

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

责任伦理与信念伦理 [Responsibility Ethics and Ethics of Conviction]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	冯, 钢
Publisher	中国社会科学院社会学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 10:26:03
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185441

冯钢：责任伦理与信念伦理：韦伯伦理思想中的康德主义

冯钢

《社会学研究》2001年第四期

冯钢：责任伦理与信念伦理：韦伯伦理思想中的康德主义

Abstract: "Ethics of conviction" and "Ethics of responsibility" are a couple of important concepts in Max Weber's thought of ethics. The two concepts both come from Immanuel Kant's thought of ethics. This article attempt to explain the "modernity" in Weber's thought of ethics through compare with the Kant's thought of ethics, and distribute the relation of the ethics of conviction and ethics of responsibility. Finally, writer have bring forward itself viewpoint and explanation about some misinterpretation in academic circle.

一、价值中立与理性诚实

韦伯关于“世界脱魔”的说法，在很大程度上导致了后人在理论上把“诸神复活”视为现代人面临的价值领域的基本现状。所有对韦伯世界观进行的批判，大多都是从这个问题的切入。麦金太尔不仅把韦伯归入“情感主义”伦理观之列，并且认为韦伯的世界观就是“当代主导地位的世界观”（麦金太尔,1995,137）。哈贝马斯从另一侧面批评韦伯因强调工具理性而只能把价值领域视为无法通约、缺乏共识的主观世界。然而，无论麦金太尔还是哈贝马斯都不会否认，在宇宙大序不复存在的现代社会，价值多元性乃是一个不争的事实。问题只是，我们是否还有可能重新建构秩序，而这又与我们如何理解“世界脱魔”直接相关。以麦金太尔为代表的悲观论对重构大序并不抱希望，他认为，世界从一种人与人之间的非操纵性关系进入另一种操纵性关系，其实质是，前者赖以存在的共同道德基础已经完全丧失，因此，启蒙运动以来的一切重建道德的努力都只能归于失败，所以这个时代是以韦伯社会学的权力取向和控制理论作为基本特征的（麦金太尔，1995）。哈贝马斯则对秩序重建持有乐观态度，在他看来，现代性问题的结症在于现代人片面强调功利取向的理性化发展，而忽略了整体社会生活的理性化发展。他认为韦伯强调以“工具理性”对现代性的解释恰恰反映了这个问题，所以他提出要以“沟通理性”取而代之，以求社会交往秩序的重建（Habermas,1984）。尽管麦金太尔和哈贝马斯是从两个不同角度对韦伯提出批评，但是双方都认为韦伯在“世界脱魔”的现代社会条件下，通过对目标合理性的强调，来提倡“价值中立”的立场，而这种“价值中立”实际上是虚假的、不存在的。麦金太尔认为，“价值中立”在韦伯的知识论和科层制管理理论中对操纵性、控制性人际关系起着虚伪的掩饰作用（麦金太尔1995，108—109）。哈贝马斯则认为，“价值中立”是韦伯在理解人类社会行动时因偏执于目标合理性而产生的错觉。他借用H.米德的互动理论指出，我们理解一个社会行动不可避免地要用第一人称“我”来评价行动者的理由，因而必有价值判断掺入其中（Habermas,1984,115）。应该说，这些批评都没错，只要人们期待的是一种外在的客观性。但正如施洛赫特所强调的那样，韦伯自己并没有这种期待（Schluchter,1979,58）。在此，需要对韦伯关于“价值中立”的立场做出说明。

人们似乎已经习惯于把韦伯关于“价值中立”的论述视为其科学方法论的问题，但却对这样一种“道德冷漠”与韦伯方法论中的“价值关联”之间的矛盾表示不可思议。其实，在韦伯看来，“价值关联”才是作为解释学的社会科学方法论的基础，是人们用以选择和组织经验科学的手段

