

社會理論叢書 2

# 現代理性主義的興起

## 韋伯西方發展史之分析

施路赫特 (Wolfgang Schluchter) —— 著 林端 —— 譯

 臺大出版中心  
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS  
TAIPEI, TAIWAN

# Die Entstehung des modernen

*Eine Analyse von Max Weber's  
Entwicklungsgeschichte*

韋伯一生的學術研究，志在彰顯西方現代與西方理性主義的獨特性。身為德國新康德主義與歷史主義的後學，又是社會學的開基始祖之一，他以極其繁複的論證，在西方文化內以及跨文化間的比較下，縱橫上下論古今，突顯了西方現代與西方理性主義興起的非預期性結果。本書作者施路赫特藉由《韋伯全集》的重新編輯、二手文獻的大量湧現，前所未有且全面性地回歸到韋伯作品，對韋伯的學說進行整體化與脈絡化的研究，企圖為「西方現代何以成為西方現代？西方特有的理性主義何以興起？」的複雜議題尋求答案。

作者運用了韋伯作品裡提煉出的「發展史」概念，整合了社會學與歷史學、共時性的與貫時性的分析，並將韋伯研究計畫與當代德語世界兩大社會思想家哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）與盧曼（Niklas Luhmann）的學說相提並論，將韋伯對西方現代與西方理性主義的興起之論證，定位為一種兼顧精神與物質的「進化理論的最小限度計畫」。

ISBN 978-986-350-001-8



9 789863 500018



 臺大出版中心  
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

GPN：1010300098  
定價：新臺幣 450 元整

社會理論叢書 2

# 現代理性主義的興起

## 韋伯西方發展史之分析

*Die Entstehung des modernen  
Rationalismus*

*Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte  
des Okzidents*

沃夫岡·施路赫特 (Wolfgang Schluchter) — 著  
林端 — 譯

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

現代理性主義的興起：韋伯西方發展史之分析 / 沃夫岡·施路赫特 (Wolfgang Schluchter) 著；林端譯。-- 初版。-- 臺北市：臺大出版中心出版：臺大發行，2014.02  
面：公分。-- (社會理論叢書；2)  
譯自：Die Entstehung des modernen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents  
ISBN 978-986-350-001-8 (平裝)

1. 韋伯 (Weber, Max, 1864-1920) 2. 學術思想 3. 社會學

540.2

10.3000489

社會理論叢書 2

現代理性主義的興起：韋伯西方發展史之分析

作者 沃夫岡·施路赫特 (Wolfgang Schluchter)  
譯者 林端  
校閱 呂愛華  
叢書主編 林端

總監 項潔  
執行編輯 游紫玲  
編輯協力 方誼、蔡佳慧、吳榮珮  
美術編輯 游鳳珠  
封面設計 王小美

發行人 楊洋池  
發行所 國立臺灣大學  
出版者 國立臺灣大學出版中心  
法律顧問 賴文智律師  
印製 中原造像股份有限公司  
出版年月 2014年2月  
版次 初版  
定價 新臺幣450元整

展售處 國立臺灣大學出版中心  
臺北市10617羅斯福路四段1號  
電話：(02) 2365-9286 傳真：(02) 2363-6905  
臺北市10087思源街18號澄思樓1樓  
電話：3366-3991~3 轉18 傳真：3366-9986  
<http://www.press.ntu.edu.tw> E-mail: [ntuprs@ntu.edu.tw](mailto:ntuprs@ntu.edu.tw)  
國家書店松江門市 電話：(02) 2518-0207  
臺北市10485松江路209號一樓  
國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>

GPN：1010300098 ISBN：978-986-350-001-8 著作權所有·翻印必究  
*Die Entstehung des modernen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers  
Entwicklungsgeschichte des Okzidents.* Copyright©1998 by Wolfgang Schluchter.  
Chinese translation copyright ©2014 by National Taiwan University Press.  
ALL RIGHTS RESERVED

# 目錄

韋伯著作縮寫對照.....	007
作者序.....	009
前言.....	043
第一章 導論.....	047
第二章 韋伯世界史的問題.....	067
第一節 西方資本主義的特殊現象.....	067
第二節 西方理性主義的特殊現象.....	072
第三章 西方發展史意義下的韋伯社會學之哲學背景.....	077
第一節 與新康德學派價值論的關係.....	077
第二節 以價值衝突論為內容的價值論.....	086
第四章 西方發展史意義下的韋伯社會學之實質內容.....	097
第一節 諸基本假設與諸基本概念.....	097
一、 價值領域與生活秩序.....	097
二、 社會關係的層次與面向.....	106
第二節 社會的諸結構原則.....	122
一、 社會的諸結構原則的倫理成分.....	122
(一) 諸社會倫理的類型論.....	122
(二) 倫理與平衡的理念.....	136
(三) 倫理與良心的諸類型.....	155
(四) 社會倫理的類型論的擴張.....	161
(五) 不明確的歸類：儒教與猶太教.....	167
二、 社會的結構原則的制度成分.....	171
(一) 分殊化的類型論.....	171
(二) 諸階級與身分.....	186

第五章	法律的類型與支配的類型.....	191
第一節	支配社會學與法律社會學的結合.....	191
第二節	法律社會學.....	200
一、	法律的類型.....	200
二、	法律在形式上的結構原則.....	204
三、	法律在實質上的結構原則.....	218
四、	法律實質領域的分殊化.....	221
五、	倫理與法律的關係.....	225
第三節	支配社會學.....	233
一、	傳統的支配：忠誠原則與個人關係化.....	233
二、	理性的支配：合法性原則與即物化.....	236
三、	傳統的支配與理性的支配之間的比較.....	257
四、	卡理斯瑪的支配：介於個人關係化與即物化之間的使命原則.....	261
五、	支配社會學的系统化.....	270
第四節	支配的類型論與行動的類型論.....	273
第五節	西方發展史意義下的韋伯社會學之實質內容的結論.....	280
第六章	歷史的解釋問題： 過渡到現代時宗教改革扮演的角色.....	287
第一節	宗教社會學方法論的諸面向.....	287
第二節	禁欲的基督新教研究中對過渡之分析.....	290
第三節	宗教與經濟之關係的比較研究中對過渡之分析.....	302
第四節	基督教的文化意義：世界諸宗教的一個比較.....	317
第五節	禁欲的基督新教的文化意義： 宗教改革期各救贖宗教的潮流之比較.....	332
第七章	結論.....	347
參考文獻.....		361
人名索引.....		375
事項索引.....		381
譯者跋.....		405

社會理論叢書 2

# 現代理性主義的興起

## 韋伯西方發展史之分析

*Die Entstehung des modernen  
Rationalismus*

*Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte  
des Okzidents*

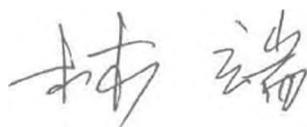
沃夫岡·施路赫特 (Wolfgang Schluchter) — 著  
林端 — 譯

《現代理性主義的興起：韋伯西方發展史之分析》是施路赫特的成名作。這本書的出版，奠定了作者世界韋伯專家的地位，使他躋身為戰後「韋伯復興」運動的健將。眾所周知，韋伯一生的學術研究，志在彰顯西方現代與西方理性主義的獨特性。身為德國新康德主義與歷史主義的後學，又是社會學的開基始祖之一，韋伯以極其繁複的論證，在西方文化內以及跨文化間的比較下，縱橫上下論古今，突顯了西方現代與西方理性主義興起的非預期性結果。

為了協助讀者從韋伯百科全書式的迷宮中走出來，本書作者以極其敏銳的觸角、系統性的分析能力，在浩瀚無邊的韋伯作品裡，萃取出韋伯研究計畫的主軸，將韋伯主要作品《經濟與社會》、《宗教社會學論文集》、《科學學說論文集》等熔為一爐，既顧及韋伯新康德主義的哲學背景，論證其「理解社會學」從個人行動出發的角度（方法論的個體主義），又兼顧韋伯實質歷史社會事實的分析，以宗教社會學、經濟社會學、支配社會學與法律社會學的研究成果，在歷史的長河中，為「西方現代何以成為西方現代？西方特有的理性主義何以興起？」的複雜議題尋求答案。

作者運用了韋伯作品裡提煉出來的「發展史」的概念，整合了社會學與歷史學、共時性的與貫時性的分析，並將韋伯研究計畫與當代德語世界最重要的兩位社會思想家哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）與盧曼（Niklas Luhmann）的學說相提並論，在「歷史」與「進化」的分分合合中，將韋伯對西方現代與西方理性主義的興起之論證，定位為一種兼顧精神與物質的「進化理論的最小限度計畫」，既超越了黑格爾式（重視精神）的「流出論」，又超越了馬克思式（重視物質）的歷史唯物論。

本書出版後，廣獲好評，包括德國社會學大師盧曼都撰有書評。英文譯本由資深韋伯專家羅特（Guenther Roth）親譯，美國加州大學出版；日譯本由嘉目克彥譯出，未來社出版；此外還有義大利文等的譯本。



叢書主編

# 目錄

韋伯著作縮寫對照.....	007
作者序.....	009
前言.....	043
第一章 導論.....	047
第二章 韋伯世界史的問題.....	067
第一節 西方資本主義的特殊現象.....	067
第二節 西方理性主義的特殊現象.....	072
第三章 西方發展史意義下的韋伯社會學之哲學背景.....	077
第一節 與新康德學派價值論的關係.....	077
第二節 以價值衝突論為內容的價值論.....	086
第四章 西方發展史意義下的韋伯社會學之實質內容.....	097
第一節 諸基本假設與諸基本概念.....	097
一、 價值領域與生活秩序.....	097
二、 社會關係的層次與面向.....	106
第二節 社會的諸結構原則.....	122
一、 社會的諸結構原則的倫理成分.....	122
(一) 諸社會倫理的類型論.....	122
(二) 倫理與平衡的理念.....	136
(三) 倫理與良心的諸類型.....	155
(四) 社會倫理的類型論的擴張.....	161
(五) 不明確的歸類：儒教與猶太教.....	167
二、 社會的結構原則的制度成分.....	171
(一) 分殊化的類型論.....	171
(二) 諸階級與身分.....	186

第 五 章	法律的類型與支配的類型.....191
第一節	支配社會學與法律社會學的結合.....191
第二節	法律社會學.....200
一、	法律的類型.....200
二、	法律在形式上的結構原則.....204
三、	法律在實質上的結構原則.....218
四、	法律實質領域的分殊化.....221
五、	倫理與法律的關係.....225
第三節	支配社會學.....233
一、	傳統的支配：忠誠原則與個人關係化.....233
二、	理性的支配：合法性原則與即物化.....236
三、	傳統的支配與理性的支配之間的比較.....257
四、	卡理斯瑪的支配：介於個人關係化與即物化之間的使命原則.....261
五、	支配社會學的系统化.....270
第四節	支配的類型論與行動的類型論.....273
第五節	西方發展史意義下的韋伯社會學之實質內容的結論.....280
第 六 章	歷史的解釋問題： 過渡到現代時宗教改革扮演的角色.....287
第一節	宗教社會學方法論的諸面向.....287
第二節	禁欲的基督新教研究中對過渡之分析.....290
第三節	宗教與經濟之關係的比較研究中對過渡之分析.....302
第四節	基督教的文化意義：世界諸宗教的一個比較.....317
第五節	禁欲的基督新教的文化意義： 宗教改革期各救贖宗教的潮流之比較.....332
第 七 章	結論.....347
參考文獻	.....361
人名索引	.....375
事項索引	.....381
譯者跋	.....405



## 韋伯著作縮寫對照

本書經常引用的韋伯著作將以下列方式簡稱之：

*WuG* = *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie* (《經濟與社會：理解社會學大綱第四版》), hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1956.

*RS I, II, III* = *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (《宗教社會學論文集》照相影印本), Tübingen 1972 (I), 1972 (II), 1972(III).

*WL* = *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (《科學學說論文集》第三版), hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1968.

*PS* = *Gesammelte Politische Schriften* (《政治論文集》第二版), hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1958.

*PE I, II* = *Die Protestantische Ethik I; Die Protestantische Ethik II, Kritiken und Antikritiken* (《基督新教倫理第一卷；基督新教倫理第二卷：批判與反批判》), hrsg. von Johannes Winckelmann, München und Hamburg 1965 bzw. 1968.

*GASWG* = *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (《社會史與經濟史論文集》), Tübingen 1924.

*GASS* = *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (《社會

學與社會政策論文集》), Tübingen 1924.

*WEWR = Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen* (《社會科學與社會政策文庫》, 第四十一至四十六卷), (1916 bis 1918/19). 這系列論文的第一篇在1915年9月號出版, 1915年10月14日由出版社付印; 最後一篇在1919年12月號出版, 1920年1月中由出版社付印。各卷的年數並不是一直重現各期號的出版日期。為求其確切日期, 必須與莫爾—西貝克出版社 (Mohr-Siebeck Verlag) 的年度報告作一比較。據我所知, 在這一點上, 此一大綱的實際日期已由韋伯夫人瑪麗安妮 (Marianne Weber) 註記在她為其夫所立之傳中, 參見她著的 *Max Weber: Ein Lebensbild* (《馬克斯·韋伯生平事略》), Tübingen 1926, S. 717ff.

## 其他方面

*ASR = American Sociological Review* (《美國社會學評論》雜誌)

*AfSSP = Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (《社會科學與社會政策文庫》)

*KZfSS = Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (《科隆社會學與社會心理學雜誌》)

# 作者序

## I

一本書要在二十年後重新出版，是一件冒險的事。當年這本書所要對應的問題與狀況，已經隨著時代而有所改變，不再是相同的場景，一些在彼時看來至關重要的問題，如今似乎顯得無足輕重了；相關的討論雖然仍繼續發展，但是討論的重點卻已經轉移，連身為作者的我也同樣在改變。

本書最初完成於1978年。重新出版的版本除了下述小幅度的修改之外，並沒有作太大的變更：雖說採用了一個新的章節大綱，但也只是在某些辭句上作了改善；此外，並將部分排版印刷的錯誤加以校正。不過立基於實質的考量，書名從原來的《西方理性主義的發展：韋伯社會的歷史之分析》，更改為《現代理性主義的興起：韋伯西方發展史之分析》。其中原書名所透露的兩個概念：「發展」與「社會的歷史」，在新的書名裡都被避免掉了，因為這兩個詞彙不但引起誤解，而且也無法清楚地描繪我在此所要強調的特性。接著，我更建立了一個以韋伯為取向的研究計畫<sup>1</sup>，為什麼會有這樣子的演變？一方面是從作品史的相關考量

---

<sup>1</sup> 參見我的回應意見 (Replik)，收入賓發特 (Agathe Bienfait) 與華格納 (Gerhard Wagner) 主編的《社會秩序中的責任行動：有關施路赫特〈宗教與生活方式〉的

作為出發點；另外一方面，則跟韋伯對於「發展」的想法與「進化理論（*Evolutionstheorien*）」（不管是舊的或新的）之間的區別息息相關。我將在後文有更進一步的說明。

但是修改本書的書名，其實也不是新鮮的事情：早在1981年，這本書出美國版的時候，就已作了一些變更，當時書名訂為《西方理性主義的興起：韋伯的發展史》，至於現在的書名以及章節大綱，則是在1987年的日文版就已經使用了<sup>2</sup>。在這種情形下，我想透過這本德文的新版作品，追溯一下我長久以來的想法。

本書首度嘗試闡明關於韋伯的研究計畫。這項計畫在當時有兩個重點：一是有關韋伯的討論，另外則是有關社會理論的討論。在對韋伯的討論上，其緊繃的範圍，是透過兩個學者的名字彰顯出來的：一是田布魯克（*Friedrich H. Tenbruck*），另一則是班迪克斯（*Reinhard Bendix*）；而有關「德國的」社會理論的討論，則是藉由盧曼（*Niklas Luhmann*）與哈伯瑪斯（*Jürgen Habermas*）的論辯加以明晰。透過這本書，我嘗試在這兩者之間找出一條道路，把這些學者當成釐清韋伯研究計畫的邊界座標，並從該計畫的獨特性出發。後來我繼續擴大討論的層次，尤其是韋伯與康德的關係。我也更進一步地確立，透過「康德式的社會學」（*kantianisierende Soziologie*）概念來描繪韋伯這個研究計畫，有關這一方面的討論，主要詳述於我的論文集《宗教與生活方式》、

---

評論》（*Verantwortliches Handeln in Gesellschaftlichen Ordnungen: Beiträge zu Wolfgang Schluchters "Religion und Lebensführung"*, Frankfurt 1998）。

2 英譯本由羅特（*Guenther Roth*）教授翻譯，加州大學出版社出版；日譯本由嘉日克彥翻譯，未來社出版；義大利翻譯本在沒有徵求我的同意下，由慕尼諾（*Mulino*）翻譯，而且是根據舊有的版本；中譯本則由林瑞翻譯，也就是本書。

《無法調和的現代》<sup>3</sup>。正如批判者所正確提醒的，有關這個研究計畫的相關陳述，亦即採用康德式的社會學概念，仍然是一個開放的議題<sup>4</sup>。

但本書的目的並非是為了填補這個缺憾<sup>5</sup>。我所要表明的是：這個舊的版本從今日的角度來看，有哪些方面是需要加以擴充的？還有哪一小部分是需要加以改正的？接下來我將分成四個問題組合加以處理：首先是作品史上的，其次是概念策略的，第三是有關發展史的，第四是有關世界史的一比較的問題。以下依序作進一步的論述。

## II

當我撰寫本書時，對於韋伯作品的歷史，還停留在一種初步的印象。但是，我也已經意識到《經濟與社會》以及《宗教社會學論文集》這兩大作品之間存在的互補性，以及由這些作品作為立論基礎建構而成、但仍未臻完備的價值論出發，尤其是有關《宗教社會學論文集》的作品史，透過信件交換，我也建立了一

---

3 參見施路赫特，《宗教與生活方式，第一冊：對韋伯文化理論與價值理論的研究；第二冊：對韋伯宗教社會學與支配社會學的研究》（*Religion und Lebensführung, Band 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie, Band 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt 1998, paperback 1991）；另外參見同作者的另一本書《無法調和的現代》（*Unversönte Moderne*, Frankfurt 1996）。

4 參見註1的書的前言。有關「康德式的社會學」的研究計畫的概念，參見我在該書的〈回應意見〉的第六節。

5 我希望未來會把此一看法寫在一本名叫《行動、秩序與文化：理解社會學的研究》（*Handlung, Ordnung und Kultur: Studien zur verstehenden Soziologie*）的作品裡（譯註：已於2005年出版）。

個獲得支持的觀點。如今回顧起來，這是相當正確的，藉此我嘗試與田布魯克作品史的建構過程互相對話<sup>6</sup>。至於有關《經濟與社會》的作品史，我在當時尚未形成同樣的意見，是直到後來的作品裡才逐漸成形<sup>7</sup>。其間，有對這部作品更深入的認識產生，有些集結成冊出版了，有些則無，對此我將作進一步的說明。

在70年代，《經濟與社會》還普遍地被看作是韋伯的主要作品，甚至被當成一本書，裡面包含了兩個（或者多個）部分。而這本書是在他去世前很短的時間，才開始用這個書名加以出版。田布魯克攻擊這種主流的意見，而且對韋伯夫人與溫克曼的編輯策略加以批評，這種批評也以不同的方式進行，激起了當時的討論<sup>8</sup>。到底《經濟與社會》是否是韋伯的主要作品？而且是否是一本包含兩個（亦或多個）部分被命名的書？正因為這牽涉到韋伯的重要作品之一，事關重大，田布魯克提出一種看法，就理智上來看，我認為這種看法是無法辯駁的。但是在其他一些重要問題上，我在1978年時還沒有獨特的立論基礎從事上述答案的研究工作，這是在後來才形成的。這不只是來自於語言學上的興趣，而且也直接牽涉到我的研究計畫。

當我進一步填補這些漏洞的時候，我確信田布魯克所謂「兩部分的問題」的答案是正確的。但是，他卻從這種深富價值的觀

6 參見本書〈導論〉註18。更詳細的討論，參見《宗教與生活方式》，第二冊，第十三章。

7 參見《宗教與生活方式》，第二冊，第十四章。

8 參見田布魯克（Friedrich H. Tenbruck）的文章〈韋伯的作品〉（Das Werk Max Webers, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27[1975], S. 663 ff），還有他的另一篇文章〈向經濟與社會道別〉（Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 113[1977], S. 703 ff）。

