能想出的主意就是让官僚机器屈从于卡里斯玛型领袖的意志：

> 随着满足政治需求和经济需求的合理化，作为一种普遍现象的规训也就不可避免地会蔓延开来，并越来越削弱卡里斯玛和个体行为的重要性。[20]

如果创造性的卡里斯玛与限制自由的官僚制在看似“不可避免的”合理化进程中想要获得胜利的话，就只能选择这样一种组织模式，即“领袖加机器”。在经济领域，意味着权威经济领袖的功利主义，在政治领域，则意味着一种经过公民投票而确定的领袖民主制，而综合这两个领域，则意味着一种选择领袖的最佳机制。沃尔夫冈·蒙森（Wolfgang Mommsen）把韦伯的立场归结为“一种看起来有些悖论色彩的模式，即统治越多，自由也越多”。[21]

霍克海默用同样的方法来理解自由丧失的概念，当然他更多依靠的是精神分析理论的概念，而不是行为理论概念：对行为的控制从社会化个体的良知立法会逐渐发展成为社会组织的规划立法。主体越来越不必依赖自己的超我（Super Ego），相反，也就越来越要听从于周围环境的命令。这个观点后来被里斯曼（D. Riesmann）接受了过去，并被解释为“内向型”生活方式与“外向型”生活方式的倒转，这样也就被通俗化了：[22]

今天，生活中的一切都越来越趋于合理化和规范化，因此，原本属于私人领域的个体生活连同其内在冲动现在也都顺乎合理化和规范化的要求：个体捍卫自我的前提是适应系统捍卫的要求……原来，现实与个体的理想是相对应着的，现实必须和理想吻合起来。现在，这些意识形态都失去了意义，被进步思想取而代之，进步思想使得现实很容易就可以上升到理想的高度。因此，适应就成了一切主体行为类型的准绳。主体形式理性的胜利也是现实的胜利，在主体面前，现实是绝对的，至高无上的。[23]

霍克海默并不否认个体选择的可能性在不断增加，但它和“自由特性的变换”[24]是联系在一起的，因为理性化过程越是深入，目的行为亚系统也就越是和成员的伦理动机相分离，进而使还与道德实践理性有着一丝关联的内在行为控制成为多余。[25]

韦伯与霍克海默的对照就到这里。韦伯从对自由丧失的诊断直接转向思考如何解决自由丧失问题，并且提出了一种组织模式，把借助于领袖的卡里斯玛而得以合理化的行为领域与个别杰出行为主体生活历史的价值取向重新联系起来（当然是以损害被统治的追随者为代价的）。[26]而霍克海默和阿多诺则把分析向前又推进了一步。我们所关注的是，目的行为亚系统的理解究竟意味着什么——相应地，个体的自我扬弃又意味着什么，“个体在自我扬弃过程中必须用肉体和灵魂根据技术规则来重新塑造自己”。[27]但是，如果对行为的控制由人格立法过渡到“自主秩序机制越来越顺利的运作”，[28]企业以及管理组织的行为领域所具有的秩序机制以及深入到个别组织成员主体性当中的适应命令就会显示出来。霍克海默和阿多诺必须避免两种片面的

观点。韦伯坚持的是一种处于临界状态的行为理论，这种行为理论不能为这个问题提供什么解决方案。相反，完全关注系统秩序成就的系统论**忽略**了“自由性格变化”的问题，所谓“自由性格变化”，就是指行为系统脱离了生活世界，而且主要是脱离了其成员的道德实践动力。霍克海默和阿多诺所关注的正是，社会合理化在传统生活领域向目的行为亚系统的转变过程中与“个性的萎缩”之间建立起来的具有反讽意义的表层联系。

霍克海默看到了同一性的毁灭，这种同一性是个人对“精神的基本概念”和原则的探索中获得的，不仅和官僚化直接相关，而且也关系到目的理性系统从“文化”、从合理的生活世界视野中脱离出来的过程。经济和国家越是变成认知工具理性的体现，并且使其他生活领域听从它们的指挥，它们就越是把道德实践理性和审美实践理性所能体现的一切都排挤到边缘地位，这样，个体化过程在非理性或实用化的文化生产过程中也就越来越难找到一种基础。在前现代社会里，

> 文化与生产之间尚隔着一道鸿沟。相对于现代超组织（Superorganisation）而言，这道鸿沟为人们提供了更多的活动空间，因为现代超组织把个体压缩成为一个消极的功能细胞。现代组织的同一性，如劳动的总体性是社会经济系统的有机组成部分。[29]

马克思主义理论用“物化”（Verdinglichung）这个基本概念来分析“文化与生产之间的鸿沟缝合”的过程。卢卡奇在《历史与阶级意识》（*Geschichte und Klassenbewusstsein*）中运用了马克思主义的这个关键概念，把韦伯对于社会合理化的分析同它的文化理论框架分离

开来，并且和经济系统中的类似过程联系起来。卢卡奇试图用商品拜物教（Warenfetisch）的模式来分析受交换价值主宰的资本主义经济分化与生活世界变形之间的联系。我想先来探讨一下卢卡奇作为第一位马克思主义者对韦伯的接受，[30] 接着再讨论霍克海默和阿多诺为什么要把其工具理性批判理解为一种“物化的否定”，[31] 而且还迟迟拿不定主张，决定是否要接受卢卡奇的论证，尽管他们受到了卢卡奇的启发。

（3）卢卡奇对韦伯合理化学说的解释

在“物化与无产阶级意识”（Die Verdinglichung und das Bewu β sein des Proletariats, 1922）[32] 这篇关键文章中，卢卡奇阐明了这样一个观点：“从商品关系的结构中，可以找到一切对象性形式以及与此相关的一切市民社会主体性形式的原型”。“对象性形式”（Gegenständlichkeitsform）是一个新康德主义的概念，卢卡奇是从威廉·狄尔泰意义上来使用这个概念的，并且把它理解为历史上形成的“存在形式或思维方式”，揭示的是“这个社会发展不同阶段的总体性”。卢卡奇把社会发展理解为“塑造人的存在的对象性形式不断变革的历史”。[33] 但是，卢卡奇不赞成这样一种历史主义观点，即认为对象性形式表达的只是各种不同文化的特殊性，对象性形式所调节的是“人与其周围环境之间的相互作用，周围环境决定着人的内在生活的对象性和外在生活的对象性”。[34]

对象性形式与理性的普遍性之间保持着一种联系，因为卢卡奇，也包括霍克海默，[35] 坚持黑格尔的思想，认为在人与人以及人与自然（外在自然和人自身的内在自然）的关系中，理性获得了客观的表现，

而不管这些关系是多么的不合理。资本主义也具有特殊的决定形式，它决定着资本主义社会成员如何从范畴上去理解客观自然、人际关系以及人的主观自然——亦即“人的外在生活和内在生活的对象性”。用我们的话来说，就是资本主义社会中占统治地位的对象性形式预先决定了与世界之间的关系，以及具有言语和行为能力的主体与客观世界、社会世界和各自主观世界发生关联所能具有的方式和方法。

卢卡奇坚持认为，我们可以把这种预定称作“物化”，亦即社会关系和社会事件与万物，即我们所能感受和控制的客体之间的一种真正的同化。上述三个世界被生活世界这个社会先验范畴彻底地统一了起来，以至于在我们对人际关系和主观经历的理解当中隐含着错误的**范畴**：我们用物的形式来理解它们，也就是说，把它们当作了属于客观世界的实在，尽管它们实际上是我们共同拥有的社会世界或各自的主观世界的组成部分。我们在这里必须补充交代一下：由于理解和把握对于交往过程自身来说具有构成意义，因此，这样一种系统的误解对实践产生了影响，也就是说，不只是影响到主体的“思维方式”，而且也涉及主体的“存在形式”。

卢卡奇认为，这种变形的原因在于这样一种生产方式，它建立在雇佣劳动的基础上，要求“人的功能成为商品”。[36] 卢卡奇用不同的步骤对这个观点加以了论证：

（a）他探讨了商品形式渗透到生产过程所带来的物化效果，并由此指出，人格的物化以及社会劳动领域中人与人之间关系的物化仅仅是这种行为系统合理化的另一种表现形式；

（b）卢卡奇把合理化和物化看作是同一过程的两个方面，由此，他准备了两个论据，这两个论据虽然都是建立在韦伯分析的基础上，

但却反对韦伯分析的结果。韦伯用形式合理性范畴来把握与其他生活领域，特别是国家官僚体制中的目的理性经济行为之间的类似性。在卢卡奇看来，韦伯虽然错误地理解了因果关系，把“物化现象同其实际的经济基础”隔离了开来，使之成为“人与人之间关系可能具有的一种永恒形式”；但是，韦伯指出了社会合理化过程对于整个资本主义社会具有构成意义。卢卡奇接受了韦伯的这一分析，并把它解释为：商品形式具有一种普遍特征，因而最终成为资本主义社会的对象性形式。

（c）卢卡奇还从另外一个角度来借用形式合理性概念。对于卢卡奇来说，形式合理性概念在商品形式与康德所分析的知性认识形式之间构成一座桥梁。沿着这样一条思路，卢卡奇重新把他所借用的对象性形式概念引回到认识论语境当中，以便从黑格尔批判康德这样一种哲学角度展开物化批判。他从黑格尔那里接受了有关合理组织起来的生活关系的总体性概念，并把它当作社会合理化的非理性尺度。当然，有了这个概念，卢卡奇也就悄悄地对韦伯的核心观点进行了更正，即认为随着各自具有自身规律的文化价值领域的分离，形而上学所理解的理性同一性**彻底**崩溃了，也就是说，再也无法用辩证法加以重建了。

关于（a）：卢卡奇根据马克思对商品形式的分析阐明了他的物化概念；他提到了马克思在《资本论》[37]第1卷中描述商品拜物教特征的著名段落：

商品形态所以是神秘的，不过因为这个形态在人们眼中，把自己的劳动的社会性质，当作劳动产品自身的物质性质，当作这各种物品

的社会的自然属性来反映，从而，也把生产者对社会总劳动的社会关系，当作一种不是存在于生产者之间，而是存在于客观界各种物品之间的社会关系来反映。就是由于这种转换，所以劳动产品成了商品，成了可以感觉而又超于感觉的东西或社会的东西。……那只是人们自己的一定的社会关系，但在这里，在人看来，它竟然取得了一种物品关系的幻想形式。[38]

马克思用黑格尔的抽象概念分析了商品作为使用价值和交换价值的二重性，以及商品的自然形式向价值形式的转化过程。在这里，使用价值与交换价值之间的关系类似于本质与现象之间的关系。今天，卢卡奇的这种做法给我们造成了许多的困难，因为我们不能不加思考，就使用黑格尔逻辑学中没有经过重构的基本概念;关于马克思《资本论》（*Kapital*）与黑格尔《逻辑学》（*Logik*）之间关系的广泛讨论，更多的是澄清了这些困难，而没有消除这些困难。[39] 因此，我将不再进一步作形式分析。当然，卢卡奇也没有这样做。他所关心的只是生产者的劳动力变成商品的时候所引起的物化效果——“工人的劳动力同他的个性相分离，它变成一种物，一种他在市场出卖的对象”。[40]

卢卡奇的基本思想凭直觉很容易就可以理解。只要社会领域中的互动关系具有传统性质，也就是说，受自然规范调节，那么，个体相互之间以及个体与自身之间也就处于他们有意进入的交往关系。如果社会关系有朝一日能由共同的意志形态来决定的话，那么，情况同样也是如此。但是，只要物品生产是按照交换价值的生产而组织起来的，生产者本身的劳动力被当作商品交换，那么，就会出现另外一种行为协调机制：具有经济意义的行为取向从生活世界语境中脱离了出

来，和交换价值（货币）这个媒介联系到了一起。一旦互动不再靠规范和价值来协调，而是由交换价值这个媒介来协同，那么，行为者相互之间以及行为者与自身之间就必须采取一种客观立场。这样，他们所遇到的行为协调机制就是某种外在的事物。通过交换价值媒介而形成的互动，与语言理解的主体间性脱离开来，成为客观世界中的事件，成为伪自然（Pseudonatur）。[41] 马克思把规范性和主体性与可以感知和可以控制的事物相提并论，认为它们的性质是一样的，都是客观化或“具体化”。像雇佣工人的整个生存都取决于市场一样，不可名状的使用过程（Verwertungsprozeβ）也渗透到了他的生活世界，并且摧毁了通过交往建立起来的主体间性的道德，从而把社会关系变成纯粹的工具关系。马克思说过：

> 生产者只是物质上彼此为对方存在，这种情况在货币关系中才得到进一步发展，在这种关系中，他们的共同体本身对一切人来说表现为外在的，因而是偶然的东西。通过独立的个人的接触而形成的社会联系，对于他们既表现为物的必然性，同时又表现为外在的联系，这一点正好表现出他们的独立性，对于这种独立性来说，社会存在固然是必然性，但只是手段，因此，对个人本身来说表现为某种外在的东西，而在货币形式上甚至表现为某种可以捉摸的东西。他们是作为社会的个人，在社会里生产并为社会而生产，但同时这仅仅表现为使他们的个性物化的手段。因为他们既不从属于某一自然发生的共同体，另一方面又不是作为自觉的共同体成员使共同体从属于自己，所以这种共同体必然作为同样是独立的，外在的，偶然的，物的东西同他们这些独立的主体相对立而存在。[42]

韦伯早就从西美尔（G. Simmel）的《货币哲学》（*Philosophie des Geldes*）关于场景变化的论述中得到启发，认为一旦自发的交往关系“被转变为货币这种普遍语言”，那么，场景也就发生了变化。卢卡奇则从西美尔进一步追溯到马克思的分析，目的是想从资本主义交换价值中捕捉到社会合理化的基本现象，而对于韦伯来说，资本主义交换价值不过是一种一般过程的经验表达。与马克思以及韦伯比较起来看，卢卡奇的真正贡献在于，他能够同时从物化和合理化双重角度来考察社会劳动领域与生活世界语境的分离过程。由于行为主体以交换价值为取向，他们的生活世界也就萎缩成为客观世界：他们对待自己以及他人，所采取的都是目的行为的客观立场，并因此而使自己成为其他行为者的处理对象。正如马克思在上述引文之后接着指出的，物化“正是他们（生产者）作为独立的私人同时又发生某种社会关系的条件”。[43] 对于作为法学家的马克思来说，私法主体从目的理性的角度追逐其自身的利益，因此，他是通过交换关系而社会化的行为主体的模范。所以，在卢卡奇看来，马克思和韦伯的分析之间的联系没有任何牵强的地方：“对我们来说，最重要的是在这里起作用的原则：根据计算，即可计算性来加以调节的合理化原则”。[44] 当工人不是让规范和价值，而是让非语言的交换价值媒介来协调他们之间互动的时候，生活世界语境也就出现了物化，卢卡奇把这种物化看作是其行为取向合理化的另一面。这样他也就从行为理论的角度揭示出了交换价值媒介所制造的社会化的系统效果。

我们将会看到，在系统理论中，货币也是一种模式，可以用来阐明控制媒介概念。媒介理论可以用一种温和的方式来把握卢卡奇所说的物化和合理化这两个方面。这里，从语言交往到货币媒介的

行为趋向的**转换**，也就意味着“自由特征的一种变化”：在急剧扩大的选择范围内，形成了一种相互制约的机制，它与共识的形成过程毫不相干。[45]

关于（b）：社会关系（以及个体与自身之间关系）的物化，在资本主义企业的组织形式中有所表现。资本主义企业和私人的家政是彻底分开的。在资本主义企业中，经营行为（以及资本核算、以市场为导向的投资决策、合理的劳动组织、科学知识在技术上的应用等等）都制度化了。正如上文所指出的，马克斯·韦伯考察了具有形式合理性的经济行为和管理行为之间，资本主义企业与公共官僚机构的组织形式之间，这里或那里的具体经营手段的集中化趋势之间、企业家和官员、工人和雇员的行为趋向之间等在结构上的相似性。由于卢卡奇只注意到一种媒介，即交换价值，并且把物化还原为“交换抽象”（Tauchabstraktion），因此，他把西方理性主义的一切现象都说成是“整个社会彻底资本化的标志”。[46]卢卡奇认为，韦伯所诊断出来的社会合理化的宏观特征是对他的下述观点的证明，即商品形式作为资本主义社会中的主导对象性形式盛行了开来：

> 只有资本主义才随同实现整个社会的统一经济结构，产生一种——正式的——包括整个社会的统一的意识结构。而这种意识结构正好表现在，雇佣劳动中产生的各种意识问题以精致的、超凡脱俗的，然而正因此而更强烈的方式反复出现在统治阶级那里……因此，商品关系变为一种具有“幽灵般的对象性”的物，这不会停止在满足需要的各种对象向商品的转化上。它在**人的整个意向上**留下它的印记：它的特性和能力不再同人的有机统一相联系，而是表现为“占有”

和“出卖”的一些“物”，像外部世界的各种不同对象一样。根据自然规律，人们相互关系的任何形式，人使他的肉体和心灵的特性发挥作用的任何能力，越来越屈从于这种物化形式。[47]

由于商品形式成了对象性形式，并且控制着个体相互之间的关系，以及人与外在自然和其内在自然的关系，因此，生活世界也就必然会被物化，（正如系统理论所预见到的那样），从而使个人沦落为他的外在“环境”的一员，沦落为抽象而且独立的社会系统的一员。无论是卢卡奇，还是韦伯，或是霍克海默，他们都是这样认为的；卢卡奇和其他两位有所不同的地方在于，他相信，这样一种发展趋势，不仅在实践上可以遏止，由于存在着充分的论据，在理论上也一定会有一个内在限制：

世界的这种表面上彻底的合理化，渗进了人的肉体和心灵的最深处，在它自己的合理性具有形式特征时达到了自己的极限。[48]

关于（c）：马克思想用政治经济学的危机理论来把问题论述清楚，可是他只是从哲学的角度揭示出了合理化的内在限制。卢卡奇试图根据黑格尔对康德认识论的批判，来分析形式合理性的特征。卢卡奇把这个行为理论阐述的概念转换到了认识论的层面上，因为，在卢卡奇看来，形式合理性在现代科学中表现得最为充分。康德的认识批判澄清了现代科学，特别是牛顿物理学中所体现出来的知性行为。

牛顿的物理学让最终是其根据的物质停留在非理性（“非创造性”、

“既定性”）之中，而不加触动，以便在这样形成的、封闭的、从方法论上加以净化的世界中，能不受阻挡地运用不成问题的知性范畴。[49]

康德的理论尽管无情地打破了先前的形而上学的幻想，埋葬了客观理性的教条要求，但是，卢卡奇认为，康德这样做，只是为了替科学主义（Szientismus）辩护，也就是说，“理性的形式主义的认识方式是我们把握现实的惟一可能的方式，乃是一种独断主义的假设”。[50]

最终，康德的批判也表现出了物化的意识结构，它本身就是思想中一般商品形式的体现。[51]

卢卡奇完全从常规的角度追溯了从席勒到黑格尔的康德批判路线。席勒用游戏冲动（Spieltrieb）来确定审美原则，根据这个原则，“应该在思想上重建在社会上被消灭了的、打碎了的、被分散在部分性体系中的人”；[52]而黑格尔则阐明了生活关系的总体性概念（这个概念在卢梭的自然观中已经有所表现）：

> 人作为自身完美的总体，他内在地克服了或正在克服着理论与实践、理性与感性、形式与内容的分裂；对他来说，他要赋予自己以形式，这种倾向并不意味着是一种抽象的、把具体内容扔在一边的理性；对他来说，自由和必然是同一的。[53]

黑格尔的逻辑学用辩证法把已经分解成各个环节的理性重新统一起来，尽管卢卡奇承认，黑格尔的逻辑“还很有问题”，[54]而且就此打住，没有进一步向前发展，但他坚持应当能够超越市民社会内在思想的“辩证法方法”。由于卢卡奇不加分析地接受了黑格尔逻辑学的基本概念，因此，

他把绝对精神抽象水平上的理论理性和实践理性的同一性当作前提；而韦伯则认为，社会合理化的悖论之处恰恰在于，形式理性的形成（和制度体现）本身并非是非理性的，而是和一些学习过程联系在一起的，这些学习过程拒绝通过**论证**重新接受形而上学世界观，同样也拒绝与客观理性之间的辩证联系。

尽管卢卡奇对待希腊哲学和古典主义采取肯定态度，[55] 但他并没有坚决要求恢复形而上学—宗教制度思想中所反映出来的对象性形式。对待黑格尔，他也是采取了青年黑格尔派的立场，也就是说，从马克思主义的黑格尔批判立场出发：

> 古典哲学在发展史上处于这样一个自相矛盾的境地：它的目的是从思想上克服市民社会，思辨地复活在这个社会中并被这个社会毁灭了的人，然而其结果只是达到了对市民社会的完全思想上的再现和先验的推演。[56]

只要理性的同一性只是一种辩证法的**设想**，只有在理论当中才能得到落实，那么，超越了形式合理性限制的哲学同样也在重复一种物化的意识结构，它阻止人们对它自身所创造的世界加以沉思。因此，和《德法年鉴》（*Deutsch-Französische Jahrbücher*）时期的马克思一样，卢卡奇所关注的是黑格尔最初通过推理所把握的理性生活关系在**实践当中**如何成为可能。黑格尔理论的客观主义在于它的沉思性质，也就是说，在于想把分裂的理性环节重新用理论联合起来，并且坚持哲学是抽象总体性进行和完成调解的场域，是其调解概念得以落实的场域。卢卡奇认为，黑格尔这样认为，也就忽略

了历史实践层面，而只有在这个层面上，哲学认识的批判内涵才能行之有效。

但是，马克思对于理论与实践关系的确定在关键问题上还很模糊。在卢卡奇对它们的解释中，模糊问题也就看得很清楚了。卢卡奇首先考虑的是马克斯·韦伯的主要观点。现代的特征在于形式合理性具有了一定的动机和具体的制度。而形式合理性的基础在于理性的实质同一性的瓦解，以及理性分裂成为一开始就互不相容的抽象环节（有效性层面以及价值领域等），这样，用理论在**哲学思想层面**上也就无法复制出客观理性来。因此，卢卡奇针对韦伯提出反对观点，认为理性的各个环节在合理的行为系统中互不相容的原因并不一定在于，在文化解释系统中，理性的各个环节无法通过论证组成一个总体，也就是说，无法构成世界观的抽象基础。相反，在资本主义社会里，决定合理化模式的是：复杂的认知工具理性以**牺牲**实践理性为**代价**而贯彻开来，从而使交往生活关系变得物化了。因此，这样的问题也就十分重要了，即难道不正是对合理化（表现为物化）的**片面性**的批判，才揭示出认知—工具理性与道德—实践理性和审美—表现理性之间的互补关系，是实践概念所固有的**尺度**；而所谓实践概念，可以说就是交往行为。这种理性在形而上学世界观中具有实质同一性；但是，客观理性概念最终还是属于世界观的合理化范畴。这里，从马克思批判黑格尔的核心概念“理论”意义上讲，一切打着理性旗号的调和，不管具有怎样的辩证法特征，都只是一种虚构。在不同的理性环节中，仅仅还存在一种形式上的联系，即论证程序的同一性。因此，“理论”上所表现出来的形式联系，即文化解释系统中所表现出来的形式联系，无论如何，在“实践”中，在生活世界中，也能得到实现。打着

“哲学实践化”的口号，马克思把青年黑格尔派的“行动哲学”观念吸收了过来。

但是，有一个致命性的错误，马克思可能会犯，但避免了，而卢卡奇却未能幸免。这就是：他把“实践化”（Praktischwerden）又一次理论化了，并且把它**想象**成哲学在革命中的实现。因此，卢卡奇必然会认为理论还大有可为，甚至远远超出形而上学自身的要求。这就意味着，哲学不仅要在被设定为世界秩序的总体性思想方面有所作为，而且也要在世界历史进程以及这种总体性在历史上的发挥方面大显身手；总体性在历史上是通过具有自我意识的实践而发挥作用的；从事这种实践的人，通过哲学能够对自己在理性的自我实现过程中所发挥的积极作用有所认识。卢卡奇为世界革命先锋派的启蒙工作所要求的知识，与韦伯对客观理性没落的严格认识在两个方面互不相容。进入辩证历史哲学的形而上学不仅要拥有抽象的视角，由此来认识理性的各个环节之间的同一性，而且还要相信自己能够落实创造这种同一性的主体，并为他们指明方向。由于这个原因，卢卡奇用阶级意识理论来补充他的物化理论。