（冯钢，1999，46—53）；而“价值中立”则是现代性条件下作为一个现代人应该具备的一种道德原则，其实质是理性的诚实。换句话说，正是因为不存在统一的价值，因而才需要学者以严肃、诚实的态度对待一切价值观。所以，“价值中立”只是指不作价值判断，而非指否定“价值关联”。社会学家在经验研究基础上的确没有特别立场来鼓吹价值观，但这并不是、也不可能是经验研究本身的要求，因为任何经验研究，无论是对象选择或加工都不可能不涉及研究者基于其价值观的“问题预设”；强调“价值中立”只是因为现代社会已不再是一个被绝对价值统辖的“迷人的花园”，这里没有先知来解释上帝的旨意，没有卡里斯玛领袖来解救我们的危机，也没有我们可以遁入其中的不可理喻的另一个世界。（Turner,1981,175）因此，“价值中立”并不意味着可以因此而发现客观真理或找到出路，而是除此之外我们没有别的办法。韦伯认识到在这样的现代性情景下，我们唯一的办法就只能是保持理性上的诚实，因为我们只能生活在动荡和冲突之中。“在我们的眼睛被遮蔽了一千年——被那种所谓的和假定的排外指向，即基督教伦理学夸大了的道德偏爱遮蔽了一千年后，我们的文明如今注定要使我们更清楚地再次认识这些斗争。”（Weber,1979,149）可见，“价值中立”在韦伯这里的含义无非是说，在各种不确定的价值充斥于世的今天，我们必须对自己诚实，即使必须在“上帝”与“魔鬼”之间作抉择时，也是一样。

在《以政治为业》的演讲中，韦伯说到“在伦理世界中政治的家园在哪里？”这个问题时，谈到了“终极的世界观相互冲突，人们必须在各种世界观中做一抉择”。但是他立刻指出，谈论这个“抉择”问题，首先应该摆脱一种关于道德的“十分不足道的谬误”，即认为道德是在虚构“正当理由”（韦伯,1998,103）。男人移情别恋了，需要有个说法——是她不值得我爱；战争失败了，也得找个理由——谁是罪魁祸首；胆小懦弱，也不是没有根据——是我不愿为不道德的理由去战斗……。总之，只要需要，就能编出种种“道德”理由为我所用。然而韦伯指出，这并不是道德，而是卑劣。“以‘道德’作为手段，获得‘唯我正确’的地位，所谓卑劣之事，正是这种行为方式的结果。”（韦伯,1998,103）

显然，韦伯并不认为“抉择”是随意的。他在这里至少表达了两层意思，第一，不同意把道德当成达到其它目的的手段。韦伯坚持康德的道义论伦理观（自律型、责任论），在他看来，道德在任何情况下都不能作为“招之即停的出租车”。如果可以如此应人之需随意服务于其它目的，那么也就没有什么道德原则可言了。在道义论看来，道德行为的价值，既不在于它可能带来好的后果，也不因为它所抱有的目的实现了，而只是因为它本身的善。第二，抉择对象是“世界观终极立场”，而非“当下立场”。韦伯认为，一个人的每一种具体的“当下立场”都必须是从他所持守的世界观方面的“终极立场”推论而来，这也是理性诚实的一个重要内容，即“一贯性”。用韦伯十分形象的譬喻就是：“你将侍奉这个神，如果你决定赞成这一立场，你必得罪所有其他的神。”（韦伯，1998，44）而上述那些把道德视为可以随意变动的“方便措施”的例子，之所以是卑鄙的，正是因为这些行为者甚至缺乏最基本的对自己的诚实。其实，上述两层意思相互之间是有联系的：当人们把道德作为手段“服务于”其它目的时，他便不可能忠实于自己的“世界观终极立场”。因为基于满足自然欲望的各种目的之间并没有一种理性秩序，所以服务于这些目的的手段（“道德”）就只能是“应人之需，招之即停的出租车”。反之，只要人们不能忠实于自己的终极立场，那么彼此之间相互冲突的各种价值立场，就必定会成为他们用来证明自己行为合理的各种“方便措施”。