點跳脫，重新提出一些站不住腳的結論。《經濟與社會》的確不是一本書包含兩個（或者多個）部分，而且這個題目也不對，正確的題目應是《經濟與諸社會秩序及權力》。在這個名字之下，藏著隸屬於同一個計畫的兩個版本：比較早的版本是1914年，在這裡一個更早的，或者一些更早的，但是卻不可區分的；另一個是比較晚的、1920年的版本。後一個版本，韋伯自己還將之付印。但這兩種版本其實都不完全，之所以如此，前者咎於第一次世界大戰的爆發，後者則歸因於韋伯的突然去世<sup>9</sup>。

韋伯在撰寫1920年的較晚版本時，最初是立基於1914年比較早的版本之上，而且希望將修改結果加以出版。但這樣的作法並沒有排除下列的狀況：他如果沒有在第一個分冊發行時去世的話，他可能把《經濟與諸社會秩序及權力》這個題目加以更改，但這種改變並不是大家所認定的——將書名改成《經濟與社會》，而是改成《社會學》。在1920年初始，也就是韋伯很密集地撰寫較新版本的時候，有一個出版社的廣告提到韋伯對《社會經濟學概論》這套叢書的貢獻。廣告是這樣寫的：「第三類別：經濟與社會，社會學」<sup>10</sup>。雖然書名包括了「社會學」，而且註明作者是韋伯，但是並沒有透露進一步的訊息。在第一個分冊稿裡，所記載的名稱在1914年區分整套叢書時，就已經公開：「第三類別：經濟與社會。一、經濟與諸社會秩序及權力」，後面還加上一句「第一部分」。因此我們必須認定，韋伯在這個新版本裡，的確將該書分成幾個部分，但卻不是如同韋伯夫人與溫克曼（Johannes Winckelmanns）所假定的那樣作劃分。所謂的「一」，所

9 參見《宗教與生活方式》，第二冊，第十四章。

10 這一點是休恩（Manfred Schön）所發現的。

指涉的是在「經濟與社會類別」裡的第一本書。因為在這個類別當中，一直包含兩本書：一本是由韋伯撰寫，就是「一」所指稱的書；另一本標明「二」的，則是由菲利波維奇所撰寫<sup>11</sup>。

在《社會經濟學概論》叢書裡，關於韋伯作品的創作史的問題，我們從這些少量的、當然仍需加以補充的證據裡，得知什麼樣的訊息呢？首先，當他接受這個集體創作的工作，自己寫書的時候，這套叢書被稱為《政治經濟學手冊》，後來則改名《社會經濟學概論》。針對自己的主要作品（最初的設想包括幾部作品），韋伯起草了三種提綱：第一個是當成1910年素材分配計畫的部分（內部用途）；第二個是當成1914年整部作品劃分裡的一部分；第三個則作為1920年第一個分冊稿的目錄。與此同時，有一封1913年12月韋伯寫給出版商的信，他通知後者關於自己作品的工作進度（在這期間，也只有這封信）。這封信提供了第一個提綱與第二個提綱之間的聯繫。這三個提綱則是用下列的作品名出現的：1910年的提綱是用《經濟與社會》，1914年則用《經濟與諸社會秩序及權力》，而1920年的第三個提綱則用《社會學》。最後一個作品名，並沒有註明作者，因此依據1920年的提綱，在第一個分冊稿件的書名頁上，除了《社會學》的名稱之外，《經濟與諸社會秩序及權力》也必須被保留下來。

---

11 這是菲利波維奇（Eugen von Philippovich）的貢獻，他在1915年去世，雖然他的部分已經準備多年可以付印，但卻無法出版，因為韋伯該寫的書還沒完成。韋伯或出版社亦或這兩者在1920年很明顯地，無論如何想要把這兩部分放在「經濟與社會類別」，加以付印。一直到韋伯死後，韋伯夫人才貫徹了下面的作法：將「經濟與社會類別」完全保留給韋伯在概論叢書裡的作品，因此，她也把這類別的標題當成全書的標題，而將菲利波維奇的作品擺在概論叢書的另一個類別裡付印。

這樣的作法，我現在認為並無不妥。雖然《社會學》的書名，在韋伯的晚年，更可以將他的意圖明白地表達出來。但是1914年的書名，卻將以下所述作了最好的表達：韋伯在這集體創作的作品裡所嘗試要做的，也就是：經濟秩序與經濟權力，要擺在其他社會秩序與權力的關係中加以看待。這些秩序與權力的分殊化與自主化，還有它們之間阻礙的關係、促進的關係，或者冷淡的關係，要透過世界史的角度加以研究。在此，他的眼光一直關注在西方的特殊發展，還有由此所帶來的獨特的理性主義。這個理性主義貫穿了不同的秩序。

因此，在1914-1920年的書名裡，與叢書裡所使用的類別名稱不同，韋伯避免使用「社會」的概念，而代之以「秩序」的概念。同樣地，對於內文來說也是如此。韋伯在內文裡定義了他的基本概念：在「秩序」的概念之外，也在較早的手稿裡使用所謂「共同體」的概念。因此，我們不能排除較早的版本不是只有一個，而是有兩個源頭：一個是使用「秩序」的概念，另一個則是使用「共同體」的概念。整件事呈現的樣貌應該是：在1914年第一次世界大戰爆發時，韋伯還沒有將這兩個概念，擺在一個定稿的次序裡作處理。也因此，韋伯夫人與溫克曼就有比較好的理由，像他們在第二部分開始時那樣做：溫克曼從有關「經濟與諸秩序」的文本開始，而韋伯夫人則從「經濟與諸共同體」的文本開始<sup>12</sup>。因此，這個可能有兩個源頭，且以斷簡殘篇形式出現的較早版本作一整理，使其文本內容達到一個可信的程度，其難度遠超過我們所能想像<sup>13</sup>。毫無疑問的是，較早版本裡的基本概

---

12 種種論點比較支持韋伯夫人，而不是溫克曼的作法。

13 對較早版本的重建的最重要貢獻之一，是折原浩（Hiroshi Orihara）的諸作品。

念，並不是在1920年的「社會學基本概念」，而是在1913年的論文〈理解社會學的一些範疇〉裡被發現的，換句話說，這篇論文其實是這本書較早版本一個整合的組成部分。在這兩個基本概念的文本裡出現了許多關於概念的定義，但卻沒有發現對社會概念的定義。

在這本書裡，我也曾考慮到：不用「社會」(Gesellschaft)的概念，而使用「秩序配置」(Ordnungskonfiguration)的概念，但我在當時卻也使用了韋伯並不使用的「社會的歷史」(Gesellschaftsgechichte)的概念。此一概念早在19世紀，大約是馬克斯的作品裡，就可以看到，而透過社會史(Sozialgeschichte)的畢勒費爾德(Bielefeld)學派的進一步使用，尤其是衛勒(Hans-Ulrich Wehler)教授與柯卡(Jürgen Kocka)教授，他們完全是在韋伯的影響下加以使用的。衛勒教授最近使用此一概念，是在他令人印象深刻、包含豐富章節的四大冊作品裡，其賦予德國社會的歷史一個無法代換的內涵<sup>14</sup>。但是，我現在要放棄使用這個概

---

現在也以德文發表，參見“Eine Grundlegung zur Rekonstruktion von Max Webers Werk ‘Wirtschaft und Gesellschaft’. Die Authentizität der Verweise im Text des 2. und 3. Teils der 1. Auflage”，刊於*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 46 (1994)，頁103起。他受到田布魯克的啟發，大概跟我同時撰寫的日文作品，反對「兩部分建構」的說法，然後他重建較早版本，主要透過文本指引的基礎，包括預先的指引、回顧的指引以及旁徵博引，而嘗試區分「原有的」指引，以及「非正確的」指引。詳細來說，他的作品之所以有價值，是因為「可靠的」指引，確實對重建最重要的指標深具意義；正是他的作品讓我們明白，這個過程的界限何在。但是單單藉著這樣的工作，我們是不可能徹底解決定位的問題，所以我們要加上實質的內容考量。除此之外，較早版本的「完成的程度」，還不是透過一個文獻學的方式，就可以關鍵地加以解決。

14 相關論點，參見衛勒，《德國社會的歷史》(*Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, München 1987)，第一冊。衛勒有關時代方面的討論，在一般性的結構限制與發展過程之外，還涉及了經濟、社會不平等、政治支配與文化等等的課題。原來

念，因為在韋伯的研究計畫裡，他也是以「秩序」的概念來代替「社會」的概念。

此一更正之所以必要，也是因為韋伯的研究計畫所立基的面向，與「社會的歷史」這些代表人物所要求的有所差異。對後者而言，他們重視的面向包括：經濟、政治支配、文化與不平等；對韋伯而言，關注的重點在於經濟與政治支配等「部分秩序」。這兩個「部分秩序」，會生產與再生產不平等的狀況，而且必須植根於文化的基礎之上。因此，韋伯的研究計畫的關鍵面向，是所謂的「行動、秩序與文化」，或者更抽象地說：「行動取向、行動的串連以及意義的相關性」，凡此種種又會落在不同的生活領域內被加以應用。這種多層面的模式，是在建構「社會學的基本概念」提出來的，在我撰寫本書時，還不完全看重它<sup>15</sup>。這就會造成一些缺憾，尤其是在解釋韋伯的研究計畫的基本假設與基本概念的時候（參見第四章第一節的部分）。

針對韋伯在概論叢書裡的作品史，最近我們知道的訊息漸多，因此更明白地理解到這個較早的版本，雖然在1913年底已經達到一個相當程度的整合（韋伯在前述寫給出版商的信中，就曾提到一個完成的理論與陳述），但是還存在著一些漏洞，而且確定的章節還沒有完全固定下來，尤其是章節名稱。這也多方說明了（只有法律社會學例外），較早版本的章節名稱，是被第一版的編輯者（韋伯夫人與巴呂〔Melchior Palyi〕）加上去的。因此

---

計畫分四冊出版的作品，最近出版了三冊。

15 這樣的建構，參見我的英文書《現代性的吊詭：韋伯理論中的文化與行為》（*Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Stanford 1996）。參見該書的結論，及同註1的「回應意見」的第五節。

表1 韋伯概論叢書版本發展表



我今天所抱持的立場，跟當年在這本書裡的立場不一樣。我認為這些章節名稱不再能拿來解釋韋伯的研究計畫。在此，我們實在知道得太少，到底韋伯實際使用的章節名稱為何？哪些又不是？（反之，後來由溫克曼回過頭去處理與附加的東西，我們當然可以明白的辨識出來。）

### III

在這一方面，我已提到本書所採行的概念策略的一個面向：一方面太過迅速地把韋伯原來的概念，與《經濟與社會》的編者所做的建構與附加文句兩相等同；另外一方面，將韋伯原來的概念與新的社會學的概念語言兩相等同。針對編者所加上去的標題，根據韋伯的文字習慣，我們的確無法排除一兩個在韋伯的手稿裡面出現過。但更重要的是，我在本書主要致力建構韋伯與當代的概念之間的橋樑：一方面是現代的系統理論，另外一方面則是哈伯瑪斯所重建的歷史唯物論，後者朝向一個溝通行動理論的道路邁進。透過這樣的作法，我非全面性地提出韋伯研究計畫獨立自主性的說法（而且這正是相對於最近的社會理論的立場而言）。

當我撰寫本書的時候，哈伯瑪斯尚未出版他的《溝通行動理論》<sup>16</sup>；而且盧曼尚未轉變到自我再製理論<sup>17</sup>。但是哈伯瑪斯讓我有幸閱讀他的手稿，這也就是後來該書的第一冊。在其中，他很明白地既批判也採納韋伯的行動理論跟理性化理論。對我而言，他

16 《溝通行動理論》（*Theorie des kommunikativen Handelns*）出版於1981年。

17 這件事最終是在《社會系統：一個普遍的理論的大綱》（*Sozialen Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1998）的出版而告完成。

的行動理論的學說立場，尤其是在他與下列學說的串連，如皮亞傑與柯伯格（Lawrence Kohlberg）認知理論主義的發展心理學，而且是相當好的結合，將韋伯的理念——利害關心（或譯利益）——模型進一步加以發展（世界圖像發展與意識的發展）。另外一方面，我也認為派深思與盧曼的社會系統理論，很適合進一步地發展韋伯的秩序模型與分殊化模型（功能的分殊化）。就好像哈伯瑪斯在他的《溝通行動理論》一書中所做的一般，我從一個立基於行動取向的行動理論學說，以及立基於功能的系統理論學說出發，即使不一定能相互補充，但卻可以相互比較（我現在不再抱持類似的看法）。

系統理論，尤其是盧曼比較激進的系統理論，我現在並不認為適合擺進韋伯的行動理論框架下，當成一個範圍的理論（Bereichstheorie），或者基本概念的框架，來對韋伯的研究計畫作說明。盧曼的理論缺乏內容豐富的主體概念，他雖然像哈伯瑪斯所嘲笑的說法一般，承繼了主體的哲學，但是將它的思想形貌，複製成一個系統化的機制，且這個機制反思地、指涉自己地加以運用<sup>18</sup>，但運用其基本概念時，不再有途徑通到生活的詮釋與其相關的生活方式，而這後兩者卻是韋伯學說的重心。並不是缺乏行動者的關聯使得系統理論不適合，而是缺乏豐富意義的主體概念，使它不適合用來說明韋伯的學說。同樣的困難也存在於哈伯瑪斯的溝通行動理論，但是其原因完全不同。可想而知地，當人們把主體的概念化約在語言上時，人們當然無

---

18 參見哈伯瑪斯，《現代的哲學論述：十二場演講》（*Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt 1985），頁426起。在該處哈伯瑪斯討論的是：盧曼採納了主體哲學的大量遺產，把它放在系統理論當中。

法獲得豐富意義的主體概念<sup>19</sup>。

為了說明韋伯的研究計畫，最重要的策略並不是把它跟系統理論的轉折或語言哲學的轉折串連起來，而是要回到意識哲學的背景。這樣的看法，我在撰寫本書時，尚未考慮周全。但是依照今天的看法，我從韋伯內在的概念策略裡得到這樣的想法，我現在解釋它，是根據1920年的「社會學基本概念」所提出的行動取向的類型學，立基在其基本概念上，亦即是在《經濟與社會，經濟與諸社會秩序及權力》的較晚版本上。<sup>20</sup>這個看法在本書中也扮演相當重要的角色，但是是在行動類型學與支配類型學的串連之上使用。我今天則會認為這是透過行動理論與秩序理論的結合加以使用。當時，我在本書用來詮釋韋伯概念的系統性整理，一貫使用的概念策略是列連表<sup>21</sup>。藉著它，我建構了分析面向的比較類型。派深思曾經批判韋伯的「類型原子論」(Typenatomismus)<sup>22</sup>，對我而言，重要的是指出在韋伯比較類型的

19 我希望這些看法很快地可以更清楚地被表達出來。這樣做的出發點，可以說是被亨利希 (Dieter Henrich) 有關有意識的生活理論所引起的，尤其是他的《活動的線索：哲學論文集》(Fluchlinien. Philosophische Essays, Frankfurt 1981)。

20 這個標題是《韋伯全集》的所有主編一致同意的標題。它結合了類別的標題及作品的標題，也就是比那嚴格設定的標題「經濟與社會」來得更為寬廣。但是這種對於文本的處理，跟迄今各種版本來比較，是做了改變：首先出現的是比較早的版本（以六個分冊的形式出現），然後才是比較晚的版本標題。

21 參見盧曼對我這本書的書評，〈類型學重建下的韋伯研究計畫〉(Max Webers Forschungsprogramm in typologischer Rekonstruktion)，刊於《社會學評論》(Soziologische Revue)，第三卷(1980年)，頁243起。

22 參見派深思的《社會行動的結構：社會理論的研究，特別以最近歐洲作者群為討論對象》(The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, New York 1949) (第一版於1937年出版)，尤其是頁601起。派深思認為韋伯處在一種方法論的兩難情境下：「要麼是一個單一理論系統非正當的證明，要麼就是科學裡概念角色的一種『虛構的』理論。」同

後面所隱藏的分析面向。透過這樣的分析，把這些類型擺在一個相關的考察之下。同時，也使中間的空隙能夠更明白地被看出來——這些空隙有時候人們看得到，有時候卻看不到，端視情況而定。

但是，比較類型的分解，走得並不見得像派深思一樣遠，變成一個一體的分解模型，而為人所批評。1950年代中期以後，派深思用所謂的AGIL的模型，將社會事實作分析性的貫徹<sup>23</sup>。他雖然發展出所謂的行動系統，但是在晚年，卻傾向解釋宇宙論的問題<sup>24</sup>。更進一步，他轉向宇宙論的層次，完全像轉到生物學的層次一般。派深思的世界被劃分成四個，而這四分法不斷地重複，人們只發現如此建構的，而且相互重疊的系統的表面名稱，因為世界就是系統，而且每個系統只面對四個系統問題的解決。在所有他的個別貢獻之上，都與一種對舊有文獻創造性的剝削有關，當然也包括「古典大師」的作品，但卻不一定合乎其明顯的名稱。於是人們就問：「這是一個創新嗎？」舉例來說，將佛洛伊德的理論放進人格系統之內，而派深思又把這樣的人格系統看成一般的行動系統的次系統，而且人格系統也像所有系統一般，

---

前書，頁607。在這裡派深思也認為第二種情況占上風，而且變成一種文化與社會的「馬賽克的」理論，同前書。至於討論到類型的原子論，則是在頁618。派深思雖然支持種類的概念及理念型概念的說法，認為它是概念建構不可放棄的第一個步驟，然而他卻認為分析必須要超越其上，朝向分析的元素去發展。

23 有關從模式變項的架構發展到AGIL的過程及其結果，參見施路赫特，《宗教與生活方式》，第一冊，第二章。

24 參見派深思，《行動理論與人類條件》（*Action Theory and Human Condition*, New York 1978），第十五章。他所謂的「如系統般的人類條件」是由以下四個次系統所組成：「目的系統」、「行動系統」、「人類有機系統」，以及「生理化學的系統」。把這個世界分成四個等分，是用康德的理論來加以建立基礎的，但是我們要問的是，有什麼會比這個離康德更遠的呢？

又分成四個次系統。於是，佛洛伊德將「後伊底帕司人格」分成三種結構模型（本我、自我、超我），在這裡又必須被分成四部分<sup>25</sup>。透過它，派深思將佛洛伊德式人格的結構成分加以分割，然後獲得一個四種功能尚付闕如的承擔者。他必須把佛洛伊德「創造性地」加以擴充，因為AGIL模型要求這樣的作法<sup>26</sup>。

如此一來，當派深思在認識論上相信一種所謂的分析實在論的時候，他的確可以把對現實社會分析式的分解，跟一種認識論的要求結合起來。這也就是說AGIL模型雖然抽象，但也必須在經驗上以實際的內容加以填充；這也就是說，他必須跟社會現實相符。如此一來，派深思理論上的閉鎖性，卻跟一種經驗上的開放性相結合。關於我的列連表的研究策略：嘗試發現漏洞，甚至加以填補，很明顯地不是追隨這種模型。為何不能如此？這是因為韋伯從來不倚賴一種分析的實在論<sup>27</sup>；另一個原因則是這樣理論閉鎖性的要求，跟韋伯承繼自李克特的價值理論是相違背的。

但是，這種只有啟發式功能而被使用的列連表也有缺點。它常常只能跟兩個獨立的面向（以及在它之中再分出來的下一層次的面向）相連接。其實，韋伯的概念類型學，還有一種深度劃

---

25 參見派深思，《行動理論與人類條件》（*Action Theory and the Human Condition*），第十三章。

26 尤其是派深思將模式變項、AGIL等的模型，與佛洛伊德的結構與發展理論相協調的作法，參見派深思與貝樂思（Robert F. Bales），《家庭、社會化與互動過程》（*Family, Socialization and Interaction Process*, London 1956），尤見頁82，表8，頁84起，頁141。

27 這因而是一個很大的誤解，把派深思的說法歸類於康德的或新康德認識論。他毋寧憑藉的是懷海德（Alfred N. Whitehead）的分析式的唯實主義。參見溫策爾（Harald Wenzel）海德堡的博士論文《行動的秩序：派深思的一般行動系統理論》（*Die Ordnung des Handelns: Talcott Parsons' Theorie des allgemeinen Handlungssystems*, Frankfurt 1990）。

表2 行動取向的類型學 I (以列連表的方式呈現)

企圖 意識性	行動的成果	行動的執行
意識到的	目的理性的 ↑↓	價值理性的 ↑↓
沒有意識到的	傳統的	感情的

(Note: Dashed arrows in the original image indicate relationships between '目的理性的' and '價值理性的', and between '傳統的' and '感情的'.)