这种阶级意识理论所追求的是，从整体上肯定无产阶级阶级意识作为历史的主体—客体所占据的首要地位。[57] 卢卡奇并不害怕得出斯大林暴政时期所暴露出来的工具主义后果，这些后果是从革命斗争组织问题的历史客观主义中产生出来的。关于这一点，我在这里不想作深入探讨。[58] 维尔默（Albrecht Wellmer）将之准确地概括为，

> 卢卡奇试图在韦伯的合理化抽象概念背后，揭示出资本主义工业化过程中所具有的特殊的政治经济学内涵。卢卡奇的这一尝试是他努

力重新激活马克思主义理论哲学意义这样一个宏观设计的组成部分。卢卡奇的尝试最后失败了，我认为，具有反讽意义的是，失败的原因竟然在于，卢卡奇对马克思主义的哲学重建在一些关键问题上回到了客观唯心主义。[59]

2. 工具理性批判

工具理性批判把自己理解为卢卡奇从韦伯那里接受过来的物化批判，而又不想承担客观主义历史哲学的后果。[60]这样一来，霍克海默和阿多诺就陷入了两难境地，从中我们可以吸取教训，并找到社会理论**范式转型的根据**。我想先来描述一下霍克海默和阿多诺是如何继承卢卡奇的做法，对韦伯的合理化论题进一步加以转换的。[61]从历史角度来看，卢卡奇对物化理论的解释，由于革命的失误和发达工业社会中出现了未曾预料到的认同力量而遭到否定（1）。由于卢卡奇的解释坚持的是黑格尔的客观唯心主义，因而在理论上也并非无懈可击（2）。所以，霍克海默和阿多诺认为有必要进一步挖掘物化批判的基础，并把工具理性扩展成为整个世界历史文明进程的一个范畴，也就是说，把物化过程从现代资本主义的发生继续向前追溯到人类文明的源头（3）。但是，这样一来，理性概念的轮廓就有变得模糊的危险：一方面，理论具有否定实践关系的传统沉思特征，另一方面，理论又把一种只能间接提出的理性的表现功能转让给了艺术（4）。哲学思想否定辩证的自我扬弃导致了两难，这就促使我们追问：这样的论证难道不仅仅只是一种坚持意识哲学和强调主体性与自我捍卫之间关系的命题所导致的（5）。

（1）法西斯主义理论与大众文化理论

正如杜比尔（Helmut Dubiel）所指出的，[62] 主要有三种历史经验对批判理论的形成产生了决定性的作用；这三种历史经验交织在一起，使人们对革命感到绝望。苏联的局势完全证实了韦伯关于官僚化加速趋势的诊断；斯大林的暴政则充分证明，罗莎·卢森堡（Rosa Luxemberg）对列宁的组织理论及其整个历史客观论基础的批判是正确的。法西斯主义则说明，发达资本主义社会在危机情况下，会用改变政治制度的方法来应付革命的危险，并平息有组织的工人的反抗。最后，美国的发展趋势则用一种**不同**的方式表明了资本主义的整合力量：无须公开压制，大众文化就把广大群众的意识和现状的命令（Die Imperative des Status quo）结合在了一起。革命社会主义的人文内涵在苏联被扭曲了，**所有**工业社会中革命社会主义的工人运动也都失败了，渗透到文化再生产过程当中的合理化过程发挥着社会整合力量——所有这一切都是阿多诺和霍克海默在（20 世纪）40 年代初开始用理论加以处理的基本经验。

马克思认为，资本主义自身所束缚的生产力是克服资本主义的客观前提。马克思在这里主要是想用科学技术的进步、劳动力的培训以及更加完善的劳动组织过程来提高生产力。生产力与生产关系之间会出现“矛盾”，马克思认为，工人的主观潜能也是一种生产力，它不仅表现为生产活动，而且也表现为革命的批判活动。因此，马克思指出，资本主义不仅为无产阶级的自我解放创造了客观前提，而且同时也创造了“关键的主观前提”。[63] 卢卡奇基本上坚持了马克思的这一立场，但他已经开始修正马克思对现代科学的评价。关于技术进步的科学尽管越来越与生产力的解放联系在一起，但是，随着科学主义世界

观的形成，科学同时还承担了一种意识形态的功能，因为科学主义世界观把认识的客观界限与认识的一般界限等同了起来。实证主义的狭隘的科学观念是卢卡奇所批判的一般物化趋势的一种特殊表现形式。霍克海默和阿多诺（以及更加坚决的马尔库塞[64]）的论证路线由此展开，在他们看来，科学技术的生产力与生产关系相互融合，因而彻底丧失了其超越制度的力量。

相反，卢卡奇则坚持认为，世界“表面上绝对的”合理化尽管“深入人的心理存在和生理存在”，但在内部却遇到了极限，这一极限就是“人自身理性的形式特征”。[65]

这就是说，卢卡奇在人的主观本性中发现了一种坚决反抗物化的潜力。单个的工人被迫把他的劳动力作为一种功能与他的整个人的个性分离开来，并作为商品、作为纯粹外在的东西而客观地表现出来，这样就会激发他的抽象而空洞的主体性奋起反抗：

> 人作为商品，身上出现了客观性与主观性的分裂；正是这种分裂使得人们能够意识到这种处境。[66]

就其本质而言，卢卡奇的这个观点是建立在黑格尔的基础上的，因为黑格尔认为，精神的自我运动在一定意义上是一种逻辑必然性。如果抛开这些前提，从经验的角度来考察这个观点，显然就需要有**其他**的理由来加以支持，因为这样才能解释清楚，个别的雇佣工人为何要摆脱他的客观角色，整个无产阶级为何要形成一种意识，以便能够依靠和运用这种意识，让建立在商品生产基础上的社会得以自我暴露。卢卡奇断定的只是：

物化过程，亦即工人成为商品的过程，在他有意识地加以反抗之前，尽管使他的“心灵”变得贫乏，使他整个人都变得畸形，但并没有把他作为人的本质变成商品。因此，他可以不顾他的这种现实存在，而从内在把自己全面地塑造起来。[67]

霍克海默和阿多诺并没有不加批判地接受黑格尔的逻辑学，他们用经验理由对这个观点提出了质疑：由于他们坚持物化理论，因此，他们必须对历史经验作出解释，这些历史经验充分说明，大众的主观自然毫无反抗地卷入了社会合理化的旋涡之中——这种主观自然与其说是加快，毋宁说是阻碍了这个进程。

霍克海默和阿多诺提出了一种关于法西斯主义和大众文化的理论，用以探讨社会心理学意义上的各种畸形（这些畸形深入到了主体性的内在领域，并且涵盖了个性的动机基础），以及从物化的角度来解释文化再生产。大众文化理论[68]的出发点是：商品形式也波及了文化头上，因而逐渐取代了人类的一切功能，而**法西斯主义理论**[69]则是由政治精英故意地改变反抗的功能，用主观自然来反对合理化。霍克海默把文化中越来越激烈的不满情绪理解为主观自然对物化的反抗，理解为一种“自然的造反”（Revolte der Natur）：

理性观念越是明确，得到的承认越是充分，人的精神观念对文明及其在个体身上的立法者即自我的怨憎（有意识的或无意识的）就越是强烈。[70]

福柯（M. Foucault）、莱因（R. D. Laing）、巴萨里伽（F. Basaglia）以及其

他人后来所揭示的现象，霍克海默早就有所认识了。[71]

仅仅限于认知—工具层面上的合理化所导致的社会-心理“损失”，从社会转嫁到了个体头上，并且具有不同的表现形式——其活动范围从临床医学意义上的精神疾病到神经官能症、成瘾现象、身心障碍、动机问题以及教育问题等，直到审美冲动下反文化的抵抗行为和处于犯罪边缘的群体（当前还包括无政府主义的恐怖主义）。按照霍克海默的解释，法西斯主义成功地实现了功能转换，利用内在自然的造反来实现内在自然坚决反对的社会合理化。在法西斯主义制度里，

> 合理性达到了一个新的阶段，在这个阶段上，它已经不再仅仅满足于简单地压制自然；合理性现在是在敲诈自然，为此它吸收了自然的造反力量，用以充实自身。纳粹操纵了德国人民被压制的愿望。当纳粹及其在产业界和军界的走狗们兴风作浪时，他们一定会赢得大众的，尽管他们并不代表大众的利益。他们向社会下层发出号召，而这些阶层已经被工业的发展抛弃了，也就是说，他们成为大众生产的剥削对象。这些阶层包括农民，手工业者，小商贩，家庭妇女以及小业主等，在被压制的自然中，他们首当其冲，他们是工具理性的牺牲品。没有这些群体的积极支持，纳粹根本就不可能上台掌权。[72]

这个观点不仅澄清了法西斯主义掌握政权的阶级基础，而且也说明了法西斯主义所起的历史作用，即在一个“迟到的民族”（die Verspäte Nation）那里加快社会现代化的进程：[73]

> 自然人（落后阶层的民众）反对合理性的增长，实际上是加快了

理性的形式化，其目的更多的是为了控制自然，而不是解放自然。从这个意义上讲，我们可以认为法西斯主义是理性与自然之间邪恶的组合——而这正是哲学梦寐以求的调和的反面。[74]

有一些心理机制促使内在自然的造反转变成了一种内在自然所反抗的强化力量，对于这些心理机制，霍克海默和阿多诺从经验的角度加以探讨；受弗罗姆（Erich Fromm）早期著作[75]的启发，霍克海默和阿多诺主要关注的是反犹主义的心理模式，以及权威个性带有施虐与受虐狂特征的冲动结构。[76]当然，这些研究后来逐渐融会成为一种关于政治偏见的探讨，它们远离了精神分析的立场，而且放弃了与物化批判理论概念之间的联系。

大众文化理论涉及的是一种意识通过大众传媒而达到社会整合的现象，而且这种现象还没有太多地引起人们的注意。艺术作品被偶像化，成为文化物品，艺术享受倒退成为消费和受摆弄的消遣，根据这些现象，阿多诺研究了“新型的商品拜物教”，在这一点上，他坚持认为，能够被专制国家发动起来的小市民的施虐与受虐狂性格和“当前对大众艺术的接受，是同一事物的两种不同表现形式”。卢卡奇当时就已承认，物化过程越是远离生产领域，远离无产阶级生活世界中的日常经验，物化过程越是从根本上改变思想和情感，自我反思也就越是难以深入。[77]阿多诺在他的“论音乐的拜物教特征以及听觉的退化”（Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens）[78]一文中继承并发挥了卢卡奇的这个观点：

当然，在文化物品范围内，交换价值表现得比较特殊。因为这个

范围在商品世界里似乎不受交换权力的支配……而这一表象正是文化物品具有交换价值的原因所在……如果商品总是把交换价值和使用价值集合在一起，那么，纯粹的交换价值就会取代纯粹的使用价值，因为纯粹使用价值的幻象在高度发达的资本主义社会中是文化物品所必须具有的，纯粹的交换价值正是作为交换价值才通过欺骗的手段承担起了使用价值的功能。音乐的拜物教特征就表现在这样一种交换条件（quid pro quo）里面：交换价值制造的效果提供了直接的表象，而与客体的无关同时又打破了这种表象……人们追问了商品社会究竟靠什么得以维持。在一种总体性的观念中，把消费品的使用价值转换成交换价值，这将有助于澄清原因。而在总体性的观念中，任何一种摆脱了交换价值的享受都具有颠覆性质。交换价值在商品中的表现承担了特殊的社会凝聚功能。[79]

阿多诺阐述这个观点所根据的是以下不同方面的内容，它们包括：大众文化的生产条件已经发生变化、标准化的文化物品的形式整齐划一，以及消遣当中所形成的艺术享受有了不同的接受方式，最后还有对被当作乐园呈现在人们面前的日常生活的适应功能等：

文化工业用优雅的拒绝态度代替了陶醉和禁欲过程中的痛苦……对文明的优雅拒绝，在文化工业展现的任何地方，都必然会被当事人所采用和检验。[80]

我不打算再进一步地阐述这个理论，其现实意义与其说是在于一般的问题，毋宁说是在于个别的假设。阿多诺已经具有了一种文化批

判的视角，从而使他没有像本雅明（Walter Benjamin）那样对大众文化的解放力量过早地充满希望，而是保持一种恰当的怀疑态度。[81] 另一方面，他对于大众传媒发挥的社会控制力量所具有的十分模糊的特征缺乏明确的概念，这一点我们在后面将会看得很清楚。一种把文化物品的商品形式作为出发点的分析，把新的大众交往媒介与交换价值媒介等同了起来，尽管它们之间在结构上并非那么相似。货币媒介**取代**了语言理解，充当协调行为的机制，与此同时，大众交往媒介依然依靠语言理解。这些大众交往媒介是语言交往在技术层面上的一种强化，它们克服了时间和空间上的距离，大大加强了交往的可能性，交往行为的网络越来越密集，而且没有把行为取向同生活世界语境彻底隔离开来。当然，这种急剧膨胀的交往潜能首先就受到了确定单向交往渠道的组织形式的限制。但是，依赖大众传媒的大众文化是否能够发挥出整合意识的恢复力量，主要取决于“交往是否可以通过个体化而致力于促使人与人之间的同化”，[82] 而绝不是取决于市场规律是否越来越深入到文化生产过程当中。[83]

（2）对新托马斯主义和新实证主义的双重批判

霍克海默和阿多诺从社会心理学的角度，把卢卡奇的物化理论推向了极端，其目的在于解释清楚发达资本主义社会中的稳定性，而又无须在批判商品拜物教的时候破坏这个原理。理论应当澄清，资本主义为何在提高生产力的同时，又压制了主体的反抗力量。卢卡奇假设了一套有效的逻辑，根据这个逻辑，意识的物化过程**必然**会导致无产阶级阶级意识的自我扬弃。霍克海默和阿多诺把黑格尔的逻辑放到了一边，转而致力于从经验的角度去解释预言所反对的明确性。他们和

韦伯这位“十足的实证主义者”（Erzpositivisten）一样，都认为即便用辩证法概念也无法重新给出客观理性。

但在超越卢卡奇的黑格尔批判过程中，阿多诺又接受并强化了卢卡奇的一个论据。这里所涉及的是精神和物质之间的关系问题，这个问题是卢卡奇从认识论的角度思考物自体难题时遇到的。在这个问题上，卢卡奇引用了爱米尔·拉斯克（Emil Lask）的一句话：

> 对于主体性来说，这并不是不言而明的，而恰恰构成了它的全部目标，即当要以相应的范畴来把握某个特定的单个质料时，逻辑形式一般划分为什么样的范畴，或者说，就是什么样的单个质料构成各个范畴的质料范围。[84]

卢卡奇认为，这个问题只是针对知性思想而提出来的，用形式和内容的辩证法中介就可以予以克服；而阿多诺则发现，同样的问题又一次出现在了辩证法的核心概念当中。[85] 一切摆脱纯粹知觉的纯粹思想，包括辩证法思想，在运作程序上都具有同一性特征，并且透露出一种认识的乌托邦：

> 概念超出它们的范围之外所具有的真理，不能有别的舞台，只能是概念所压制的内容，即概念轻视和抛弃的东西。认识的乌托邦在于，用概念来揭示非概念性的内容，而又不同等对待它们。这样一种辩证法概念使人们对它的可能性产生了怀疑。[86]

至于阿多诺是如何具体阐述这套“否定辩证法”的系统思想，或

者更确切地说，是如何明知这套思想不可阐明，却依然予以阐明的，对此，我不想加以讨论。[87] 我们所关注的只是阿多诺的论据，依靠这一论据，阿多诺几乎是从存在主义的角度否定了黑格尔的逻辑学：

认识针对的是特殊，而非一般。认识到特殊与一般的差异性当中去寻找自己真正的对象，而这种差异性又是可以明确的。认识批判一般是绝对的。但如果特殊对一般的中介与一般对特殊的中介被还原为中介的抽象规范形式，那么，特殊就不得不为此而付出代价，直到被独断地添加到黑格尔体系中的实质内涵。[88]

根据黑格尔自己的概念，辩证法对于一般和特殊的调和依然具有形而上学特征，因为它不允许特殊的非同一性享有它自己应有的权利。[89] 物化意识的结构在为了克服它而建立起来的辩证法当中还有所存留，因为对于这种辩证法来说，一切物质的东西都是绝对的恶：

谁如果想促使一切存在成为纯粹的现实性，他就会敌视他者，敌视陌生人，他者或陌生人的名称在异化概念当中听起来并非毫无意义，就会倾向于非同一性，这种非同一性不仅是意识的解救，也是和谐人性的解救。[90]

但是，如果否定辩证法是惟一的一条重建途径，而且是一条非话语的重建途径，那么，我们又该如何来解释阿多诺只能用以阐明唯心主义辩证法所犯错误的调和观念呢？批判理论从一开始就努力解决这个难题，想以此为自身建立起规范的基础。自从霍克海默和阿多诺从

20 世纪 40 年代彻底转向工具理性批判，这一点就看得尤为清楚。

霍克海默把这两种立场当作自己的出发点，而这两种立场对用主观理性代替客观理性以及宗教和形而上学的解体作出了截然不同的反应。在《矛盾的万灵药》（*Gegensätzliche Allheilmittel*）中，霍克海默阐述了他的这一**双重立场**，一方面是反对当代哲学中的传统命题；另一方面是反对科学主义。霍克海默的这一双重对立立场决定了批判理论内部迄今为止的哲学研究路数。直接促使霍克海默迈出这一步的，是发生在逻辑实证主义代表人物与新托马斯主义流派之间的一场争论。[91] 新托马斯主义是一切如下流派的代表：它们继承了柏拉图或亚里士多德，从前批判立场或客观唯心主义立场出发，复兴哲学的本体论要求，从整体上把握世界；并且从形而上学的角度，把现代精神发展过程中分化开来的理性环节，诸如真、善、美等不同方面的价值重新结合起来：

“今天存在着一种普遍的趋势”[92]——实际上这种趋势至今还在延续——

> 要求复兴过时的客观理性理论，以便为很快就要崩溃的价值帝国提供一个哲学基础。心灵疗法、唯灵论、占星术都是一些伪宗教和假科学，瑜伽功，佛教，神秘主义以及通俗的客观主义古典哲学等则是一些浅薄的哲学；它们都把中世纪的本体论提供给了现代思想加以利用。但是，从主观理性过渡到客观理性并非偶然，观念的发展过程不能随时随意加以终止。如果启蒙的主观理性摧毁了西方文化核心部分的信仰的哲学基础，它就可以做到这一点，因为这个基础实在是不堪一击。而这个基础的复兴又是人为的结果……绝对者本身成为一种手

段，客观理性成为主观目的的一种筹划……[93]

当然，霍克海默并不是站在逻辑经验主义的立场上来批判传统理论命题的。霍克海默对形而上学的批判，并不是逻辑经验主义所做的那一套，把理性和科学错误地等同起来；相反，霍克海默反对的正是实证主义的科学观与形而上学之间错误的协同。因为这样做只是抬高了科学理论，而对科学理论的理解没有任何帮助。霍克海默认为，新实证主义和新托马斯主义一样，都掌握了局部的真理，因为它们都试图“在思想领域里扮演一种专制的角色”。[94] 和传统主义一样，逻辑经验主义必定会追溯不证自明的最高原则；而这一原则不过是一些科学方法，它们自身的基础尚不明确，但逻辑经验主义把它们推向了极端，用以代替上帝、自然或存在。实证主义拒绝对他们所坚持的科学与真理的同一性加以论证，而只对科学实践中所发现的操作程序加以分析。对科学制度的推崇或许就表现在这个方面，但是，一定的程序之所以会得到科学的承认，则需要从规范的角度加以论证：

要想成为绝对权威，就必须证明科学是一种精神原则，而不能只用经验程序加以推导，然后再用关于科学结论的独断范畴来使之成为绝对真理。[95]

当然，霍克海默批判科学主义的“有限真理”，本身也使用了一定的标准，人们感兴趣的是他对这个标准的解释。毫无疑问，他不是从某种理论中得出这一标准的：这种理论用一个更加广泛的真理和认识概念来解释现代自然科学、社会科学以及精神科学的基础；就是沿

着内在的科学批判这条崎岖的道路，寻找到他孜孜以求的自我反思的标准；自我反思一直深入到生活世界的基础，深入到行为结构以及科学理论和客观思想的形成语境。[96] 从下面这段话中，我们还看不出他在上述两者之间究竟是作何种抉择的：

正如实证主义者所理解的那样，现代科学就其本质而言所涉及的是关于事实的命题，因此其前提是一般意义上的生活和特殊意义上的感知的物化。它们所看到的是一个由事实和事物组成的世界，因此也就没有把世界向事实和事物转变的过程与社会的过程联系起来。事实概念就是一个产物，是社会异化的产物；在这个概念中，交换的抽象对象被认为是一种适用于一切既有范畴意义上的经验对象。批判反思的使命不仅在于把握不同事实的历史发展过程——即便这点也比实证主义学究们想象的要丰富得多——而且也在于对事实概念本身进行阐明，包括它的发展过程和相对性。通过定量方法得出的所谓事实，被实证主义者认为是惟一科学的事实，但它们只是一些表面现象，它们与其说揭示了，不如说遮蔽了现实的基础。一个概念不能被当作真理的尺度接受下来，如果它所追求的真理理想本身具有社会前提，而这些社会前提又不允许思想把它们当作是终极的定性。[97]

一方面，霍克海默的观点与卢卡奇的科学客观主义批判有着明显的相似之处；另一方面，我们知道，霍克海默并不愿意毫无保留地接受黑格尔（或黑格尔派马克思主义）的康德批判的基本立场：霍克海默（和韦伯一致）认为，理论理性与实践理性之间的分离；合理性分裂为不同的有效性层面，诸如真实性（Wahrheit），规范正确性（normative

Richtigkeit）以及正直性（Authentizität）或真诚性（Wahrhaftigkeit），这是大势所趋，无可避免，哪怕我们从辩证法的角度或唯物主义的角度，追溯到已经失去的总体性或一切存在者。

因此，对批判反思的呼唤，不能被看作是悄悄地要求从马克思主义的角度复兴黑格尔；而只能说是迈向科学自我反思的第一步，而且这种自我反思后来也的确付诸了实现。一方面，分析哲学科学理论所从事的自我批判取得了令人惊叹的成果，但也导致了所谓的后经验主义的模糊立场，诸如拉卡托斯（I. Lakatos），图尔明（Stephan Toulmin），库恩（Thomas Kuhn），黑塞（M. Hesse）以及费耶阿本德（Paul Feyerabend）等。另一方面，在关于社会科学方法论基础的争论中，由于受到现象学、解释学、人类学方法论、语言哲学以及批判理论的影响，同一的科学概念不复存在了，而且也没有找到一个明确的替代概念。[98] 上述两条论证路线最终都没有对合理性问题加以重新探讨；它们甚至为怀疑主义以及相对主义的错误推论留有余地，比如费耶阿本德（Paul Feyerabend）和爱尔卡纳（Y. Elkana）。即便从回顾的角度来看，霍克海默似乎也不可能大胆地把批判功能拱手交给科学，因为科学在发展过程中充满了狡诈。当然，这个视角对他来说还相当陌生。尽管如此，霍克海默和阿多诺认为，他们的使命并不在于实质性的科学批判，也不是要面对客观理性崩溃的现实境况，根据在其对象上表现出来的主观理性，去阐明一种经过自我反思而得到进一步发展的“现象学”的认识概念，以便由此找到一条（而非惟一一条）通往虽然已经分化，但依然还具有总体性特征的合理性概念的途径。[99] 相反，霍克海默和阿多诺从客观理性难免要崩溃这一相对陌生的角度出发，对主观理性进行了一种彻底的批判。

（3）启蒙辩证法

迈出充满悖论的这一步，是因为相信“伟大”的哲学，用黑格尔的话说，就是理性的观念，即精神与自然的普遍和谐观念，而且已经无法再靠自己的力量获得全面的发挥和论证，因而和形而上学—宗教世界观一道走向了覆灭，但是，哲学虽然失去了其自我实现的机会（如马克思所言），它还是我们所能进入的惟一一个可以让我们回忆起社会状况的场所，因此在哲学的废墟下面还埋藏着真理，可以为思想提供否定和超越物化的力量：

> 看起来已经失去意义的哲学还有生命力，因为它不过是错过了自我实现的机会。[100]