因此，任何道德原则只有当它在一切方面都无条件地得到彻底贯彻时，它才具有意义。这也就是道德自律的诚实原则。不管是“登山训众”还是“不许说谎”，如果不能在全部生活中予以贯彻，那就没有任何意义。韦伯以（有人打你右脸）“再把左脸给他”这一要求为例，说“它是无条件的，你不能追问他打人的权力依据……一个人必须在所有的事情上都是圣人。他要活得像耶稣，像使徒，像圣方济各，或者如此类的人物，他至少要有这样的愿望，惟有如此，这种道德才能具有意义，才能表现出尊严，不然一切都谈不上。”（韦伯，1998，106）同样，在宗教伦理发展史上，韦伯从新教徒身上，也看到了到这种一贯性原则的彻底体现——即在任何方面、任何情况下都拒斥以魔法的手段来追求拯救的做法，没有任何世俗的东西可以代表拯救和绝对超

验的另一个世界。

“世界脱魔”把一切伦理基础重新抛入了这个没有上帝和先知的此岸世界；“价值中立”又使理性诚实义无反顾地担当了“神前诚实”的角色。“此岸性”和“一贯性”，这便是“责任伦理”的两大特征（K.Lowith,参见金子荣一，1986,145）。

二、责任伦理与道德命令

人们很容易从韦伯的“信念伦理”与“责任伦理”，联想到康德的“无条件命令宣示”与“有条件命令宣示”。但是否可以说前者隐含着后者呢（冯克利，见韦伯，1998，“代译序”）？从在表面上看，“责任伦理”的确有些类似康德的“有条件命令宣示”，也就是说，“责任伦理”必须考虑的是行为的结果。但是，如果说“责任伦理”就是从结果出发来判断行为是否“好”，那么这就完全成了“结果论”了。而韦伯恰恰认为结果是不可能使手段圣化的，因而也不可能用结果来判定行为的善或恶。那么，“责任伦理”的真实含义究竟是什么呢？既要承担后果，又不以结果定善恶，那么“责任伦理”的道德价值又体现在哪里呢？我们知道，康德所谓“有条件命令宣示”有两种情况：一种是说，一个行动对于某一种可能的目的是好的；另一种是说，一个行动对于某一种现实的目的来说是好的。虽然前者是盖然性的，后者是断然性的，但是，只要现实的目的可以确定，那么后者就与前者一样，这两种有条件的命令宣示都是说：如果追求一个特定目标，就必须使用达到那个目标的手段。因此，在讨论这些命令何以可能时，运用的都是分析判断，即，在愿意有这个目标的观念里，直接包含着达到这个目标所必需的行动的愿意的。所以，在愿意有达到目标的手段的这种情愿中，是预先假定有知识的某些综合判断的。但是，这些都不是道德的综合判断，因为它们与意志的原理无关。与意志相关的道德命令宣示，是“无条件命令宣示”，它与那些行动的特别种类，或以“愉快”的形式作为预期从它得出的种种后果都没关系。因为道德宣示直接出自理性，而且直接把行动和理性存在者本身的意志联系在一起，因而，相关的只是行动者的原则或动机。如此看来，责任伦理必须是一种“无条件命令宣示”，才有其道德意义，否则就只是一种机会主义。事实上，在韦伯那里，“责任伦理”要求的正是“无条件地”对自己的行为承担责任，而没有什么“为了……所以要负责任”的逻辑。“能够深深打动人心心的，是一个成熟的人（无论年龄大小），他意识到了自己行为后果的责任，真正发自内心地感受着这一责任。然后他遵照责任伦理采取行动，在做到一定的时候，他说：‘这就是我的立场，我只能如此。’这才是真正符合人性的、令人感动的表现。我们每一个人，只要精神尚未死亡，就必须明白，我们都有可能在某时某刻走到这样一个位置上。”（韦伯，1998，116）在这里，无论是“意识到责任”、“感受着责任”，还是“遵照责任伦理行动”，都不是作为达至某一目的而采取的手段，它自身就是目的。也就是说，不能追问“承担责任”的理由，它是无条件的。