分的概念系列。比起列連表來，韋伯的研究透過一種所謂決定樹 (Entscheidungsbaum) 這個重點的系統化，能更清楚地加以表明。這種劃分首先是由艾勒貝克 (Klaus Allerbeck) 提出來的<sup>28</sup>，後來其他學者也引用了這種概念策略<sup>29</sup>，至於我自己也逐漸採用<sup>30</sup>。然而，這兩種分析策略卻不是互斥的，它們是可以交互使用的，端視相關的類型學，究竟何者可以獲得比較好的結論而定。

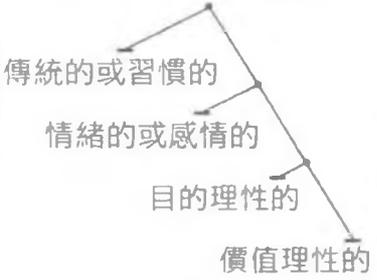
在行動取向的類型學這個問題上，決定樹比列連表來得適合。韋伯在此正像在別的地方一般，一步一步劃分其獨特的空間，一直到他理解的社會學所特別感興趣的類型被留下來。這是所謂的理性的，或者更適當地來說：具有理性化能力的行動取向。在第一步裡，韋伯首先劃分富含主觀意義的行動與純粹反應

28 艾勒貝克，〈理解社會學的一些範疇的形式結構〉(Zur formalin Struktur einiger Kategorien der verstehenden Soziologie)，刊於 *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*，第三十四期 (1982)，頁 665 起。

29 參見柏埃爾 (Stefan Breuer)，〈韋伯的國家社會學〉(Max Webers Staatssoziologie)，刊於 *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*，第四十五期 (1993)，頁 199 起，尤見頁 213-214。

30 參見《宗教與生活方式》，第二冊，頁 552。

表3 行動取向的類型學 II (以決定樹的方式呈現)

觀察的解釋	理解的解釋	價值的理解
反應的行動	富含意義的行動	意義的關聯
		
法則性的框架 「刺激—反應」	目的論的框架 「目的—手段」	意義的框架 「記號—被記號的」 「符號—被符號的」
「自然」		「文化」

的行動；在第二步，他進一步將有意義的行動，劃分為「只是根據約定俗成的習慣而行」——這是所謂傳統的行動，還有另外一種「不是根據約定俗成的習慣來做的」有意義的行動。一旦一個人的行動不是按照約定俗成的習慣來進行，那麼他的策略，要麼是自發感情的行動或情緒的行動；不然就是一種規則導引的行動，而規則導引的行動是透過不同的規則，要麼是透過目的的準則，要麼是透過規範的準則來行動。前者是成功取向的，而且是傾向目的理性的；後者則是自我價值取向的，而且傾向價值理性的。這兩種理性習慣上相互指涉，但是最後會提升到絕對理性，

例如：當一個行動者完全由邊際效用的原則出發（絕對的目的理性），或者絕對地根據（康德）所謂無上命令來行動（絕對的價值理性）<sup>31</sup>，就是如此。

在第二種的圖表裡，我們立刻可以得到比較清楚的說明：概念的安排反映出來的並不是隱藏的所謂的AGIL模型，而是一個研究者的價值關聯。因此它並不是一個封閉式的，而是開放式的；而且，並不單只意味著人們可以更深入地再加以區分（這個其實AGIL模型也可以做到），而是意味著完全不同區分的重點是可以想像的。這個在價值關聯的基礎上所形成的概念建構的選擇性特徵，也跟所謂的類型原子論是不同的。我在本書裡，就嘗試要說明這種概念原子論在韋伯身上並不存在。我希望當時所做的——雖然是使用列連表的策略——有其片面性，但一樣可以成功地說明此點。

#### IV

我們現在來談第三個問題範圍。在這書裡，我強調韋伯的學說在某種意義下，是一種進化理論的最小限度計畫。當時我的嘗試是想要在介於進化理論以及類型學比較的世界史之間，找尋一條第三途徑（這或多或少是個無助的陳述）。當時我彰顯這個「第三條路」，就已經把它當成發展史的考察，但限定在它方法論的地位之下。因此我想再次描述這樣出發的用意，而且澄清一下這「第三條路」。

---

31 參見〈回應〉，同註1，第五段。

一個進化理論的特色何在？通常，它會把差異當成缺點來看待。此時差異被看成：從最進步的發展階段岔開出去。因此，一個進化理論必須陳述出一個方向的標準，而此標準可以允許將發展與進步相結合。一種發展卻沒有進步的情況，對進化理論而言，就其字面意義來看，終究是不存在的。

因此，人們可以區分兩種進化理論：第一類是具有強制發展性的，另外一類則是接受意外的狀況。前者發展的步驟是必要的，偶發事件有如干擾者；第二類發展的步驟則是偶發事件的產物，人們可以把這兩類進化理論的基本類型，跟黑格爾與達爾文連接起來。在此，我沒辦法詳細作說明。在最近有關進化理論的重要討論，從這兩個基本類型轉變出來，它們要麼立基在必然性，要麼立基在偶發性之上，但是卻解釋由此創造出來的發展步驟，且把它當成進步來看待。在此意義下，他們提出來的是階段的模型。

在第一個基本類型的基礎上，修正出來的階段模型，是皮亞傑與柯伯格所提出來的。他們所提出來的是小孩（與大人）認知的，亦即「認知的一道德的發展模型」。他們的模型是經驗指涉的，所以可以加以檢證。

皮亞傑與柯伯格在此區分形式（結構）與內容，其階段模型便是結構性的。柯伯格在他晚年的作品裡，區分三種類型的階段：堅硬的、柔軟的、功能的，然後將自己的進化模型歸諸堅硬的階段<sup>32</sup>。

---

32 參見柯伯格，《道德發展心理學》（*Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt 1996），頁217起，尤見頁256起。

在道德判斷的堅硬階段裡，涉及的是正義思想（在論辯的意義之下）的不同階段，且涉及的是「要如何」的問題，而不是「是什麼」的問題。「要如何」的問題可以從兩種正義的運作加以看待：一種是平等性（Gleichheit）的，另外一種則是相互性（Reziprozität）的運作。有關平等性的問題，人們可以藉由一種特殊主義的方式加以應用（只有在自己群體之內的成員才是平等的），或者普遍主義式的方式（所有人都是平等的）。相互性可以是具體的（有取有與，禮尚往來〔do ut des〕），或者抽象的、原則性的（例如：根據康德的無上命令，而這也被看成是一種黃金律的繼續發展）。一種正義的思想，具有普遍主義式的平等，而且相互性是抽象的或原則性的程度，被列為道德判斷的最高階段。如此一來，這種階段的劃分，同時具有階段模型規範性的方向點。各個不同階段是有等級式的，且其順序是不變的。它們標示出結構性的區別，而且每一個都形成一個結構上的整體，沒有任何一個可以跳躍，由一個階段到另外一個階段的過渡是必要的。偶發性被化約成一種干擾者的作用。此外，這種階段的模型被看成是普遍的，亦即不因文化的不同而有差異<sup>33</sup>。

這一種模型，我們在此把它當成一個典型來看待，它將多樣性與整體性的結構相結合。這多樣性指的只是它的內涵，而不是結構本身。在經驗上，人們總是處在一個特定的結構階段，人們必須超越在此模型描繪下的前一階段，然後才能到達這一個階段，而且人們基本上沒有辦法退回前一個階段。但並不是所有

---

33 參見柯伯格早期的著作《兒童認知發展心理學》（*Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt 1974），尤見下述章節：「階段與次序：認知發展面向的社會化」。

人都能到達這最後階段，對柯伯格來說，在道德發展的最後結果裡，從經驗上來看，其實只有少數人可以達到這個地步；並且人們不能把必要性的原則也視為一種機械論（它促使這些成長者同樣一步步跳躍，直到達到最高階段為止）。但是人們應該達到這最後階段，而這階段的排列順序，並不是理念型的，而是規範式建構出來的。建構出來的標準，並不只是為了啟發式的目的而發，而且也是值得追求的目標，因此必須在道德哲學上被正當化；因此，對這樣的階段發展的偏離，同樣會被看成是一個缺失性的表現。

在此，人們可以針對這個或類似的模式，首先在經驗上加以批判：到底這些不同階段彼此之間，真的可以相互劃分，而且在本質上是互斥的嗎？人們也可以用意識型態式的方式對它加以攻擊：這種對於普遍有效性要求，不啻是一種特殊文化帝國主義的表現嗎？例如是西方式的或男性的？人們也可以用一種原則式的思考，來反對這種階段式的模型，因為既不是個人的生活，也不是集體的生活，可以像這種模型所一直反映與要求一般，被塞入一個階段理論之中的。歷史的真相是由一些狀況所結合在一起的，而且一直是多樣性的，富含著其他的抉擇，這最好是透過比較來加以呈現<sup>34</sup>。

這種論證是一種類型學比較的世界史，它具有一種優點，透過它可以把歷史的形成與已形成的東西的豐富性，讓人看得更清楚。但是它同時也有一個很大的缺點，就是將統一性與多樣性綁在一起，卻無法清楚說明：到底統一性是如何形成？因此它也傾

---

34 一個更激進的立場可能會把比較都加以排除，貝婁（Georg von Below）曾經這樣批判韋伯：只有門外漢會作比較。

向成為一種極端的歷史主義，以及與之相關的一種極端的相對主義。嚴格來說，歷史的形成與已形成的東西，就像蘭克（Lepold von Ranke）曾經說過的：都是直接面對上帝。（但是在此，上帝如何成為統一的基礎呢？）

到底「階段模型的普遍主義」以及「比較模型的相對主義」之間，有沒有一種調解的可能？當統一性與多樣性彼此串連在一起時，多樣性可以不完全被看成形式的內容或者結構的內容嗎？多樣性最後會導致統一性的消失嗎？換句話說：到底階段的模型跟抉擇的模型，能否加以結合？這就是我在本書主要處理的問題。

在韋伯的世代裡，就已經做過這樣的努力。正是歷史的思想，損壞了進化理論模型（亦即階段的與次序的模型）的確信能力；同時將發展的概念在現代的世界圖像中，賦予一種主要地位。因為它使下列情形成為可能：就好像特勒爾齊（Ernst Troeltsch）所說明的，將這現代的特殊產品，當成一種歷史思想的產品，而且對這位神學家來說，提出了最最尖銳性的問題：到底規範性的絕對，跟歷史性的相對，彼此關係如何？解決之道之一是：將一個發展概念賦予一個規範概念的特徵，但是將發展與進步加以區分開來。無疑的，韋伯透過他理念型的發展建構，傾向採用這個解決方案。

但是，我們再花點功夫看看特勒爾齊這位神學家，他並沒有辦法如同文化科學家與社會科學家韋伯所做的一樣，對規範的問題如此輕易地加以擺動。他一方面反對進化理論的態度，另外一方面卻又堅持一個在規範上並不完全中立化的發展概念，這如何成為可能？一個（較早的）答案可以在他有關基督教的絕對性以

及宗教史的著作裡看到，這部作品首先出版於1902年，後來稍作修改，於1912年出版第二版<sup>35</sup>。特勒爾齊在他的書中，為了超越進化論（Evolutionismus）而捍衛一個具規範性豐富意涵的發展概念，我們如果說，韋伯對於特勒爾齊的論證是清楚的，這個假定應該不會是個誤解。

特勒爾齊一方面堅持相對於其他生活領域，宗教具自主性，而且也堅持相對於其他宗教，基督教具絕對性；但是另一方面，他並沒有先用一種超越自然主義的特殊地位跟前者結合，再用一種難以超越的結局這種觀念跟後者串連。因為「要從歷史的思考方式出發，且使用歷史方法，把基督教建構成一種絕對的宗教，是不可能的」<sup>36</sup>，而且根據特勒爾齊的看法，如果沒有歷史的思想，今天基督教的神學，已經是不可能的事，因為他們必須跟現代的世界圖像保持一致。藉此，當神學回歸到一種基督教超自然被天啟的特性，如同立基在黑格爾的思想，基督教中宗教概念的絕對結局，同樣是會打錯地基的。因此，儘管人們可以進一步對基督教作一種規範式的有效性要求，但也只有在與其他宗教作比較時才成為可能。儘管基督教代表一個比較高的階段，但卻也不是結局的階段，而且這只是暫時性的絕對地位，也只有在比較中才能努力獲得。因為事實上存在著多種偉大宗教形成的結果：猶太教、基督教、伊斯蘭教、婆羅門教與佛教<sup>37</sup>。宗教的生產力體現在多個宗教上，在其中它們成為精神上整體文化的承擔者。因

---

35 特勒爾齊，《基督的絕對性與宗教史》（*Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1921），修訂二版。這本書後來收在他全集的第五冊，倫德托夫（Trutz Rendtorff）作了導讀。

36 同前註，頁25。

37 同前註，頁61。

此基督教暫時性的絕對地位，只有藉著跟這些宗教作理念的自由鬥爭才能產生；亦即將這些宗教擺在一個等級的秩序之中，以一個規範性的標準加以看待，它終究必須保持一定的主觀性，但不是擅斷性的標準。如果人們強調因果的層面，那麼人們反正也無法把宗教這個概念體現化，擺在一個形態內，而必須擺在多種形態內；如果人們強調規範的面向，那麼宗教概念的體現，要落在未來，而且某種程度保持其規制性的理念。我們可以把特勒爾齊當作是一個確信的基督徒，他將那些原則上同樣有價值的宗教並列看待。沒有一個宗教是另外一個宗教的前一個階段，所有這些宗教都是朝向一個人格化宗教的道路上發展，關於這點，基督教比其他宗教更為堅決，但這並不會使其他宗教相形見絀，並因此而落在基督教之後。並非偶然的，特勒爾齊繼續以歷史學來彰顯今天這些偉大的文化宗教「完全地以一種自己在它們的地點與前提限定下形成的形態出現，有關它們的內容跟本質，只能透過自己來加以作說明」<sup>38</sup>。因此，人們也可以說：它們不再被用基督教這同一把尺來衡量。

特勒爾齊也認識到相對主義，而且同時想要限制它。對他而言，多種的宗教其實都站在相同的發展程度上。他之所以擁護基督教，是因為對他來說，基督教是一個人格化宗教迄今最高的體現。這種發展事實上具有規範性的重點，雖然是一種主觀性的，但在某種程度上也是需要歷史性的證實，所以不能只從基督教本身來看待，而是需要透過一種宗教的比較來完成。

我再進一步強調：正因為如此，研究的任務在於立基在人

---

38 同前註，頁40。

格化的宗教規範性重點的基礎上，來貫徹對諸宗教之比較，以及撰寫這些偉大文化宗教的發展史。這些發展史必須要涉及它們的內容以及本質，就像特勒爾齊所強調的，它們自己提供說明。藉此，他表明了一種詮釋學的假設。人們不可以把這些發展史綜合地看成一種普遍性的東西，而是要把它們從內向外嘗試地加以呈現。然而，除此之外，也需要一個由外而來的立足點：在這個場合是基督教的立足點，亦即一個人格化的宗教迄今之精華。對特勒爾齊來說，這同時也是一個規範性的立場，是一個透過理念的自由競爭進行的，藉此擺脫獨斷性的立場。

我並不是主張韋伯的立場，以及特勒爾齊這篇有關絕對性的文章裡的立場，在每一個觀點上都是一致的。但是，想要嘗試在「進化論」與歷史主義之間加以調控，對韋伯來說，也同樣具有意義。在這點上，他比較少站在特勒爾齊的立場之上，相反的，比較接近李克特的觀點。後者在他的一本書《自然科學概念形成的界限》裡很徹底地處理了發展的概念<sup>39</sup>。他討論了發展概念不同的使用方式及其邏輯地位，而且也談到所謂發展史的概念，並把這個概念，一方面與單純的改變加以區分，二方面也跟進步意義的發展劃分開來<sup>40</sup>。因此，發展史是在特定的發展史之下被撰寫的，亦即在目的論的基礎之上。但是價值重點的地位，並不是規範式與實踐式的，相反的是理論式與啟發式的。發展史意味著不是規範的中心主義（normativer Zentrismus），而是一個啟發的中心主義（heuristischer Zentrismus）（無論是立基在歐洲人立場的歐洲

---

39 參見李克特（Heinrich Rickert），《自然科學概念形成的界限：歷史科學的邏輯導論》（*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historische Wissenschaften*, Tübingen 1902），頁472-473。

40 我在《宗教與生活方式》第二冊裡有所詳述，參見頁269-272，註16。

中心主義，或是中國人立場的中心主義，或立基在其他人立場的其他文化的中心主義）。因此，發展史立基在對意義（*Bedeutung*）與有效性（*Geltung*）的區分之上，這兩者雖然相互指涉，但普遍的意義並不是同樣意味著普遍的有效性。

讓我們作一個簡單的結論：不是階段或者抉擇，而是階段以及抉擇，是對這個問題的回答。我們要回答取代一個進化理論的地位，還有取代上述意義的一個類型學比較的世界史，是應該透過階段以及抉擇的方法來進行，因為就好像特勒爾齊的陳述裡所表明的，沒有任何一個抉擇可以絕對性地將一個階段的可能性加以體現。階段代表著統一性，而抉擇則表明多樣性。在進行比較時，一個階段的可能性空間到底如何才可能被辨識，必須要以一個階段當成共同的公分母作為其前提。這也意味著：結構與內涵並不像皮亞傑與柯伯格的看法那樣，是可以完全區分開來的。當我們以階段來建構一個發展史的研究時，應該不是一個堅硬的立場，而是一個柔軟的立場。統一性不能把多元性簡單的加總起來，相反的，多元性也不能把統一性簡單地納進來。兩者互為前提，而且相互要求。除此之外，這也意味著比較要立基在偶發性的原則上，而不是必然性的原則上，亦即階段理論裡的第二種立場：進展到新的發展水準，其實是偶發性的產物。

## V

藉此，我已經討論到最後一個問題範圍，亦即世界史的、比較的觀點，而這必須要跟發展史的觀點連接起來看待。前者（世界史的一比較的觀點）在本書中只有部分的討論，這樣的缺失，我在80年代嘗試加以改進。其中包括有關討論韋伯對世界諸宗

教的比較研究的書，韋伯當年有的已經寫出來，有的並沒有來得及完成<sup>41</sup>。我透過這六本書而得的認識成果，收在《宗教與生活方式》的第二冊裡。此外，也有一個有關西方獨特性發展的完整陳述，那是對本書的細部的補充，而且在某些地方也加以改正<sup>42</sup>。

當我們看到韋伯在他的《宗教論文集》，以及《經濟及諸社會秩序與權力》比較早的版本裡有關宗教社會學手稿的計畫時，我們會馬上明白，他的世界史的宗教比較，把重點擺在特勒爾齊所謂的文化宗教上。除此之外，他也把儒教當成一個精神整體文化的另一個承擔者，附加上去。正因為這樣，使他陷入了一些困境。我想在此作一個簡短的、階段性的考察，然後再回到發展史的面向來。

韋伯選擇它的比較對象，是在一個重點之下，正像他的弟弟以及雅斯培後來所特別表明的：比較的對象，其實是隸屬於所謂軸心時代的文化<sup>43</sup>。所謂軸心時代標示著人類史上一個新的發

---

41 參見我主編的有關韋伯宗教社會學的六本論文集：《韋伯的古猶太教研究：理解與批判》（*Max Weber Studie über das antike Judentum: Interpretation und Kritik*, Frankfurt 1981）；《韋伯的儒教與道教研究：理解與批判》（*Max Weber Studie über Konfuzianismus un Taoismus: Interpretation und Kritik*, Frankfurt 1983）；《韋伯的印度教與佛教研究：理解與批判》（*Max Weber Studie über Hinuismus und Buddhismus, Interpretation und Kritik*, Frankfurt 1984）；《韋伯的古基督教觀：理解與批判》（*Max Webers Sicht des antiken Cristentums: Interpretation und Kritik*, Frankfurt 1985）；《韋伯的伊斯蘭教觀：理解與批判》（*Max Webers Sicht des Islams, Interpretation und Kritik*, Frankfurt 1987）；《韋伯的西方基督教觀：理解與批判》（*Max Webers Sicht des okzientalen Cristentums: Interpretation und Kritik*, Frankfurt 1988）。