霍克海默和阿多诺面对着的是这样的问题：一方面，他们对卢卡奇的命题提出疑问，认为世界看起来已经彻底合理化，但它在其自身合理性的形式特征方面达到了极限，而且，从经验角度来看，表现为文化和内在自然的物化形式；在理论上则表现为，黑格尔派马克思主义所发挥的客观唯心主义只是继承了同一性的思想路线，并在自身内部复制了物化意识的结构。另一方面，霍克海默和阿多诺把物化批判向前推进了一步。他们认为，世界彻底合理化不仅仅是“表面现象”，因而他们需要一个允许他们使用的抽象概念，这个概念不仅要揭示整体性，更要揭示非真实性。靠内在科学批判，他们是无法实现这一目标的；因为他们迫切需要的抽象概念，还停留在伟大哲学传统的要求水平上，而这个传统的系统要求不是随便就可以更新的，这一点是韦伯留给批判理论的一个棘手难题——批判理论“超越”了它自身的要

求，但无论如何都不能在哲学中复兴自己。我想说明的是，《启蒙辩证法》的作者们是如何努力克服这一困难的，他们所付出的代价又是什么。

霍克海默和阿多诺首先对物化范畴加以概括。如果我们注意到卢卡奇在《历史与阶级意识》中阐述物化理论的时候是有一个潜在的出发点的，那么，我们就可以把霍克海默和阿多诺的概括分为三个步骤：

（a）根据对雇佣劳动关系的分析，卢卡奇为资本主义社会归纳出了一种特殊的对象性形式，雇佣劳动关系表现为劳动力具有商品特征；由此，卢卡奇还进一步推导出了物化意识的结构，这和它们在现代科学思想，特别是康德哲学的自我解释中的表现形式是一致的。相反，霍克海默和阿多诺则认为，这些意识结构，也就是他们所说的主观理性和同一性思想，才具有基础意义；交换抽象只是一种历史形态，有了这种历史形态，同一性思想就可以发挥出世界史的影响，并确定资本主义社会中的交往形式。他们虽然偶尔也提到了交换关系中客观表现出来的现实抽象，但这并不会使我们误以为霍克海默和阿多诺与卢卡奇（以及松-莱特）一样，都是从商品形式来推导思想形式。阿多诺认为，同一性思想的力量与其说是表现在原始哲学中，不如说是来源于科学。从历史角度来看，同一性思想深深扎根于交换关系的形式合理性之中；随着交换价值中介的分化，它才获得了普遍意义。[101]

（b）霍克海默和阿多诺从唯心主义的角度把物化概念重新放到了意识哲学的语境当中，接着又赋予物化意识结构一种十分抽象的理解，以至于它们不仅包括理论形态的同一性思想，也包括目的行为主体与外在自然的整个相处过程。主体与外在自然相处的目的是为了自我捍卫；思想追求的是用技术征服外在自然，进而在熟悉的基础上适

应外在自然，而外在自然客观反映在工具行为的活动范围内。决定物化意识结构的是“工具理性”。这样，霍克海默和阿多诺就为物化意识的产生机制在类的历史上找到了人类学依据，也就是说，他们认为，物化意识的产生机制在于必须通过劳动才能再生产的类的存在形式。他们这样认为，实际上是部分地收回了他们最初的观点，即用再生产来消除思想。工具理性是用主—客体关系概念来加以阐述的。主体与主体之间的人际关系，对于交换模式具有规范意义，但在工具理性中却没有任何地位。[102]

（c）这种社会层面上的抽象没有能够坚持到最后，这一点看起来比较奇怪。霍克海默和阿多诺不认为“控制”自然是隐喻；在他们看来，控制外在自然与对人的命令和对内在自然的压制是一回事，都是“宰制”（Herrschaft）：“控制自然包括对人的控制”。[103] 起初被扩展为宰制逻辑的同一性思想，进一步被引申为对物和人的控制。工具理性使得“对内部和外部的控制成为生命的终极目标”，[104] 工具理性是“放荡不羁的自我捍卫”的发动机。

卢卡奇用物化概念揭示了强制人际关系（以及主体性）与物质世界同化的本质所在，并且认为，只要社会行为不再把价值、规范或语言理解作为协调机制，而是依靠交换价值的媒介来加以调节，就会出现这样的强制局面。霍克海默和阿多诺不仅把物化概念与资本主义经济系统的特殊形成语境剥离开来，还把它与整个人际关系彻底分开，以便在时间（整个类的历史）和具体方面（为此，他们把为了自我捍卫的认识与对冲动结构的压制都归结到宰制的逻辑当中）上使之具有普遍意义。物化概念的双重普遍化，便形成了一种工具理性概念，它从历史哲学的角度重构了主体性的史前史以及自我认同的形成过程。

自我是在同外在自然力量的搏斗中形成的，因此自我既是有效的自我捍卫的产物，也是工具理性发挥作用的结果；在启蒙过程中，主体不断追求进步，它听命于自然，推动了生产力的发展，使自己周围的世界失去了神秘性；但是，主体同时又学会了自我控制，学会了压制自己的本性，促使自己内在本质客观化，从而使得自身变得越来越不透明。战胜外在自然，是以牺牲内在自然为代价的。这就是合理化的辩证法，这一点可以用工具理性的结构来加以说明，因为工具理性把自我捍卫当作最高目标。工具理性在推动进步的过程中，也带来了许多的非理性，这一点在主体性的历史上反映得一目了然：

当人把他自我的意识当作自然而割裂开来的时候，一切也就都成为他的生命目的，社会进步，物质力量和精神力量的提高，乃至意识本身，没有什么不是这样。把手段神化成为目的，在晚期资本主义社会中有了显著的荒诞特征，而这在主体性的史前史阶段就已经露出端倪。人对自身的控制，以及对自我的论证，永远都是对主体的毁灭，而且看起来是为了主体好。因为受到控制和压制并在自我捍卫中消失的正是生命，正是应当捍卫的东西。[105]

如果我们不追溯一下在一定意义上还“继续存在”的伟大哲学中的总体性思想，就去复兴一种包罗万象的理性概念，那么，这一论点对于开始所说的使命还有什么意义呢？这种历史哲学破除了对于精神与自然之间扭曲关系的灾难性认识。说是扭曲，是因为精神与自然的关系原先是这样建构起来的，即真理观念与普遍性的调和观念是联系在一起的——这里的调和包括人与自然、动物、植物以及矿物之间的

互动。[106]

如果精神是控制外在自然的原则，而付出的代价是压制内在自然，如果精神是自我捍卫的原则，而自我捍卫同时又意味着自我毁灭，那么，把精神和自然的二元论当作前提的主观理性，与坚持认为精神和自然一开始就是同一的客观理性一样，都大错特错了：

这样一种假设的前提是人的观念中的基本矛盾。一方面，社会控制自然的需求一直都决定着人类思想的结构和形式，并赋予主观理性以优先性。另一方面，社会又不能压制住关于某物的思考，不让它超出必须关注自我的主体性。两种原则的分离以及形式重建也建立在必然性和历史真实性的基础上。通过自我批判，理性必须认识到两个对立的理性概念的局限性；理性必须说明两者之间的分离过程，以及理性是如何被各种学说反复使用的，而这些学说都倾向于从意识形态的角度来克服悖论世界中的哲学悖论。[107]

霍克海默试图通过这一论点来揭示实证主义与本体论之间相互补充、相互约束的关系，并且认为这是他自己的一次自我批判：

这一研究的基本内容就是要通过上述对精神与自然、主体与客体的反思，来探讨主观理性与客观理性之间的关系。第一部分所说的主观理性，是一种意识立场，它不以主体与客体的分裂为前提，主动适应了社会的物化过程，而且是出于恐惧，它一般会陷于随意和不负责任的地步，变成一种纯粹的思想游戏。另一方面，当代的客观理性系统又尝试避免把此在交付给偶然性以及盲目性。但是，客观理性的立

法机构处于危险的境地，退缩为工业和科学的进步，坚持一种虚幻的意义，制造反动的意识形态。[108]

这种辩证法使我们认识到两种立场都是不真实的。这样便出现了中介问题。《启蒙辩证法》中所阐明的主题认为，思想追寻的不是这样一条一目了然的线索：它贯穿于不同合理性概念的独特性以及分解为普遍有效性要求的社会合理化过程，让我们从既合理化又物化的日常生活实践中寻找到理性的同一性。相反，霍克海默和阿多诺所追寻的是一条已经模糊不清的线索，可以一直回溯到工具理性的源头，他们的目的是要克服客观理性概念：

> 自从理性成了人控制内在自然和外在自然的工具，也就是说，有史以来，理性揭示真理的本真意图便破灭了。[109]

霍克海默和阿多诺的上述思考一方面提出了一种真理概念，即根据普遍和谐观念来复活自然，以实现人的解放：旨在揭示真理的理性，“由于是一种和谐的工具，因此不能仅仅是一种工具”。[110] 另一方面，霍克海默和阿多诺也只能提出这样一种理性概念，因为他们必须依靠理性来预防（一开始就工具化的）理性，如果他们想对他们的定义加以解释的话；而根据他们自己的陈述，这些定义一点也不合乎工具理性。霍克海默和阿多诺认为，掌管这种旨在揭示真理的原始理性概念的是一种能力，一种模仿，但由于受到工具理性的迷惑，他们也只能像谈论一种不透明的自然一样来谈论模仿能力。他们认为，有了模仿能力，工具化的自然就会发出无声的抗议，因此，在他们看来，模仿能

力是一种“冲动”（Impuls）。[111]

因此，工具理性批判当中的悖论——连带有狡辩色彩的辩证法也无可奈何——在于，霍克海默和阿多诺肯定会提出一种用他们自己的概念无法完成的模仿**理论**。于是，结果只能如此：他们没有像黑格尔那样，努力把“普遍和谐”看成是精神和自然的同一性与非同一性的统一，而是几乎像生命哲学那样认为“普遍和谐”是一种符号，可以听之任之。这种观念或许可以说是充满了犹太教—基督教神秘主义色彩——青年马克思关于自然的人化与人的自然化这一辩证关系的描述就已经揭示了这一传统。[112]《启蒙辩证法》中充满了悖论：它为理性的自我批判指明了道路。但同时又怀疑，“在彻底异化的前提下，我们是否还能把握住真理观念”。[113]

（4）作为前奏的否定辩证法

于是就出现了这样一个问题，即霍克海默和阿多诺为他们的理论还能提供怎样的基础，因为他们的力量不再来源于哲学和科学之间的相互批判。他们一方面继承哲学传统（尽管已经发生断裂）的本质特征，坚持沉思，坚持偏离实践的理论；追求自然和人的世界的总体性；试图通过澄清文化与自然之间的差异而揭示原始问题；坚持真理概念，霍克海默本人曾称之为语言与现实之间的同一性：

> 哲学有意识地努力把我们的所有认识联合成为一种语言结构，给予事物以正确的名称。[114]

另一方面，霍克海默和阿多诺又把工具理性体系看作是一种意识形态；

它们陷入了一种批判的绝境，而且这种批判在主观理性与客观理性之间摇曳不定。

霍克海默认为哲学研究就是要给事物一种正确的名称，因此，我们有必要来看看霍克海默关于命名行为的观点：

> 如果说笑迄今为止还是暴力的象征，是盲目而固执的本性的发作，那么，笑是包含着矛盾因素的，也就是说，在笑的过程中，盲目本性是自然的固有内容，并因此而放弃破坏性的暴力。笑的这种双重涵义是名副其实的，或许，名称就是凝滞的笑，比如，今天我们还在使用绰号，从中可以看到原始的命名行为多少还在流传。[115]

工具理性批判想成为这样一种批判，即重建过程使人想起付出的牺牲，想起被压制的自然（包括外在自然，但主要还是主观自然）的模仿冲动；

> 正因为主体如此地眷恋着自然，并在其实现的过程中拒不承认在其背后的所有文化的真实性，启蒙便与统治在根本上对立起来；甚至是回响在瓦尼尼时代的制止启蒙的呼声，也并非源于对严格科学的惧怕，而是源于对难以驾驭的思想的憎恨。思想摆脱了自然的束缚，为此，思想认为，只有自己才能让自然在它自己面前感到战栗。[116]

批判的使命在于，深入思想内部，认清宰制就其本质而言是没有调和余地的。但是，即便思想与不能从外部确定的调和观念保持一致，思想又该如何通过自身中的话语，而非通过“默然回忆”中的直觉，来把模仿冲动转换成为认识呢？当然这里提问的前提是：思想一直都是

同一性思想，依靠的是操作，在工具理性范围之外毫无意义，特别是在今天，随着工具理性的胜利挺进，意识的物化似乎已经是一种普遍现象。

和马尔库塞不同[117]，阿多诺不再想从这一疑难当中摆脱出来，而且比霍克海默还要坚决。《否定辩证法》可谓一举两得：一方面试图转述出话语所不能表达的一切；另一方面又提醒人们在黑格尔那里还能找到出路。而《美学理论》（*Ästhetische Theorie*）才彻底克服了把认识潜能转让艺术的做法，而艺术是模仿能力的具体体现：否定辩证法和美学理论只有“相互支撑”了。[118]

阿多诺在20世纪30年代就已经认识到，哲学必须学会“放弃总体性问题”和“不要没有符号功能就难以为继（符号功能看起来一直都是用特殊代表一般，至少唯心主义是这样认为的）”。[119]当时，阿多诺就用本雅明的隐喻概念，[120]从方法论上掌握了这样一个主题，即“重建已经成为第二自然的历史中的符号”，[121]并通过把“自主理性”中最细小的环节组合起来，来设计出一套“解释非意向性内容”的纲领：这里的关键是要建立一种模式，

> 有了这种模式，理性就可以通过检验和尝试而接近现实，它并没有违背试图逐步模仿模式的规则，就此而言，这个模式是恰到好处的。[122]

阿多诺是在尝试走出同一性思想的阴影，摆脱具体化思想。后来，当阿多诺试图放弃启蒙辩证法的时候，他又回过头来，继续他先前的努力，想以此把启蒙辩证法推向极端。《否定辩证法》只能说是一次操练和预习。通过再一次反思辩证法思想，否定辩证法向人们展

现了我们所能看到的内容，即非同一性概念的困难。[123] 这决不意味着，“美学比与概念密切相关的否定辩证法更加远离其对象的真理内涵”。[124] 相反，由于批判与概念是联系在一起的，因此，批判只能检验出，脱离了理论的真理为何在现代先锋派艺术作品中找到了栖身之地。当然，没有“美学理论”，我们也无法把真理从中挖掘出来。

霍耐特（Axel Honneth）曾经指出，[125] 阿多诺作为理论家，其表达方式充满了审美色彩；它的主导方向是“面对对象而产生的自由的幸福观念，这个观念赋予对象的内涵比它的实际内涵要丰富得多，看起来对象已经彻底属于观念”。[126] 阿多诺理论的表达理想来自“艺术作品的模仿活动，而非现代科学的论证原则”。[127] 在哲学的笼罩下，哲学思想有意展现为一种姿态。

不同历史哲学的意旨虽然相差悬殊，但阿多诺和海德格尔之间还是有着许多的相似之处：（阿多诺在他思路的终点以及海德格尔在其对待客观思想和反思的理论要求的态度当中）对自然的回忆接近了对存在的思考。[128]

我们如果根据阿多诺晚期的作品回过头来重新考察批判理论**当初**的意旨，就会认真衡量工具理性批判面对困窘所要付出的代价。哲学沿着话语思路会勾起“对自然的回忆”，但哲学在操练过程中为了发出能够唤醒人们的力量，所付出的代价是偏离了理论认识的目标，因而也偏离了“跨学科的唯物主义”纲领，而批判理论在（20 世纪）30 年代初期就是凭着这样一个纲领登上历史舞台的。早在（20 世纪）40 年代初期，霍克海默和阿多诺就已经放弃了这个目标，而且还不承认他们不再关注社会科学所带来的实际后果——否则，他们在战后就无法重建社会研究所。尽管如此，正如《启蒙辩证法》前言明确所

说，[129] 他们已经放弃了兑现批判理论早期承诺的希望。

相反，我坚持认为，早期批判理论纲领的失败并非偶然，而是由于意识哲学的范式已经衰竭。我想指出的是，向交往理论的范式转型实际上是回过头来从工具理性批判终止的地方**重新开始**；这就允许我们把社会批判理论**未能完成**的使命重新承担起来。接下来我想具体阐明意识哲学的局限性以及霍克海默和阿多诺笔下已经超越了这种局限性的主题。

（5）哲学现代性的自我解释以及意识哲学范式的式微

现代性在哲学中的自我解释，也可以归入工具理性批判。迪特·亨里希（Dieter Henrich）曾经以海德格尔为例，把这种自我解释概括如下：

> 它承认，主体性的完成只能依赖其自身的结构，而不能依靠对普遍目的系统的认识。但它同时又以为认识到了，主体性和理性本身只是手段或功能，目的是要完成一个过程的再生产，而这个过程依靠的是自己，对意识可谓无动于衷。现代唯物主义最初在霍布斯那里表达了这一立场。它阐明了达尔文和尼采、马克思和弗洛伊德在现代意识中的作用和影响。当然，通过黑格尔以及费尔巴哈，调和的形而上学的特征被马克思接受了下来。[130]

霍克海默和阿多诺也相信调和观念；但他们宁愿彻底放弃对这种观念进行解释，也不想落入一种调和的**形而上学**。正如上文所说，这样就使他们处于一种批判的尴尬境地，并在一定程度上提出了理论认识的要求。

由于用理论的方法来操作，因此，用否定辩证法揭示出来的工具理性批判便否定了其理论要求。

但在这里，我们只有在现代主体哲学范围内活动时，才会害怕倒退到形而上学。在从笛卡儿到康德的意识哲学基本概念中，调和的观念还没有深入人心；而在从斯宾诺莎和莱布尼茨到谢林和黑格尔的客观唯心主义概念中，已是溢于言表。霍克海默和阿多诺认识到了这一点，但他们坚持这种概念策略，想以此来打破其束缚。他们尽管没有具体分析主观理性的功能，但他们还是坚持把唯心主义认识论和自然主义行为理论的基本思想联系起来的规范观念。主观理性调节的是主体与一切客体所能建立起来的两种基本关系。主体哲学把一切能够想象而存在的东西都叫作“客体”（Objekt）；而所谓主体，则主要是通过客观立场与世界中的实体建立联系的能力，已经在理论和实践中掌握对象的能力。精神的两种特征是想象和行为。主体和客体发生关系，目的不是要如实地反映客体，就是要按照理想的形态来表现客体。精神的这两种功能是联系在一起的：对事态的**认识**在结构上与可能对作为一切事态总和的世界的**干预**是联系在一起的；反之，目的行为要求对介入其中的效果关系加以了解。自然主义的主体概念越是普及，从康德经马克思直到皮尔斯（Ch. S. Peirce）所揭示出来的认识与行为的认识论关系也就表现得越清楚。经验主义和理性主义所提出的主体概念依靠的是沉思行为，仅限于对对象的理论把握，但这种主体概念被彻底改造了，它吸纳了现代的自我捍卫概念。

根据形而上学世界观，所谓**自我捍卫**（Selbsterhaltung），就是一个存在者要求实现其目的，这种目的是它的本质所固有的，而且符合

自然秩序。现代思想把自我捍卫概念与这样一种最高目的系统隔离了开来；概念变得“不及物”（intransitiv）。[131] 根据牛顿物理学的基本原理，如果没有外力的作用，一切物体都处于静止状态或均衡运动。根据资产阶级社会哲学和经济学的基本原理，每个个体都生活在社会当中，为此，他合理地追求自己的利益；根据达尔文进化论和当代系统理论的基本原理，有机物、人口或系统之所以得以维持，靠的是拒绝或适应变化不定并且高度复杂的周围世界。[132]

从这个角度来看，精神的特征，即认识和行为，变成了主体自我捍卫的功能。和物体以及有机体一样，主体也追求一种独一无二的抽象“目的”：确保其偶然的存在。这样，霍克海默和阿多诺也就把主观理性理解为工具理性。客观化的思想和目的理性行为，都是用来从事“生命”的再生产的，这种生命的特征在于，具有认识能力和行为能力的主体把盲目而又不及物的自我捍卫当作惟一的“目的”：

> 理性在民众那里一直都是用与个体自我捍卫的关系来加以确定的。这点似乎有悖于洛克的经典定义，洛克认为，不管知性活动是出于什么目的，理性都是它的主导。但理性并没有因为不关心目的就摆脱单子自我利益的约束。相反，理性只是程序，越来越顺从于单子的目的。资产阶级理性的形式普遍性的增加，并不意味着普遍团结意识的提高。[133]

所谓协同性（Solidarität），就是“普遍利益寓于特殊利益”；霍克海默根据柏拉图和亚里士多德对此加以了解释；也就是说，根据形而上学，协同性的概念与现代性的经验之间并不十分切合：

这些形而上学系统用一些方法论形式表达出了这样的看法，即自我捍卫只能在超越个体的秩序当中才能实现，也就是说，只能通过社会协同性才能实现。[134]

霍克海默和阿多诺无法破除社会协同的神话，其原因在于，他们认为，只有从内在才能超越物化的一般过程，而且还以为，工具理性批判坚持的依然是工具理性本身所依赖的模式。

主体与客体之间的关系，和社会主体与自然之间的关系是一致的：自然被客观化，并被牢牢地控制住，用来从事自然生命的再生产。在此过程中，社会主体通过认识和行为，建立起了与社会相符合的自然关系，而自然关系的反抗在社会及其成员的成长过程中是不断进行的：

外在自然的反抗说到底是压制的结果，在社会中表现为阶级之间的冲突，对每个个体都产生了影响，而且从孩提时代就有影响。[135]

工具理性所调节的主客体关系，不仅仅决定着社会与外在自然之间的关系，这种关系反映在生产力的历史水平上，而且主要是反映在科技进步的历史水平上。剥削客观自然的结构在社会内部又重新上演了一遍。这一点在人际关系以及内在关系中均有所表现，前者的特征是社会阶级压迫，后者的特征则在于压制冲动的本性。

但是，工具理性之所以具有抽象性，其目的是想让主体占有自然，而**不是为了告诉自然所要承受的后果**。工具理性从认知主体和行为主体的角度，而不是从被感知和控制的对象的角度，来表现主体与

客体之间的关系，从这个意义上讲，工具理性也是一种“主观理性”。因此，它并没有提供解释工具来澄清，**从暴力化和变形化的生活关系角度来看**，社会关系和内在关系的工具化究竟意味着什么？卢卡奇想用物化概念从社会合理化当中找到这方面的答案。因此，对社会协同性的要求只是表明，社会及其成员的工具化破坏了一些东西；但并没有具体说明究竟破坏了**什么**。

工具理性批判坚持的依然还是主体哲学的前提，它表现为一种缺憾，对此，它自身是无法解释的，因为它缺少足够灵活的概念来归纳被工具理性摧毁的一切。不过，霍克海默和阿多诺倒是找到一个名称，这就是模仿（Mimesis）。即便他们无法给出一种关于模仿的理论，这个名称也唤起了人们的理想，而且是带有一定的目的：模仿表示的是人与人之间的一种关系，在这种关系当中，一方紧紧依赖另一方，并与对方认同，把自己全身心地投入到对方身上。这层关系表明，把他者当作榜样，不会给自己带来损失，而只会带来收获，让自己变得更加丰富。由于模仿能力源于主体与客体之间抽象的认知—工具关系，因此，它正好构成了理性的对立面，构成了冲动。阿多诺并没有否定这种模仿能力所潜藏的认识功能。阿多诺在其美学中试图阐明，艺术作品依靠模仿的解释力量究竟获得了什么内容。但是，如果我们用语言哲学的范式（即主体间的沟通或交往），来取代意识哲学的范式（即**反映**客体并作用于客体的主体），把认知—工具理性放到更加具有包容性的**交往理性**当中，那么，我们就可以揭示出模仿活动内部所包含的合理因素。

在少数地方，范式已经发生了转型，比如，阿多诺决定，对调和和自由这对互补观念加以解释，但阿多诺也是刚刚下手，还没有最终

完成。他曾借用诗人艾兴多夫（J. v. Eichendorff）的话形容“调和”是“美丽的他者”（das schöne Fremde）：

调和的状态并没有靠哲学帝国主义强行吞并他者，而是幸运地在一定范围内保持住它的陌生性和差异性，同时有超越了其同质性和同一性。[136]