所以，如果不是从“无条件命令宣示”来理解，我们就无法把握“责任伦理”的真正的含义。换言之，“责任伦理”作为道德原则，它所关注的不是工具理性的“目的-手段”的事实关联，而是承担行动后果的“当为”，即价值关联。那么，与此相关联的又是一种什么价值呢？

韦伯在演讲中一再提及：只有对行动结果承担责任，即使是在战争中失败了，也要考虑对未来的责任，“任何其它做法都是有失尊严的”。他说，一场战争一俟结束便至少让它从道德上被埋葬，要做到这一点就只能凭借客观精神（即价值中立）和保持尊严的态度，而依靠“道德”（寻找正当理由）是绝对做不到这一点的，“这实际上意味着让双方都失去尊严”（韦伯，1998，104）。韦伯在这里说的“尊严”究竟是什么意思呢？为什么只有承担责任才有尊严，否则都会有失尊严？显然，在韦伯看来尊严是唯一最高的价值，是“承担责任”背后的价值。让我们回到康德伦理学来看看——在康德看来，讲责任是不能讲“好”的。因为“好”或幸福归根结底都是感性经验的、因人而异的，我们不可能先验地确定一个“好”。用韦伯借老穆勒的话说，“如果从纯粹经验出发，必入多神论的领地。”（韦伯，1998，39）因此，道德的合法性是不能以这种不确定的、多变的“好”来作为依据，它必须是客观的、普遍的，因而只能是理性的、自主的，否

则就会走到“以目的证明手段”的目的论境地，从而使道德底线彻底崩溃。所以康德用道德命令的学说揭示了责任感的先验本质，论证道德的合法性依据只在于形式上的绝对命令，而非生活上的或实质性的“好”或幸福。因此，如果我们把责任用它的对立面来理解的话，那么责任的意义就在于它拒绝跟着感性走，拒绝感性的“好”。但这只是否定性的理解，肯定性的理解又是什么呢？或者说，康德把什么视为终极价值呢？康德说：“理性存在者本身从来不仅仅被用做手段，而被当作限制全部手段应用的最高条件，在每种情况下都同样被当作目的。”（康德，1997,101）也就是说，按照责任感行事的意志具有宇宙中最高价值，而不待行动的结果。这种最高价值就是尊严。这是另一种“好”，一种独立的、自立的“好”，它并不需要通过“服务于”其它“好”来证实自己存在的合法性。“构成了任何事物都能成为自身目的的全部条件的东西不仅具有相对价值即价值，而且具有内在价值，也就是尊严。”（康德，1997，97）这也就是说，按照责任感行事，不仅可能带来能满足人们一般爱好或意愿的价值，即相对价值，而且还具有伦理价值。“自然科学有一个不证自明的预设：在科学所能建构的范围内，掌握宇宙终极规律的知识是有价值的。所以如此，不但是因为这样的知识可以促进技术的进步，而且当获取这样的知识被视为一种‘天职’时，它也是‘为了自身的目的’。”（韦伯，1998，34—35）这也就是我们在韦伯那里每每都能体会到的“天职”思想，或者所谓“职业伦理观”。根据“责任伦理”，一个有道德的人就必须忠诚于他自己选择的职业，因为在今天，这种现实的选择既不可能有宗教传统来指引，也不可能受对人类目标毫不重视的科学的指导，在缺乏知识和神意的情况下，在黑暗中，人类不得不自己选择，并最终自己负责。正是在这种现代“天职”精神中，一方面是以责任为前提的目标合理性行动（工具理性）创造着相对价值；另一方面是以信念为前提的“职业成为它自身目的”而产生的内在价值——尊严。这就是韦伯在《以学术为业》和《以政治为业》两篇演讲中的中心思想和基本原则。