42 參見《宗教與生活方式》，第三冊，第十章。

43 參見韋伯之弟艾福瑞德·韋伯（Alfred Weber），《文化社會學意義的文化史》（*Kultugeschichte als Kulturosoziologi*, München 1949，此書於1931-1934年寫成，1935年初版），〈導論〉，尤見頁24；雅斯培（Karl Jaspers），《歷史的源起與目的》（*Vom*

展水準，一個嶄新而且高度柔軟的階段。因為到此階段，在特定的文化中價值論上的轉向，激進地立基在一個超越界的基礎上，此乃這個階段以前不可能做到的。它不是孤立的現象，在此之前已經出現，但是在一個比較寬泛的發展路線上。相反的，在軸心時代形成的多種文化宗教，相對來說彼此相互獨立，而且幾乎是同時出現。原始儒家其實並不是一種宗教，也絕不是一種救贖宗教，完全是一種公民宗教<sup>44</sup>，也在這個階段裡出現。韋伯考慮到這種現象，他作為一個文化學家與社會學家，跟特勒爾齊這種神學家不同，所以他把儒教加進去了。事情就是如此。

當我們考量韋伯的儒教研究，而且考量在他的比較宗教社會學裡嘗試對儒教的安排，就會獲得一個印象，他想把原始儒家放在所謂的軸心時代的文化裡來研究。因為對他而言，其發展的最後，會形成一種適應現世的理性文化的精華。但是儒教並不是只有如此，儒教也跟巫術（Magie）相關，之所以如此，並不完全是因為儒教與巫術相關（其實這一點，其他的文化宗教幾乎也都

---

Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1983 [1949年初版])。艾福瑞德·韋伯區分初級發達文化與兩階段的次級文化，然後論及西元1500年後的擴張的西方，還有1600年後的結晶期，其後則突破到現代時期。艾森思塔（Shmuel Eisenstadt）重振了他們兩人的理念，參見他主編的多冊大作：《軸心時代的文化：其起源與多樣性》（分為兩部分）（*Kulturen der Achsenzeit: Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, Frankfurt 1987）、《軸心時代的文化II：其制度的與文化的動力》（*Kulturen der Achsenzeit II: Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, Frankfurt 1992）。

44 公民宗教的概念來自盧梭，後為涂爾幹所引用，其後再被貝拉（Robert Bellah）針對美國加以進一步發展。對於中華文化圈來說，這個概念是陌生的。但是漢學家也一再提及「中華帝國的公民神學（Ziviltheologie）」，指的是漢初以儒家為基礎，融合法家、道家、墨家與其他學派所發展出來的思想。參見韋伯—薛維爾（Peter Weber-Schäfer，譯註：他也是韋伯的外甥）的文章〈儒教文人階層與儒教基本價值〉（*Die konfuzianischen Literaten und die Grundwerte des Konfuzianismus*），收於我編的《韋伯的儒教與道教研究：理解與批判》，同註41，頁202，尤見頁217。

是如此)，而是因為儒教學說缺乏超越的基礎<sup>45</sup>。因此，韋伯（錯誤的）判斷，在原始儒家裡，所謂的超越（Transzendenz）與內在（Immanenz）的緊張，以及相關的動態性會被減到一種最低的程度。韋伯從這點出發，建構了一個中國發展史，這個發展史對於內在動態是由原始儒家及後來的新儒家（新儒家他幾乎沒有處理）所形塑的中國文化來說，並不恰當<sup>46</sup>。如果應用這裡所發展出來的階段概念，也許會幫他避免犯錯。韋伯對於原始儒家之定位所造成的困境，我在本書中雖然看到了，但是並未在一個比較大的範圍內加以呈現。

由軸心時代產生的理性主義，具有很多不同的承擔者，這種理性主義是一種以超驗為基礎的理性主義，主要是宗教的理性主義，因此有不同抉擇的理性主義形式出現：包括逃避現世的、克服現世的、支配現世的、適應現世的，還有對現世冷淡的理性主義。在此意義下，本書所刻劃的是一種比較柔軟的階段，而且具有不同抉擇的可能性。在這樣的情形下，也表明了西方特殊的

45 韋伯，RS 1，頁 512 起。他是如此描寫原始儒教的：「儒教倫理在意圖上是個理性的倫理，它將與現世的緊張降到最低，無論是對現世採取宗教性的貶抑，還是實際上的拒斥，都減至最低的程度，如我們所見，這就是儒教。」（同前書，頁 514）；在幾頁之後，他強調儒教與清教（Puritanismus）之間的對比：「兩個倫理都有其非理性的根源：一個落在巫術之上，另一個則在超越現世上帝之絕對不可臆測的決定。」（同前書，頁 527）。

46 目前已有多部作品足資證明，參見杜維明主編，《三和弦：儒教倫理、工業東亞與韋伯》（*The Triadic Chord: Confucian Ethics, Industrial East Asia and Max Weber*, Singapore: Milton Press 1991）；顧忠華 1987 年在海德堡的博士論文《傳統主義與理性主義：一個以韋伯中國研究為例的區別問題》（*Traditionalismus und Rationalismus: Problem einer Unterscheidung am Beispiel der China-Studie Max Webers*）；還有本書譯者林端的《古代中國儒家倫理與支配的正當化：韋伯比較社會學的批判》（*Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China: Eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers*, Berlin 1997）。

發展，亦即西方宗教史上的特殊發展。這種宗教的核心在這些不同的抉擇裡，特別凸顯出一種可能性，亦即支配現世的宗教理性主義。它也形成一種文化的根源，藉此根源，現代的理性主義產生出來。因此，它具有文化的、制度的與心態的成分，這些不同成分，在本書中，被仔細地處理出來：支配現世的世俗的理性主義、現代的機構國家以及現代的資本主義，還有入世取向的職業禁欲主義的生活方式等等。將這些特徵聚攏起來，很確切地形成一個豐富意涵的「現代」概念。在此也給人一個印象，彷彿有別於軸心時代文化宗教的多元主義，在此只存在一種現代。

為了糾正本書分析所可能帶來的這種（錯誤）印象，我們應該把第一個軸心時代，主要是一種宗教式的，與第二個軸心時代，主要是一種世俗式的，兩者區別開來，然後應用在此發展出來的比較柔軟的階段概念。因此，西方的特殊發展，在前面提到特勒爾齊的意義之下，是具有普遍的意義以及有效性的，因為第二個軸心時代是以現代理性主義的興起為其濫觴。在此，並不是價值論的超驗基礎會減少，而是其原有的宗教基礎會減少。現代的理性主義，在西方的發展，文化上表現在文藝復興與宗教改革，制度上表現在教皇國的、封建的、城市的<sup>47</sup>以及科學的革命<sup>48</sup>預作準備的，而且一開始就體現了不同抉擇的可能性。這不僅對歐洲有效，而且特別對歐洲與美洲的比較有效；北美洲甚至其他的美洲部分，一開始就不是歐洲的一個附屬品<sup>49</sup>。它們一

---

47 參見《宗教與生活方式》，第二冊，第十章，第二節。

48 參見胡護（Toby E. Huff）的傑作《初期現代科學的興起：伊斯蘭、中國與西方》（*The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*, Cambridge: Cambridge University 1993）。

49 在托克維爾之外，與此相關還是值得一讀的李普賽（Seymour Martin Lipset）的美

開始就把現代的理性主義，或者更普遍地說「現代的計畫」加以轉化，同時加以多元化，因此現代一開始就不只是反思性的，同時也是多元性的<sup>50</sup>。就像諸文化宗教一般，它們也一樣不斷有創新出現<sup>51</sup>。正如第一次軸心時代的文化，是跟前軸心時代的文化相關的，例如儒教與佛教跟日本的文化<sup>52</sup>，或者伊斯蘭教跟許多非洲的文化相關一樣，第二次軸心時代的文化，也跟第一次軸心時代的文化息息相關。在這裡跟現代理性主義所達到的發展水準息息相關的不同抉擇，亦即一個支配現世的世俗理性主義及其制度上與心態上的相關因素，亦即理性的機構國家、理性的資本主義，以及入世的職業禁欲的生活方式等等，當時我在這本書中，強調得還不夠清楚。

在此意義下，本書過去是，現在也是，而且的確確只是一個開始，這個開始，跟一段前期的歷史相關，這在其他兩本書中

---

國研究作品：《第一個新國家：歷史與比較觀點中的美國》(The New Nation. The United States in Historical and Comparative Perspective, New York 1963)。

50 尤其是艾森思塔多年來從事一項研究計畫，想要探討比較朝向現代的不同路徑及其不同結果（多元的現代性）。如果以艾福瑞德·韋伯的觀點來看，也可以區分為初級現代與次級現代。

51 與此相關的是我與艾森思塔、維特洛克（Björn Wittrock）一起合作的多年研究計畫：「集體認同、公共領域與政治秩序：當代社會的文化基礎與制度形構」(Collective Identity, Public Sphere and Political Order: Cultural Foundations and Institutional Formations of Contemporary Societies)，第一個研究成果將發表在*Daedalus*雜誌，篇名為〈由帝國到民族與國家：初期現代性的集體認同、公共領域與政治秩序〉(From Empires to Nations and States: Collective Identity, Public Sphere and Political Order in Early Modernity)（譯註：此文已發表在該雜誌第一二七期，1998年，頁1-18，篇名略有不同）。

52 參見艾森思塔，《日本文明：一個比較的觀點》(Japanese Civilization: A Comparative View, Chicago 1996)。他把日本看作是前軸心時代的文化，後來現代化了。因此，當代日本的關鍵性特色就在於：將軸心時代的文化與現代化結合起來。

《官僚制支配的諸面向》以及另一本論文集《支配現世的理性主義》裡可以看到。這也跟一個比較長的後期歷史息息相關，這後期的歷史還在持續中，迄今集結在《宗教與生活方式》、《無法調和的現代》兩本書中<sup>53</sup>。因此，就像我前面說過的，這本書的開始是需要補充與修正的。儘管如此，本書的開始，對我來說，仍然有著相當具體的意義，我希望且盼望對今天的讀者來說，一樣具有這個具體的意義。

沃夫岡·施路赫特

海德堡，1997年9月

---

53 最近這些書已收入法蘭克福的蘇爾侃（Suhrkamp）出版社的平裝本科學系列叢書（stw）出版，讓我這些書找到一個家，對此要特別感謝賀爾柏特（Friedhelm Herborth）先生的協助。

我認為價值領域是被無法調解的衝突，及由其所生的不斷妥協的必要性所支配；除了一個「天啟的」(offenbarte) 宗教之外，沒有人可以強制地決定應該怎樣妥協。

——韋伯在1913年4月2日寫給威爾布倫德 (Wilbrandt) 的信  
轉引自莫姆森 (Wolfgang J. Mommsen) ，  
《馬克斯·韋伯與1890-1920年的德國政治》  
(*Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Tübingen 1974) ，  
第二版，頁47

所謂的「現世的禁欲者」指的不但是一個理性主義者要將他自己個人的生活方式加以理性地系統化，而且也包括他對所有倫理上非理性的東西的拒斥，例如對藝術的，或是現世及其秩序內的個人感覺的事物的拒絕。

——韋伯，《經濟與社會》( *WuG*, Tübingen 1956 ) ，頁329



# 前言

德國對韋伯作品的討論，似乎已進入一個新的階段。最令人矚目的表現就是最近《韋伯全集》的彙編工作，收錄論文、演講與書信等，以及對其實質的社會學二手詮釋作品（*Sekundärliteratur zur materialen Soziologie*）的湧現<sup>1</sup>。於焉反映出兩件相連的事情，可

---

1 《韋伯全集》（*Max Weber – Gesamtausgabe MWG*）是由慕尼黑的巴伐利亞科學院社會史與經濟史委員會所負責。編輯群包括賀爾斯特·拜爾（Horst Baier）、莫姆森（Wolfgang J. Mommsen，譯註：已於2004年去世）、M·瑞納·萊普秀斯（M. Rainer Lepsius）、施路赫特（Wolfgang Schluchter）及約翰那斯·溫克曼（Johannes Winckelmann，譯註：已於1985年去世）等。

迄今可公開獲得的韋伯作品最整齊的文獻目錄是由狄爾克·凱斯勒（Dirk Kasler）所做的。參見他編的《社會學思想經典作家》（*Klassiker des soziologischen Denkens*, Band II, München 1978），第二卷，頁424起。最重要的二手文獻整理是由賽法特（Constans Seyfarth）與格爾特·施密特（Gert Schmidt）合編的《韋伯文獻目錄、二手詮釋作品的整理》（*Max Weber Bibliographie, Eine Dokumentation der Sekundärliteratur*, Stuttgart 1977）。此外，下列作品對最近出版的韋伯文獻，提供了有趣的討論：莫姆森（Wolfgang J. Mommsen），《馬克斯·韋伯與1889-1920年的德國政治》（*Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen 1974），第二版，頁442起；阿爾諾德·欽格爾勒（Arnold Zingerle），〈遲來的接納〉（*Die verspätete Rezeption*），刊於《國家》（*Der Staat*），第十三卷（1974），頁536-537；約爾根·柯卡（Jürgen Kocka），〈有關韋伯的爭論〉（*Kontroversenüber Max Weber*），刊於《新政治文獻》（*Neue Politische Literatur*），第二十一卷（1976），頁281起；羅特（Guenther Roth），〈韋伯：一個文獻目錄的試論〉（*Max Weber - A Bibliographical Essay*），刊於《社會學雜誌》（*Zeitschrift Für Soziologie*），第六卷（1977），頁91起（如今以略作修引的形式，當作瑞哈特·班迪克斯〔Reinhard Bendix〕所著的《韋伯：一個知識分子的典型》〔*Max Weber: An Intellectual Portrait*〕的〈新版導論〉，頁XIII起）；烏瑞卡·伏格爾（Ulrike Vogel）的〈韋伯作品在實際社會學研究裡的意義〉

能會持續改變對其作品的研究立場：一是創作史（*Werkgeschichte*）對理解韋伯學說的意義日漸被重視，二則是其學說日漸被視為一個有效的宏觀社會學的研究計畫（*ein gültiges makrosoziologisches Forschungsprogramm*）。此一新的出發立場企圖探討作品的整體理解以及揭示與之相關的研究計畫：一方面透過對其他種類研究計畫（*alternativen Forschungsprogrammen*）的分析，另一方面透過應用其未被韋伯所處理的對象範圍為前提來進行。

下面的研究採取了韋伯討論裡此一新的出發立場，但它並不打算對韋伯作品進行整體的詮釋。毋寧是藉著韋伯作品之助，鋪陳一個系統化的觀點。這包括方法論上與實質上兩方面的問題。方法論上涉及了此一研究計畫裡「進化管理的地位」（*den “evolutionstheoretischen Status”*），實質上則牽涉到社會理性化的問題（*das Problem der gesellschaftlichen Rationalisierung*），亦即一個立基於充滿內涵的、經驗—歷史的理性化理論。此一系統化的觀點禁阻了把韋伯作品部分「獨立」與隔絕處理的作法。它要求的毋寧是一個「方法論」（*Methodologie*）與「實質的」社會學的結合，在「實質的」社會學方面，它要求結合由「經濟與社會」（*“Wirtschaft und Gesellschaft”*）兩「部分」，以及由世界諸宗教的經濟倫理研究所從出的宗教社會學、支配社會學與經濟社會學（*Religions-, Rechts-, Herrschafts- und Wirtschaftssoziologie*）。

---

（*Das Werk Max Webers im Spiegel aktueller soziologischer Forschung*），刊於《科隆社會學與社會心理學雜誌》（*KZfSS*），第二十九卷（1977），頁343起。對未來從事韋伯作品的研究具有關鍵性意義的是溫克曼（*Johannes Winckelmann*）註釋韋伯《經濟與社會》的書（*Erläuterungsband zu WuG*），這位最重要的韋伯研究者長達十年來多方致力於此。參見韋伯著，《經濟與社會：理解社會學大綱》（*Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1976），第五版，溫克曼註釋本。

下面的研究不僅由韋伯討論的新立場出發，而且也進行了新的理論研討，後者涉及理性化的問題之際，重新採納了進化理論的提問方式（die evolutionstheoretische Fragestellung）。針對一般性的討論我參見了尼可拉斯·盧曼（Niklas Luhmann）的作品，還有尤其是約爾根·哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）的文章；針對韋伯的討論則是引費德里希·田布魯克（Friedrich H. Tenbruck）的論文。同時，我自己在這些討論之外，嘗試重建韋伯的進化理論的最小限度計畫（evolutionstheoretisches Minimalprogramm），並以宗教社會學為例，重建與之相關的理性化命題（Rationalisierungsthese）<sup>2</sup>。下述研究我將繼續發展這些學說，且以1975年以來在德國進行的討論為其背景。

在我從事這項工作的時候，獲得很多人的鼓勵，無法在下面的文字裡一一列舉。在此，我要提及的是1977年在康士坦茲（Konstanz）舉辦的韋伯理性化問題的研討會，由康士坦斯·賽法特（Constans Seyfarth）與瓦爾特·M·史潑恩德（Walter M.

---

2 此外，參見盧曼與哈伯瑪斯有關進化與歷史的討論，刊於《歷史與社會，歷史的社會科學雜誌》（*Geschichte und Gesellschaft, Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft*），第二卷，頁283起；田布魯克（Friedrich H. Tenbruck），〈韋伯的作品〉（*Das Werk Max Webers*），刊於《科隆社會學與社會心理學雜誌》，第二十七卷，頁663起；以及施路赫特，〈理性化的吊詭：對韋伯「倫理」與「世界」的研究〉（*Die Paradoxie der Rationalisierung: Zum Verhältnis von "Ethik" und "Welt" bei Max Weber*），刊於《社會學雜誌》（*Zeitschrift für Soziologie*），第五卷（1976年），頁256起。（譯註：此一論文後來收入他的《支配現世的理性主義》〔*Rationalismus der Weltbeherrschung*, Stuttgart 1988〕一書中，成為該書第一章；中文由顧忠華譯出，收於《理性化與官僚化》一書中，臺北聯經公司，1986年出版，為前述德文本之部分譯出）。此一論文的增訂版現在收於羅特（Guenther Roth）與施路赫特合寫的《韋伯的歷史觀：倫理與方法》（*Max Weber's Vision of History*, Berkeley 1979），第一章。

Sprondel) 聯合主持的(譯註：這場研討會論文已由此二人編輯成書，名為《馬克斯·韋伯與社會行動問題》〔*Max Weber und das Problem des gesellschaftlichen Handelns*〕，於1981年出版)，還有就是1977年夏季班，我與狄特·亨利希(Dieter Henrich)在海德堡大學合開有關韋伯的價值理論與歷史理論的討論課程。此外，1978年4月我在位於史坦堡(Starnberg)的馬克斯·布朗克研究所有關科技世界的生活條件研究分所(Max - Plank - Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich - technischen Welt)(譯註：馬克斯·布朗克研究所為西德類似我國中央研究院的機構，分布在西德各地，總辦事處設在哥廷根〔Göttingen〕；此處的分所，1971年迄1981年由哈伯瑪斯擔任所長)，與哈伯瑪斯及其工作同仁進行討論，我曾對他們說明了我的觀點。哈伯瑪斯提供了有關行動理性與社會理性化的手稿，從中我又獲得了一些重要的提示。尤其要提及的是，1978年夏天我在撰寫本書手稿時，與格溫特·羅特(Guenther Roth)多次的討論。在此我要謝謝所有這些激勵。

我的妻子多方協助我完成可付梓的手稿，在此更深致謝忱。

在文獻的編纂與索引工作上，我要謝謝英格·瑞克高爾(Inge Rückgauer)與法蘭茲·包費克(Franz Bonfig)。

此一研究是在1978年夏天完成的。在此之後出版的文章只有在例外情況下才會提及。

沃夫岡·施路赫特

海德堡，1979年2月

# 第一章 導論

今天在社會學裡重新處理社會發展的問題（Fragen der gesellschaftlichen Entwicklung）時<sup>1</sup>，主要會面對下列四種立場：