阿多诺用**完整**的**主体间性**概念来描述调和。主体间性是自发形成的，而且保持在相互**承认**的基础上。米德已经把符号互动提高到了理性范式的高度，把理性还原成为主体间的交往关系，其前提是角色转换过程中的模仿行为，也就是说，其前提在于，自我接受了他者针对自己所提出的行为期待。我在后面还会回过头来讨论米德的基本思想。如果说调和观念是依靠非强制性的主体间性实现的话，那么，自由这一互补概念也大抵如此。

和米德一样，霍克海默和阿多诺的出发点也在于：只有沿着社会化的道路，才能实现个体化，因此，“个体的解放”并不是**从**社会中解放出来，“而是社会摆脱原子化”，也就是说，摆脱主体的个别化，而这种个别化“在集体化时期以及大众文化时期会达到登峰造极的地步”。[137] 阿多诺用下述命题阐明了自由的内在交往概念：

根据康德的模式，就主体意识到自身并与自身保持同一而言，主体是自由的；但是，就主体从属于并永久保留同一性的强制而言，主体在这种同一性中又是不自由的。作为模糊的非同一性的自然，他们是不自由的；然而，作为这种自然，他们又是自由的，因为他们不可

抗拒的冲动——不过是主体与自身的非同一性——将使他们摆脱同一性的强制特点。个性是自由的讽刺画。疑难的根据在于，出于同一性强制彼岸的真理，并非强制的他者，而是通过强制得以实现的。[138]

这里，阿多诺提出了一种只能表现为完整主体间性的自我同一性视角。阿多诺对康德的解释，受到弗洛伊德结构模式的影响。在社会里建立起来的主体间的交往形式，决定着儿童与他周围人互动过程中形成的超我形态。反之，这种超我形态又决定着内在理解的表现形式，决定着自我与外在自然和其内在自然的相处形式。

阿多诺无法用与工具理性之间的抽象矛盾来阐明这种模仿能力。阿多诺只是暗示出了理性的结构，如果调和和自由的观念被解释成乌托邦性质的主体间性的符号，那么，理性的结构就必须用分析来揭示。有了主体间性，个体之间才能自由交往，个体才能通过与自我进行自由交流而找到自己的认同，也就是说，才可以在没有强制的情况下实现社会化。这一方面意味着行为理论范式的转变：从目的行为转向交往行为；另一方面则意味着策略的改变，即重建现代理性概念策略的改变，要想重建现代理性概念，就必须使世界观非中心化。需要解释的现象，已不再是对客观自然的认识和**征服**，而是可以达到**沟通**的主体间性——不管是在人际关系层面上，还是在内心层面上。研究的焦点也因此而从**认知—工具理性**转向了**交往理性**。交往理性的范式不是单个主体与可以反映和掌握的客观世界中的事物的关系，而是主体间性关系，当具有言语和行为能力的主体相互进行沟通时，他们就具备了主体间性关系。交往行为者在主体间性关系中所使用的是一种自然语言媒介，运用的则是传统的文化解释，同时还和客观世界、共

同的社会世界以及各自的主观世界建立起联系。

和“反映”以及“认识”不同，“沟通”更加不需要附加以“强制”，因为这里所使用的是一种规范的表达概念。从参与者角度来看，“沟通”不是一个带来实际共识的经验过程，而是一个相互说服的过程，它把众多参与者的行为在**动机的基础**上用充足的理由协调起来。沟通就是旨在**有效达成共识**的交往。正因如此，我们才可以寄希望于：通过阐明交往行为的形式特征而建立一种交往理性概念；不管我们是在文化价值领域、各种论证还是日常交往实践中寻找现代理性的环节，它都体现了这些理性环节之间的关系。

如果我们的出发点在于：社会生活的再生产不仅仅与（个别或多个主体）外在自然的认知—工具关系的前提密切相关，也不仅仅与个体和集体相互之间的认知—策略关系密切相关；如果我们的出发点在于：社会化同样也离不开互动参与者的沟通主体间性这个前提，那么，我们就必须对自然主义的自我捍卫概念加以修正，而且也不能像亨利希在与布卢门贝格（Hans Blumenberg）以及其他人争论过程中所提倡的那样加以修正。[139]

亨利希争论过程中提出：对于现代意识具有构成意义的，不是绝对不及物的自我捍卫，**而是主体性与自我捍卫之间的关系**。他认为，主观理性不等于工具理性，因为行为主体的自我指涉（Selbstreferenz），即自我捍卫的自我，必须与认识主体的自我指涉，即自我意识一致起来。有意识的生活过程“因此也是一种永恒的自我捍卫，必须把自身始终没有确立起来的同一性当作自己的指南”。[140]由于主体同时通过认识和行为与他的客体发生联系，因此，主体要想永久存在下去，就必须通过反思把自己当作是认识主体。但是，自我

捍卫与自我意识的同一性不允许意识**单纯**为了自我捍卫而变成工具：

现代思想所期待和希望的只是：自我为了自我保存而把目光紧紧盯在正确性的范畴上面，并且最终能够为自己存在的可能性找到内在依据。这个内在根据不能像自然那样陌生和冷漠，因为自我捍卫不得不把力量都花在自然身上。自我意识期待能有一种理性，关乎它自己的本质和成效，而且是建立在奠定它的基本关系上面。同时，它又从这个基本关系那里得知，把它想象成一种可以控制的对象关系是毫无意义的。[141]

和卢卡奇一样，亨利希也想强调主体性具有一种内在的限制，以反对意识彻底自我客观化；亨利希想对自我意识进行认真的描述，以便解释主体性为何**不能**被归结为对自我捍卫的满足。

这个观点既针对海德格尔，暗地里也对准霍克海默和阿多诺。亨利希试图用一种自我意识理论把这个观点坚持下去。[142]但他并没有成功地揭示出现代性的自我理解，因为亨利希所依据的还是他的对手所立足的意识哲学模式。根据这个模式，主体不论是在思考还是在行动，都用一种客观主义的立场对待对象或事态。而认识论的**自我**意识对于这样与客体发生关系的主体的主体性来说具有决定性作用。主体的本质特征在于，知识的源头不仅在于客体，同样也在于主体自身。在主体关于自身的知识当中，知与被知是一回事，这种知识**必须用客观知识模式来加以考察**。自知（Sichwissen）对于自我意识具有构成意义，对它必须这样来加以解释，即主体与自我以及任意一个客体发生联系，对他的经验以及任意一种事态作出描述，但是，主体依靠的

是凭直觉获得的明确性，而且与这个客体乃至事态保持一致。这样一种带有策略性的强制性概念导致了一种循环，对此，亨利希本人曾尽量想予以阐明，而图根哈特则认为：

自我意识应当是一种自我的意识。但，正如我们所听到的，只有在自我具有一种知与被知的同一性结构的时候，它才应当是具体的东西。而如果自我意识在回归自我过程中与自我建立起联系，那么，这种回归行为在知与被知之间也就建立起了同一性。另一方面，回归的主体也已经是一个自我。由于回归自我，因此行为一方面必须表现自我，另一方面，自我又根据这个行为中的自我概念来构建自我。正如亨利希所指出的，由此导致的结果是一种循环。由于反思理论的前提是现成的主体，因此它实际上已经预先设定了应当通过自我关涉而建构起来的一切。[143]

亨利希在寻找摆脱这一困境的途径，他认为，自我意识的基础是一种失去自我的意识，这种意识不能表现为一种自我关系，但可以表现为一种对没有个性的自我的原始信任和原始熟悉。亨利希所提出的意识概念，一方面要消除只有作为客体才能被把握的自我的痕迹；另一方面又要在自我客体化过程中保持主体性内容：

只有在我们就一种自我关系达成共识的时候，它才会被意识到：它既是意识，又是知识；也就是我们经常误解的：自我认识。认识的自我关系表现在反思过程中，它不是基本事态，而是孤立的解释，但前提不是一再生成的自我意识，而是（潜在的）无自我的自我意识。[144]

这个概念比同一性思想的非同一性概念更加充满悖论色彩，而且原因是一样的。不过，阿多诺想要阐述的只是悖论的不可避免性，亨利希却信以为，用他的理论结构可以“准确地揭示出自我和意识”。他失败了。[145]

把自我意识还原成非个性化和匿名化的意识，这会带来歧义，具体表现为：亨利希把没有自我的意识与两个相互对立的理论维度联系在一起。一方面，有人认为，自我对于非个性意识的基本结构来说具有基础意义，这就导致了远东神秘主义哲学（Akosmismus）：“克服自我是认识自我的最佳途径”。[146] 另一方面，又有人认为，反思意义上的自我认识对意识不可能具有构成意义，这就导致了身心二元论（Körper-Geist-Theorie），它把意识看作是一个客观过程：

> 神经病学框架下的解释或许可以揭示出对应于意识和意识认识的两个过程之间固定联系。[147]

这两条出路，即神秘主义和客观主义，反映了失去自我的意识概念所具有的悖论结构。如果一边坚持与对象相关的主体模式，一边又深入探讨意识的反思结构，结果就只能是亨利希想要避免的解决方案：用自我捍卫范畴来把握意识。而这正是霍克海默和阿多诺所要坚持的：除了认知—工具的正确性标准之外，“真正的正确性标准”是不能从对象关系的反思性中得出的。

因此，卢曼毫不费力地就可以用系统论把主客体模式中允许存在的两种关系的反思过程描述出来。系统论用“系统”代替“主体”，用“周围世界”代替“对象”，并用系统力量概念来概括主体认识和处理对象的能力。而系统力量在于把握和还原复杂的周围世界。如果

系统还能进一步学会通过反思而与自身系统的同一性建立起联系的话，那么，其自身复杂性只要再提高一点，就可以更好地适应高度复杂的周围世界——这种“自我意识”也受到系统长期存在的逻辑的束缚。[148] 亨利希想用特殊性来证明有自我意识的主体在面对工具化和“野蛮化”的自我捍卫理性时是有充分的存在理由的，但用主体哲学是不能挽救这种特殊性的，因为主体哲学已经听命于系统论，这一点具有极大的讽刺意味。亨利希认为，

> 自我捍卫远远不是我们的一个语词，可供我们成功描述系统和组织的处境。要想准确地把握一个过程的本质特征，并同时能让生命自身意识到这是有**意识**生命的基本过程，就必然离不开经验和要求这样的词语。[149]

但是，阿多诺恰恰说明，如果我们只用意识哲学所提供的十分激进的范畴来考察“有意识生活的基本过程”，我们所坚持下来的也就不过是工具理性。

形式语义学始于弗雷格（G. Frege）和维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein），它推动了意识哲学向语言分析哲学的转变，但这还只是第一步。这一点我们可以从自我意识现象中看得很清楚。第一人称的经验命题在方法论上的确构成了一个可靠的起点，用以分析作为只有直觉才能把握的自知（Sichwissen）经验的自我概念。图根哈特也曾指出，如果我们用语义学来重新表述自我意识理论的起点问题，那么，上面提到的理论困境也就消失不见了。[150] 但是，仅仅从语义学视角出发的语言分析会让完成式的“自我”表达中呈现出来的自我关系

意义消失得无影无踪。因为它反过来又用命题与事态之间的一种完成式关系，代替了主体与对象以及系统与周围世界之间的**双重关系**，因而对自我关系依然充满认识论上的短见。相反，自我用经验命题所表达出来的**体验**，被认为是一种特殊的**事态**或内心的事件，并进而与**世界中的实体**等同起来。传统观点认为，这种自我关系是自我意识，它既有所表现，又有所遮蔽。我们只有从语用学的角度对我们的语义学视角加以拓宽，才能真正理解这种自我关系。因此，不是对指涉性“自我”表达的意义分析，而是对完成式的“自我”表达的意义分析，在人称系统中为解决自我意识难题提供了广阔的前景。

我还会回过头来讨论主体性与语言所造就的主体间性之间的关系。自我意识主题只是一个可以用来说明以下问题的契机：在传统的概念范围内，导致非同一性悖论或非反思性意识悖论（这些悖论可能得到承认，也可能没有得到承认）的那些现象，只有用语言分析的方法才能得以克服，但前提是我们必须使用可以追溯到比勒（Karl Bühler）的三层符号运用模式，[151] 并且从一开始就把对语言意义的分析与交往参与者就世界中的事物达成沟通的观念联系起来。这样一种模式引起了一场超越主体哲学语言学转向的**交往理论转型**。我在这里所关注的不是这场转型的哲学史意义，而是对于**社会理论**而言，**主体哲学**走向终结的标志究竟何在。

如果我们的出发点在于：人类是通过其成员的社会协调行为而得以维持下来的，这种协调又必须通过交往，在核心领域中还必须通过一种目的在于达成共识的交往而建立起来，那么，人类的再生产就同样**也**必须满足交往行为内部的合理性条件。这些条件在现代社会中是可以把握住的——伴随着的是世界观的解中心化和不同的普遍有效性

要求的分化。宗教—形而上学世界观失去了其可信性，同样，自我持存的概念发生变化的不仅只是布卢门贝格所强调的内容：它所失去的不仅仅是对客观目的的目的论取向，从而使得一种不及物的自我持存能够提升到作为认知和目的行为的最高目的的地位。日常生活的常规整合已经变得松散起来，从这个意义上讲，概念也获得了一种普遍主义和个体主义的取向。自我持存的过程必须满足交往行为的合理性前提，并且依赖于主体所作出的解释。而主体则用可以批判检验的有效性要求来协调他们的行为。因此，最能反映现代意识地位的不是自我持存和自我意识的同一性，而是资产阶级社会哲学和历史哲学所表达出来的关系，即社会生活关系是通过其成员受媒介控制的目的理性行为以及通过扎根在每个人交往实践过程中的共同意志而获得再生产的。[152]

交往理性所决定的主体性反对自我为了自我捍卫而非自然化。和工具理性不同，交往理性不能简单地被归结为一种盲目的自我捍卫。交往理性所涉及的不是一个自我捍卫的主体——该主体通过想象和行为而与客体发生联系，也不是一个与周围环境隔离开来的永久的系统，而是一种由符号构成的生活世界，其核心是其成员所做出的解释，而且只有通过交往行为才能得到再生产。因此，交往理性并不是简单地为某个主体或某个系统找到持存的可能，而是直接介入到它应当加以捍卫的结构化过程当中。带有调和和自由色彩的乌托邦视角扎根于个体交往社会化的前提之中，并且已经包含在类的语言再生产机制当中。

另一方面，社会的自我捍卫命令不仅贯彻于它的各个成员的行为目的当中，而且也反映在行为整体效果的功能联系里面。社会成员的整合是通过交往过程而实现的，其临界点不仅在于不同利益的对抗力量，而且在于系统捍卫命令的力度，从客观意义上来看，系统捍卫命

令的力度具体表现为对相关行为者行为趋向的直接干预。因此，物化问题与其说是源于为了自我捍卫而走向极端的目的理性，与其说是源于已经失去控制的工具理性，不如说是源于以下方面，即已经释放出来的功能主义理性对交往社会化过程中所固有的理性要求视而不见，从而使生活世界的合理化流于空泛。

从卢卡奇到阿多诺对韦伯合理化理论的接受当中，可以清楚地看出，社会合理化始终被认为是意识的物化。但由此而导致的悖论又说明，用意识哲学的抽象概念并不能妥善地处理这个主题。在重新接手讨论物化问题，并用交往行为概念以及控制媒介的亚系统结构来重新表述物化问题之前，我想从理论历史的角度，先来阐述一下这些基本概念。尽管合理化问题和物化问题贯穿在“德国”社会理论思想路线当中，这条路线的基础是康德和黑格尔，并从马克思延伸到韦伯、卢卡奇，一直到批判理论（Kritische Theorie）。但是，我所关注的范式转型却发生在乔治·赫伯特·米德（George Herbert Mead）和埃米尔·涂尔干（Emile Durkheim）那里。和韦伯（1864—1920）一样，米德（1863—1931）和涂尔干（1858—1917）也属于现代社会学的奠基者。他们两位阐述了韦伯合理化理论所接受的基本概念，并且摆脱了意识哲学的困境：米德奠定了社会学的交往理论基础，涂尔干则建立了一套社会团结（gesellschaftliche Solidarität）理论，把社会整合和系统整合联系在了一起。

注 释

1 K. Löwith, “M. Weber und K. Marx”, *Löwith*, (1960), 1ff.; W. Schluchter, (1972); N. Birnbaum, “Konkurrierende In terpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber”,

C. Seyfarth, W. Sprondel, (1973), 38ff.; A. Giddens, "Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus", C. Seyfarth, W. Sprondel, (1973), 65ff..

2 请参阅本书上文，第 127 页及其后。

3 关于法兰克福社会研究所在流亡时期的理论历史，请参阅 Martin Jay, *Dialektische Phantasie*, Ffm., 1976; H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisaton und politische Erfahrung*, Ffm., 1978 ; D. Held, *Introduction to Critical Theory*, London, 1980。

4 Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Ffm., 1967.

5 Horkheimer, (1967), 13.

6 Ebd., 21.

7 Ebd., 17.

8 Ebd., 16.

9 Ebd., 22.

10 Ebd., 28.

11 M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektikäder Aufklrung*, Amsterdam, 1947.

12 Ebd., 141。

13 Horkheimer, (1967), 47.

14 Horkheimer, Adorno, (1947), 31f..

15 Horkheimer, (1967), 32.

16 马克斯·韦伯在其《以学术为业》(*Wissenschaft als Beruf*, 1968b, 582ff.) 中表达了这种对于现代科学的英雄主义理解。卡尔·波普尔也信奉这样一种主体主义，为此，他把科学批判不是还原为通过论证在知识与信仰之间进行选择，而是还原为对于“两种不同信仰”的非理性的抉择。Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern, Band 2, 1958, 304 ; 对这本书的批判，请参阅 Habermas, "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung", Habermas, (1971a), 307ff.。

17 Horkheimer, (1967), 138f..

18 Ebd., 132.

19 Ebd., 133.

20 Weber, (1964), 695.

21 Wolfgang Mommsen, *Max Weber, Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Ffm, 1974, 138 ; 亦可参阅 Wolfgang Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1980 bis 1920*, Tübingen, 1959。

22 D. Resmann, *Die einsame Masse*, Darmstadt, 1956.

23 Horkheimer, (1967), 96.

24 Ebd., 98.

25 选择可能性在不断增加，与此同时，束缚则在减弱，这种辩证法的思想今天被达伦道夫继承了下来，并被归纳为 Optionen (二择一) 与 Ligaturen (二合一) 之间的对抗，请参阅其《生活机会》(*Lebenschancen*, Ffm., 1979)。

26 蒙森描绘了平民主义的领袖形象，“政治家服务的只是他自己以及他根据自己的价值理想所选择的使命。政治家的责任仅限于‘经受考验’；这就意味着，政治家必须用

结果来证明，他的追随者无条件地献身于他，就其纯粹作为个人而言，是有内在依据的。相反，对于民众的物质追求，他不承担任何责任；有理论认为，民选领袖必须履行选民托付给他的一切，对此，韦伯坚决予以捍卫，不容人们有丝毫的质疑。在韦伯看来，平民主义的‘领袖型民主’就是要把民众与领袖型政治家的人格联系起来，而不是与他们对所追求的目标价值的信仰联系起来。决定他们作出选择的，不是客观追求自身，而是候选领袖的卡里斯玛品质。只有这样，韦伯才能在现代语境中构想出一种伟大个体的独立统治，而全然不顾一切宪法要求。韦伯认为，‘领袖型民主’是政治家之间的永恒竞争，这样就有利于民众。而领袖之间的竞争依靠的主要是蛊惑民心；形式的游戏规则系统关注的是：获胜的政治家经受住了考验，而一旦食言，他就必须退位。”请参阅 Mommsen, (1974), 136f.。

27 Horkheimer, Adorno, (1947), 43.

28 Ebd.

29 Horkheimer, (1967), 138.

30 请参阅 M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, Ffm., 1968, 39ff.。

31 Horkheimer, Adorno, (1947), 9.

32 G. Lukács, *Werke*, Band 2, Neuwied, 1968, 257–397.

33 我在这里忽略了青年卢卡奇的美学著作和文化批判著作。关于“对象性形式”（Gegenständlichkeitsform）概念，主要请参阅《心灵与形式》（*Die Seele und die Formen*），以及《小说理论》（*Theorie des Romans*）。对于这些论著的研究，请参阅 A. Heller, P. Feher, G. Markus, R. Radnoti, *Die Seele und das Leben*, Ffm., 1977。此外还有 A. Arato, P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, New York, 1979, Part 1。

34 G. Lukács, *Geschichte und Klaßenbewu tsein*, *Werke*, Band 2, 1968, 336.

35 Horkheimer, (1967), 21.

36 Lukács, (1968), 267.

37 Marx, *Das Kapital*, Bd. I, Berlin, 1960.

38 Ebd., 77ff..

39 H,G. Backhaus, “Zur Dialektik der Wertform”, A. Schmidt (Hrsg.), *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*, Ffm., 1969; H. J. Krahl, “Zum Verhältnis von ‘Kapital’ und Hegelscher Wesenslogik”, O. Negt (Hrsg.), *Aktualität und Folgen der Philosophic Hegels*, Ffm., 1970; H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Ffm., 1970, P. Mattik, “Die Marxsche Arbeitwertstheorie”, F. Eberle (Hrsg.), *Aspekte der Marxischen Theorie*, Band 1, Ffm., 1973, J. Zeleny, *Die Wissenschaftslogik und das Kapital*, Ffm., 1973; D. Horster, *Erkenntnis-kritik als Gesellschaftstheorie*, Hannover, 1978, 187ff..

40 Lukacs,（1968）, 274ff.. 关于“抽象劳动”概念，我将在结论部分详细讨论，请参阅本书第二卷，494ff.

41 这个概念是达默（H. Dahmer）在其《力比多与社会》（*Libido und Gesellchaft*, Ffm., 1973）一书中提出的，该书研究的是弗洛伊德左派根据马克思主义建立起来的社会心理学。

42 Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin, 1953, 908f..

43 Marx,（1953）, 909.
44 Lukács,（1968）, 262.
45 参阅本书第二卷，295ff.。
46 Lukács,（1968）, 268.
47 Ebd., 275f..
48 Ebd., 276.
49 Ebd., 298.
50 Ebd., 299.
51 A. Sohn-Rethel 的著作继承了这个观点，请参阅他的《脑力劳动和体力劳动》（*Geistige und Körperliche Arbeit*, Ffm., 1970）。
52 Lukács,（1968）, 319.
53 Ebd., 317.
54 Ebd., 323.
55 请参阅卢卡奇和阿多诺之间的争论，Lukács, *Wider den Mißverstandenen Realismus*, Heidelberg, 1958。
56 Lukács,（1968）, 331.
57 梅洛-庞蒂对卢卡奇的解释非常出色，坦率地说，甚至有些“随意”，但他否认这种事态：“这种历史哲学提供给我们的与其说是打开历史的钥匙，不如说是又一次使历史成为我们的永恒问题；它所提供给我们的不是埋藏在经验历史之下的某个具体真理，而是把经验历史揭示为真理的谱系学。认为马克思主义为我们揭示了历史的意义，这完全是多余的：马克思主义使我们共同对我们的时代及其不同的党派承担起责任；马克思主义并没有为我们描绘出美好的未来，马克思主义没有解决我们的问题，相反加重我们的问题。马克思主义向我们表明，现实是由一种自我批判，一种否定和扬弃的权力所塑造起来的，这种权力的历史先驱就是无产阶级。梅洛-庞蒂（M. Merloeau-Ponty）：《辩证法的冒险》（*Die Abenteuer der Dialektik*, 1968, 70）。这里，梅洛-庞蒂把早期卢卡奇的立场与存在主义马克思主义相提并论，而对于存在主义马克思主义来说，并不在于历史的客观意义，而在于在实践中“克服无意义”（同上，第 50 页）。卢卡奇本人在 1968 年版前言中对其《历史与阶级意识》中的观点已经作了修正。我们可以同意这种自我批判中的一点，但不必接受其中的**所有**内容：“然而，这里的同一的主体—客体是不是比纯粹形而上学的构造更真实呢？真正同一的主体—客体能为自我认识（无论怎样充分，怎样真正基于对社会的全面认识，也就是无论怎样完美）所创造呢？只要我们精确地提出问题，便会看出，对此必须作出否定的回答。因为即使当认识的内容被归结为认识的主体时，这也不意味着认识活动因此便摆脱了它的异在的本性，正是在《精神现象学》中，黑格尔正确地拒绝了在实现同一的主体—客体问题上的神秘主义和非理性主义观念，拒绝了谢林的‘理智直观’，而要求采取一种哲学的、理性主义的解决方式。他的健全的现实感使这一要求仅止于要求而已；他的包罗万象的体系的确在这种实现的前景中达到了顶点，但是他从未以具体的方式表明这一实现的要求怎样能够达到。因此，将无产阶级看作真正人类历史的同一的主体—客体并不是一种克服唯心主义体系的唯物主义实现，而是一种想比黑格尔更加黑格尔

的尝试，是大胆地凌驾于一切现实之上，在客观上试图超越大师本身”（Lukács, 1968, 25）。请参阅 Arato, Breines,（1979）, Part 2。阿纳森（J. P. Arnasson）在其《在自然与社会之间》（*Zwischen Natur und Gesellschaft*, 1970, 12ff.）中认为，《历史与阶级意识》一书中的观点缺乏同一性。关于梅洛-庞蒂，请参阅我的《文献评述》，载 Habemas,（1971a）, 387ff. 以及 422ff.。

58 Lukács,（1968）, Ⅱ, 471–518。以及我对他的批评，请参阅 Habemas,（1971a）, 37ff.。

59 Wellmer, (1977a), 477f..

60 我在这里暂时不考虑流亡纽约的法兰克福学派在 30 年代的立场。请参阅本书第二卷，555ff.。

61 由于我认为《启蒙辩证法》是接受韦伯的关键，因此，我在这里不得不忽视霍克海默与阿多诺之间的差异。关于《阿多诺全集》的主编施威朋豪泽（H. Schweppenhäuser）和梯德曼（R. Tiedemann）所代表的正统解释，请参阅 F. Grenz, *Adornos Philosophic in Grundbegriffen*, Ffm. , 1974；相反，施密特（A. Schmidt）在解释霍克海默时认为，批判理论是一致的，请参阅其 *Zur Idee der Kritischen Theorie*, München, 1974；及其 *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München, 1976。

62 Dubiel, (1978), 5–135.

63 Wellmer, (1977), 472.

64 H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 1965; Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Ffm., 1968; "Die Rolle der Philosophie im Marxismus", Habermas,（1976a）, 49ff..