让我们还是通过韦伯的例子来看一看他是如何运用这个原则的——韦伯认为，作为一名政治家，必需要有三种素质：激情、责任感和判断力。在三者间的关系上，韦伯强调的是判断力（韦伯，1998，100—101）。但是，韦伯却没有从康德“实践理性”的角度彻底阐述这个概念，而只是形象地把它解释为“距离感”。这就造成了后人在理解判断力时将它当成了对“手段-结果”的判断，从而把“目标合理性”看成了责任伦理的主要内容。这必然会导致最终将责任伦理推向“目的论”。譬如，卢卡奇在《存在主义还是马克思主义？》一书的第三章中，就把韦伯的责任伦理作为以结果来判定手段善恶的“结果论”，运用到对萨特和波芙娃的批判中去。（卢卡奇，1962，79）应该看到，韦伯强调判断力，是因为只有恰如其分的判断力才是惟一可能证明责任感的路径。这就如同新教徒的“有效信仰”只能通过抵御一切靠魔法救赎的诱惑才有可能证明一样。这里特别需要注意的是，我们该如何理解判断力。判断力并不能保证政治行为结果与目标一致，就象“价值中立”并不能避免价值牵涉而保障认识无误。在这里，判断力起自我克制作用，以抵御头脑以外的“身体或心灵的其它部分”的爱好意向来干扰内心依照责任感行动的要求，用韦伯的概念说，这是一种为了与人、与事、与自我保持距离的“灵魂驯化”。而我为了强调这种“驯化”的自觉，更愿意把它理解为是“政治生活内的禁欲”。尤其是在政治领域，出于责任和出于欲望，这两种对权力的追求极易混合在一起。因此，除非具备这种“禁欲精神”，使自己远离诱惑，否则，虚荣心便会导致政治家去犯缺乏客观性和无责任心的错误。康德说：“能引起我尊重或者能叫我承担责任去行动的唯一东西，只是不作为一种后果，而是作为一条原则的和我的意志有联系的规律；这原则不根据什么自然的爱好而是控制自然的爱好的，或者至少是使它对于决定我的行为过程毫无影响的。”（康德，1987，195）这就是说，道德行为是依照责任感行动，而不是根据爱好意向行动。然而，在某些场合下，责任要求与爱好意向是重合在一起的，这就更难来分辨行动的动机了。（康德，1987，194）很不幸，政治正是这样一个领域，因为它可以让人产生权力感，追求权力既是责任要求，也是爱好意向。于是就有了如下问题：“一个人，如果他获得允许，把手放在历史的舵盘上，他必须成为什么样的人呢？”（韦伯，1998，100）当然，要求他具备判断力，即通过对自然爱好意向的控制，来判断自己究竟在何等程度上是依照责任感行动而不是在满足虚荣心。其实，判断力体现的也正是尊严，“义务的命令的崇高和内在尊严越是明显，主观冲动越是少赞成它、越反对它，虽然丝毫不能削弱规律的强制力或消除其有效性。”（康德，1997，89）

三、责任伦理与信念伦理

显然，按“责任伦理”行事，就会产生目标合理性要求。或者说，承担行为后果的责任意识推动了“目的-手段”的关联。在韦伯看来，所谓工具理性、科技理性等，都只是作为依照“责任伦理”行动而产生的结果，但这些结果都不能用来作为道德评判的依据。我们可以根据某种价值标准来评判工具理性、科技理性及其现代性后果；但是，我们不能依照这种评价来评判“责任伦理”。从这个意义上说，“责任伦理”恰恰是“不问后果”的，无论后果如何，都与它毫无关系。任何人，只要他坚持内在精神，按照责任伦理行动，都有可能在一定时候走到这种“不顾后果”的境地。这时，如路德所说“这就是我的立场，我只能如此”，反映的正是所谓“信念伦理”的要求。韦伯曾说：“一切伦理，不问其实质内容为何，均可划分为下列两大组：其一是‘英雄伦理’，即以之为表示人类努力方向的目标，藏于无穷的彼方，因此提出了他在伟大的生存奋斗中，如无此，即不能忍耐的原理要求。其二为‘平均伦理’，亦即谨慎地接受人类的日常性质为要求的准则。依我所见，只有第一范畴即‘英雄伦理’，才可称为‘理想主义’。古代未被歪曲的基督教与康德伦理都属此范畴。”（韦伯，见金子荣一，1986，157）韦伯在这里所说“如无此，即不能忍耐的原理要求”指的是康德的“道德原则”，它是伦理学上“信念伦理”的典范。