1. 首先是由19世紀傳承下來的客觀論的歷史哲學（objektivistischen Geschichtsphilosophien），它們將發展與歷史作歸根究底交疊地化約處理，其世界史的要求（ihre universalhistorischen Ansprüche）與一個必然因果關係的思

---

<sup>1</sup> 我對個人變遷（personeller Wandel）、社會變遷（sozialer Wandel）與社會發展（soziale Entwicklung）三個概念加以區分。個人變遷指的是，在一個秩序配置（Ordnungskonfiguration）裡，亦即在一個社會結構形式（sozialen Strukturform）之內，「領導者」（Führungspersonal）被置換，而不影響到個別秩序（Teilordnungen）之間與之內的關係；宮廷革命、軍事政變為其例。社會變遷指的是，當一個秩序體系，亦即一個社會結構形式轉變成另一個，但兩個仍立基於同一結構原則（Strukturprinzipien）之上；由家產制過渡到蘇丹制（Sultanismus）或由家產制到封建制（Feudalismus）為其例，因為根據韋伯的意見，它們在結構上是傳統型支配（traditionale Herrschaft）的不同形式。而社會發展指的是，當一個秩序體系，亦即一個社會結構形式相關的結構原則自己改變之際。這可以由傳統型過渡到法制型結構原則為其例。我區分結構原則與結構形式，這也是韋伯所作的區分。當論及支配的結構形式與運作方式（Strukturformen und Funktionsweisen der Herrschaft），以及考慮到支配的父權結構（die patriarchale Struktur der Herrschaft）而論到「官僚制之前的結構原則」（den vorbürokratischen Strukturprinzipien）之時，韋伯也如此區分（參見《經濟與社會》[*WuG*]，頁541、548）。然而，韋伯亦有把它們的區別弄模糊的傾向，反之，我嘗試強調這種區分的重要，來限定進化理論的提問方式（evolutionstheoretischen Fragestellungen）在社會學裡系統化之地位。這樣作了區分之後，「我認為進化理論所涉及的不是結構形式的改變，而是結構原則的改變」。

想 (Idee einer Notwendigkeitskausalität) 結合，力求鋪陳一個放諸四海皆準的階段理論 (die Formulierung einer universalen Stufentheorie) 的歷史法則 (Geschichtsgesetz)。它們彼此間的主要區別在於：究竟階段理論是以回顧或也以前瞻的要求 (mit retrospektiven oder auch mit prospektiven Ansprüchen) 為之；它們提及的階段數多寡；它們揭櫫的方向標準；以及它們選擇的歷史法則所聚與所藉以發生的主導者為何等等<sup>2</sup>。

2. 源自功能論的進化理論 (den funktionalistisch angeleiteten Evolutionstheorien)，將區分進化 (Evolution) 與歷史 (Geschichte)，它們世界史的要求與一個偶連的因果關係 (kontingenzkausalität) 的思想相結合，鋪陳一個回顧的階段次序，此一次序以一個社會調適能力提高的重點為依歸<sup>3</sup>。

---

2 今天這種立場主要以正統派的馬克思主義 (orthodoxern Marxismus) 為其代表，這不可與制度派馬克思主義及其教條主義 (dem institutionellen Marxismus und seinem Dogmatismus) 混為一談。此外參見烏爾斯·耶吉 (Urs Jaeggi) 與亞瑟·洪內特 (Axel Honneth) 所編的《歷史唯物論之理論》(Theorien des Historischen Materialismus, Frankfurt 1977)，尤其是第一部分。對歷史客觀論 (Geschichtsobjektivismus) 裡不同觀點的「經典式的」批判 ("klassische" Kritik)，我認為卡爾·R·波普 (Karl R. Popper) 的作品一直當之無愧，見他的《歷史主義的貧困》(Das Elend des Historizismus, Tübingen 1974)，第四版，以及《開放社會及其敵人》(Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I und II, Bern/München 1977)，第一、二冊，第五版，尤見第二冊第十五章。他最近的作品，尤其是《客觀的知識：一個進化的研究途徑》(Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Hamburg 1973)，特別是第六章，顯示出他的批判絕不是排斥進化理論的問題與答案。

3 一個源自功能論的進化理論的方法論，主要參見盧曼 (Niklas Luhmann)，〈進化與歷史〉(Evolution und Geschichte)，刊於《歷史與社會》(Geschichte und Gesellschaft)，第二卷 (1976年)，頁284起，尤見頁294起，這篇文章也刊載在他的《社會學的啟蒙》第二冊 (Soziologische Aufklärung 2, Opladen 1975)，頁150。參見他早期的作品，有關功能與因果關係以及有關功能方法與系統的部分，

3. 發展邏輯導引的進化理論 (den entwicklungslogisch angeleiteten Evolutionstheorie)，它們不僅區分進化與歷史，而且它們亦立基在不同的「真實層次」(Wirklichkeitsebenen)，其世界史的要求是與發生學和結構上的因果關係的對反性的思想 (der Idee einer Gegenläufigkeit von genetischen und strukturellen Kausalität) 相結合，闡述一個回顧的階段次序，而此秩序立基在等級分明的群體發生學的學習層次 (hierarchisch angeordneten phylogenetischen Lernniveaus) 之重建上<sup>4</sup>。

---

其中即曾嘗試以問題 (Problem) 代替存在 (Bestand)，抉擇 (Alternative) 代替實然 (Sein)，解答 (Lösung) 代替功績 (Leistung)，藉此區分了等值的功能論 (Äquivalenzfunktionalismus) 與因果科學的功能論 (einem kausalwissenschaftlichen Funktionalismus)。此外參見他的《社會學的啟蒙》，第一冊 (Opladen 1974)，頁9起與頁31起。有關他的進化理論觀點，參見其涉及〈世界時間與系統歷史〉(Weltzeit und Systemgeschichte) 與〈系統理論，進化理論與溝通理論〉(Systemtheorie, Evolutions- und Kommunikationstheorie) 等文，收入《社會學的啟蒙》第二冊，頁103起與頁193起。除此之外，1960年代塔爾科特·派深思 (Talcott Parsons) 的作品在此亦相關，如〈對社會變遷理論的一些考察〉(Some Considerations of the Theory of Social Change)，刊於《農業社會學》(Rural Sociology)，第二十六卷 (1961)；〈基督教與現代工業社會〉(Christianity and Modern Industrial Society)，收入愛德華·A·提爾亞金 (Edward A. Tiryakian) 所編的《社會學理論、價值與社會文化變遷：皮提瑞恩·A·索羅金紀念論文集》(Sociological Theory, Values and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin, New York 1963)；〈社會的進化全稱命題〉(Evolutionary Universals in Society)，刊於《美國社會學評論》(ASR)，第二十九卷 (1964)，頁339起；《社會：進化的與比較的觀點》(Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives, Englewood Cliffs 1966)。此外，參見《現代社會之體系》(The System of Modern Societies, Englewood Cliffs 1971)。

4 參見哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 所著的《歷史唯物論之重建》(Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976)，尤見第六、七章；瑞納·多伯特 (Rainer Döbert)，《系統理論與宗教解釋系統發展》(Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt 1973)，尤其是第二部分；克勞斯·愛德 (Klaus Eder)，《國家組織化的社會之起源》(Die Entstehung staatlich organisierter

4. 類型學的比較世界史 (den typologischen vergleichenden Universalgeschichten)，它們強調歷史概念而放棄進化概念，且進一步把社會發展 (soziale Entwicklung) 與社會變遷 (sozialer Wandel) 等同看待，其世界史的要求是與一個歸列的因果關係思想 (der Idee Zurechnungskausalität) 相聯結，由多種文明與多個變遷途徑出發，其觀察的中心點重抉擇 (Alternative) 而輕次序 (Folge)，重並列 (Nebeneinander) 而輕先後 (Nacheinander)<sup>5</sup>。

雖說最後一種立場部分涉及對長時期<sup>6</sup>變遷過程的診斷，且

*Gesellschaften*, Frankfurt 1976)；耶吉與洪內特 (Urs Jaeggi und Axel Honneth) 合編，前引書，第四部分。

- 5 尤其參見恩思特·秀林 (Ernst Schulin) 所編的《世界史》(*Universalgeschichte*, Köln 1974)，以及他為這文集所做的導論。以比較的歷史結構分析來取代一般社會學的發展理論的經典作品，值得注意的是，可以上溯不同的理論傳統。從托克維爾 (Tocquevilles) 到亨澤 (Hintze) 的作品，從馬許·布洛克 (Marc Bloch) 到巴寧頓·墨爾 (Barrington Moore) 的著作皆屬之。此傳統完全包括對「大轉變」的分析 (die Analyse "großer Transformationen")。亦參見班迪克斯 (Reinhard Bendix) 的作品，尤其是《國家之建立與市民》(*Nationbuilding and Citizenship*, New York 1970)，以及《國王或民眾：權力與統治之命令》(*Kings or People: Power and the Mandate to Rule*, Berkeley 1978)。雖然班迪克斯隸屬對現代化理論的進化學說之激烈批判者陣營，由馬克思以迄冷納 (Lerner) 一路批判下來，但他相當清楚地認為：「對社會變遷的研究或許沒有『前與後』(before and after) 式的社會結構模式之討論。」參見他的《列陣的理性》(*Embattled Reason*, New York 1970)，頁280。其中亦有對比較研究方法論的探討，參見頁175起，頁250起。
- 6 有關「長時期」此一概念參見費迪南·布勞岱 (Ferdinand Braudel)，〈歷史與社會科學：「長時期」〉(*Geschichte und Sozialwissenschaften- Die, longue durée*)，刊於漢斯-烏瑞希·衛勒 (Hans-Ulrich Wehler) 所編的《歷史與社會學》(*Geschichte und Soziologie*, Köln 1972)，頁189起。以此為重點而作的布勞岱與韋伯的有趣比較，參見羅特 (Guenther Roth)，〈布勞岱與韋伯〉(Ferdinand Braudel and Max Weber)，收入羅特與施路赫特 (Guenther Roth und Wolfgang Schluchter)，《韋伯的歷史觀、倫理與方法》(*Max Weber's Vision of History, Ethics and Methods*, Berkeley 1979)，第五章。

對進步與落後社會（fortgeschrittenen und rückständigen Gesellschaften）及先驅者與落伍者（Pionieren und Nachzügler）作了區別<sup>7</sup>，但是這必須視作文明的與階段的特殊過程（zivilisations und phasenspezifische Prozesse），人們不再把它們擺在普遍的方向標準（allgemeine Richtungskriterien），以及一個普遍的變遷過程裡。它們對進化理論的懷疑立場（evolutionstheoretischer Skeptizismus）主要來自對19世紀歷史哲學的客觀論及其後學的批判；在這一點上，它們起碼與源自功能論的進化理論（譯註：上述第二種立場）以及發展邏輯導引的進化理論（譯註：上述第三種立場）連接起來。但是，此一懷疑論進展的如此之遠，以至於連它們簡化進化理論的要求都避免掉了。因此，由一個類型學的比較世界史的立場來看，這第二、三種立場仍以「新進化的」（neo-evolutionär）姿態出現<sup>8</sup>。

7 有關這種區分及其對一個修正的現代化概念的意義，見班迪克斯所著《列陣的理性》，頁296起。還有他另一篇文章〈國際觀點下的現代化〉（Modernisierung in internationaler Perspektive），收入沃夫岡·察普（Wolfgang Zapf）所編的《社會變遷理論》（Theorien des Sozialen Wandels, Köln-Berlin 1969），頁505起，尤見頁510。

8 「新進化的」此一概念，首先是由班迪克斯所提出的，是對派深思（Talcott Parsons）、艾森思塔（S. N. Eisenstadt）與羅勃特·貝拉（Robert Bellah）在《美國社會學評論》（ASR）1964年所發表的論文的反應之作。派深思等人的論文是以一個哈佛大學著名的研討會為基礎而完成的。參見班迪克斯，《國家之建立與市民》，頁12，該書最初在1964年出版。派深思等人的文章刊於1964年第二十九卷的《美國社會學評論》（ASR）之內，派深思的是〈社會的進化全稱命題〉（Evolutionary Universals in Society），頁339起；艾森思塔的〈社會變遷、分化與進化〉（Social Change, Differentiation and Evolution），頁375起；貝拉的〈宗教進化〉（Religious Evolution），頁358起。在這之前，派深思為韋伯「系統的」宗教社會學的英譯本作導論時，即把韋伯這作品列入「進化論」（Evolutionismus）之類。參見韋伯，《宗教社會學》英譯本 *The Sociology of Religion*（Boston 1963），頁XXVII。對韋伯學說與新進化理論之間作一區分的作法，參見羅特（Guenther Roth），〈社會學的類型學與歷史解釋〉（Sociological Typology and Historical Explanation），收入班迪克斯與他

論及韋伯，人們視其立場與類型學的比較世界史的代表人物相同。這是有很好的理由的。立基在他的《宗教社會學論文集》<sup>9</sup>的〈前言〉(“Vorbemerkung”)與〈導論〉(“Einleitung”)之上，似乎他的確不只是提出世界史的要求，而且也把它擺在一個拒斥進化論者的範圍裡來進行。如此，他比較觀察「世界宗教」的個別性(Individualität)，而且正是不把它們擺在一個階段次序裡。因為它們並非簡單地「置諸一個類型的鎖鏈之上，於焉每個類型相對於其他類型都意味著一個新的『階段』。相反的，它們是全然高度複雜的歷史個體(historische Individuen)，而且大體言之，在由無數被考慮到的個別因素可想像的可能組合裡，它們不過是箇中少數幾種可能性而已」<sup>10</sup>。此外，在他把文化科學當成歷史的社會科學(Kulturwissenschaft als historischer Sozialwissenschaft)的方

---

合著的《學識與黨性：有關韋伯的論文》(*Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley 1971)，頁109起，尤見頁114-115。

9 韋伯，《宗教社會學論文集》(RS1)，第一卷頁1起與頁237起。眾所周知，此論文集是由不同時期的創作所組成。〈前言〉(“Vorbemerkung”)是韋伯最後的作品之一。它是在韋伯準備出版宗教社會學論文集的第一卷之際完成的。第一卷包括於1904-1905年完成的〈基督新教倫理與資本主義精神〉(“Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”)與1906年完成的〈基督新教教派與資本主義精神〉(“Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus”)等論文的改訂版，以及1915年有關儒教(Konfuzianismus)的論著——大約擴充近兩倍長，且伸延到道教(Taoismus)的部分。有關〈前言〉的意義與在作品中的地位參見班傑明·尼爾森(Benjamin Nelson)的〈韋伯1920年的『作者前言』：其主要目的的重要線索〉(Max Weber's “Author's Introduction” [1920]: A Master Clue to his Main Aim)，刊於《社會學探究》(*Sociological Inquiry*)，第四十四卷(1977)，頁270起。而〈導論〉(“Einleitung”)最早在1915年刊行，但根據韋伯自己的說法是在1913年就動筆的。參見〈世界諸宗教的經濟倫理：宗教社會學的大綱〉(WEWR)，刊於《社會科學與社會政策文庫》(*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)，第四十一卷，第一期，頁1註1為了論文集的出版，也被重新修正過，正如1915年才發表的〈中間的考察〉(“Zwischenbetrachtung”)。

10 韋伯，《宗教社會學論文集》(RS1)，第一卷，頁244-245。

法論的文章裡，他全力反對一個在他眼裡是對理論與歷史的關係的錯誤理解，這種誤解往往正也在有關社會發展的分析裡一再地潛藏著。有這種傾向的不僅是許多進化理論學者，而且歷史學者們亦傾向於「把根據一個被選擇的概念特徵得出的類型前後次序……當成一個法則般必然的歷史先後次序」，亦即把概念的邏輯秩序與「概念與空間、時間與因果關聯的經驗的安排」如此交叉推移甚或相互代換，以致使此一建構被歸於實際有效之列，把它們當作「實際的（事實上即是：形上學的），『起作用的力量』、『傾向』等等看待」<sup>11</sup>。確切言之，韋伯也在他的社會學裡從事發展之建構工作。而且他一再強調這些建構的高度啟發學上的價值（*heuristische Wert*）。但對他而言，它們只有工具之特性：它們是手段，「藉之有計畫地由我們知識領域可能的範疇，對一個歷史事件有效地訴諸其實際原因」<sup>12</sup>。無疑的，在這種發展的建構上，標準（*Maßstäbe*）扮演了核心的角色。是以古猶太教（*das antike Judentum*）及其西方現代（*okzidentale Moderne*）的文化意義為例，提出下列問題：「1. 是否特定的猶太人的觀念或多或少比我們發現的其他宗教的發展階段較古老（「原始」）？2. 是否它們或多或少較知性化，以及（在褪去巫術觀念意義下）較理性化？3. 是否它們或多或少一致性的較系統化？4. 是否它們比起其他離它們或近或遠的環境裡相對立的觀念來，或多或少較具心志倫理（*gesinnungsethisch*）傾向」<sup>13</sup>。然而，無論答案為何，這些標準所導致的是恩斯特·納格爾（*Ernst Nagel*）所謂的表明特徵的（*charakterisierenden*），而非評價的價值判斷（*einschätzenden*）

11 韋伯，《科學學說論文集》（*WL*），頁204-205。

12 同前註，頁204。

13 韋伯，《宗教與社會論文集》，第三卷（*RS III*），頁2。

Werturteilen) <sup>14</sup>。因此，以此作法，相對於其他關於神的觀念與倫理，將摩西的神的觀念 (mosaischen Gotteskonzeption) 與十誡的倫理 (dekalogischen Ethik) 列為「低度階段」或「高度階段」，絕對不能因而下結論到其對現代 (die Moderne) 的發展潛能是較小或較大，甚或相對於其他觀念，判定其具低度或高度價值。這類的發展建構工作充其量適於以比較的觀點來限定此種神的觀念與倫理在類型學上的地位。因此，在此使用的標準並不是要提出一個所有社會發展必須依循或應該依循的道路。也正因為如此，韋伯的整個作品可以當作偉大的嘗試來看待：嘗試系統的或者尤其是以歷史編纂 (historiographische) 駁斥任何一種進化理論的基本假設。這已由著名的韋伯詮釋者，主要如班迪克斯 (Reinhard Bendix)、羅特 (Guenther Roth) 以及溫克曼 (Johannes Winckelmann) 一再正確地強調<sup>15</sup>。溫克曼還進一步將韋伯的社會學

14 參見納格爾 (Ernest Nagel)，〈價值取向對社會研究的影響〉(The Value Oriented Bias of Social Inquiry)，刊於《科學的結構》(The Structure of Science, New York 1961)，頁492起；德文版收入漢斯·亞爾伯特與恩思特·托畢希 (Hans Albert und Ernst Topitsch) 合編的《價值判斷的論戰》(Werturteilsstreit, Darmstadt 1971)，頁237起，尤見頁246起。

15 參見班迪克斯的《韋伯：一個知識分子的典型》(Max Weber: An Intellectual Portrait)，此書於1960年於倫敦出版，1977年於柏克萊出修訂版；此處引自德文版 (Max Weber: Das Werk, München 1964)，尤見頁199起與頁347起；他的另文〈韋伯的社會學在今日〉(Max Webers Soziologie heute)，收入凱斯勒 (Dirk Kasler) 所編的《韋伯其文及影響》(Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung, München 1972)，頁50起；還有他與羅特 (Guenther Roth) 合撰的《學識與黨性》一書裡的第四、六、十一與十三等章；羅斯的文章參見他為其與克勞斯·惠特曲 (Claus Wittich) 合編的韋伯作品《經濟與社會》英譯本 (Economy and Society, New York 1968) 所撰〈前言〉，頁XXVII起；溫克曼 (Johannes Winckelmann) 的文章見〈韋伯：社會學作品。對班迪克斯同一主題作品的討論〉(Max Weber · Das Soziologische Werk. Zu dem Buch gleichen Themas von Reinhard Bendix) (譯註：亦見對前述班迪克斯書德文版的評論)，刊於《科隆社會學與社會心理學雜誌》，第十七卷 (1965)，頁743

描述成下列合乎事實狀況的概念：它是世界史社會學之結構現象學 (eine soziologische Strukturphänomenologie der Universalgeschichte)<sup>16</sup>。田布魯克 (Frideric H. Tenbruck) 對這種看法提出異議。總而言之，在我看來，這是他對迄今韋伯研究之出色挑戰所必然得出的結果<sup>17</sup>。置諸創作史的假設之上，他提出了一個系統的命題；此命題把韋伯從比較世界史家的陣營剔除，改投其他陣營，縱使不是進化論者，至少也在「新進化論者」(“Neoevolutionisten”) 之列<sup>18</sup>。因為根據田布魯克的看法，韋伯宗教社會學研究不只是對