65 Lukács, (1968), 276.

66 Ebd., 352.

67 Ebd., 356.

68 Horkheimer, Adorno, (1947), 144–198.

69 Horkheimer, (1967), 93–123：我这里仅限于探讨一种理论的社会心理学意义，对于这种理论，F. Pollock 的经济学著作有着重要的意义。社会研究所在 1939—1942 年间对法西斯主义作出了不同的分析，有关情况请参阅 H. Dubiel, A. Söellner(Hrsg.), *Horkheimer, Pollock*、*Neumann*、*Kirchheimer*、*Gurland*、*Marcuse, Wirtschaft, Recht und Staat im Nation-alsozialismus*, Ffm., 1981。

70 Horkheimer, (1967), 108.

71 请参阅巴黎文化杂志《Esprit》的“法兰克福学派专集”，1978 年 5 月。

72 Horkheimer, (1967), 118f.

73 请参阅 R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München, 1965。

74 Horkheimer, (1967), 119.

75 E. Fromm, "Arbelter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches, eine sozialpsychologische Untersuchung", W. Bonβ (Hrsg.), Stuttgart, 1980.

76 Th. W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levison, R. N. Sanford, *The Authoritarian Personality*, New York, 1950; 德文版，Amsterdam, 1968；此外还有 M. v. Freyhold, *Autoritarismus und politische Apathie*, Ffm., 1971。

77 Lukács, (1968), 456.

78 Adorno, "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens", *Ges. Schr.* Bd. v, Ffm., 1973c.

79 Adorno, (1970), (1971), (1972), 14, 25f..

80 Horkheimer, Adorno, (1947), 168.

81 Habermas, "Bewußtmachende oder rettende Kritik", *Philosophisch-politische Profile*, (1981a), 336ff..

82 Horkheimer, Adorno, (1968), 263.

83 请参阅本书第二卷，571ff.。

84 Lukács, (1968), 293, note 2.

85 早在其就任法兰克福大学教授的演说（1931）中，阿多诺就拒绝了卢卡奇提出的解决物自体难题的方案，因为这个方案的基础是一种发生学的错误推论；Adorno, *Die Aktualität der Philosophic*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Ffm., 1973（a）, 337. *Die Aktualitaet der Philosophie*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Ffm., 1973（a）, 337.

86 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Ffm., 1973b, 21.

87 S. Buck-Morss (*The Origin of Negative Dialectics*, New York, 1977, 63ff.）勾勒出了阿多诺的批判理论的线索，并且强调阿多诺在 20 世纪 30 年代的早期哲学与《否定辩证法》以及《美学理论》等成熟时期的著作之间有着连续性。早期哲学著作中，阿多诺就放弃了幻想，强调“依靠思想的力量，能够把握现实的总体性”（1973a, 325）。他从一开始就批判同一性思想的唯心主义，不管是秘密的还是公开承认的，也不管是表现为黑格尔的体系还是表现为海德格尔的新本体论思想。在《论自然史观念》的演讲中，阿多诺猛烈地批判了海德格尔：“在海德格尔看来，历史是存在的包容性结构，和它自身的本体论有着同等重要的意义。因此，这些诸如历史和历史性的枯燥反题中所隐藏的不过是从此在中可以观察到的存在的本性，它们脱离了存在者，并转移到了本体论领域，成为本体论的定义，而且应当用来帮助解释那些在根本上还能再次言说的东西。这种同义反复的环节关系的不是语言形式的偶然性，而是本体论问题自身的必然性，它在本体论层面上一直在努力，但由于合理的出发点而无法从本体论的角度把自己解释为自己所是的东西：也就是说，把自己解释为一种产物，在意义上涉及唯心主义理性的出发点”（1973a, 351f.）。阿多诺还说道：“在我看来，同义反复的趋势似乎只能用唯心主义古老的同一性主题来加以解释。其起因在于，具有历史性的存在被置于主观的历史性范畴之下。而用主观范畴历史性所把握的历史的存在与历史应当是同一的。同义反复在我看来与其说是语言神话意义的自我确证，不如说是对主客体同一性这一经典论点的新的遮蔽。如果海德格尔又一次转向黑格尔，那么，我的这一解释似乎就得到了证明。”（1973a, 353f.）

但阿多诺是后来才把他对同一性思想的批判推向极端，变成对整个同一性思想的批判，它不仅让哲学提出总体性要求，而且希望建立一种非同一性的辩证法观念。1931 年，阿多诺还坚信“哲学的现实性”，因为他认为哲学可以用一种非肯定的方式进入现实，以便在印迹和废墟上寻找到希望，终有一天建立正确和公正的现实性。《否定辩证法》放弃了这个希望。

88 Adorno, (1973b), 322f..

89 G. Rose, *The Melancholy of Science, An Introduction to the Th. W. Adorno*, London, 1978, 43ff.；关于阿多诺的物化概念，请参阅 F. Grenz, (1974), 35ff.。

90 Adorno,（1973b）, 191.

91 Y. H. Krikorian (ed.), *Naturalism and Human Spirit*, New York, 1944.

92 新保守主义者大多出于里德（J. Ritter）和沃格林（E. Voegelin）门下；R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart, 1977.

93 Horkheimer, (1967), 66.

94 Ebd., 82.

95 Ebd., 80.

96 这一点在第二代法兰克福学派人物那里得到了认真地对待，请参阅阿佩尔、哈贝马斯、施耐德巴赫以及维尔默等人的著作。

97 Horkheimer, (1967), 83f.；关于早期批判理论的经验概念，请参阅 W. Bonβ, *Die Einübung des Tatsachenblicks*, Ffm., 1982。

98 Bernstein, (1979).

99 Habermas, (1968b).

100 Adorno, (1973b).

101 关于交换合理性在阿多诺著作中的次要意义，请参阅 J. F. Schmucker, *Adorno-Logik des Zerfalls*, Stuttgart, 1977, 105ff.。

102 J. F. Schmucker, (1977), 106:“自我捍卫的辩证法在现代交换社会成员那里贯穿在交换过程当中，相反，对于奥德赛的主体性结构而言，它是从自然控制原则那里推导出来的。”

103 Horkheimer, (1967), 94.

104 Horkheimer, Adorno, (1947), 45.

105 Ebd., 70f.。

106 关于真理与自然历史在阿多诺那里的关系，请参阅 F. Grenz,（1974）, 57f.。

107 Horkheimer, (1967), 163f..

108 Ebd., 162.

109 Ebd., 164.

110 Ebd., 165.

111 当然，模仿并不是像 G. Rohrmoser 在其《批判理论的贫困》(*Das Elend der Kritichen Theorie*, Freiburg, 1970, 25）中所说的那样，“是人对自然的直接参与和重复形式”；但是，自然退缩成为工具理性的干预，对它的超越力量的适应充满了恐惧，而在恐惧当中，模仿使我们**想起**了主体与自然之间的自由交换模式:“平等结构，综合的直接模仿以及间接模仿，盲目生命中与事物的一致以及科学概念结构中物化的比拟等，都是恐惧的模仿”（Horkheimer, Adorno, 1947, 213）。模仿行为，或者说“与他者之间建立起紧密而有机的联系”，都是出于恐惧，这点并没有让模仿充当原始理性的代言人，因为原始理性的位置早就被工具理性篡夺并占据了。施默克没有注意到这一点，请参阅其著作，（1977）, 29，第 63 个注释，相似的还有 *G. Kaiser, Benjamin, Adorno*, Ffm.,

1974, 99。

112 关于这个主题在布洛赫、本雅明以及肖勒姆（Scholem）等那里的意义，请参阅 Habermas, (1981a)。

113 Horkheimer, (1967), 165.

114 Ebd., 167.

115 Horkheimer, Adorno, (1947), 96。关于阿多诺的语言哲学，请参阅 F. Grenz（1974），211ff.。

116 Horkheimer, Adorno, (1947), 55.

117 马尔库塞试图用冲动理论来回避工具理性批判的难题，也就是回避工具理性批判的无为后果。请参阅 J. Habermas, "Psychischer Thermidor und die Wiedeigeburt der rebellischen Subjektivität", Habermas, (1981a)。

118 Th. Baumeister, J. Kulenkampf, "Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik", *Neue Hefte für Philosophie*, 5, 1973, 74ff..

119 Adorno, (1973a), 336.

120 W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Ffm., 1963.

121 Adorno, (1973a), 357.

122 Ebd., 341.

123 J. F. Schmucker,（1977），141ff..

124 F. Grenz,（1974），117.

125 A. Honneth, "Adorno und Habermas", *Telos*, spring 1979, 45ff..

126 Th. W. Adorno, *Der Essay als Form, Gesammalte Sohriften*, Band 11, 1974, 27.

127 亦可参阅 R. Bubner, "Kann Theorie ästhetisch werden?", *Neue Rundschau*, 1978, 537ff.。

128 关于阿多诺对海德格尔的接受问题，H. Mörchen 曾有专论：《海德格尔和阿多诺思想中的权力与统治》（*Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980）。

129 "许多年以前我们就已经注意到，现代科学的重大发现都是以牺牲理论结构为代价的，因此，我们始终认为，我们可以把科学研究继续下去，但必须把注意力集中在批判或完善专业学说上，至少应当在主题上坚持传统的学科，比如社会学、心理学以及认识论"，Horkheimer, Adorno, (1947), 5；杜比尔着重分析了这些关于哲学与科学的关系以及社会理论地位的观念的变化过程，请参阅 H. Dubiel,（1978），51ff., 81ff., 113ff., 125ff.。杜比尔考察了社会研究所在流亡美国期间整个理论所表现出来的"再哲学化"趋向："《启蒙辩证法》最终把所有专门科学研究与生产技术和社会技术的应用等同起来，都贬斥为'实证主义'和'工具主义'等。面对这种体现在专门科学中的'工具化'的时代精神，哲学应该充当知性文化的精神储蓄所。研究所自身的研究实践集中说明了哲学与专门科学之间的这种（潜在）关系。法西斯主义研究以及《偏见研究》当中事实上还是有经验研究和各门科学的研究。但是，阿多诺的这些经验研究与他同期的哲学反思可以说是井水不犯河水。"（同上，125f.）；霍克海默提出的纲领是一种唯物主义社会理论，它坚持哲学传统，依靠跨学科方法，对此，阿多诺一开始就表示怀疑。在 1931 年的就职演说中，他用一段寓言表达了他的怀疑态度，在他看来，社

会学的角色像小偷，它盗窃财物，又不知道其价值，请参阅 Adorno, 1973a, 340。这就为阿多诺后来的实证主义批判立场奠定了基础，最终发展成为对社会科学的彻底否定。

130 D. Henrich, "Die Grundstruktur der modernen Philosophie", H. Ebeling (Hrsg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Ffm., 1976, 117.

131 H. Blumenberg, "Seibsterhaltung und Beharrung", Ebeling, (1976), 144ff..

132 N. Wiener, *Kybernetik, Regeung und Nachrichtenübertragung bei Lebewesen und in der Maschine*, Düsseldorff, 1963.

133 Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", Ebeling, (1976), 47f..

134 Horkheimer, (1967), 164.

135 Horkheimer, Adorno, (1947), 256.

136 Adorno, (1973b), 6, 192.

137 Horkheimer, (1967), 130.

138 Adorno, (1973b), 294.

139 请参阅 Henrich, (1976)。

140 Henrich, (1976), 138.

141 Ebd., 114.

142 D. Henrich, *Fichtes Ursprüngliche Einsicht*, Ffm., 1967 ； 及其 "Selbstbewusstsein", Bubner, Cramer, Wiehl (Hrsg.), (1970), Band 1, 275f. ； 此外还可参阅 U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Ffm., 1971。

143 E. Tugenhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Ffm., 1979, 62.

144 "Henrich", Bubner, Cramer, Wiehl, (1970), 280.

145 Tugendhat, (1979), 64ff..

146 Henrich, (1970), 283.

147 亦可参阅 Pothast, (1971), 76。

148 N. Luhmann, "Selbstthematisierung des Gesellschaftssystems", *Soziologische Aufklärung*, Band 2, Köln, 1976, 72ff..

149 Henrich, (1976), 113.

150 Tugendhat, (1979), 63ff..

151 K. Bühler, (1934)，请参阅上文第 345 页。

152 H. Neuendorff, *Der Begriff des Interesses*, Ffm., 1973.

参考文献*

Abel, Th., "The Operation called Verstehen", *AJS*, 53, (1948), 211ff; wiederabgedr. in: Dallmayr, McCarthy (1977).

Acham, K., *Analytische Geschichtsphilosophie*, Freibg. 1974.

Adorno, Th. W., "Soziologie und Psychologie", in: ders. (Hrsg.), *Sociologica*, Ffm. 1955.

–, *Der Essay als Form*, in: *Ges. Schriften*, Bd. 11, Ffm. 1974.

–, *Ästhetische Theorie*, *Ges. Schriften*, Bd. 17, Ffm. 1970.

–, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Ges. Schriften*, Bd. 5, Ffm. 1971.

–, *Die Aktualität der Philosophie*, in: *Ges. Schriften*, Bd. 1, Ffm. 1973a.

–, *Die Idee der Naturgeschichte*, in: *Ges. Schriften*, Bd. 1, Ffm. 1973a.

–, *Negative Dialektik*, in: *Ges. Schriften*, Bd. 6, Ffm. 1973b.

–, *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*, in:

* MS 指的是未发表的原稿，感谢作者们允许我在这些原稿中寻获洞见。

Ges. Schriften, Bd. 14, Ffm. 1973c.

Adorno, Th. W., E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, R. N. Sanford , *The Authoritarian, Personality*, N. Y. 1950, dtsch. Amsterd. 1968.

Adorno, Th. W. et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied 1969.

Adriaansens, H. P. M., "The Conceptual Dilemma. Towards a better Understanding of the Development in Parsonian Theory", *Brit. J. Soc.*, 30, 1979, 7ff.

Albert, H., *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Mü. 1971.

Albert, H., E. Topitsch (Hrsg.), *Werturteilsstreit*, Darmst. 1971.

Alexander, J., *Theoretical Logic in Sociology, Vol. IV. The Modern Reconstruction of Classical Thought: T. Parsons*, Berkeley 1983.

Alexy, R., *Theorie juristischer Argumentation*, Ffm. 1978a.

–, "Eine Theorie des praktischen Diskurses", 1978b, in: Oelmüller (1978), 22ff.

Allport, G. W., *Personality*, N. Y. 1937.

Alston, P., *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs 1964.

Anscombe, G. E. M., *Intention*, Oxford 1957.

Apel, K. O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963.

–, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde. Ffm. 1973a.

–, "Szientismus oder transzendentale Hermeneutik", 1973b, in: (1973a), Bd. 1.

–, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", 1973c, in: (1973a), Bd. 2.

–, "Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie", 1973d, in: (1973a), Bd. 2.

–, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Ffm. 1975.

Apel, K. O. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Ffm. 1976a.

Apel, K. O., "Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zurFrage der Begründung ethischer Normen", 1976b, in: (1976a).

–, "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", 1976c, in: Kanitschneider, B. (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbr. 1976, 55ff.

–, *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse*, Ffm. 1979.

–, *Zwei Paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. FS W. Perpeet*, Bonn 1980a.

–, "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology", in: Bärmark, J. (Ed.), *Perspectives on Metascience*, Göteborg 1980b.

–, "Three Dimensions of Understanding Meaning in Analytic Philosophy: Linguistic Conventions, Intentions, and Reference to Things", *Philos. Soc. Criticism*, 7, 1980c, 115ff.

Apel, K. O., J. Manninen, R. Tuoemala (Hrsg.), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Ffm. 1978.

Arato, A., P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism.*, N. Y. 1979.

Arato, A., "Critical Theory and Authoritarian State Socialism", in: Held/Thompson (1982), 196ff.

Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 2Bde., Hbg. 1973.

Arendt, H., *The Human Condition*, N. Y. 1958, dtsch. Mü. 1959.

–, *The Life of Mind*, Vol. I, II , N. Y. 1978, dtsch. Mü. 1979.

Arnasson, J. P., *Zwischen Natur und Gesellschaft*, Ffm. 1970.

–, "Arbeit und instrumentales Handeln", in: Honneth, Jaeggi (1980), 185ff.

Aronovitch H., "Rational Motivation", *Philos. phenom. Res.*, 1979, 173ff.

Attewell, P., "Ethnomethodology since Garfinkel", *Theory and Society*, 1, 1974, 179ff.

Aune, B., "On the Complexity of Avowals", in: M. Black (Ed.), *Philosophy in America*, London 1965, 35ff.

Austin, J. L., *How to do Things with Words*, Oxford 1962, dtsch. Stuttg. 1972.

Auwärter, M., E. Kirsch, M. Schröter (Hrsg.), *Kommunikation, Interaktion, Identität*, Ffm. 1976.

–, "Die konversationelle Generierung von Situationsdefinitionen im Spiel 4–6 jähr. Kinder", in: J. Matthes (Hrsg.), *Soziologie in der Gesellschaft*, Ffm. 1981.

Bach, K., R. M. Hanisch, *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambr. 1979.

Backhaus, H. G., "Zur Dialektik der Wertform", in: Schmidt (1969).

Bahrdt, H. P., *Industriebürokratie*, Stuttg. 1958.

Baier, K., *The Moral Point of View*, Ithaca 1964, dtsch. Düsseldf. 1973.

Baier, L., "Wer unsere Köpfe kolonialisiert", in: *Literaturmagazin*, 9, Hbg. 1978.

Ballmer, Th. T. B., "Probleme der Klassifikation von Sprechakten", in: Grewendorf (1979), 247ff.

Barker, M., "Kant as a Problem for Weber", *Brit. J. Sociol.*, 31, 1980, 224ff.

Barnes, S. H., M. Kaase et al., *Political Action*, Beverley Hills, London 1979.

Barnouw, E., *The Sponsor*, N. Y. 1977.

Bartsch, R., "Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedingungen bei der

Interpretation von Äußerungen", in: Grewendorf (1979), 217ff.

Baum, R. C., "Introduction to Generalized Media in Action", 1976a, in: FS Parsons (1976), vol. II, 448 ff.

–, "Communication and Media", 1976b, in: FS Parsons (1976), Vol. II, 533ff.

–, On Societal Media Dynamics, 1976c, in: FS Parsons (1976), Vol. II, 579ff.

Baumeister, Th., J. Kulenkampff, "Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik", *Neue Hefte f. Philos.*, 5, 1973, 74 ff.

Baumgartner, H. M., *Kontinuität und Geschichte*, Ffm. 1972.

Baumgartner, H. M., J. Rüsen (Hrsg.), *Geschichte und Theorie*, Ffm. 1976.

Beck, G., *Sprechakte und Sprachfunktionen*, Tbg. 1980.

Beck, M., *Objektivität und Normativität*, Hbg. 1974.

Beckermann, A. (Hrsg.), *Analytische Handlungstheorie. Handlungserklärungen*, Ffm. 1977.

Beitzke, G., *Familienrecht*, Mü. 1979.

Bell, D., *The End of Ideology*, N. Y. 1966.

–, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, N. Y. 1976, dtsch. Ffm. 1978.

–, *The Winding Passage*, Cambr., Mass. 1980.

Bellah, R. N., *Beyond Belief*, N. Y. 1970.

Bendix, R., *Max Weber. Das Werk*, Mü. 1964.

–, "Two Sociological Traditions", in: Bendix, Roth (1971).

Bendix, R., G. Roth, *Scholarship and Partisanship*, Berkeley 1971.

Benhabib, S., "Rationality and Social Action. Critical Reflections on Weber's Methodological Writings", *Philos. Forum*, XII, 1981, 356ff.

–, "The Methodological Illusions of Modern Political Theory", *Neue Hefte f.*

Philos., 21, 1982, 47ff.

Benjamin, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Ffm. 1963.

–, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Ffm. 1974.

Bennett J., *Linguistic Behavior*, Cambr. 1976; dtsch, 1982.

Berger, P. L., *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Ffm. 1973.

Berger, P. L., Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Ffm. 1969.

Berger, P. L., B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Ffm. 1975.

Bernstein, R. J., *Praxis and Action*, Philadelphia 1971, dtsch. Ffm. 1975.

–, *The Restructuring of Social and Political Theory*, N. Y. 1976, dtsch. Ffm. 1979.

Binkley, T., "The Principle of Expressibility", *Philos. Phenom. Res.*, 39, 1979, 307ff.

Birchall, B. C., "Moral Life as the Obstacle to the Development of Ethical Theory", *Inquiry*, 21, 1978, 409ff.

Birnbaum, N., "Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber", in: Seyfarth, Sprondel (1973).

Bittner, R., "Ein Abschnitt sprachanalytischer Ästhetik", in: Bittner, R., P. Pfaff (Hrsg.), *Das ästhetische Urteil*, Köln 1977.

Black, Max, "Reasonableness", in: Dearden, Hirst, Peters (1972), 44ff.

Blair, J. A., R. H. Johnson (Eds.), *Informal Logic*, Iverness, Cal. 1980.

Bloch, M., "The Disconnection between Power and Rank as a Process: an Outline of the Development of Kingdoms in Central Madagaskar", in: J. Friedman, M. J. Rowlands (Eds.), *The Evolution of Social Systems*, London 1977.

–, "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation", *Arch. Europ. Sociol.*, 15, 1974, 55ff.

–, "The Past and the Present in the Present", *Man*, 13, 1978, 278ff.

Blos, P., *On Adolescence*, N. Y. 1962.

Blumenberg, H., *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Ffm. 1973.

–, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Ffm. 1974.

–, "Selbsterhaltung und Beharrung", in: Ebeling (1976), 144ff.

Blumer, H., "Sociological Implications of the Thought of G. H. Mead", *AJS*, 71, 1966, 535ff.

Böckenförde, E. W., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Ffm. 1976.

Böhler, D., "Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode", in: Hartung, H., W. Heistermann, P. M. Stephan, *Fruchtblätter, Veröffentl. d. P. H.* Berlin, 1977, 15ff.

–, "Philosophische Hermeneutik und Hermeneutische Methode", in: M. Fuhrmann, H. R. Jauss, W. Pannenberg (Hrsg.), *Text und Applikation*, Mü. 1981, 483ff.

Böhme, G., W. v. d. Daele, W. Krohn, *Experimentelle Philosophie*, Ffm. 1977.

Boldt, H., *Deutsche Staatslehre im Vormärz*, Düsseld. 1975.