我们已经知道，康德认为，有条件的命令宣示都只是作为达到一种随意确定的目的的手段才被规定的准则，这种准则都将随着那个目的被放弃而失去效力，所以最多只是意志的原则，而不可能是规律。惟独道德命令是无条件命令宣示，因而它是以自身为目的的，不依赖于其他的好，是自足的。因此，康德的“纯粹实践理性的基本法则”（道德原则）是，“你的行动应做到这样，使支配你的意志的准则同时总能够如同一个普遍法则原理那样有效。”（康德，1997，161）它有三种等值的表述：

第一，行动起来，好像你的行动准则能通过你的意志成为普遍的自然规律。

第二，在行动中，要把不管是你自身的还是任何其他的人性都永远当作目的，永远不能只当作手段。

第三，每个理性存在者的意志的观念是普遍的立法意志。（康德，1997，84—94）

在这里，第一表述是说，道德律具有如同自然规律一样的普遍性和不可违背性，但这不是说行动受自然规律支配，而是说行动受存在于我们道德直觉中的“责任感”支配。第二表述是说，绝对的、最高的“好”是人格的价值。人，作为理性存在者是把自已作为客观目标，且永远不应成为手段。第三表述是说，道德律是道德主体自己为自己立法。因为人作为理性存在者，他是客观目标，所以，人的一切主观目标（达到即能产生愉快后果）都必须受客观目标的支配。“人，其实而且每一个有理性的存在者本身，是自身作为一个目的而存在的，不只作为一种手段为这个或那个意志所利用而存在的，因而在其一切的行动，无论这些行动是对于自己或对于其他有理性的存在者，都必须总是看为一个目的的。”（康德，1963，209）

这里尤其值得注意的是，理性存在者的意志是不能服从产生于利害关系的规律的。人毫无疑问是与自己幸福有利害关系，而他把这个认为，并且正当地认为，和对规律的服从是有联系的，但是不能让那种对于规律的利害关系来决定他的意志。所以康德把道德原则称为意志“自决原则”，而把服从产生于利害关系的规律称为“他律原则”。例如，不说谎，若是害怕因说谎而受惩罚才不说谎，这就没有遵守道德原则，而是服从他产生于利害关系的规则，即他律。同理，马丁·路德在沃尔姆斯城答辩时，没有因为绝罚而改变立场，他是根据道德命令说“只能如此”，他遵循了自决原则。

“信念伦理”，按韦伯所说，并不等于不负责任。只是说坚持某种信念，以至行动“只能如此”。问题在于这是一种怎么样的信念。如果是在“世界是一个由上帝支配的宇宙这一在道德上还有某种意义的伦理学上的公设”（韦伯，见阿隆，1988，580）之下，那么，行动“只能如此”，后果上帝负责。但是，在上述“公设”不复存在的今天，后果就只能归因于我们自己的“上帝”了。在价值多元的条件下，选择哪一个做你的“上帝”，并忠实于它，这就导致了当今“信念伦理”的产生。韦伯并不否认“脱魔”的世界依旧需要信仰，他认为，如果没有信仰，现实生活的根据就只在于其本身，也就只能是现实生活可能采取的各种立场之间永无宁日的“诸神大战”。所以，各种立场之间冲突的不可调和性及其无结果性，表明了当代人在它们之间作出某种抉择的必要性。更主要的是，现实世界的无理性也要求人类行为具有强大的内在支持。譬如在政治领域，“政治行为的最后结果往往——甚至经常——完全不合初衷，甚或时常同它截然相悖，这是一切历史的基本现实”因此，“某种信念是一定要存在的，不然的话，即使是世界上最重大的外在政治成就，也免不了为万物皆空的神咒所吞噬，这一点是毫无疑问。”（韦伯，1998，102-103）这也就是说，按照责任伦理行事，要求对行为后果承担责任，因此，客观上需在能力所及的范围内尽量地估计与行动相关的各种可能因素。但是，这种“可能因素”无论从数量或范围来说都是无限的，因而，从责任伦理对外在行为后果的承担来说并没有绝对必然的保证，所以，在韦伯所说的“一定时候”，便会走到对“信念伦理”的要求上来，即直接要求信念的内在支持，而不顾后果。当然，前提是“精神尚未死亡”，而且信念伦理是经由责任伦理“援引上台”的。“就此而言，信念伦理和责任伦理便不是截然对立的，而是互为补充的，唯有将两者结合在一起，才构成一个真正的人——一个能够担当‘政治使命’的人。”（韦伯，1998，116）