---

起；他的另文〈韋伯對人與社會的理解〉(Max Webers Verständnis von Menschen und Gesellschaft)，收入卡爾·英吉希 (Karl Engisch) 與他人合編的《韋伯紀念論文集》(Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München, Berlin 1966)，頁195起，以及上面提及對《經濟與社會》註釋的書。

- 16 參見溫克曼編，《韋伯·社會學：世界史的分析政治》(Max Weber, Soziologie - Weltgekhichtliche Anayse - Politik, Stuttgart 1956)，第二版，頁539。他表示：韋伯需要世界史的研究以「使他的理解社會學獲致如世界史的結構現象學的地位」(Geeinnung seiner verstehenden Soziologie als struktureller Phänomenologie der Weltgeschichte)。參見他詮釋《經濟與社會》的書的前言，他在裡面稱韋伯的社會學為「人類世界史的結構現象學」(“Strukturephänomenologie der Universalgeschichte der Menschheit”)。
- 17 田布魯克 (Friedrhc H. Tenbruck) 的文章〈韋伯的作品〉(Das Werk Max Webers)，刊於《科隆社會學與社會心理學雜誌》(KZfSS)，第二十七卷(1975)，頁663。此文英文版略作修改，題為〈韋伯作品主題之一致性問題〉(The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber)，刊於《英國社會學期刊》(British J. of Sociology)，第三十一卷(1980)，頁313-351。在這場挑戰裡，他以今日之我非昨日之我，把自己早期詮釋韋伯的作品亦列作對象，參見頁695。對田布魯克的批評，參見馬丁·瑞舍布容德 (Martin Riesbrodt)，〈理念、利益與理性化〉(Ideen, Interssen, Rationalisierung)，刊於《科隆社會學與社會心理學雜誌》(KZfSS)，第三十二卷(1980)，頁109-129；以及溫克曼 (Johannes Wincklmann)，〈韋伯除魅觀念的來源〉(Die Herkunft von Max Webers Entzaberuns - konzeption)，同前書，頁12-53。
- 18 此一假設主要涉及《經濟與社會》(WuG) 與《世界諸宗教的經濟倫理：宗教社會學的大綱》(WEWR) 創作史，以及它們之間的關係，然後是《宗教社會學

論文集》裡的〈導論〉(Einleitung)與〈中間的考察〉(Zwischenbetrachtung)之日期，這些日期對田布魯克系統性的命題相當重要，因為他堅信，韋伯是直到寫這些文字時，才「全力建構……世界史的草圖」(頁700，註48)。他到此才「清楚地意識到……他比較研究的總成果」，且世界諸宗教的經濟倫理的研究之「實際章節的決定性之總和」才集合起來(頁698，註32)，此總和使「前言」(Vorbemerkung)及其開場白(Eroffnungssatz)成為可能(參見頁679)。這命題也涉及了韋伯其他工作計畫的發展，尤其是韋伯企圖把《世界諸宗教的經濟倫理：宗教社會學的大綱》(WEWR)擴及伊斯蘭教與基督教的計畫，田布魯克認為它被放棄了，因為在韋伯發現西方理性化的內在必然發展之後，且在〈導論〉與〈中間的考察〉的論述裡不再涉及此一過程的「部分事件的歷史認定」(die historische Identifizierung der Teilvorgänge)問題(頁675，亦參見頁699-700，註47)。為了以韋伯的創作史來支持他的系統性命題，田布魯克因而必須安排出下列的創作時間表：1.《世界諸宗教的經濟倫理：宗教社會學大綱》是在《經濟與社會》(WuG)之後完成的(頁676)。2.〈導論〉與〈中間的考察〉是在大部頭實際研究之後撰寫的。3.韋伯在總結作品後，放棄了「有關伊斯蘭教與基督教的章節的計畫」，而代之以新的偉大研究，其中包括文化社會學(Kultursoziologie)與對西方發展的描繪，此種描繪「似乎很少是按計畫中有關基督教的書而作的」(頁699，註47；頁702，註75)。在此不宜對這種創作問題作詳盡的討論。這必須充分利用韋伯的書信，尤其是與墨爾—西貝克(Mohr-Siebeck)出版社的來往函件才能做到，但是，目前所有韋伯詮釋者可以掌握韋伯本人創作史的提示，至少已足夠對田布魯克之創作史假設提出質疑：1.《經濟與社會》與《世界諸宗教的經濟倫理：宗教社會學大綱》之間，多的是互補性，而非時間上的與內容上的次序。在1910年與1920年之間，很明顯地不僅韋伯在這兩部作品上相當連續且互換地工作，而且他也強調，《世界宗教的經濟倫理：宗教社會學大綱》的諸論文，最初亦確定「同時與包含」於《社會經濟學概論》之內有關《經濟與社會》的論文出版，以解說增補其中有關宗教社會學的章節(反之，在很多地方當然也被後者解說之)，而且前者在它改寫後的形式裡，「也許可以作為(後者的)宗教社會學問題的補充，有些地方對經濟社會學部分在某些點上亦有助益」(參見韋伯，《宗教社會學論文集》(RS I)，第一卷，頁237)。此一韋伯1920年所選的陳述至少使得：1.《世界諸宗教的經濟倫理：宗教社會學大綱》占有時間上與內容上優勢地位的說法難以成立。2.不但是前述兩者(WuG與WEWR)，而且這兩部作品與〈導論〉和〈中間的考察〉之間，其互補性亦大於時間上與內容上的前後次序。為了把它們作時間先後的排列，田布魯克必須把〈導論〉與〈中間的考察〉盡可能列在時間表後而些。他推測它們是1915年才寫的東西(頁676)。但據韋伯自己的表白，至少在1913年〈導論〉即已完成。他在1915年9月號的《社會科學與社會政策文庫》(A/SSP)頁1註1裡寫到：「下面的文字未作更動地出版，與兩年前完成的，且經友好批閱過的一般。」此一文字上的確定是如此的重要，以致1920年(他在修訂稿出版之際)，這部分大致未改而付梓。田布魯克嘗試對這

個相當明確的證據以他自己的意義作解釋，他堅持，此一確定只能針對實際章節（Sachkapitel），而非涉及〈導論〉（參見頁698-699，註39）。我認為這是沒有證據的。眾所周知，〈中間的考察〉的第一個版本在《經濟與社會》的宗教社會學部分亦有出現，而且「除魅概念」（Entzauberungsbegriff），為田布魯克眼中韋伯也明顯藉之來表達其「新」看法者，早在1913年於《思想雜誌》（*Logos*）發表的〈論理解社會學的若干範疇〉（Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie），以及「儒教研究結語」的第一版本即已使用過。所有這些都顯示，韋伯對宗教史上除魅過程的草圖了然於心，比田布魯克設定的還早一點。3. 韋伯一直到他對世界諸宗教的經濟倫理的研究的最後，都想擴及到伊斯蘭教與基督教的領域。這不僅可從《基督新教倫理》的兩個版本之比較得知，而且也可從他在1919年秋天的一封信裡知道。在這封信裡，他還表示，要把世界宗教的經濟倫理的論文擴及埃及、美索不達米亞與祆教的倫理的簡短論述（eine kurze Darstellung der ägyptischen, mesopotamischen und der zarathustrischen Ethik）（亦參見《社會科學與社會政策文庫》[*AS/SSP*]，第四十四卷，第一期，頁52），「但尤其是透過一個以西方社會獨特性的形成為目的，而對古代與中古歐洲市民階層發展所作的描繪。有關猶太教的論述，寫到瑪喀比朝代（Makkabäerzeit）的開始（譯註：西元前167年猶太人在哈斯蒙尼〔Hasmonaer〕祭司家領導下，反抗塞琉古王朝安提柯四世的希臘化政策，瑪喀比是領導首義的馬塔蒂亞〔Mattathias〕的兒子猶大〔Judas〕的綽號，希伯來文意為「錘子」，他驍勇善戰，攻占耶路撒冷等地。西元前142年猶太人終於在此家族的領導下，宣告獨立，開始所謂「瑪喀比朝代」，後因內爭而衰落，西元前63年羅馬人入侵，此朝代便宣告結束，這家族成為羅馬人轄下名義上猶太國的統治者，直到西元前37年為希律大帝〔Herodes der Große〕取而代之）。這第三冊則包括對下列諸宗教的描述：原始基督教（Urchristentum）（譯註：為基督教最初期的階段，由建立第一個教區〔耶路撒冷〕時，以迄西元150年左右，又稱原始教會〔Urkirche〕）、律法典的猶太教（talmudisches Judentum）（譯註：塔夫德〔Talmud〕為猶太教口傳律法典，是該教僅次於《聖經》的重要經典。書中包括63節或短篇，每一部討論律法的某一方面。因為成書時代不同，分為「密西拿」〔Mischna，西元2世紀末於巴勒斯坦完成〕與「革馬拉」〔Gemara，西元5世紀末於巴比倫完成，較完整〕，共蒐自西元前6世紀以迄西元後5世紀的猶太律法著作，至今仍是正統猶太教信仰及祭典的主要規範）、伊斯蘭教以及東方基督教（orientalisches Christentum）等（譯註：西元1054年基督教分裂為東西兩派，東派教會大部分後來形成東正教）；最後，還有一冊以西方基督教為主題的結論之作。研究主旨一直環繞在此一問題之上：「西方的經濟與社會特性的基礎何在？它是如何形成的？尤其是它與宗教倫理的發展之關係為何？」至少，在這方面，韋伯夫人（Marianne Weber）的看法可能是恰當的，她在1920年10月為《宗教社會學論文集》第三卷寫的前言裡指出：韋伯至死仍認為，如果沒有對早期基督教（Frühchristentum）（譯註：即從產生到開始定型化的基督教，約自1世紀至4世紀初）與伊斯蘭教的分析來描繪西方之理性化，是「不完整的」工作。

於一個「貫穿整個歐洲史的理性化過程」作一檢視，而且還針對它擬一「草圖」(Konzept)；韋伯認為它是在宗教的世界圖像的一個自發問題與自發邏輯(in einer Eigenproblematik und in einer Eigenlogik religiöser Weltbilder)，亦即是一個它們獨特內在的理性化強制下的問題<sup>19</sup>。這個宗教上的自發問題與自發邏輯作為一種歷史的力量雖然常常處於不利狀態，但它至少在西方明顯且歸根究底地克服了其他歷史力量。根據田布魯克的看法，韋伯所建構的「草圖」裡將西方的理性化劃分為宗教的除魅(religiösen Entzauberung)階段與隨後的由科學、經濟與政治承擔的現代化(Modernisierung)階段。此一宗教的自發問題與自發邏輯，主要著重在神義論問題(Theodizeeproblem)與其「理性的解決」的持續嘗試之上。因此，至少對宗教的發展而言，它「既非針對世界的外在事實，亦非為了此一外在事實」而發。在這方面，很明顯的，韋伯不僅代表一個進化理論者的立場，甚且是一個部分反啟蒙(patiell gegenaufklärerischen)的立場。就如田布魯克所述：「韋伯極力拒斥在他的(與我們的)時代裡所一致堅信不疑的立場：即人類直接在真實(Wirklichkeit)上確認且獲得他的理

---

論及猶太教在西方與前亞細亞的東方(vorderasiatischer Orient)(譯註：即今日之西亞)之文化發展的地位時，韋伯在一導論式的談話內容裡，提出同樣的看法：對他而言，這是「關鍵處」，其歷史意義「只有下述堪可比擬：如希臘的精神文化；以及對西歐而言，羅馬法與立基於羅馬官府概念的羅馬教會，然後是中古的一身分的秩序(mittelalterlich-ständische Ordnung)以及由它們的羅網衝決而出，但亦屬它們制度在宗教方面之進一步影響，即基督新教等等。」(參見《宗教社會學論文集》[RS III]，第三卷，頁7)。此一問題關鍵處既非唯一的「開始」，亦不蘊含一個「結束」。它毋寧是決定西方發展之眾多建構性條件下的一個而已。其他條件必須被添加上去，在宗教範疇裡如耶穌佈道、保羅傳教以及其他等等。

19 田布魯克，同前註，頁670。

性 (Rationalität)，以為其理智的興趣 (vernünftigen Interessen) 服務，同時它也導致對事實在認知與實際上的解決。反之，對韋伯而言，宗教的理性化及其自發邏輯是擁有優先權的，在宗教理性化的前提下，發展了我們不加思索即稱為理性的東西。」<sup>20</sup>

現在，起碼他論證裡反啟蒙的觀點是個誤解。因為對宗教的自發問題與自發邏輯的重視，使其不把宗教當成理智 (Vernunft) 的對抗力量，而且也不把宗教當成他的純預備步驟來理解，這絕不意味著宗教不是針對世上的真實且為了它而發的。確切言之，對韋伯而言，正是不只有外在的，而且有內在的真實，不只有外在的，而且還有內在的危難 (Not)。的確，這是有其一面，也不能沒有另一面。它是「世界上的非理性經驗」(“Erfahrung von der Irrationalität der Welt”)，此為韋伯所強調的「所有宗教發展的推動力量」<sup>21</sup>。神義論的問題即是這種經驗的表達。神義論及隨之而來的宗教之生活方式 (religiöse Lebensführung) 是對此事實認知上與實際上的解決；命運 (Schicksal) 與功績 (Verdienst) 之外在與內在世界體驗的分歧。在這樣的討論脈絡下，進化理論觀點之論證的確是較重要的。因為對田布魯克而言，蘊含於宗教理念的內在理性化強制，明顯地亦不只限於宗教方向。此一內在強制必然對所有方面的理念有效，藉這些理念，人們建構它們的文化真實。因此，以宗教之理性化為前提，只有在理念交響樂裡宗教占優先的情況下才是有效的。確切言之，儘管田布魯克限定說，韋伯認為「在一個自發邏輯的強制之下，只有某些理念才會進一步

---

20 同前註，頁 683。

21 韋伯，《政治論文集》(PS)，頁 542。

產生它們理性的結果」，而且藉之產生「世界史的過程」<sup>22</sup>。但他的確同時也主張韋伯以其晚期對理念的自發問題與自發邏輯的認識，完成「這理性化過程的如此新的世界史草圖」<sup>23</sup>。確切言之，在回答「在哪些條件下，宗教理念可以持續使利益紀律化與理性化？」此一問題時，以宗教的世界圖像為優先來作考慮，田布魯克與韋伯堅持這種情況是在歷史上具有特殊意義的，亦即對超越俗世的救贖的努力（das Streben nach überweltlicher Erlösung）與內心世界的禁欲被連接起來，而且因此宗教的除魅被促成了。這只有在西方的傳統裡出現，由宗教史上來看，它最早以古猶太教為其發端，而終於禁欲的基督新教（asketischer Protestantismus），而且透過宗教外的理念促成了現代化。但是某些宗教思想的自發問題與自發邏輯的理論正不只限於個人的與出世的，慈愛的與懲罰的造物神（Schöpfergott）的思想，以及預選說（Prädestination）的神義論之上，毋寧可藉之確定的是，其他宗教的與宗教外的理念亦可承擔起歷史裡的轉軸工（Weichesteller）的角色，且促成了世界

22 田布魯克，同前註，頁685。

23 同前註，頁682，粗體字為我所加。我認為，田布魯克搖擺在下列兩種解釋之間：一種是把理性化過程當成西方的特點；另一種則是把它當成一個普遍化的過程。由此處的引文來看，他在其陳述裡，最後不再只陷於西方的理性化發展，而是將它與理性化普遍理論結合起來。對我而言，這是過度引伸韋伯的論證；當然，這是因為他使用「世界史」（Universalgeschichte）此一概念不甚清楚而強化了此一作法。1920年在對「基督新教倫理」的研究裡，考慮到他在第一次印行該文時，文末預作但並未兌現的學制：「我不擬作最初打算，直接繼續前述計畫的工作，部分由於意料之外的原因，尤其是特勒爾齊（Troeltsch）的作品〈基督教會的社會理論〉（Soziallehren der Christlichen Kirchen）（他完成很多與我以某種方式對話的東西，這是我以非神學家的立場可能無法做到的），部分也是為了不使闡釋孤立，並將它擺在總體性的文化發展來考量，所以決定先寫下宗教與社會的世界史的關聯（die universalgeschichtlichen Zusammenhänge）的比較研究結果」（參見韋伯，《宗教社會學論文集》，第一卷，頁206）。

史的演變過程，正因為與某些宗教思想的關係只是它與一般理念的關係裡的一個特例而已。

於是，這種詮釋的假設得出一系列引人注目的結論。首先，田布魯克至少潛在地主張韋伯確實提出了世界史的要求，他不但涉及現代的文化起源與發展，而且廣泛涉及了所有文化的起源與發展<sup>24</sup>。其次，他主張——這可從韋伯求得論據——韋伯使理念型的運作至少在這些方面成熟化（reifizierte）了；在他把宗教思想的理念型（Idealtypen）亦視作實際類型（Realtypen）之際，即他明顯地把蘊含於宗教的世界圖像裡的內在理性化等同於理念型概念建構所獨具的策略，將一個或多個重點片面地抬高其份

24 田布魯克把普遍的文化理論（同時亦是普遍的發展理論）建立在一種人類學（Anthropologie）之上，這人類學基本上是從他的〈導論〉（Einleitung）裡有關幸運或苦難的神義論（die Theodizee des Glucks und des Leids）的章節上擷取出來；而且他也把它立基在「宗教發展的多線類型學」之上（頁685）。在我來看，他必須要求此一類型學的完整性，而且它也只有表面上體現一個抉擇模式（Alternativmodell）。這兩部分理論被這樣地聯結起來：世上有一個尋求卡理斯瑪（Charisma），亦即尋求非日常生活經歷的「人類學上的恆定性」（“anthropologische Konstante”），而且為了滿足這種需求，產生了一種朝向一致性發展的強迫，「而此一致性以行動的系統化支撐了事實（或解釋）的系統化」（頁686-687）。由這個一致性的嘗試（Vereinheitlichungsversuchen）產生了一個「宗教發展的多線『系譜』」（“multilinearer ‘Stammbaum’ der religiösen Rationalisierung”），而且它可被看作是一個決定的系譜（Entscheidungsbaum）（參見前引頁）。在這個系譜裡有多種路線，多種可供社會遵循的途徑。社會按何路徑走，決定了後續有何種選擇會對它們開放。如此，似乎獲得了一個階段模式之外的抉擇。但是，這個「多線系譜」之構想所引起的問題，比它所能解決的還多。它假定開始時諸線並未有交叉的事實，而且也假定人們可以區分主線及支線。尤有甚者，田布魯克竟然堅持，此「系譜」不但是個解釋上的假設，而且還是「在世界史的著眼點上」之歷史過程。此外，他又賦予其啟發性的構想一個前瞻式的要求（頁688）。所有這些均屬一個放諸四海皆準的進化理論的配料（Ingredienzen einer universalen Evolutionstheorie），屬於一個進化理論的最大限度計畫（Maximalprogramm），而非最小限度計畫（Minimalprogramm）。

量，並組合成一具邏輯與目的論的堅實與結論之一致性的觀念構成（zu einem einheitlichen Gedankengebilde von logischer und teleologischer Konsistenz und Konsequenz zusammenzufügen）<sup>25</sup>。再次，他強調西方的理性化不僅是一個倚賴在世界圖像之上的發展，而且也是立基在內生自決的層次；它不是歷史的混合體，歷史的偶然性或得以實現的利益情況等的結果，而是一個立基在思想層次的「內在之必然發展」的成果<sup>26</sup>。如此，一個具有三個要素的放諸四海皆準的進化理論被描繪出來：1. 在分析社會發展時，理念相對於利害關心與制度取得優先地位；2. 在分析社會發展時，理念的自發問題與自發邏輯比屬於利害關心與制度者，取得優先地位；3. 這種自發問題與自發邏輯最初對宗教理念有效，但它向所有理念擴張，藉著它們人類建構其文化真實。這個放諸四海皆準的進化理論以理念的狡計的想法（Gedanken von der List der Ideen）來運作，如此，理念支使利害關心與制度，而不是相反情況。據此理論，田布魯克也尋找韋伯宗教理性主義殘留的類型學，就如他在韋伯世界宗教研究裡所見到的，簡直是進化理論式的安排：這個類型學體現了他眼裡一個宗教理性化的多線系譜的路線（Linienzüge in einem multilinearen Stammbaum der religiösen Rationalisierung），其特點是透過人類使思想一致化與內化以及昇華的強制性<sup>27</sup>。