Bonβ, W., *Die Einübung des Tatsachenblicks*, Ffm. 1982.

Bonβ, W., A. Honneth (Hrsg.), *Sozialforschung als Kritik*, Ffm. 1982.

Bossert, Ph. J., "The Explication of 'the World' in Constructionalism and Phenomenology", *Man and World*, 6, 1973, 231ff.

Bottomore, T., R. Nisbet, *A History of Sociological Analysis*, N. Y. 1978.

Brand, G., *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag 1955.

Brand, M., D. Walton (Eds.), *Action Theory*, Dordrecht 1976.

Brand, K. W., *Neue soziale Bewegungen. Entstehung, Funktion, Perspektive neuer Protestpotentiale*, Köln 1982.

Brandt, G., "Ansichten kritischer Sozialforschung 1930–1980, Leviathan", *Sonderheft*, 4, 1981, 9ff.

Brenner, R., "The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism", *New Left Rev.*, 104, 1977, 25ff.

Broughton, J., "The Development of Self, Mind, Reality and Knowledge", in: Damon (1978).

–, "Piaget's Structural Developmental Psychology", *Human Development*, 24, 1981, 78ff. and 257ff.

Brunkhorst, H., *Zur Dialektik von Verwertungssprache und Klassensprache*, MS Ffm. 1980.

Bubner, R., *Dialektik und Wissenschaft*, Ffm. 1973.

–, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Ffm. 1976.

–, *Kann Theorie ästhetisch werden?* Neue Rundschau 1978, 537ff. Bubner, R., K. Cramer, R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, 2 Bde., Tübg. 1970.

Buck-Morss, S., *The Origin of Negative Dialectics*, N. Y. 1977.

Bühler, K., *Sprachtheorie*, Jena 1934.

Bürger, P., *Theorie der Avantgarde*, Ffm. 1974.

Burger, Th., *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham 1976.

–, T. Parsons, The Problem of Order in Society, *AJS*, 83, 1978, 320ff.

Burleson, B. R., "On the Foundations of Rationality", *J. Americ. Forensic Assoc.*, 16, 1979, 112ff.

Busse, W., "Funktionen und Funktion der Sprache", in: Schlieben-Lange (1975b),

207ff.

Campbell, B. G., *Toward a Workable Taxonomy of Ill ocutionary Forces, Language and Style*, Vol. Ⅷ , 1975, 3ff.

Carr, D. M., "The Fifth Meditation and Husserl's Cartesianism", *Philos. Phenom. Res.*, 34, 1973, 14ff.

–, "The Logic of Knowing How and Ability", *Mind*, 88, 1979, 394ff.

Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2, Darmst. 1958.

Castañeda, H. N., "Indicators and Quasi-Indicators", *Am. Phil. Quart*, 17, 1967, 85ff.

Castoriadis, C., *Durchs Labyrinth, Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Ffm. 1981.

Cavell, St., *Must we Mean what we Say?*, Cambr. 1976.

–, *The Claim of Reason*, Oxford 1979.

Churchill, L., *Questioning Strategies in Sociolinguistics*, Rowley, Ma. 1978.

Cicourel, A. V., *The Social Organization of Juvenile Justice*, N. Y. 1968.

–, *Cognitive Sociology*, London 1973.

–, *Theory and Method in a Study of Argentine Fertility*, N. Y. 1974.

–, *Methode und Messung in der Soziologie*, Ffm. 1975.

Claessens, D., "Rationalität revidiert", *KZSS*, 17, 1965, 465ff.

Cole, M., J. Gay, J. Glick, D. Sharp, *The Cultural Concept of Learning and Thinking*, N. Y. 1971.

Condorect, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, hrsg. von W. Alff, Ffm. 1963.

Cook, G. A., *The Self as Moral Agent*, Diss. Yale 1966.

Cooper, B., "Hermeneutics and Social Science", *Philos. Soc. Sci.*, 11 (1981), 79ff.

Corti, W. R. (Ed.), *The Philosophy of G. H. Mead*, Winterthur 1973.

Coulter, J., "The Ethnomethodological Programme", *The Human Context*, 6, 1974, 103ff.

Coulthard, M., *An Introduction into Discourse Analysis*, London 1977.

Count, E. W., *Das Biogramm*, Ffm. 1970.

Dahmer, H., *Libido und Gesellschaft*, Ffm. 1973.

–, "Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie", *Psyche*, 29, 1975, 991ff.

Dahrendorf, R., *Homo Sociologicus*, Tbg. 1958.

–, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Mü. 1965.

–, *Lebenschancen*, Ffm. 1979.

Dallmayr, F. R., Th. A. McCarthy (Eds.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame 1977.

Damon, W., *The Social World of the Child*, San Francisco 1977; dtsch. 1984.

Damon, W. (Ed.), *New Directions for Child Development*, Vol. 1, *Moral Development*, San Francisco 1978.

–, *New Directions for Child Development*, Vol. 2, *Social Cognition*, San Francisco 1978.

Danto, A. C., *Analytical Philosophy of Action*, Cambr. 1973.

–, "Basishandlungen", in: Meggle (1977), 89ff.

Dasen, P. R., "Cross-Cultural Piagetian Research", *J. Crosscult. Psych.* 3, 1972, 23ff.

Davidson, P., "Post-Keynesian Economics", *Public Interest*, Spec. Issue 1980, 151ff.

Davis, St., "Speech Acts, Performence and Competence", *J. of Pragm.* 3, (1979), 497ff.

Davison, M. L., P. M. King, K. S. Kitchener, C. A. Parker, "The Stage Sequence Concept in Cognitive and Social Development", *Devel. Psych.*, 16, 1980, 121ff.

Dean, J. W., "The Dissolution of the Keynesian Consensus", *Public Interest*,

Spec. Issue 1980, 19ff.

Dearden, R. F., D. H. Hirst, R. S. Peters (Eds.), *Reason*, Vol. 2, London 1972.

DeLevita, D. J., *Der Begriff der Identität*, Ffm. 1971.

Deutscher Juristentag, *Schule im Rechtsstaat*, Bd. 1, Mü. 1981.

Diederich, W. (Hrsg.), *Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie*, Ffm. 1974.

Dixon, K., "Is Cultural Relativism self-refuting?", *Brit. J. Soc.* 28, 1977, 75ff.

Döbert, R., *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Ffm. 1973a.

–, "Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen", 1973b, in: Eder (1973), 330ff.

–, "Die evolutionäre Bedeutung der Reformation", 1973c, in: Seyfarth, Sprondel (1973), 330ff.

–, "Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Stadienmodellen", in: Jaeggi, Honneth (1977), 524ff.

–, "The Role of Stage-Models within a Theory of Social Evolution illustrated by the European Witchcraze", in: Harré, Jensen (1981).

Döbert, R., J. Habermas, G. Nunner-Winkler (Hrsg.), *Entwicklung des Ichs*, Köln 1977.

Doise, W., G. Mugney, A. N. Perret-Clermont, "Social Interaction and Cognitive Development", *Europ. J. of Soc. Psychol.*, 6, 1976, 245ff.

Douglas, J. D., (Ed.), *Understanding Everyday Life*, London 1971.

Douglas, M., *Natural Symbols*, London 1973.

Dreier, R., "Zu Luhmanns systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems",

in: ders., *Recht, Moral, Ideologie*, Ffm. 1981, 270ff.

Dreitzel, H. P., *Das gesellschaftliche Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*, Stuttg. 1968.

Dubiel, H., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Ffm. 1978.

Dubiel, H., A. Söllner, "Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung", in: Horkheimer et al., (1981).

Dubin, R., "Parsons' Actor: Continuities in Social Theory", in: Parsons (1967a), 521ff.

van Dülmen, R., *Reformation als Revolution*, Mü. 1977.

–, "Formierung der europäischen Gesellschaft in der Frühen Neuzeit", *Geschichte und Gesellschaft*, 7, 1981, 5ff.

Dummett, M., "What is a Theory of Meaning", in: Evans, G., J. McDowell (Eds.), *Truth and Meaning*, Oxford 1976, 67ff.

Durkheim, E., *Pragmatisme et Sociologie*, Paris 1955.

–, *Education et Sociologie*, Paris 1922, engl. N. Y. 1956.

–, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris 1953, engl. Ann Arbor 1960.

–, *Sociologie et philosophie*, Paris 1951; dtsch. Ffm. 1967.

–, *Lecons de sociologie, Physique des moeurs et du droit*, Paris 1969, engl. London 1957.

–, "Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales", in: ders. *La science sociale et l'action*. Hrsg. J. C. Filloux, Paris 1970.

–, *De la division du travail social*, Paris 1930, dtsch. Ffm. 1977.

–, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1968; dtsch. Ffm. 1981.

Ebeling, H. (Hrsg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Ffm. 1976.

Eccles, J. C., *Facing Realities*, N. Y. /Hdbg. 1970.

Eckberg, D. L., L. Hill, "The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review", *ASR*, 44, 1979, 925ff.

Eckensberger, L. H., R. K. Silberstein (Hrsg.), *Entwicklung sozialer Kognitionen*, Stuttg. 1980.

Edelmann, M., *The Symbolic Use of Politics*, Urbana 1964.

Eder, K. (Hrsg.), *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Ffm. 1973.

Eder, K., *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Ffm. 1976.

–, "Zur Rationalisierungsproblematik des modernen Rechts", *Soz. Welt*, 2, 1978, 247ff.

Eibl-Eibesfeld, I., *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, Mü. 1967.

Eisen, A., "The Meanings and Confusions of Weberian Rationality", *Brit. J. of Sociol.* 29, 1978, 57ff.

Eisenstadt, S. N., "Cultural Traditions and Political Dynamics: the Origins and Modes of Ideological Politics", *Brit. J. Soc.*, 32, 1981, 155ff.

Ekeh, P. P., *Social Exchange Theory*, London 1964.

Eley, L., *Transzendentale Phänomenologie und Systemtheorie*, Frbg. 1972.

Elkind, D., "Egozentrismus in der Adoleszenz", in: Döbert, Habermas, Nunner-Winkler (1977), 170ff.

Elster, J., *Ulysses and the Sirens*, Cambr. 1979.

Enzensberger, H. M., "Baukasten zu einer Theorie der Medien", in: ders., *Palaver*, Ffm. 1974, 91ff.

Erikson, E. H., *Identität und Lebenszyklus*, Ffm. 1973.

Etzioni, A., *The Active Society*, N. Y. 1968.

–, "Elemente einer Makrosoziologie", in: Zapf (1969), 147ff.

Euchner, W., *Naturrecht und Politik bei J. Locke*, Ffm. 1969.

Evans-Pritchard, E., "Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality", *Bulletin of the Faculty of Arts*, 2, 1934, 1ff.

–, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937, dtsch. Ffm. 1978.

Fairbaine, W. R. D., *An Object Relations Theory of Personality*, London 1952.

Fales, E., "Truth, Tradition, Rationality", *Phil. Soc. Sci.*, 6, 1976, 97ff.

Feleppa, R., "Hermeneutic Interpretation and Scientific Truth", *Phil. Soc Sci.*, II, 1981, 53ff.

Fenn, R. K., "The Process of Secularization: A Post-Parsonian View", *Scient. Study Rel.*, 9, 1970, 117ff.

Ferber, Chr. v., *Sozialpolitik in der Wohlstandsgesellschaft*, Hbg. 1967.

Ferrarotti, Franco, "The Destiny of Reason and the Paradox of the Sacred", *Social Research*, 46, 1979, 648ff.

Fetscher, I., *Rousseaus politische Philosophie*, Ffm. 1975.

Fine, B., "On the Origins of Capitalist Development", *New Left Review*, 109, 1978, 88ff.

Finocchiaro, M. A., "The Psychological Explanation of Reasoning: Logical and Methodological Problems", *Phil. Soc. Sci.*, 9, 1979, 277ff.

Finger, P., *Familienrecht*, Königstein 1979.

Firth, R., *Elements of Social Organization*, London 1971.

Fisher, W. R., "Toward a Logic of Good Reasons", *Quart. J. of Speech*, 64, 1978, 376ff.

Flavell, J. H., *The Developmental Psychology of Jean Piaget*, Princeton1963.

–, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children*, N. Y. 1968.

–, "The Concept of Development", in: Mussen (1970), Vol. I, 983ff.

Fleischmann, E., "De Weber à Nietzsche", *Arch. Europ. Soc.*, 5, 1964, 190ff.

FØllesdal, D., "Comments on Stenius 'Mood and Language Game'", *Synthese* 17, 1967, 275ff.

Fortes, M., *Kinship and Social Order*, Chicago 1969.

Fortes, M., E. Evans-Pritchard, *African Political Systems*, Oxford 1970; auszugsweise in: Kramer, Sigrist (1978), 163ff.

Foucault, M., *Archäologie des Wissens*, Ffm. 1973a.

–, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Ffm. 1973b.

Frankenberg, G., *Verrechtlichung schulischer Bildung. Elemente einer Kritik und Theorie des Schulrechts*, Diss. Mü. 1978.

Frankenberg, G., U. Rödel, *Vonder Volkssouveränitätzum Minderheitenschutz-die Freiheit politischer Kommunikation, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika*, Ffm. 1981.

Frentz, Th. S., Th. B. Farrell, "Language-Action, Paradigm for Communication", *Quart. J. of Speech*, 62, 1976, 333ff.

Freud, A., *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Mü. 1964.

Freyer, H., *Soziologie als Wirklichkeits wissenschaft*, Darmst. 1964.

Freyhold, M. von, *Autoritarismus und politische Apathie*, Ffm. 1971.

Friedrichs, R. W., *A Sociology of Sociology*, N. Y. 1970.

Fromm, E., "Uber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", *Zeitschr. f. Sozialforschg.*, 1, 1932, 28 ff.

–, *Escape from Freedom*, N. Y. 1942, dtsch. Ffm. 1971.

–, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, hrsg. u. bearb. v. W. Bonβ, Stuttg. 1980.

Furth, H. G., *The World of Grown-ups: Childrens' Conceptions of Society*, N. Y. 1980.

–, *Piaget and Knowledge*, Chicago 1981.

Gabriel, K., *Analysen der Organisationsgesellschaft*, Ffm. 1979.

Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, Tbg. 1960.

–, *Mythos und Vernunft*, in: ders., *Kleine Schriften*, Bd. Ⅳ , Tbg. 1977, 48ff.

–, *Platon und die Vorsokratiker*, in: ders., *Kleine Schriften*, Bd. Ⅲ , Tbg. 1972, 14ff.

Gadamer, H. G., P. Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie*, Bd. 3, Stuttg. 1972.

Gäfgen, G., *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tbg. 1968.

–, "Formale Theorie des strategischen Handelns", in: Lenk (1980), 249ff.

Gardiner, P. (Ed.), *The Philosophy of History*, Oxford 1974.

Garfinkel, H., *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, 1967.

Geach, P., "Ontological Relativity and Relative Identity", in: M. K. Munitz (Ed.), *Logic and Ontology*, N. Y. 1973.

Gehlen, A., *Der Mensch*, Bonn 1950.

Gellner, E., "The Savage and the Modern Mind", in: Horton, Finnegan (1973), 162ff.

Geraets, F. (Ed.), *Rationality Today*, Ottawa 1979.

Gerth, H., C. W. Mills, *Character and Social Structure*, N. Y. 1953, dtsch. Ffm. 1970.

Gethmann, C. F. (Hrsg.), *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens*, Ffm. 1970.

Geulen, D., *Das vergesellschaftete Subjekt*, Ffm. 1977.

Giddens, A., "Marx Weber und die Entwicklung des Kapitalismus", in: Seyfarth, Sprondel (1973), 38ff.

–, *New Rules of Sociological Method*, London 1976.

–, *Studies in Social and Political Theory*, London 1977.

Giegel, H. J., *Zur Logik seelischer Ereignisse*, Ffm. 1969.

Gipper, H., *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip*? Ffm. 1972.

Girndt, H., *Das soziale Handeln als Grundkategorie der erfahrungswissenschaftlichen Soziologie*, Tbg. 1967.

Gitlin, T., "Media Sociology: The Dominant Paradigm", *Theory and Society*, 6, 1978, 250ff.

Glock, Ch. Y., Ph. E. Hammond (Eds.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions*, N. Y. 1973.

Gluckmann, M., "Rituals of Rebellion in South East Africa", in: ders., *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London 1963, 110ff.

Godelier, M., *Ökonomische Anthropologie*, Hbg. 1973.

–, "Mythos und Geschichte", in: Eder (1973), 301ff.

–, "Infrastructures, Societies, and History", *Current Anthrop.*, 19, 1978, 763ff.

Goffman, E., *Wir spielen alle Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, Mü. 1968.

–, *Interaktionsrituale*, Ffm. 1971.

–, *Das Individuum im öffentlichen Austausch*, Ffm. 1974.

–, *Rahmenanalyse*, Ffm. 1977.

Goldmann, A. I., *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs 1970.

Goldscheid, R., J. Schumpeter, *Die Finanzkrise des Steuerstaates*, hrsg. v. R.

Hickel, Ffm. 1976.

Goldthorpe, J. H., "A Revolution in Sociology?", *Sociology*, 7, 1973, 429ff.

Gorz, A., *Abschied vom Proletariat*, Ffm. 1980.

Gould, M., "Systems Analysis, Macrosociology, and the Generalized Media of Social Action", in: FS Parsons (1976), Vol. Ⅱ, 470ff.

Gouldner, A. W., *The Coming Crisis of Western Sociology*, N. Y. 1970, dtsch. 2 Bde., Hbg. 1974.

–, *The Dialectics of Ideology and Technology*, N. Y. 1976.

Graham, K., "Belief and the Limits of Irrationality", *Inquiry*, 17, 1974, 315ff.

Graumann, C. F., *Zur phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Bln. 1960.

Grenz, F., *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Ffm. 1974.

Grewe, M., "Tacit Knowing", *J. Brit. Soc. Phenomen.*, 8, 1977, 172ff.

Grewendorf, G. (Hrsg.), *Sprechakttheorie und Semantik*, Ffm. 1979a.

Grewendorf, G., "Haben explizit performative Äußerungen einen Wahrheitswert?", 1979b, in: ders. (1979a), 175ff.

Grice, H. P., "Intendieren, Meinen, Bedeuten", in: Meggle (1979), 2ff.

–, "Sprecher, Bedeutung und Intentionen", in: Meggle (1979), 16ff.

–, "Logic and Conversation", in: Cole, M., J. L. Morgan (Eds.), *Syntax and Semantics*, N. Y. 1974, Vol. Ⅲ, 41ff.

Griessinger, A., *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und Kollektivbewußtsein deutscher Handwerksgesellen im 18. Jrh.*, Ffm. 1981.

Groethuysen, B., *Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 Bde., Ffm. 1979.

Großklaus, G., E. Oldemeyer (Hrsg.), *Werte in kommunikativen Prozessen*, Stuttg. 1980.

Gruenberg, B., "The Problem of Reflexivity in the Sociology of Science", *Philos. Soc. Sciences*, 8(1978), 321ff.

Guggenberger, B., *Bürgerinitiativen in der Parteiendemokratie*, Stuttg. 1980.

Guldimann, T., M. Rodenstein, U. Rödel, F. Stille, *Sozialpolitik als soziale Kontrolle*, Ffm. 1978.

Gumbrecht, H. U., R. Reichardt, Th. Schleich (Hrsg.), *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich*, 2 Bde., Mü. 1981.

Gurwitsch, A., *The Field of Consciousness*, Pittsburgh 1964.

Gustafson, D., "The Natural Expression of Intention", *Philos. Forum*, 2, 1971, 299ff.

–, "Expressions of Intentions", *Mind*, 83, 1974, 321ff.

Haan, N., "A Tripartite Model of Ego-Functioning", *J. Neur. Ment. Disease*, 148, 1969, 14ff.

–, "Two Moralities in Action Context", in: *J. of Pers. a. Soc. Psych.*, 36, 1978.

Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962.

–, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Ffm. 1968a.

–, *Erkenntnis und Interesse*, Ffm. 1968b.

–, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Ffm. 1970.

–, *Theorie und Praxis*, Ffm. Neuausgabe 1971a.

Habermas, J. (Hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Ffm. 1971b.

Habermas, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Ffm. 1973a.

–, *Kultur und Kritik*, Ffm. 1973b.

–, "Wahrheitstheorien", 1973c, in: Fahrenbach, H. (Hrsg.), *Wirklichkeit und*

Reflexion, Pfullingen 1973, 211ff.

–, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Ffm. 1976a.

–, "Was heiβt Universalpragmatik?", 1976b, in: Apel (1976a), 174ff.

–, "Universa lpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgre-nzungen", 1976c, in: Auwärter, Kirsch, Schröter (1976), 332ff.

–, *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*, Ffm. 1979a.

–, "Some Aspects of the Rationality of Action", 1979b, in: Geraets (1979), 185ff.

–, *Philosophisch-politische Profile*, erw. Ausgabe, Ffm. 1981a.

–, *Kleine politische Schriften*, Ffm. 1981b.

–, "Reply to my Critics", 1981c, in: Held, Thompson (1982), 219ff.

–, "Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften", in: ders., *Moralbewußtsein u. kommunikatives Handeln*, Ffm. 1983, 29ff.

Habermas, J., N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, Ffm. 1971.

Hacker, P. M. S., *Illusion and Insight*, Oxford 1972, dtsch. Ffm. 1978.

Halliday, M. A. K., *System and Function in Language, Selected Papers*, Oxford 1976.

Hampshire, St., *Feeling and Expression*, London 1961.

Harré, R., "The Structure of Tacit Knowledge", *J. Brit. Soc. Phenomen.*, 8, 1977, 1672ff.

–, *Social Being*, Oxford 1979.

Harré, R., P. F. Secord, *Explanation of Behavior*, Totowa, N. J. 1972.

Harré, R., U. J. Jensen (Eds.), *Studies in the Concept of Evolution*, Brigthton 1981.

Hartmann, N., *Das Problem des geistigen Seins*, Bln. 1932.

Heal, J., "Common Knowledge", *Philos. Quart.*, 28, 1978, 116ff.

Heath, A., "The Rational Model of Man", *Arch. Eur. Soc.*, 15, 1974, 184ff.

Hegselmann, R., *Normativität und Rationalität*, Ffm. 1979.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tbg. 1949.

Held, D., *Introduction to Critical Theory*, London 1980.

Held, D., J. Thompson (Eds.), *Habermas: Critical Debates*, Cambr. 1982.

Heller, A., et al., *Die Seele und das Leben*, Ffm. 1977.

Henle, P. (Hrsg.), *Sprache, Denken, Kultur*, Ffm. 1969.

Hennis, W., *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied 1963.

Henrich, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Ffm. 1967.

–, "Selbstbewuβtsein", in: Bubner, Cramer, Wiehl (1970), Bd. 1, 257ff.

–, "Die Grundstruktur der modernen Philosophie", in: Ebeling (1976), 117f.

–, "Begriffe und Grenzen von Identität", in: Marquard, O., K. Stierle (Hrsg.), *Identität, Poetik und Hermeneutik*, Bd. VIII, Mü. 1979.

Hertzberg, L., "Winch on Social Interpretation", *Phil. Soc. Sci.*, 10 (1980), 151ff.

Hesse, M., "In Defence of Objectivity", *Proc. Aristol. Soc.*, 1972, London 1973, 4ff.

Hildebrandt, K., R. J. Dalton, "Die neue Politik", *PVS*, 18, 1977, 230ff.

Hirsch, J., "Alternativbewegung-eine politische Alternative", in: Roth (1980).

Hoberg, R., *Die Lehre vom sprachlichen Feld*, Düsseld. 1970.

Höffe, O., *Strategien der Humanität*, Mü. 1975.

Höffe, O. (Hrsg.), *Über J. Rawls Theorie der Gerechtigkeit*, Ffm. 1977.

Hölscher, L., *Öffentlichkeit und Geheimnis*, Stuttg. 1979.

Hörmann, H., *Psychologie der Sprache*, Heidelbg. 1967.

–, *Meinen und Verstehen*, Ffm. 1976.

Hohl, H., *Lebenswelt und Geschichte*, Frbg. 1962.

Hollis, M., "The Limits of Rationality", in: Wilson (1970), 214ff.

Honneth, A., "Adorno und Habermas", *Telos* 39, 1979, 45ff.

Honneth, A., U. Jaeggi (Hrsg.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Ffm. 1980.

Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Ffm. 1967.

–, *Kritische Theorie*, 2 Bde., Ffm. 1968.