韦伯坚信，科学理性不能解决道德判断问题，那么道德判断问题就该由谁来解决呢？一般认为，韦伯把这个问题交由每个人自己来解决，“哪一个上帝，哪一个魔鬼，你自己决定。”如果仅此而已，那么在韦伯这里也就没有道德理想可言了。事实上，韦伯始终把价值抉择与责任担当联系在一起，不负责任的立场选择，只是招之即停的出租车；而没有终极立场的约束，也就没有责任可言。韦伯意识到，基于不同生活领域的各种实质合理性的之间的矛盾是不可调和的，因此，只能寄希望于形式合理性，即抽象于一切实质合理性的实践原则。实质合理性是对某种事物的合理性，形式合理性则是“不对任何事物”的合理性，是作为目的本身的自身合理性。在康德的形式主义伦理学中，他找到了这种“把自身作为目的”的实践原则（“道德律”），并把“价值中立”、“一贯性”、“理性诚实”、“判断力”等一系列概念贯穿于道德主体的“意志自决”之中，通过“责任伦理”来体现这种“自律原则”。韦伯明白，在没有上帝、没有先知的当今时代，经验科学和功利取向已经把所有神圣的东西都从这个世界上驱逐出去了，因此，任何纯粹的“信念伦理”不仅在理论上难以立足，而且在实践上也显得荒唐可笑。唯一出路，即在于“责任伦理”。通过“责任伦理”，一方面可以导出目标合理性行动，为经验理性的行动方式提供伦理价值；另一方面又与“信念伦理”相接，为抽象的道德理念奠定现实的实践基础。换言之，在当今现代性条件下，任何一种信念，惟有当它与责任伦理结合在一起时，才可能是有效的。韦伯提出这一出路，无疑受到新教伦理的启发，但其哲学源头则在康德。

参考文献：

韦伯，1998，《学术与政治》冯克利译，三联书店。

——1987，《新教伦理与资本主义精神》于晓、陈维纲译，三联书店。

康德，1987，《康德哲学原著选读》约翰·华特生编，商务印书馆。

——1997，《康德文集》郑保华等译，改革出版社

冯钢，1999，《马克思·韦伯：文明与精神》杭州大学出版社。

金子荣一，1986，《韦伯的比较社会学》，李永炽译（台湾）水牛出版社

卢卡奇，1962，《存在主义还是马克思主义》韩润棠等译，商务印书馆。

雷蒙.阿隆，1988，《社会学主要思潮》葛智强等译，上海译文出版社

麦金太尔，1995，《德性之后》龚群等译，中国社会科学出版社

Bernstein, Richard J. (1983), *Beyond Objectivism and Relativism*. Basil Blackwell

Habermas, Jurgen (1984), *The Theory of Communicative Action*. Vol.One. Boston: Beacon Press

Schluchter, W.&Roth, G.(1979), *Max Weber's Vision of History*. Berkeley

Turner, B.S. (1981), *For Ma Weber : essays on the sociology of fate*. London: Routledge & Paul Kegan

Weber, M. (1978), *Economy and Society*. University of California Press.

——(1979), *From Max Weber : essays in Sociology*. New York

/