無疑的，這樣的詮釋把韋伯的立場召到與源自功能論的進

25 參見韋伯，《宗教社會學論文集》，第一卷，頁537。而且這也不是韋伯晚期的看法，類似的看法在1904年已出現，參見《科學學說論文集》（WL），頁197-198。

26 田布魯克，同前文，頁675。此處，他主要亦反對班迪克斯（Reinhard Bendix）的詮釋。

27 但在這點上，田布魯克的陳述仍不夠清楚。因為此一致化的強制建立了宗教理性化的主要軸線。正因它只是在宗教理性化「多線系譜」的一條線索而已，似也應提出宗教理性化的其他機制（Mechanismen）來，同前文，頁687。

化理論，以及尤其與發展邏輯導引的進化理論的重要對話者的地位。同時，它也引發將韋伯視為一個類型學比較世界史的代表人物的質疑，到底它是否可信。如此，便推動了重新考慮其理性化理論的哲學地位與實際內容的工作。我打算如此做，正因為我認為田布魯克的論述不是每一點都是令人信服的。

其一，雖說我同意田布魯克的看法，韋伯提出了一個進化理論。但是，他並未提出世界史的要求（譯註：意即並未要求放諸四海皆準）。他的分析涉及了一個四海皆準的世界史的問題（*die Analyse eines universalgeschichtlichen Problems von universeller Bedeutung und Gültigkeit*），但針對他發展出的是一個進化理論的最小限度計畫（*ein evolutionstheoretisches Minimalprogramm*）<sup>28</sup>。其二，雖然我同意田布魯克的看法，韋伯提出了一個理念的自發問題與自發邏輯的理論。但它並非接納思想的詭計的作法。韋伯涉及的是衝突的價值領域與生活秩序的自發問題及自發邏輯，而且也涉及其在生活方式上的實際影響，進而針對它發展了一個價值理論與制度理論的最小限度計畫。其三，儘管我同意田布魯克的看法，韋伯提出了對西方理性主義的一種解釋。但是他並非以理解一個更替的內在必然發展為滿足。韋伯涉及的毋寧是部分的歷史認定問題，以及它們相互關係的問題，並為它提出了一個因果分析的最小限度計畫。韋伯認定的一個世界史的問題，主要偏重在

---

28 有關進化理論的「最小限度計畫」（Minimalprogramm）的概念，參見賽法特（Constans Seyfarth），〈基督教與社會發展：一個問題的重述〉，收入他與瓦爾特·M·史潑恩德（Walter M. Sprondel）合編的《研討會：宗教與社會發展》（*Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973），頁361；以及施路赫特，〈理性化的吊詭：對韋伯「倫理」與「世界」的研究〉（*Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von "Ethik" und "Welt" bei Max Weber*），刊於《社會學雜誌》（*Zeitschrift für Soziologie*），第五卷（1976），頁262。

宗教社會學內，但並不只限於此一領域，為了處理這個問題，他選擇了一個有如規範般所樹立起來的重點，據之引導了一個理念型（Ideen）的發展建構。它所體現的既不是一種前瞻的，也不是一種回顧的完整階段模式。此一建構不應被解釋成一個社會變遷的理論，單純只是結構形式的「更替」（Abfolge）而已，而應被當成社會發展的理論，亦即結構原則的「更替」來看待。就這方面，韋伯由進化理論領域提出了他的問題（Problemstellung）。一個如此問題取向的分析，對結構原則（Strukturprinzipien）的「更替」加以探究，且不作放諸四海皆準的要求，我稱之為發展史（Entwicklungsgeschichte），這是採自韋伯的，但未被標準化的概念選擇。發展史的概念，與「社會的歷史」（Gesellschaftsgeschichte）的概念相結合的名詞<sup>29</sup>。原則上發展史不只一個，而是多個。韋伯的興趣是針對西方而發的，且假定這種歷史是放諸四海皆準的。由他的作品裡可抽離萃取出此一發展史。對此，人們當然不

29「社會的歷史」的概念主要是漢斯—烏瑞希·衛勒（Hans-Ulrich Wehler）與約爾根·柯卡（Jürgen Kocka）在德國討論時使用的。它是應一個整理社會（Gesamtgesellschaft）的歷史分析之迫切需要而生，同時也是為了部分分析之整合的必要性（die Notwendigkeit einer Integration von Teilanalysen），尤其是涉及經濟、政治上的支配與文化範疇之部分分析。參見柯卡，〈社會史、結構史、社會的歷史〉（Sozialgeschichte, Strukturgeschichte, Gesellschaftsgeschichte），刊於《社會史文庫》（Archiv für Sozialgeschichte），第十五卷（1975），頁1起；還有他的另文〈社會史與社會的歷史之理論〉（Theorie in der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte），刊於《歷史與社會》（Geschichte und Gesellschaft），第一卷（1975），頁9起；還有衛勒的書：《作為歷史之社會科學的歷史》（Geschichte als historische Sozialwissenschaft, Frankfurt 1974）；他的另文〈介於經濟史與政治史之際的社會史〉，收入《學校內的社會史與結構史》（Sozialgeschichte und Strukturgeschichte in der Schule, Bonn 1975），頁13起；他的另文《批判與批判之反批判》（Kritik und kritische Antikritik），刊於《歷史學雜誌》（Historische Zeitschrift），第二二五卷（1977），頁347。「社會的歷史」涉及的是社會關係最高的秩序層次（das jeweils höchste Ordnungsniveau von sozialen Beziehungen）。

能單單只詮釋他的作品，而且也應該要彰顯它，這意味著人們雖然追隨他的提問方式，但卻不是照單全收地接納其解決問題的方法<sup>30</sup>。而詮釋的嘗試毋寧應是改善解決問題的方法，而不乖離其原來解決問題的基礎；為了達到改善的目的，它必須「延伸」到其他理論之上，在這個例子裡指的是延伸到一個功能論與發展邏輯所引導的進化理論的因素之上。唯其如此，發展史才能被刻劃成後兩者之外的另一抉擇，而且也是類型學的比較外的一個抉擇（*Alternativa zum typologischen Vergleich*）。在下面的研究裡，我將嘗試進行此一刻劃工作，共分成五大步驟：1. 韋伯社會學裡處理的世界史問題之鑑定工作；2. 重建作為一個西方發展史的韋伯社會學之哲學基礎；3. 重建此一發展史的實際內涵；4. 釐清「過渡到現代」的歷史解釋問題，並描繪於焉被使用的解釋模式；5. 對發展史與類型學的比較世界史以及新的進化理論之間的關係作一討論。同時，我也在這方面限定了韋伯理論的「類型學的地位」，此一命題是：其地位可以說是介於世界史的比較與一個源自功能論的以及發展邏輯的進化理論之間。

---

30 參見盧曼為涂爾幹著《社會分工論》的德文版（*Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt 1977）所作的序文〈分工與道德：涂爾幹的理論〉（*Arbeitsteilung und Moral: Durkheims Theorie*），頁 18。



## 第二章 韋伯世界史的問題

### 第一節 西方資本主義的特殊現象

韋伯的主題最早是資本主義。他一開始是以歷史的角度來處理它，且當作一組織的問題來看待<sup>1</sup>。在他的第一部探討義大利中世紀城市商社（*Handelsgesellschaften*）的大作裡，就可以看到這個特點。這部作品論及一個法律制度（*Rechtsinstitut*）的歷史根源與組織形態，它促進了一個特殊形式的資本主義（現代經濟的營利資本主義〔*Gewerbe-Kapitalismus*〕）的發展：亦即連帶責任（*Solidarhaftung*）的制度，以及它與企業特殊財產的結合（從非商業財產裡區分出商業財產）；這種制度是在複雜的與多軌的過程中，由海上商法與內陸商法的各組合（*Sozietäten*），即由家族共同體與勞動共同體們的分層化（*Abschichtung*）而產生的<sup>2</sup>。超過三

---

1 韋伯在1904年接下《社會科學與社會政策文庫》編輯工作之際，描述了這份雜誌的工作範圍，同時也說明了社會科學的研究領域：「人類共同體生活及其歷史組織形式之社經結構的一般性化意義的科學探究」。參見WL，頁165。如果我們對此一陳述補以社會文化結構的概念（世界圖像及其社會基礎的概念），我認為我們便可以獲得一個韋伯晚期仍視作社會科學研究任務的有效定義，且迄今依然有效。重要的是，韋伯一直關注人類共同體生活的歷史組織形式。

2 參見韋伯所著的《中世紀商社史：根據南歐資料》（*Die Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter: Nach südeuropäischen Quellen*, Stuttgart 1889），重印於GASWG，頁312起。這篇文章與他的博士論文並不雷同。後者毋寧是前者的一部分，其篇名為〈由義大利城市的家計與營利共同體而生的公開商社之連帶責任原

十年以後，在他自己編排且作了部分增補的《世界諸宗教經濟倫理的比較嘗試》的〈前言〉裡，這個早期的觀念仍被堅持著：現代的經濟企業—資本主義（Betriebs-Kapitalismus）立基於一個對企業資產與私人資產的區分，以及一個與中世紀開放的諸商社們的連帶責任制度有「選擇性的親近」（wahlverwandt）的危險的責任組織之上<sup>3</sup>。唯其資產作了這種內在的區分，才使其外在的劃分得以貫徹：將家計（Haushalt）與企業區分開來。這種區分——以及對消費與生產所作的區分——在所有的營利資本主義的前現

---

則與特殊財產的發展）（Entwicklung des Solidarhaftprinzips und des Sondervermögens der offenen Handelsgesellschaft aus den Haushalts- und Gewerbegemeinschaften in den italienischen Städten）。參見溫克曼（Johannes Winckelmann），〈韋伯的博士論文〉（Max Webers Dissertation），收入柯尼西（René König）與他所共同主編的《韋伯紀念集》（Max Weber zum Gedächtnis, Köln und Opladen 1963），頁10起；亦參見莫姆森（Wolfgang J. Mommsen），《韋伯：社會、政治與歷史》（Max Weber Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt 1974），頁183。

- 3 韋伯將其早期作品融入晚期作品的程度，以及他如何從早期的問題設定與概念中發展出晚期的問題設定與概念的作法，實在令人震驚。羅特用令人印象深刻的方式指出韋伯支配社會學這方面的特點。參見羅特為韋伯《經濟與社會》英譯本（*Economy and Society: An Outline of interpretive Sociology*, ed. by Guenther Roth and Claus Wittich, New York 1968）所作的序（Introduction），頁XXVII起，尤其是頁XL起。同樣的情形亦見於他對德意志帝國早期與晚期所作的分析。對此的說明尤見莫姆森（Wolfgang J. Mommsen）的《韋伯與1890-1920年間的德國政治》第二版（*Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen 1974）與貝森（David Beetham）的《韋伯與當代政治理論》（*Max Weber and the Theory of Modern Politics*, London 1974）。儘管我認為詳盡的說明仍付之闕如。班迪克斯的《韋伯》（*Max Weber, Das Werk, Darstellung-Analyse-Ergebnisse*, München 1964）一書亦指出早期作品對韋伯的社會學觀點的闡明所具有的意義，尤見其第一部分。在此，我們並非主張他的作品以無間斷的發展為其特徵。但是，如果說韋伯「自己的社會學」是直到1903年以其對基督新教倫理與有關客觀性的研究為起點，對我而言，這種觀點似乎頗值得商榷。田布魯克前引文，頁670-671持這種看法，亦見凱斯勒（Dirk Käsler），〈韋伯〉（Max Weber），收入他所編的《社會學思想古典作家》（*Klassiker soziologischen Denkens II*, München 1978），頁174。

代經濟的種種變形裡一直是不確定的。後者往往不只是缺乏政治與技術的諸前提，也缺乏組織的諸前提，藉由它們促使營利的資本利用得以恆常化，而不單單是朝向「時斷時續忽高忽低的『貨殖主義的』（*chrematistischen*）時代」發展<sup>4</sup>。當然，對於企業資產與私人資產所作的區分，還有與之相關的工廠、辦公室與家計原有的同一性，以及家族成員與股東原有的同一性（就像在以「未打破的家族共同體」為典型所見）的解體<sup>5</sup>，必須與其他制度串聯起來：以物質的生產工具形態出現的固定成本，以雇傭勞動（*Lohnarbeit*）形態出現的形式上自由的勞動<sup>6</sup>。但這樣還不夠：這兩者必須透過一個形式上理性的組織（一個企業）而被結合起

4 參見韋伯，〈古代農業事情〉（*Agarverhältnisse im Altertum*），收入 *Handwörterbuch der Staatswissenschaften I*（hrsg. von J. Conrad et al., Jena 1909，第三版，重印於 GASWG），頁 13。有關古代資本主義發展的「最主要障礙」見前文，頁 31-32。

5 韋伯，*WaG*，頁 229。

6 參見韋伯，*RS I*，頁 8。對韋伯重要的是（這也可與馬克思作比較），資本的歷史形式具有技術上的諸前提，勞動的歷史形式則具有政治上的諸前提，兩者結合之下體現了一個歷史的資本利用方式，與其他利用方式相對比。一個對比的利用方式是營利企圖的古代購奴資本主義（*Kaufsklaven Kapitalismus*），對它而言，下述事實亦是適用的：「產品（至少是部分產品），變成交易對象。另一方面亦然：生產工具是交易對象。」（參見 GASWG，頁 13）但是，與現代資本利用方式相比較，這種資本利用方式具有一特殊的「非理性的」特色：奴隸可以說同時是固定與可變的資本。這對「資本所有者」產生難以計算的危險，因為隨之而來的是阻撓了資本形成的過程，放慢了資本轉換，以及招致資本「死亡」（*Mortalität*）的危險。此外，購奴市場供給的資產「價值」，必須視經濟外的種種因素而定。最後，奴隸是主人家計的一部分，家計與「企業」的分離是不存在的。立基於此作比較的興趣，韋伯仍稱之為資本利用：唯其如此，才能彰顯出西方企業資本主義特殊現象之所在。此外，這也是他歷史認識的結果：資本主義，正也是營利資本主義，既可立基於不自由的勞動，又可立基於自由的勞動之上，這在人類文化史上不斷出現，總之，「只要經濟檔案所及，即然」（參見 *RS I*，頁 6）。因此，資本主義經濟在經濟上的相反概念（*Gegenbegriff*）是莊宅式經濟（*Oikoswirtschaft*），後者往往與莊園制（*Grundherrschaft*）相結合。因為其目的在於租金，而非利潤。

來。企業這種組織形式使得一個「勞動分化與勞動結合的生產方式」成為可能<sup>7</sup>。唯其如此，最後的發展要素才能完全發揮作用：理性的企業簿記成為資本計算的基礎。韋伯認為，現代理性的企業資本主義的歷史個性（Individualität），即其特殊現象，既無法藉著自然經濟—貨幣經濟的一組對比，且無法透過需求取向—市場取向與營利取向的另一組對比來加以掌握，雖然貨幣經濟以及市場取向與營利取向屬於經濟取向的資本主義經濟的任一個形式，但是它必須在上述三項要素的結合後才能產生，即家計與企業的劃分，理性的簿記以及資本主義的勞動組織。唯有結合了這些要素，在歷史上貫徹之，營利的資本利用才能採行理性的形態，且透過經濟上的「實際的目的與科學在方法上的連接關係」使其持續穩定<sup>8</sup>；也唯其如此，產生了現代的社會問題與伴之而來的理性的社會主義。這種理性的社會主義是與各種其他取向先驅（宗教取向的、軍事取向的，「國家」與消費者取向的社會主義）大相逕庭的，就像理性的資本主義與其他形式的資本主義（一方面是商人資本主義、金融資本主義與奴隸資本主義，另一方面是掠奪資本主義與戰爭資本主義）的分野一樣大<sup>9</sup>。

不過，在博士論文的現代經濟資本主義的觀點以及「前言」裡的觀點之間存有歧異，主要是文字意義上的差別。在韋伯完成對「市民的企業資本主義及其自由勞動的理性組織」的定義之

---

7 韋伯，*GASWG*，頁32。因此，韋伯認為在古代亦無立基於奴隸勞動之持久性大企業的存在；奴隸的累積滿足的不是物質的需求，而是人的需求。

8 韋伯，*PE II*，頁324-325。

9 這種看法立基於韋伯對經濟取向與政治取向的資本主義所作的區分，而在經濟取向的資本主義下，他又作了企業資本主義、商業資本主義與銀行資本主義的劃分，尤參見*WuG*，頁95-96。

前<sup>10</sup>，他已跨遍西方與東方的社會史與經濟史。他從美索不達米亞經埃及古王國、中王國和新王國時代到流亡前、流亡期、流亡後與塔木德律法時代的以色列<sup>11</sup>，由希臘化時代（Hellenismus）到羅馬的帝政時代及其沒落，以及歐洲中世紀的帝政曙光，再到古日耳曼人的社會體制（Sozialverfassung），由中國到印度且再次回到以色列。在此，韋伯不但持續擴大他的分析的內容資料的基礎，而且也提升了其分析的理論的水準。韋伯從現代歐洲經濟的特殊現象出發，然後擴及現代歐洲科學、藝術、政治、法律等的特殊現象，簡而言之，涉及的是現代歐洲文化的整體結構。進一步而言，此一人類文化史所作的分析，可能具普遍性意義與有效性的，推動了與其他抉擇的布局的比較，甚或對比。在此，資本主義的主題轉入了理性主義的主題之上<sup>12</sup>。

10 韋伯，RSI，頁10。

11 參見GASWG與RS。

12 參見與世界宗教經濟倫理研究的問題設定相對比的〈古代農業事情〉的問題設定。在〈古代農業事情〉（GASWG，頁12）問的是：「古代（在一文化史的相關意義下）是否存在資本主義式的經濟？」此一問題開展了對現代西方經濟的分析。在《宗教社會學》（RSI，頁1）裡提出的問題是：「哪些狀況的組合促成了這樣的結果：正好在西方土地上，且只有在這裡，出現了（如我們樂意思象的）的確立基在一個具普遍意義與有效性發展方向的諸文化現象？」這個問題開展了對人類文化史上其他布局的研究。因此，我在此抱持著韋伯擴大其研究領域的看法。有關此一問題，參見羅特（G. Roth），同前書，頁LXV-VI，他在WuG裡發現對資本主義與理性主義所作的平行性分析。同樣的，田布魯克前引文亦持韋伯擴張其研究的論點，但他主要指涉的是理性化命題（Rationalisierungsthese）之上。此外，他還注意到，韋伯曾「不斷地處理理性的問題」（頁693）。無論強調的重點為何，有一點是可以確定的：韋伯的諸作品需要一個創作史與發展史上的解釋，就像田布魯克所正確強調的一般，亦可參見他另篇文章〈向經濟與社會告別〉，（Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft），刊於 *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 133(1977)，頁703起。

然而，韋伯很早就將其研究考量與理性主義問題聯結起來。他在《基督新教倫理》第一個版本時就已指出，我們可以「在最最不同的終極觀點之下，朝向極不

## 第二節 西方理性主義的特殊現象

正如資本主義一般，對韋伯而言，理性主義一開始亦非僅限於現代西方的現象。他一再強調：理性主義與理性化不但存在於各個文化圈（Kulturkreisen）之內，而且各個文化圈內最不同的諸生活領域，在「最不同的觀點與目的設定下來看是理性的，由另一個觀點來看則顯然是非理性的，不僅在文化內如此，文化間亦然」<sup>13</sup>。而且，理性主義與理性化亦視由誰來推動而決定之：

---

同的方向將生活加以『理性化』。而『理性主義』是一個歷史概念，它涵攝各種對立在一個世界裡，而且我們必須研究的是，到底這『理性的』思維與生活的具體形式是何種精神之子，且由此滋生那『職業』——思想及那對職業勞動的獻身（如我們所見，以純粹幸福論者的自我利益 [rein eudämonistischen Eigeninteressen] 立場來說是如此非理性的，它在過去是且現在仍是我們資本主義文化最具特性的構成要素之一）」（RS I，頁62）。他在對拉法爾（Rachfahl）的反批判裡也強調，他對基督新教倫理與資本主義精神之間的關係所作的研究可溯及1890年代。他曾在1897年於課堂上講授他最初成果的一部分（PE II，頁150）。