–, "Vernunft und Selbsterhaltung", in: Ebeling (1976), 47ff.

Horkheimer, M., Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.

Horkheimer, M., et al., *Recht und Staat im Nationalsozialismus*, hrsg. und eingel. von H. Dubiel, A. Söllner, Ffm. 1981.

Horster, D., *Erkenntnis-Kritik als Gesellschaftstheorie*, Hann. 1978.

Horton, R., "African Thought and Western Science", in: Wilson (1970), 153ff.

–, "Levy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution", in: Horton, Finnegan (1973), 249ff.

–, "Professor Winch on Safari", *Arch. Eur.* Soc., 17, 1976, 157ff.

Horton, R., R. Finnegan (Eds.), *Modes of Thought*, London 1973.

Howe, R. H., "Max Weber's Elective Affinities, Sociology within the Bounds of Pure Reason", *AJS*, 83, 1978, 366ff.

Hummel, R. P., *The Bureaucratic Experience*, N. Y. 1977.

Hurrelmann, K., *Sozialisation und Lebenslauf*, Hbg. 1976.

Husserl, E., "Formale und transzendentale Logik", in: *Jb. f. Philos. u. phänomenol. Forschung*, Bd. X, Halle 1929.

–, *Erfahrung und Urteil*, Hbg. 1948.

Hutcheson, P., "Husserl's Problem of Intersubjectivity", *J. Brit. Soc. Phenom.*, Ⅱ, 1980, 144ff.

Hymes, D. (Ed.), *Language in Culture and Society*, N. Y. 1964.

Hymes, D., "Models of the Interactions of Language and Social Life", in: Gumperz, J. J., D. Hymes (Eds.), *Directions in Sociolinguistics*, N. Y. 1972, 35ff.

Inglehart, R., "Wertwandel und politisches Verhalten", in: Matthes (1979).

Institut f. Sozialforschung (Hrsg.), *Autorität und Familie*, Paris 1936.

Jacobson, E., *The Self and the Object World*, N. Y. 1964; dtsch. 1973.

Jaeggi, U., A. Honneth (Hrsg.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Ffm. 1977.

Jakobson, R., "Linguistik und Poetik", 1960, in: ders., *Poetik*, hrsg. v. Holenstein, E., T. Schelbert, Ffm. 1979, 83ff.

Jarvie, I. C., *Die Logik der Gesellschaft*, Mü. 1974.

–, "On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology", *Curr. Anthr.*, 17, 1976, 687ff.

Jay, M., *Dialektische Phantasie*, Ffm. 1976.

Jensen, St., J. Naumann, "Commitments: Medienkomponente einer Kulturtheorie?", *ZfS* 9, 1980, 79ff.

Joas, H., *Die gegenwärtige Lage der Rollentheorie*, Ffm. 1973.

–, "G. H. Mead", in: Käsler (1978), Bd. 2.

–, *Praktische Intersubjektivität*, Ffm. 1980.

Jonas, F., "Was heißt ökonomische Theorie? Vorklassisches und klassisches Denken", in: Schmollers Jb. 78, 1958.

–, *Geschichte der Soziologie*, Bd. 1–4, Hbg. 1968–1969.

Käsler, D. (Hrsg.), *Max Weber*, Mü. 1972.

–, *Klassiker des soziologischen Denkens*, Bd. I, Mü. 1976.

–, *Klassiker des soziologischen Denkens*, Bd. 2 Mü. 1978.

Kaiser, G., *Benjamin, Adorno*, Ffm. 1974.

Kalberg, St., "The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature", *Sociology*, 13, 1979, 127ff.

–, "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", *AJS*, 85, 1980, 1145ff.

Kambartel, F. (Hrsg.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Ffm. 1975.

Kanngiesser, S., "Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse", in: Apel (1976), 273ff.

Kaufer, D. S., "The Competence/Performance Distinction in Linguistic Theory", *Philos. Soc. Scienc.* 9, 1979, 257ff.

Kaulbach, F., *Ethik und Metaethik*, Darmst. 1974.

Keagan, R. G., "The Evolving Self", *The Counseling Psychologist*, 8, 1979, 5ff.

Kekes, J., "Rationality and the Social Sciences", *Phil. Soc. Sci.* 9, 1979, 105ff.

Keller, M., *Kognitive Entwicklung und soziale Kompetenz*, Stuttg. 1976.

Kellner, D., "TV, Ideology and Emancipatory Popular Culture", *Socialist Review*, 45, 1979, 13ff.

–, "Network Television and American Society. Introduction to a Critical Theory of Television", *Theory and Society*, 10, 1981, 31ff.

–, "Kritische Theorie, Kulturindustrie und Theorien der Massenkulturen in den Vereinigten Staaten", in: Bonβ, Honneth, Bd. I, Ffm., im Erscheinen.

Kenny, A., *Will, Freedom and Power*, Oxford 1975.

Kernberg, O., *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus*, Ffm. 1978.

Kesselring, Th., *Piagets genetische Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Ffm. 1981.

Kety, S. S., "From Rationalization to Reason", *Am. J. of Psychiatr.*, 131, 1974, 957ff.

Kippenberg, H. G., "Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens", in: Kippenberg, H. G., B. Luchesi (Hrsg.), *Magie*, Ffm. 1978.

Kitchener, R. F., "Genetic Epistemology, Normative Epistemology and Psychologism", *Synthese*, 45, 1980, 257ff.

Klein, W., "Argumentation und Argument", *Z. f. Litwiss. u. Ling.*, H. 38/39, 1980, 9ff.

Knauer, J. T., "Motive and Goal in H. Arendt's Concept of Political Action", *Am. Pol. Sc. Rev.*, 74, 1980, 721ff.

König, R., "E. Durkheim", in: Käsler (1976), 312ff.

–, *E. Durkheim zur Diskussion*, Mü. 1978.

Kohlberg, L., *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Ffm. 1974.

Kohut, H., *Die Heilung des Selbst*, Ffm. 1969.

–, *Narzißmus, eine Theorie der Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstrukturen*, Ffm. 1973.

–, *Introspektion, Empathie und Psychoanalyse*, Ffm. 1976.

Kondylis, P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttg. 1981.

Koselleck, R., W. D. Stempel(Hrsg.), *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, Mü. 1973.

Koyré, A., *Vonäder geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Ffm. 1969.

Krahl, J., "Zum Verhältnis von 'Kapital' und Hegelscher Wesenslogik", in: Negt (1970).

Kramer, F., Chr. Sigrist (Hrsg.), *Gesellschaften ohne Staat*, 2 Bde., Ffm. 1978.

Krappmann, L., *Soziologische Dimensionen der Identität*, Stuttg. 1971.

Kreckel, M., *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse*, London 1981.

Kregel, J. A., "From Post-Keynes to Pre-Keynes", *Social Research*, 46, 1979, 212ff.

Krelle, W., *Präferenz-und Entscheidungstheorie*, Tbg. 1968.

Kreppner, K., *Zur Problematik der Messung in den Sozialwissenschaften*, Stuttg. 1975.

Kriedte, P., H. Medick, J. Schumbohm, *Industrialisierung vor der Industrialisierung*, Göttingen 1978.

Krohn, W., "Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft", in: ders. (Hrsg.), E. Zilsel, *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Ffm. 1976, 7ff.

–, "Die neue Wissenschaft der Renaissance", in: Böhme, v. d. Daele, Krohn (1977), 13ff.

Kuhlmann, W., *Reflexion und kommunikative Erfahrung*, Ffm. 1975.

Kuhn, H., "The Phenomenological Concept of Horizon", in: Faber, M. (Ed.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambr. /Mass. 1940, 106ff.

Kuhn, Th. S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Ffm. 1967.

–, *Die Entstehung des Neuen*, Ffm. 1977.

Kummer, W., *Grundlagen der Texttheorie*, Hbg. 1975.

Kurdek, L. A., "Perspective Taking as the Cognitive Basis of Children's Moral Development", *Merrill-Palmer Quarterly*, 24, 1978, 3ff.

Laaser, A., "Die Verrechtlichung des Schulwesens", in: *Projektgr. Bildungsbericht* (1980).

Lakatos, I., A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Gambr. 1970.

Landgrebe, L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Hbg. 1949.

–, *Philosophie der Gegenwart*, Bonn 1952.

Landshut, S., *Kritik der Soziologie*, Neuwied 1969.

Lange, E. M., "Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx", *Neue Phil.* Hefte 13, 1978, 1ff.

Lash, Chr., *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminuishing Expectations*, N. Y. 1978, dtsch. Mü. 1978.

Lazarsfeld, P., B. Berelson, H. Gaudet, *The People's Choice*, N. Y. 1948.

Lazarsfeld, P., E. Katz, *Personal Influence*, N. Y. 1955.

Leach, W., *Political Systems of Highland Burma*, London 1964.

Lederer, R., *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse*, Ffm. 1979.

Leist, A., "Was heiβt Universalpragmatik?", *Germanistische Linguistik* 5/6, 1977, 79ff.

–, "Über einige Irrtümer der intentionalen Semantik, Linguistic Agency", Univ. of Trier, Series A, Paper No. 51, 1978.

Lenk, H. (Hrsg.), *Handlungstheorien*, Bd. 4, Mü. 1977.

–, *Handlungstheorien*, Bd. I, Mü. 1980.

–, *Handlungstheorien*, Bd. 3, Mü. 1981.

Lepenies, W., H. H. Ritter (Hrsg.), *Orte des wilden Denkens*, Ffm. 1970.

Lepsius, R. (Hrsg.), *Zwischenbilanz der Soziologie*, Stuttg. 1976.

Lerner, R. M., "Adolescent Development: Scientific Study in the 1980's", *Youth and Society* 12, 1981, 251ff.

Levi-Strauss, C., *Das wilde Denken*, Ffm. 1973.

–, *Strukturelle Anthropologie*, Bd. I, Ffm. 1975.

Levy-Bruhl, L., *La mentalité primitive*, Paris 1922.

Lewin, K., *Field Theory in the Social Sciences*, N. Y. 1951.

Lewis, D., *Conventions*, Cambr., Mass. 1969, dtsch. Bln. 1975.

Lidz, Ch. W., V. M. Lidz, "Piaget's Psychology of Intelligence and the Theory of Action", in: FS Parsons (1976), Vol. I, 195ff.

Lidz, V. M., "Introduction to General Action Analysis", in: FS Parsons (1976), Vol. I, 124ff.

Lippitz, W., "Der phänomenologische Begriff der Lebenswelt", *Z. f. phil. Forschg.* 32, 1978, 416ff.

Lloyd, B. B., *Perception and Cognition*, Harmondsworth 1972.

Locke, D., "Who I am", *Philos. Quart.*, 29, 1979, 302ff.

Loevinger, J., *Ego Development*, San Francisco 1976.

Löwenthal, L., *Ges. Schriften*, Bd. I, Ffm. 1980.

–, *Ges. Schriften*, Bd. 2, Ffm. 1981.

Löwenthal, R., *Gesellschaftswandel und Kulturkrise*, Ffm. 1979.

Löwith, K., "M. Weber und K. Marx", in: *Löwith, Ges. Abhandlungen*, Stuttg. 1960.

Lohmann, G., "Gesellschaftskritik und normativer Maβstab", in: Honneth, Jaeggi (1980), 270ff.

Lorenzen, P., *Normative Logic and Ethics*, Mannheim 1969.

–, "Szientismus vs. Dialektik", in: Bubner, Cramer, Wiehl (1970), Bd. I, 57ff.

Lorenzen, P., O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannh. 1973.

Lorenzer, A., *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Ffm. 1979.

–, *Sprachspiel und Interaktionsformen*, Ffm. 1977.

Lottes, G., *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum*, Mü. 1979.

Loubser, J. J., R. C. Baum, A. Effrat, V. M. Lidz, *Explorations in General Theory in Social Science*, Vol. I, II, N. Y. 1976, zitiert als: FS Parsons.

Loubser J. J., "General Introduction", in: FS Parsons (1976), Vol. I, 1ff.

Luce, R. D., H. Raiffa, *Games and Decisions*, N. Y. 1957.

Luckmann, Th., "On the Boundaries of the Social World", in: Natanson (1970).

–, "Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur", in: Gadamer, Vogler (1972).

Lübbe, H., *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Frbg. 1975.

–, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, Basel 1977.

Luhmann, N., *Zweck-Herrschaft-System*, Der Staat, 1964, 129ff.

–, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tbg. 1968.

–, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied 1969.

–, "Normen in soziologischer Perspektive", *Soz. Welt*, 20, 1969, 28ff.

–, *Soziologische Aufklärung*, Bd. 1, Opladen 1970.

–, "Systemtheoretische Argumentationen", 1971a, in: Habermas, Luhmann (1971), 291ff.

–, *Politische Planung*, Opladen 1971b.

–, "Zur Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien", *ZfS*, 1974,

236ff.

–, *Soziologische Aufklärung*, Bd. 2, Opladen 1975a.

–, "Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme", 1975b, in: ders. (1975a).

–, "Interaktion, Organisation, Gesellschaft", 1975c, in: ders. (1975a).

–, "Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems", 1975d, in: ders. (1975a).

–, *Macht*, Stuttg. 1975e.

–, "Interpenetration", *ZfS*, 1977a, 62ff.

–, "Einleitung zu E. Durkheim", 1977b, in: Durkheim (1977).

–, "Talcott Parsons: Die Zukunft eines Theorieprogramms", *ZfS*, 9, 1980, 8ff.

–, *Soziologische Aufklä rung*, Bd. 3, Opladen 1981.

Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewußtsein*, *Werke*, Bd. 2, Neuwied 1968.

Lukes, St., "Some Problems about Rationality", in: Wilson (1970), 194.

–, *Emile Durkheim*, London 1973.

McCall, G. J., J. L. Simons, *Identity and Interactions*, N. Y. 1966.

McCarthy, Th. A., "The Problem of Rationality in Social Anthropology", *Stony Brook Studies in Philosophy*, 1974, 1ff.

–, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambr. 1978a, dtsch. Ffm. 1980.

–, "Einwäne", 1978b, in: Oelmüller (1978), 134ff.

–, "Rationality and Relativism", 1981, in: Held, Thompson (1982), 57ff.

McCloskey, O., "On Durkheim, Anomie, and the Modern Crisis", *AJS*, 81, 1976, 1481ff.

McHugh, P., "On the Failure of Positivism", in: Douglas (1971), 329ff.

McHugh, P. et. al., *On the Beginning of Social Inquiry*, London 1974.

Mac-Intyre, A., *Das Unbewußte*, Ffm. 1968.

–, *Against the Self Images of the Age*, London 1971a.

–, "The Idea of Social Science", 1971b, in: ders. (1971 a), 211ff.

–, "Rationality and the Explanation of Action", 1971c, in: ders. (1971a), 244ff.

McKinney, J. C., E. A. Tiryakan (Eds.), *Theoretical Sociology*, N. Y. 1970.

McPhail, C., C. Rexroat, "Mead vs. Blumer", *ASR*, 44, 1979, 449ff.

McPherson, C. B., *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Ffm. 1967.

Mahler, M., *Symbiose und Individuation*, 2 Bde., Stuttg. 1972.

Maier, F., *Intelligenz als Handlung*, Stuttg. 1978.

Maier, H., *Dieältere deutsche Staats-und Verwaltungslehre*, Neuwied 1966.

Mair, L., *An Introduction into Anthropology*, rev. edition, Oxford 1972.

Malinowski, B., "The Circulation and Exchange of Valuables in the Archipelago of Eastern New Guinea", *Man*, 1920, 97ff., dtsch, in: Kramer, Sigrist, Bd. I (1978), 57ff.

–, *Argonauts of the Western Pacific*, N. Y. 1922.

–, *Magie, Wissenschaft und Religion*, Ffm. 1973.

Mannheim, K., Historismus, *Arch. f. Sozialpol.*, 52 (1924), 1ff.

–, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929.

Marcus, St., Engels, *Manchester and the Working Class*, London 1974.

Marcuse, H., "Philosophie und Kritische Theorie", in: *Zeitschr. f. Sozialforschg.*, 6, 1937, 632ff.

–, *Eros and Civilization*, Boston 1955, dtsch. Ffm. 1965.

–, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1965a.

–, "Industrialisierung und Kapitalismus", 1965b, in: Stammer (1965), 161ff.

–, *Kultur und Gesellschaft*, Bd. 2, Ffm. 1965c.

–, *Versuch über Befreiung*, Ffm. 1969.

–, *Konterrevolution und Revolte*, Ffm. 1973.

–, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, *Ges. Schriften* Bd. 3, Ffm. 1979, 186ff.

Markowitz, J., *Die soziale Situation*, Ffm. 1980.

Marks, St. R., "Durkheim's Theory of Anomie", *AJS*, 80, 1974, 329ff.

Martin, R., "Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: The Place of Consent in his Political Philosophy", *West. Polit. Quart.*, Sept. 1980, 380ff.

Martinich, A. P., "Conversational Maxims and some Philosophical Problems", *Philos. Quart.*, 30, 1980, 215ff.

Marquard, O., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Ffm 1973.

Marx, K., *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Bln. 1953.

–, *Das Kapital*, Bd. 1, Bln. 1960.

Matthes, J. (Hrsg.), *Sozialer Wandel in Westeuropa*, Ffm., N. Y. 1979.

Mattik, P., "Die Marxsche Arbeitswerttheorie", in: Eberle, F. (Hrsg.), *Aspekte der Marxschen Theorie*, Bd. 1, Ffm. 1973.

Maus, I., "Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtsstaates", in: Tohidipur (1978), 13ff.

Mauss, M., "Die Gabe", in: ders., *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, Mü. 1975.

Mayntz, R. (Hrsg.), *Bürokratische Organisation*, Köln 1968.

Mayrl, W. W., "Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness", *Theory and Society*, 5, 1978, 19ff.

Mead, G. H., *The Philosophy of the Act*, ed. Ch. W. Morris, Chicago 1938.

–, *Selected Writings*, ed. A. J. Reck, Indianapolis 1964.

–, *Mind, Self, and Society*, ed. Ch. W. Morris, Chicago 1934, dtsch. *Geist, Identität und Gesellschaft*, Ffm. 1969a.

–, "Fragmente über Ethik", 1969b, in: ders. (1969a).

–, *Philosophie der Sozialität*, hrsg. H. Kellner, Ffm. 1969c.

–, *On Social Psychology*, ed. A. Strauss, Chicago 1956, dtsch. *Sozialpsychologie*, Neuwied 1969d.

Meggle, G. (Hrsg.), *Analytische Handlungstheorie. Handlungsbes-chreibungen*, Ffm. 1977.

–, *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Ffm. 1979.

Meggle, G., *Grundbegriffe der Kommunikation*, Bln. 1981.

Menne, K., M. Looser, A. Osterland, K. Brede, E. Moersch, *Sprache, Handlung und Unbewußtes*, Ffm. 1976.

Menzies, K., *T. Parsons and the Social Image of Man*, London 1976.

Merelman, R. M., "Moral Development and Potential Radicalism in Adolescence", *Youth and Society*, 9, 1977, 29ff.

Merleau-Ponty, M., *Die Abenteuer der Dialektik*, Ffm. 1968.

Meyer, M., *Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtungen*, Stuttg. 1976.

Miller, D., G. H. Mead, *Self, Language and the World*, Chicago 1980.

Miller, D. R., G. E. Swanson, *Inner Conflict and Defence*, N. Y. 1966.

Miller, M., *Zur Logik der frühkindlichen Sprachentwicklung*, Stuttg. 1976.

–, "Zur Ontogenese moralischer Argumentationen", *Z. f. Litwiss. u. Ling.*, 38/39, 1980, 58ff.

–, "Moralität und Argumentation", in: Keller, M., P. Roeders, R. K. Silbereisen

(Hrsg.), *Newsletter Soziale Kognition*, 3, TU Berlin 1980.

Mills, C. W., *Kritik der soziologischen Denkweise*, Neuwied 1963.

–, *Power, Politics and People*, N. Y. 1963.

Mischel, Th., *Psychologische Erklärungen*, Ffm. 1981.

Mörchen, H., *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttg. 1980.

Mommsen, W., *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Tbg. 1959.

–, *Max Weber, Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Ffm. 1974.

Moore, G. E., *Proof of an External World, Proceedings of the British Academy*, London 1939.

Morin, E., *Das Rätsel des Humanen*, Mü. 1973.

Morris, Ch. W., *Foundations of the Theory of Signs, Foundations of the Unity of Sciences*, Vol. l, Chicago 1938.

–, *Signs, Language and Behavior*, Englewood Cliffs 1946.

–, *Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie*, Ffm. 1977.

Münch, R., "Max Webers Anatomie des okzidentalen Rationalismus", *Soziale Welt* 29, 1978, 217ff.

–, "T. Parsons und die Theorie des Handelns Ⅰ und Ⅱ", *Soziale Welt* 30, 1979, 385ff. und 31, 1980, 3ff. (=1980a).

–, "Über Parsons zu Weber, von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration", *ZfS*, 10, 1980b, 18ff.

Mulligan, G., B. Ledermann, "Social Facts and Rules of Practice", *AJS*, 83, 1977, 539ff.

Murphy, L. B., "The Problem of Defence and the Concept of Coping", in: Anthony,

F. J., C. Koupernik (Eds.), *The Child in his Family*, N. Y. 1970.

Mussen, P. H. (Ed.), *Carmichael's Manual of Child Psychology*, Vol. I, N. Y. 1970.

Narr, W. D., C. Offe (Hrsg.), *Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität*, Köln 1975.

Natanson, M., *The social Dynamics of G. H. Mead*, Washington 1956.

Natanson, M. (Ed.), *Phenomenology and Social Reality*, Den Haag 1970.

Needham, J., *Wissenschaftlicher Universalismus*, Ffm. 1977.

Negt, O. (Hrsg.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Ffm. 1970.

Negt, O., A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Ffm, 1970.

–, *Geschichte und Eigensinn*, Mü. 1981.

Nelson, B., "Über den Wucher", in: König, R., J. Winckelmann (Hrsg.), *Max Weber*, Sonderheft KZSS 1963, 407ff.

–, *Der Ursprung den Moderne*, Ffm. 1977.

Neuendorff, H., *Der Begriff des Interesses*, Ffm. 1973.

–, *Artikel "Soziologie", Evangelisches Staatslexikon*, Stuttg. 19752, 2424ff.

Neumann, F., *Die Herrschaft des Gesetzes*, Ffm. 1980.

Newcomb, Th. M., *Social Psychlogy*, N. Y. 1950.

Nielsen, K., "Rationality and Relativism", *Phil. Soc. Sci.* 4, 1974, 313ff.

Nisbet, R. A., *The Sociology of Emile Durkheim*, N. Y. 1964.

Norman, R., *Reasons for Actions*, N. Y. 1971.

Norrick, N. R., "Expressive Illocutionary Acts", *J. of Pragmatics*, 2, 1978, 277ff.

Oelmüller, W. (Hrsg.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, 1978a.

–, *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn 1978b.

Oevermann, U., "Programmatische Überlegungen zu einer Theorie der Bildungsprozesse und einer Strategie der Sozialisationsforschung", in: Hurrelmann (1976), 34ff.

Oevermann, U. et al., "Die Methodologie einer objektiven Hermeneutik und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften", in: Soeffner (1979), 352ff.

Offe, C., *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Ffm. 1972.

–, "Unregierbarkeit", in: Habermas (1979a).

–, "Konkurrenzpartei und kollektive politische Identität", in: Roth (1980).

Parsons, T., *The Structure of Social Action*, N. Y. 1949a

–, *Essays in Sociological Theory*, Rev. ed., N. Y. 1949b.

–, "The Professions and the Social Structure", 1949c, in: ders. (1949b).

–, "The Motivation of Economic Activities", 1949d, in: ders. (1949b).

–, *The Social System*, N. Y. 1951a.

–, *Toward a General Theory of Action*, N. Y. 1951b.

Parsons, T. et al. *Working Papers in the Theory of Action*, N. Y. 1953.

Parsons, T., "Introduction", in: Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston 1964.

–, *Societies*, Englewood Cliffs, 1966.

–, *Sociological Theory and Modern Society*, N. Y. 1967a.

–, "Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems", 1967b, in: ders. (1967a), 3ff.

–, "Some Reflections of the Place of Force in Social Process", 1967c, in ders. (1967a), 264ff.

–, "Pattern Variables Revisited. A Response to Dubin", 1967d, in: ders. (1967a), 192ff.

–, "On the Concept of Political Power", 1967e, in: ders. (1967a), 318ff.

–, "On the Concept of Influence", 1967f, in: ders. (1967a), 361ff.

–, "On the Concept of Value Commitments", *Soc. Inquiry*, 38, 1968, 135ff.

–, *Politics and Social Structure*, N. Y. 1969.

–, "Some Problems of General Theory in Sociology", in: Mckinney, Tirya-kan (1970), 27ff.

–, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs 1971.

–, "Durkheim on Religion Revisited, Another Look at the Elementary Form of the Religious Life", in: Glock, Hammond (1973), 156ff.

–, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, N. Y. 1977a.

–, "On Building Social Systems: A Personal History", 1977b, in: ders. (1977a), 22ff.

–, "Social Systems", 1977c, in: ders. (1977a).

–, "Review of Harold J. Bershady", 1977d, in: ders. (1977a).

–, "Social Interaction", 1977e, in: ders. (1977a).

–, *Action Theory and the Human Condition*, N. Y. 1978a.

–, "A Paradigm of the Human Condition", 1978b, in: ders. (1978a), 352ff.

–, "Religion in Postindustrial America", 1978c, in: ders. (1978a).

–, "Belief, Unbelief, and Disbelief", 1978d, in: ders. (1978a).

–, "Comment on R. St. Warner's Redefinition of Action Theory", 1978e, *AJS*, 1978, 1351ff.

Parsons, T., N. J. Smelser, *Economy and Society*, London, N. Y. 1956.

Parsons, T., E. Shils, K. D. Naegele, J. R. Pitts. (Eds.), *Theories of Society*, N. Y. 1961.

Parsons, T., M. platt, *The American University*, Cambr., Mass. 1973.

Patterson, J. W., "Moral Development and Political Thinking: The Case of

Freedom of Speech", *The Western Pol. Quart*, March 1979, 7ff.

Patzig, G., *Tatsachen, Normen, Sätze*, Stuttg. 1980.

Perelman, Ch., L., *Olbrechts-Tyteca, La nouvelle rhétorique*, Brüssel 1970.

Peukert, U., *Interaktive Kompetenz und Identität*, Düsseld. 1979.

Philipps, D. L., H. O. Mounce, *Moral Practices*, London 1970.

Philipps, D. L., "Paradigms and Incommensurability", *Theory and Society*, 2, 1975, 37ff.

Piaget, J., *The Child's Conception of Physical Causality*, London 1930.

–, "Piaget's Theory", in: Mussen (1970), 703ff.

–, *Die Entwicklung des Erkennens*, Bd. 3, Stuttg. 1973.

–, *Abrißder genetischen Epistemologie*, Olten 1974.

Pitschas, R., "Soziale Sicherung durch fortschreitende Verrechtlichung", in: Voigt (1980), 155ff.

Pitkin, H., *Wittgenstein and Justice*, Berkeley 1972.

Polanyi, M., *Personal Knowledge*, London 1958.

–, *The Tacit Dimension*, N. Y. 1966.

Pole, D., *Conditions of Rational Inquiry*, London 1961.

–, "The Concept of Reason", in: Dearden, Hirst, Peters (1972), 1ff.

Pollner, M., Mundane Reasoning, *Phil. Soc. Sci.* 4, 1974, 40ff.

Pope, W., J. Cohen, E. Hazelrigg, "On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis", *ASR*, 40, 1975, 417ff.

Pope, W., J. Cohen, "On R. St. Warner's Redefinition of Action Theory", *AJS*, 83, 1978, 1359ff.

Popitz, H., *Der Begriff der Sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*,

Tbg. 1967.

Popper, K. R., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, Bern 1958.

–, *Objektive Erkenntnis*, Hbg. 1973.

–, "Reply to my Critics", in: Schilp, P. A (Ed.), *The Philosophy of K. Popper*, La Salle, (1974), 1050ff.

Popper, K. R., J. C. Eccles, *The Self and Its Brain*, Bln. 1977.

Pothast, U., *Uber einige Fragen der Selbstbeziehung*, Ffm. 1971.

Prewo, R., *Max Webers Wissenschaftsprogramm*, Ffm. 1979.

Projektgruppe Bildungsbericht (Hrsg.), *Bildung in der BRD*, Hbg. 1980.

Raschke, J., "Politik und Wertwandel in den westlichen Demokratien", *Beilage zu Das Parlament*, Sept. 1980, 23ff.

Rawls, J., *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Ffm. 1975.

–, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *J. Philos.*, 77, 1980, 515ff.

Reck, A., "The Philosophy of G. H. Mead", *Tulane Studies in Philosophy*, 12 (1963).

Reichelt, H., *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Ffm. 1970.

Reidegeld, E., "Vollzugsdefizite sozialer Leistungen", in: Voigt (1980), 275ff.

Reiss, D., "The Family and Schizophrenia", *Am. J. of Psychiatr.*, 133, 1976.

Rest, J. R., "Development in Moral Judgement Research", *Devel. Psych.*, 16, 1980, 251ff.

Reuter, L. R., "Bildung zwischen Politik und Recht", in: Voigt (1980).

Rhees, R., *Without Answers*, London 1969.

Richter, I., *Bildungsverfassungsrecht*, Stuttg. 1973.

–, *Grundgesetz und Schulreform*, Weinheim 1974.

Ricoeur, P., *Die Interpretation*, Ffm. 1969.

Riesman, D., *Die einsame Masse*, Darmst. 1956.

Riskin, J. M., "An Evaluative Review of Family Interaction Research", *Fam. Process* 11, 1972, 365ff.

Roberts, P. C., "The Breakdown of the Keynesian Model", *Public Interest* 1978, 20ff.

Roche, M., "Die philosophische Schule der Begriffsanalyse", in: Wiggers haus (1975), 187.

Rohrmoser, G., *Das Elend der Kritischen Theorie*, Frbg. 1970.

–, *Herrschaft und Versöhnung*, Frbg. 1972.

Rommetveit, P., *On Message-Structure*, N. Y. 1974.

Rootes, Chr. A., "Politics of Moral Protest and Legitimation Problems of the Modern Capitalist State", *Theory and Society*, 9, 1980, 473ff.

Rorty, R. (Ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago 1964.

–, *Philosophy and the Mirror of Nature*, N. Y. 1979, dtsch. Ffm. 1981.

Rose, A. M. (Ed.), *Human Behavior and Social Processes*, Boston 1962.

Rose, G., *The Melancholy of Science, An Introduction to the Thought of Th. W. Adorno*, London 1978.

Rosenberg, B., D. White (Eds.), *Mass Culture*, Glencoe, Ill. 1957.

Roth, G., "Max Weber, A Bibliographical Essay", *ZfS*, 1977, 91ff.

Roth, R. (Hrsg.), *Parlamentarisches Ritual und politische Alternative*, Ffm. 1980.

Rothacker, E., *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn 1948.

–, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus. Abhandlg. der Mainzer Akademie d. Wissensch. u. Lit.*, Wiesbaden 1954.

Rüsen, J., *Für eine erneuerte Historik*, Stuttg. 1976.

Ryan, A., "Normal Science or Political Ideology?" in: Laslett, P., W. G. Runciman, O. Skinner (Eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Vol. Ⅳ , Cambr. 1972.

Ryle, G., *The Concept of Mind*, London 1949.

Sarbin, Th. R., "Role-Theory", in: Lindsey, G. (Ed.), *Handbook of Social Psychology*, Cambr. 1954, 223ff.

Savigny, E. v., *Die Philosophie der normalen Sprache*, Ffm. 1974.

Schadewald, W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Ffm. 1978.

Schapp, W., *In Geschichten verstrickt*, Wiesbd. 1976.

Scheit, H., *Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit*, MS, Mü. 1981.

Scheler, M., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern 1960.

Schelling, W. A., *Sprache, Bedeutung, Wunsch*, Bln. 1978.

Schenken, J. (Ed.), *Studies in the Organization of Conversational Interaction*, N. Y. 1978.

Scheuner, U., *Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie*, Opladen 1973.

Schiffer, St. R., *Meaning*, Oxford 1972.

Schlieben-Lange, B., *Linguistische Pragmatik*, Stuttg. 1975a.

Schlieben-Lange, B. (Hrsg.), *Sprachtheorie*, Hbg. 1975b.

Schluchter, W., *Wertfreiheit und Verantwortungsethik, zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*, Tbg. 1971.

–, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tbg. 1979.

–, *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Ffm. 1980a.

–, "Die Paradoxie der Rationalisierung", 1980b, in: ders. (1980a), 19ff.

Schluchter, W. (Hrsg.), *Verhalten, Handeln und System*, Ffm. 1980c.

–, *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Ffm. 1981.

Schmidt, A. (Hrsg.), *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*, Ffm. 1969.

Schmidt, A., *Zur Idee der Kritischen Theorie*, Mü. 1974.

–, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, Mü. 1976.

Schmucker, J. F., *Adorno-Logik des Zerfalls*, Stuttg. 1977.

Schnädelbach, H., *Reflexion und Diskurs*, Ffm. 1977.

Schönrich, G., *Kategorien und transzendentale Argumentation*, Ffm. 1981.

Schütz, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien 1932.

–, "Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl", *Phil. Rundschau*, 5, 1957, 81ff.

–, *Collected Papers*, Vol. I, den Haag 1967, dtsch. den Haag 1971a.

–, *Das Problem der Relevanz*, Ffm. 1971b.

–, *Theorie der Lebensformen*, Ffm. 1981.

Schütz, A., *Th. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt*, Ffm. 1979.

Schütze, F., *Sprache*, 2 Bde., Mü. 1975.

Schütze, F., W. Meinfeld, W. Springer, A. Weymann, "Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch kontrollierten Fremdverstehens", in: *Arbeitsgruppe Bielef. Soziologen*, Bd. 2 (1973), 433ff.

Schwab, M., *Redehandeln*, Königstein 1980.

Schwemmer, O., *Philosophie der Praxis*, Ffm. 1971.

Searle, J. R., *Speech Acts*, London 1969, dtsch. Ffm. 1971.

–, *Expression and Meaning*, Cambr. 1979a; dtsch. 1981.

–, "Literal Meaning", 1979b, in: ders. (1979a), 117ff.

–, "A Taxonomy of Illocutionary Acts", 1979c, in: ders. (1979a), 1ff.

–, "Intentionalität und der Gebrauch der Sprache", 1979d, in: Grewendorf (1979),

149ff.

Sears, D. O., R. R. Lau, T. R. Tyler, H. M. Allen, "Self-Interest vs. Symbolic Politics", *Am. Pol. Sc. Rev.*, 74, 1980, 670ff.

Seidman, St., M. Gruber, "Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber", *Brit. Jo. Soc.*, 28, 1977, 498ff.

Seiler, B., *Die Reversibilität in der Entwicklung des Denkens*, Stuttg. 1972.

Selman, R. L., *The Growth of Interpersonal Understanding*, N. Y. 1980; dtsch. 1984.

Selman, R. L., D. F. Byrne, "Stufen der Rollenübernahme", in: Döbert, Habermas, Nunner-Winkler (1977), 109ff.

Selman, R. L., D. Jacquette, "Stability and Oszillation", in: C. B. Keasy (Ed.), *Nebraska Symposion on Motivation*, Lincoln 1977, 261ff.

Seyfarth, C., G. Schmidt, *Max Weber Bibliographie*, Stuttg. 1977.

Seyfarth, C., W. M. Sprondel (Hrsg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Ffm. 1973.

Shubik, M., *Spieltheorie und Sozialwissenschaften*, Ffm., Hbg. 1965.

Shwayder, D. S., *The Stratification of Behavior*, London 1965.

Sigel, I. E. (Ed.), *Piagetian Theory and Research*, Hillsdale 1981.

Sigrist, Chr., "Gesellschaften ohne Staat und die Entdeckungen der Sozialanthropologie", in: Kramer, Sigrist (1978), Bd. l , 39ff.

–, *Regulierte Anarchie*, Ffm. 1979.

Silbereisen, R. (Ed.), *Soziale Kognition*, T. U. Berlin 1977.

Simitis, S. et. al., *Kindeswohl*, Ffm. 1979.

Simitis, S., G. Zenz (Hrsg.), *Familie und Familienrecht*, 2 Bde., Ffm. 1975.

Simon, H., *Models of Man*, N. Y. 1957.

Singlewood, A., *The Myth of Mass Culture*, London 1977.

Skjervheim, H., *Objectivism and the Study of Man*, Oslo 1959, wiederabgedr. *Inquiry* 17, 1974, 213ff., 265ff.

Sklair, L., *The Sociology of Progress*, London 1970.

Smythe, D., "Communications: Blind Spot of Western Marxism", *Canad. J. Poi. Soc. Theory*, I, 1977.

Snell, B., *Die Entwicklung des Geistes*, Hbg. 1946.

Soeffner, H. G. (Hrsg.), *Interpretative Verfahren in den Sozialwissenschaften*, Stuttg. 1979.

Sohn-Rethel, S., *Geistige und körperliche Arbeit*, Ffm. 1970.

Spaemann, R., *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttg. 1977.

Sprondel, W. M., R. Grathoff (Hrsg.), *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttg. 1979.

Sprondel, W. M., C. Seyfarth (Hrsg.), *Max Weber und die Rationalisierung des sozialen Handelns*, Stuttg. 1981.

Stahl, F. J., *Die Philosophie des Rechts*, Bd. 2, Darmst. 1963.

Stammer, O. (Hrsg.), *Max Weber und die Soziologie heute*. Tbg. 1965.

Stegmüller, W., *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd. I, Bln., Heidelbg., N. Y. 1969.

Steiner, F., "Notiz zur vergleichenden Okonomie", in: Kramer, Sigrist (1978), Bd. 1, 85ff.

Steinert, H., "Das Handlungsmodell des symbolischen Interaktionismus", in: Lenk (1977), 79ff.

Steinfels, P., *The Neoconservatives*, N. Y. 1979.

Stenius, E., "Mood and Language-Game", *Synthese* 17, 1967, 254ff.

Stewart, J., "Recent Advances in Discourse Analysis", *Quart. J. of Speech*, 66, 1980, 450ff.

Strasser, H., *The Normative Structure of Sociology*, London 1976.

Strauss, L., *Naturrecht und Geschichte*, Stuttg. 1956.

Strawson, P., "Intention and Convention in Speech Acts", *Philos. Rev.*, 1964, 439ff.

–, *Freedom and Resentment*, London 1974.

Sullivan, H. S., *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, N. Y. 1953.

Sullivan, W. M., "Communication and the Recovery of Meaning: An In terpretation of Habermas", *Intern. Philos.* Quart., 18, 1978, 69ff.

Swidler, A., "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber", *Soc. Inquiry*, 43, 1973, 35ff.

Tambiah, S. J., "Form and Meaning of Magical Acts", in: Horton, Finnegan (1973), 199ff.

Taylor, Ch., *Hegel*, Cambr. 1975a, dtsch. Ffm. 1977.

–, "Erklärung des Handelns", in: *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Ffm. 1975b.

–, *Language and Human Nature*, Carleton University, 1978.

Taylor, P. W., *Normative Discourse*, Englewood Cliffs 1961.

Tenbruck, F. H., "Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie", *KZSS*, 13, 1961, 1ff.

–, "Das Werk Max Webers", *KZSS* 27, 1975, 673ff.

Theunissen, M., *Der Andere*, Bln. 1965.

–, *Die Verwirklichung der Vernunft, Beihefte. Philos. Rundschau*, Tbg. 1970.

–, *Sein und Schein*, Bln. 1978.

Thompson, E. P., *Plebejische Kultur und moralische Okonomie*, Ffm. 1980.

Thompson, J., "Universal Pragmatics", in: Held/Thompson (1982), 116ff.

Tilly, Ch., "Reflections on the History of European State-Making", in: Ch. Tilly (Ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton 1975, 3ff.

Tohidipur, M. (Hrsg.), *Der bürgerliche Rechtsstaat*, Bd. 1, Ffm. 1978.

Toulmin, St., *The Uses of Argument*, Cambr. 1958, dtsch. Kronberg 1975.

–, *Human Unterstanding*, Princeton 1972, dtsch. Ffm. 1978.

Toulmin, St., R. Rieke, A. Janik, *An Introduction to Reasoning*, N. Y. 1979.

Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Probleme*, Tbg. 1922.

Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Bln. 1970.

–, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Ffm. 1976.

–, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Ffm. 1979.

Turiel, E., "The Development of Social Concepts", in: DePalma, D., J. Foley (Eds.), *Moral Development*, Hillsdale, N. J. 1975.

–, "Social Regulations and Domains of Social Concepts", in: Damon Vol. I (1978).

Ulmer, K., *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Tbg. 1972.

Valin, R. D. van, "Meaning and Interpretation", *J. of Pragm.*, 4 (1980), 213ff.

Völzing, V. L., *Begründen, Erklären, Argumentieren*, Heidelbg. 1979.

Vogel, U., "Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber", *KZSS*, 25, 1973, 532ff.

Voigt, R. (Hrsg.), *Verrechtlichung*, Ffm. 1980.

Voigt, R., "Verrechtlichung in Staat und Gesellschaft", in: Voigt (1980).

Van de Voort, W., *Die Bedeutung der sozialen Interaktion für die Entwicklung*

der kognitiven Strukturen, Diss. Ffm. 1977.

Watson-Franke, M. B., L. C. Watson, "Understanding in Anthropology", *Current Anthrop.*, 16, 1975, 247ff.

Watzlawick, P., J. H. Beavin, D. D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication*, N. Y. 1967, dtsch. Bern 1971.

Weakland, J. H., "The Double-Bind Theory", *Fam. Process*, 13, 1974, 269ff.

Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, Tbg. 1924.

–, *Gesammelte Politische Schriften*, hrsg. v. J. Winckelmann, Tbg. 1958.

–, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tbg. 1963.

–, *Wirtschaft und Gesellschaft*, hrsg. v. J. Winckelmann, Köln 1964.

–, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 2, Tbg. 1966a.

–, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 3, Tbg. 1966b.

–, *Methodologische Schriften*, hrsg. u. eingel. v. J. Winckelmann, Ffm. 1968a.

–, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. J. Winckelmann, Tbg. 1968b.

–, *Die Protestantische Ethik*, hrsg. v. J. Winckelmann, Bd. 2, Hbg. 1972.

–, *Die Protestantische Ethik*, hrsg. v. J. Winckelmann, Bd. 1, Hbg. 1973.

Wehler, H. U., *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975.

Weisgerber, L., *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*, Düsseld. 1957.

Weiss, J., *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, Mü. 1975.

Wellmer, A., "Die sprachanalytische Wende der Kritischen Theorie", 1977a, in: Jaeggi, Honneth (1977).

–, *On Rationality*, MS Konstanz, Ⅰ–Ⅳ 1977b.

–, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der*

normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft, Konstanz 1979.

Werner, H., B. Kaplan, *Symbolformation*, N. Y. 1963.

Whorf, B. L., Language, *Thought, and Reality*, Cambr. 1956.

Wiener, N., Kybernetik, *Regelung und Nachrichtenübertragung mit Lebewesen und in der Maschine*, Düsseld. 1963.

Wiggershaus, R. (Hrsg.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Ffm. 1975.

Willke, H., "Zum Problem der Integration komplexer Sozialsysteme", in: *KZSS*, 28, 1978, 228ff.

Wilson, B. R. (Ed.), *Rationality*, Oxford 1970.

Wilson, Th. P., "Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Er klärung", in: *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen* (1973), 54ff.

Wimmer, R., *Universalisierung in der Ethik*, Ffm. 1980.

Winch, P., *The Idea of a Social Science*, London 1958, dtsch. Ffm. 1966.

–, "Understanding a Primitive Society", in: Wilson (1970), 78ff.

Winckelmann, J., *Legitimität und Legalität in M. Webers Herrschaftssoziologie*, Tbg. 1952.

Winnicott, D. W., *The Maturational Process and the Facilitating Environ-ment*, N. Y. 1965, dtsch. Mü. 1974.

Wisman, J. D., "Legitimation, Ideology-Critique and Economics", *Social Research* 46, 1979, 291ff.

Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, *Schriften* Bd. 1, Ffm. 1960.

–, *Philosophische Grammatik*, in: *Schriften* Bd. 4, Ffm. 1969.

–, *Zettel*, in: *Schriften* Bd. 5, Ffm. 1970a.

–, *Über Gewißheit*, Ffm. 1970b.

Wolff, K. H. (Ed.), *Essays on Sociology and Philosophy*, N. Y. 1960a.

–, *Emile Durkheim 1858–1917*, Columbus 1960b.

Wolff, St., "Handlungsformen und Arbeitssituationen in staatlichen Organisationen", in: Treutner, E., St. Wolff, W. Bonβ, *Rechtsstaat und situative Verwaltung*, Ffm. 1978.

Wolin, Sh. S., "Paradigms and Political Theories", in: King, R., B. C. Parekh (Eds.), *Politics and Experience*, Cambr. 1968.

Wunderlich, D. (Hrsg.), *Linguistische Pragmatik*, Ffm. 1972a.

–, "Zur Konventionalität von Sprechhandlungen", 1972b, in: ders. (1972a), 16ff.

–, *Grundlagen der Linguistik*, Hbg. 1974.

–, *Studien zur Sprechakttheorie*, Ffm. 1976a.

–, "Skizze zu einer integrierten Theorie der grammatischen und pragmatischen Bedeutung", 1976b, in: ders. (1966a), 51ff.

–, "Was ist das für ein Sprechakt?", in: Grewendorf (1979), 275ff.

–, "Aspekte einer Theorie der Sprechhandlungen", in: Lenk, Bd. 1 (1980), 381ff.

Wright, G. H. von, *Explanation and Unterstanding*, London 1971, dtsch. Königstein 1973.

–, Erwiderungen, in: Apel et. al. (1978), 266ff.

Wrighton, D., "The Problem of Understanding", *Phil. Soc. Scienc.* Ⅱ (1981), 49ff.

Wygotski, L. S., *Denken und Sprechen*, Ffm. 1961.

Youniss, J., "Socialization and Social Knowledge", in: Silbereisen (1977), 3ff.

–, "Dialectical Theory and Piaget on Social Knowledge", *Human Development*, 1978, 234ff.

–, *Parents and Peers in Social Development*, Chicago 1980.

–, "A Revised Interpretation of Piaget", in: Sigel (1981).

Zaner, R. M., "Theory of Intersubjectivity", *Soc. Research*, 28, 1961, 71ff.

Zapf, W. (Hrsg.), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln 1969.

Zapf. W., "Die soziologische Theorie der Modernisierung", *Soz. Welt*, 26, 1975, 212ff.

Zaret, D., "From Weber to Parsons and Schütz: The Eclipse of History in Modern Social Theory", *AJS*, 85, 1980, 1180ff.

Zeleny, J., *Die Wissenschaftslogik und das Kapital*, Ffm. 1973.

Zenz, G., *Kindesmißhandlung und Kindesrechte*, Ffm. 1979.

Ziehe, Th., *Pubertät und Narzißmus*, Ffm. 1975.

Zimmerman, D. H., "Ethnomethodology", *The Am. Sociol.*, 13, 1978, 6 ff.

Zimmerman, D. H., M. Power, "The Everyday World as a Phenomenon", in: Douglas (1971), 80ff.

Zimmermann, J., *Sprachanalytische Ästhetik*, Stuttg. 1980.

Theorie des kommunikativen Handelns, Volume 1

By Jürgen Habermas

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981

Chinese simplified translation copyright © 2018 by Horizon Media Co., Ltd.,

A division of Shanghai Century Publishing Co., Ltd.

All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berllin

Document generated by Anna’s Archive around 2023-2024 as part of the DuXiu collection (https://annas-blog.org/duxiu-exclusive.html).

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

{
  "filename": "MTQ2Mzc1MTYuemlw",
  "filename_decoded": "14637516.zip",
  "filesize": 61868384,
  "md5": "bfc254289632a8c249d2cee231e9ec81",
  "header_md5": "85cbe840bf1beb6c1da2d82126445b20",
  "sha1": "cdfff813bacdf224f6ac73098fe4e555817c0413",
  "sha256": "7dcfd12f72fff6cd806fd6c40089b06759900d183b551d03aa5c95cb738536d2",
  "crc32": 217184432,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 79989185,
  "pdg_dir_name": "14637516",
  "pdg_main_pages_found": 552,
  "pdg_main_pages_max": 552,
  "total_pages": 559,
  "total_pixels": 1993210740,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}