因此，將「理性為何」此一概念視為韋伯的中心問題，無疑是正確的。這在早期對韋伯作詮釋的作品裡即已意識到。最近，這種看法重新被重視。有一系列新的作品環繞在這個問題上。除了已被提及的作品外，尚包括伏格爾（Ulrika Vogel）的〈韋伯理性概念的一些考察〉（Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber），收入KZfSS, 25 (1973)，頁532起；魏斯（Johannes Weiss），《韋伯社會學基礎導論》（Max Webers Grundlegung der Soziologie, Eine Einführung, München 1975）；荷梭（Manfred Hennen），《理性的危機：社會學的兩難》（Krise der Rationalität - Dilemma der Soziologie, Stuttgart 1976）。有興味而未出版的作品如下：萊維納（Donald N. Levine），〈理性與自由：韋伯及其超越〉（Rationality and Freedom: Weber and Beyond, Paper Presented at the Max Weber Symposium, University of Wisconsin, Milwaukee 1977）（譯註：已發表於Sociological Inquiry, 51[1981]）；卡爾堡（Stephan Kalberg）的手稿〈韋伯的理性化概念〉（Max Webers Concept of Rationalization, Tübingen 1977）（譯註：已發表於Am. J. of Sociology, 85[1980], pp.1145-1179）以及哈伯瑪斯的手稿〈行動理性與社會理性化〉（Handlungsrationaliät and gesellschaftliche Rationalisierung, 1978）（譯註：已出版，收入氏著《溝通行動理論》[Theorie des kommunikativen Handelns]，Bd. I, Frankfurt/M. 1981）。

13 參見韋伯，RS I，頁11與頁165-166。

是由涉及實然的思維秩序的「理論家」，還是由力求一個實然的意欲的秩序之「實踐家」為之<sup>14</sup>。再者，就社會學而言，此一觀點可被進一步加以細分化與特殊化。如此導引到一個對理性主義與理性化的社會承擔者（Soziale Trager）所作的類型論（Typologie），因而，對韋伯而言，這並不只是一個狹義的對知識分子所作的類型論。

然而，韋伯並未自我限制在理性主義與理性化的社會承擔者的類型論裡。他也對行動理性（Handlungsrationaltäten）過渡到秩序理性（Ordnungsrationaltäten）的種種過程，以及秩序理性對行動理性產生作用的種種過程感到興趣，對他而言，這也是文化內與文化間都存在的問題。其理性主義與理性化的主題，不但涉及了個人們與社會群體們，而且牽涉諸整體秩序與諸部分秩序（Teilordnungen）（相對於行動層次，秩序層次具有其固有問題與固有邏輯）。從分析上來看，理性主義與理性化的主題在雙重的角度裡呈現：一方面，由行動理性與秩序理性的關係的觀點入手；另一方面，由文化內與文化間理性的種種演變的觀點出發。

因此，韋伯的研究取向似乎匯流成理性主義與理性化的一個系統性的類型論與社會學。但是，如果我們追究他自己的各種論點，恰恰可以發現並非如此。的確，韋伯想就這一方面作一貢獻，但是，這只有在他把它與他的研究問題的解答相連接時才是如此。他的研究問題就是：「對西方的，尤其是現代西方理性主義的特有獨特性加以辨認，且解釋其歷史上的形成」<sup>15</sup>。為了刻劃此一特性，必須對各文化加以比較，看看其中何種生活領域

---

14 同前註，頁266。

15 同前註，頁12，亦參見頁537。

朝向哪個方向理性化，而且從中產生哪些歷史秩序與社會秩序（welche historische Ordnungen und Ordnungskonfigurationen）來。

因而，為了研究上種種實際的權衡，韋伯並未試圖建立一個理性主義系統性的類型論與社會學。但這只說對了一半。韋伯之所以不如此，也有其一原則上的理由。因為任何人要謀求建立此一系統論（Systematik），至少要合乎兩個標準：諸類型的完整性，且將其置入一普遍性的階段模型之內<sup>16</sup>。韋伯一再地強調兩個主張：其一，任何歷史概念的形成無法獨立於諸文化價值理念（Kulturwertideen）之外，終極的歷史概念建構與諸文化科學的終極系統是不存在的；其二，一個普遍的階段理論，不僅是因為這種系統上的理由，尤其是歷史編纂學上的理由而站不住腳<sup>17</sup>。儘管韋伯涉及了世界史的問題，但是他並未致力於世界史或普遍的社會學（Universalsoziologie），甚或世界史的哲學<sup>18</sup>。

16 同前註，頁264-265。

17 韋伯所謂的科學理論是獨特的嘗試，針對概念與真實之間的「非理性的不整合」（hiatus irrationalis）加以說明，而且不只是反對反映論的概念建構，也反對「流出論」的概念建構，不管它是立基於自然主義或是觀念論的立場。請參見WL，頁15起，亦參見WL，頁184，頁207-208。此外，據他對古日耳曼人社會體制的分析，韋伯指出了一普遍的階段理論的歷史貧乏，在這文章裡，他嘗試反駁遊牧生活是個普遍的發展階段的說法，而舉凱撒時代的日耳曼部落反駁之。參見GASWG，頁508起，尤見頁524；另見羅特（G. Roth）的〈序〉，頁XXXII-III，尤見頁XXXVII。

18 一個世界史的問題似乎是一個推動了所有已知文化史，且因而其首尾一貫的「解答」可以具有普遍的意義者。這種問題如命運與功績之間的差異，其首尾一貫的「種種解答」是：因果報應的、二元論的及預選說的神義論。但是這些「解答」並無法窮盡歷史上出現的問題，就像這個問題也不是唯一可對文化史的考察扮演其角色者。但莫姆森似乎抱著不同的看法，他認為在韋伯的發展中，由文化史家轉變到系統性的普遍的社會學家（vom Kulturhistoriker zum Systematischen Universalsoziologen），對後者而言，類型不再是研究的手段，而是其目的。他在1913年認定這個改變，且以支配社會學的不同版本舉例說明之。可參考莫姆森，

如此一來，是否意味著西方理性主義的獨特性與形成的分析是一個純歷史編纂學的工作呢？這個問題同樣也被韋伯所否定。舉例而言，他如何處理世界諸宗教倫理的方法的問題，他自己即談到他的非歷史的處理方式。比方說，這些倫理以「比它們在歷史發展的長河裡曾經出現時，更在系統上與本質上具一致性」的方式被敘述出來<sup>19</sup>。這首先是對一個素樸的歷史主義（*einem naiven Historismus*）的批判，後者相信，史料（*Quellen*）自己為自己說話，而且誤解了概念與「事實」的關係。但是，這種主張，不但具有概念理論上的一面，而且也有概念策略上的另一面。因為這些倫理既非由其自身，亦非為了它們本身的緣故而被研究，而是被從現代西方理性主義的觀點，為了現代西方理性主義的緣故而被處理——它們的諸要素被強調出來，那些使它們「與其他固有者相對照，且同時對我們的研究關聯而言是重要的」<sup>20</sup>。儘管它們也具有歷史的個性，且就這方面具有固有的權利，但可以說只在涉及到西方的理性主義時如此。後者對我們而言，是個詮釋學上的出發點，在這前提下，世界諸宗教倫理被進行考察。但是，它們不能因而被單單化約在我們的文化之上。重要的是，我們不但要將它們與我們的文化相關聯，而且還要使它們彼此相對照。唯其多面的對比，才能對歷史的真實作出貢獻，儘管這對比的起點與終點都是現代西方的理性主義。

---

《韋伯：社會、政治與歷史》（*Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*），頁182起，尤見頁201，頁204。此一解釋伴隨著韋伯的「封閉的歷史圖像」（頁206）的命題，而該圖像的「原則」立基於卡理斯瑪與官僚化的辯證關係之上。我認為這種說法正好是對韋伯「晚期社會學」的誤解。因為這種解釋逐漸把概念建構的問題關聯排除掉，而且絕對化了許多可能的發展理論中的一個。

19 韋伯，RSI，頁267。

20 同前註，頁265。

綜而言之，對韋伯來說，不僅理性主義與理性化的不同類型是存在的，不僅可以被理性化的不同生活領域是存在的，不僅不同的理性化的承擔者是存在的，且由這些得出的結果可知，不僅諸秩序理性與諸理性化類型的不同配置是存在的，且尤其存在著理性主義與理性化卓越的特殊現象，這種現象提出了一個歷史辨識與歷史解釋的問題，且要求一個針對它而發的「歷史理論」。這理論不能視為一個普遍的階段理論，它同時亦不能在類型論的比較上被窮盡。它必須創出一個「發展史的」觀點來。它必須適足以有效地標識出西方理性主義與西方理性化的卓越獨特性，導引我們到這理論的地位與內容的問題上頭。

# 第三章 西方發展史意義下的 韋伯社會學之哲學背景

## 第一節 與新康德學派價值論的關係

首先，為了解答韋伯理論地位問題，我認為應對韋伯的立場比平常所見的作法更明確的，把它擺在主要是由西南德新康德學派（*sudwestdeutscher Neukantianismus*）發展出來的價值論（*Geltungslehre*），尤其是李克特（*Heinrich Rickert*）與拉斯克（*Emil Lask*）的理論脈絡裡<sup>1</sup>。雖然韋伯一再地對歷史的社會科學

---

1 李克特的自然科學與文化科學的認識論與方法論，以及韋伯有關文化科學的邏輯與方法的研究，兩者之間的關聯常被討論，例如布格（*Thomas Burger*）的傑出作品《韋伯的概念建構：歷史、法則與理念型》（*Max Weber's Theory of Concept Formation. History: Laws and Ideal Types*, Durham 1976）。他很正確地指出，若對李克特的概念建構理論缺乏瞭解，是完全無法理解韋伯的方法論的。的確，他認為在這一點上，兩人的立場近乎雷同（參見頁7）。布格在概念論（*Begriffstheorie*）上所提出的看法，儘管我們無法全盤同等適用在價值論（*Werttheorie*）之上，但是我基本上同意布格的說法。他很一般性地指出，有關韋伯的文獻「先天上低估了李克特的影響」（同上文）。韋伯與拉斯克的關係，就我所知，幾乎未被認真研究過。有關這方面的開端之作（但只限於法律理論內），參見羅斯（*Fritz Loos*），《韋伯的價值與法律學說研究》（*Zur Wert- und Rechtslehre Max Webers*, Tübingen 1970），頁106起。

李克特本人清楚韋伯對價值哲學的意義。他在《哲學體系》（*System der Philosophie*）表達了一系列價值論的考察，它們先前在1910-1914年間，部分與韋伯有關的一些重要作品（如 *Logos*, 1913, 第三冊）（在 *Logos* 與 *Kant-Studien* 同步發表）裡提到

意義下的文化科學的邏輯與方法論的表態裡強調，他的論述並不意味著對認識論上的，歷史上的與價值哲學上的諸問題作了特別的決定，但我認為他的自我定位排除了這種冷淡中立<sup>2</sup>：韋伯以一特定的概念理論與價值理論，來全然描繪一個至少在類型上可被理解的價值論。概念論上來看，韋伯先是追隨康德，針

---

韋伯：「這位傑出的研究者是少數對價值問題與真實問題之間的關係，以及哲學與諸個別科學之間的關係完全明瞭的人之一。因此，他在方法論問題之外，有意避免處理哲學問題，但他的作品對價值哲學也具有重大的意義。」（參見Heinrich Rickert, *System der Philosophie*，第一部分，Tübingen 1921，頁164，註1）。

當我建議，把韋伯的立場與新康德學派價值論之間的關係比一般常見的作法更明確處理，並不是主張韋伯是完全倚賴後者的。溫克曼在比較WL與WuG裡所謂的「範疇論」(Kategorienlehre，即該書第一部分)時正確指出：韋伯在其發展過程中「即使在針對方法論目的時，也放棄了與他同時代價值哲學的表達方式」(WuG，解說本，頁11)。但這並未意味著他也放棄了後者的諸中心前提。流行的傾向，想把韋伯拉到現象學陣營的作法，我基本上認為是錯誤的。如果我們不溯及李克特對客觀價值、評價(主觀意義)與歷史價值(Wert, Wertung und Gut)的區分，那我們是無法一貫地解釋像〈中間的考察〉這樣的文章。而且我認為就像溫克曼為人確信的建議一般，要對韋伯的正當性理論作分析，至少要預設一個價值哲學的省察(參見前引書，頁44起)。溫克曼的命題：韋伯代表了一個經驗的價值論(empirische Geltungslehre)，但是在這價值論裡由最高的諸原則的辯明確認(Rechtfertigung)扮演了主要的角色；這是立基在一個價值領域的理論之上，即韋伯以自己的方式變化修正新康德學派價值論的諸基本要素所建立的理論。

溫克曼的研究，尤其是他的大作《韋伯支配社會學的正當性與合法性》(*Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen 1952)之外，有些作品間或透過正當性問題而涉及韋伯價值論，例如羅斯前面提及的作品，布魯恩(H. H. Bruun)的《韋伯方法論的科學、價值與政治》(*Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Copenhagen 1972)以及哈伯瑪斯的《晚期資本主義的正當化問題》(*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973，尤見第三章)。有關李克特與西南德學派的新康德主義的簡短評述，參見威利(Thomas E. Willy)的《重返康德：德國社會與歷史思想裡康德主義的再生，1860-1914》(*Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*，第六章——英譯註)。

2 參見韋伯，WL，頁137，頁508-509。

對一獨斷的理性主義加以批判，後者視概念終究為一個「客觀的」真實的合乎想像的複製品（*vorstellungsmaßige Abbildungen*）。但是他同時也極力反對一個將批判主義重新解釋為流出論式的作法，後者認為概念體現了「本來的」真實（其本質），各種真實皆為各種概念的具體化。雖說他可如拉斯克一般，全然批判康德的「評價（*Werten*）的片面的形式主義」，且如他一般涉及一個價值個體性理論（*eine Theorie der Wertindividualitäten*），但他堅持一個分析的概念理論，且仍反對一個價值個體性的流出論（*Emanatismus*）<sup>3</sup>。對韋伯而言，概念與其指涉的主體（*Begriff und Begriffenem*）之間的「非理性的不整合」（*hiatus irrationalis*）是無法克服的；他只認為，真實之妥當的思維秩序是其概念上轉化

---

3 有關這種歸列，可見於對羅夏與肯尼斯的研究，*WL*，頁13起，其中相當程度追隨了拉斯克在其博士論文《費希特之唯心論與歷史》（*Fichtes Idealismus und die Geschichte*）所建議的哲學史的定位。韋伯盛讚拉斯克此文，參見前文，頁16，註1。拉斯克這作品（原發表於1902年）收入其全集第一冊（Tübingen 1923）頁1起。在此他區分了吳爾夫—萊布尼茲的獨斷理性主義（*dogmatischer Rationalismus*）與康德式的批判的理性主義（*Kritischer Rationalismus*）。且在側重黑格爾與費希特之下，他建構了下列問題史的關聯：它與康德的「分析概念論之形式—內容的二元論」（*Form-Inhalt-Dualismus*）的抽象作法相連，並引到流出論之概念論對前者的克服。拉斯克的分析主要著眼在認識論的非理性問題，亦即確信不可能由法則演繹到個案，由類屬概念（*Gattungsbegriff*）演繹到範例，由整體演繹到部分。如此，他在分析上，企圖以康德的「分析概念論」來對抗獨斷的概念論與流出論的概念論。但同時他也看到康德的看法在解決歷史研究的邏輯問題的局限性。因此，他接受對康德在歷史領域上抽象的價值框架（*Wertschema*）所作的唯心論的批判。他的目的是：透過一個價值個體性論來補充康德的抽象價值框架，而毋須放棄其分析的概念論。他將自己的計畫作如下的描述：「我們可以同意康德的先驗哲學（*Transzendentalphilosophie*）的邏輯諸前提，而毋須贊成其在心理學上得出的價值之片面形式主義。反之，我們可以拒斥黑格爾的概念論，而毋須忽視其新的價值概念之豐富創造。然後，我們這種批判的作法得到如下的獨特確認：我們相信康德概念論與黑格爾價值概念建構之間的結合是可能的」（同前書，頁28）。我認為，韋伯自己的種種考慮亦朝此一方向進行。

的結果。就概念論而言，韋伯承繼了新康德學派對康德的批評，一個抽象的價值框架是不足以理解我們關心的真實。真實毋寧是要涉及具體的歷史框架（即諸價值概念）：它可以且應該被轉化，不但像自然一般，而且也如同歷史與文化。進一步而言，康德式的分析的概念論立場，是不能提出自然科學的壟斷要求。對韋伯而言，下述看法是一種自然主義者的偏見（*naturalistisches Vorurteil*）：只有普遍的東西，只有找出一般性的法則，且把個別真實之集合視同法則下的實例，才可以得出真實之妥當的思維秩序<sup>4</sup>。因為我們是文化人（*Kulturmenschen*），所以我們關心的不僅

---

4 田布魯克特別精確地強調了韋伯對抗自然主義的立場。參見其作品〈韋伯方法論的起源〉（*Die Genesis der Methodologie Max Webers*），刊於 *KZfSS*, 11（1959），頁 573。此一反自然主義立場有兩方面的目的取向：一方面他主張我們對特殊的事物與我們對一般事物的關心，兩者之間具有「同等性」（*Gleichrangigkeit*）；另一方面，他斷言我們的事實認識全盤的建構特性。因此，韋伯從未將自然科學及文化科學的區分，與文化科學的概念論之特殊立場聯結來看，他也從未把這兩種科學的分別當作是解釋（*Erklären*）與理解（*Verstehen*）的原則性對立來看待。這點尤其可以在一段引文裡得到明證，它是任何一個分析韋伯「方法論」的開始：在他檢視了一個「今日只是萌芽的『詮釋』（*Deutung*）理論（*WL*，頁 91）的極其不同」的說法之後（而這理論對他是一定必要的），他得到下述結論（*WL*，頁 125-126）：「讓我們對此分析作一結論——無可避免地帶一點單調地討論這多樣的形形色色理論，亦即對『主觀化的』學科們所聲稱的獨特性及此一特性對歷史的意義作結論，唯一可說的結果實在無足稱道。但是，其穩固性卻一再被討論著。考慮任一給定的認識，既不是其『素材』的『實際的』品質，亦非其『實然』（*Sein*）的『本體論上』的區別，最後亦不是為了獲得它所需的心理學上的過程的性質，決定了其邏輯意義與其『有效性』的諸前提。經驗的認識，不論是『精神』領域的或是『外在的』『自然』領域，亦即『內於』與『外於』我們的過程——直是與『概念建構』的方法息息相關，且在邏輯上，『概念』的本質在這兩個實際的『領域』裡是一樣的。『歷史的』認識的邏輯上的獨特性，與在邏輯意義下的『自然科學的』認識之間的對比，是完全無法透過『心理的』與『物理的』區分，以及『人格』與『行動』跟死的『自然對象』及『機械的自然過程』之間的劃分來達成。更不可能把對實際的或潛存的『意識的』內在『體驗』所具有的『感覺』之『證據』（僅僅是『解釋』的現象學品質），當作是一個『可解釋的』過程的特殊經驗的『確

是普遍性的真實，而且也關心個別性的真實；後者在其如此而非其他（So-und-nicht-anders-Gewordensein）方面，及其發展傾向方面，與別的真实區分開來。對我們而言，這些真實是諸價值個體性（Wertindividualitäten），當我們認為它們具有普遍意義與妥當性（von universeller Bedeutung und Gultigkeit）時，我們尤其對它們感到關心。

我認為，韋伯清楚地看到，在他的概念論的諸權衡之上，價值論的假設仍會誤導其方向。一個有關諸價值個體性的理論，可在兩個方向上被過度擴張：其一是價值哲學的方向，它假裝可以發展出一個一般的諸價值的封閉系統；其二是價值體現論（Wertverwirklichungstheorie），它在理論上，連接了「價值概念」與富含價值的真實之間的非理性的不整合；在實踐上，連接了道德要求與行動之間的鴻溝。儘管韋伯認為下述是一個「真正的價值哲學」的任務：將一個「『價值』的完好建構的概念框架」置諸一凌駕單純價值分析之上的「意義鮮明的考察」之道，這框架「檢視諸價值的終極意義結構及其意義上的結果……在所有可能的『終極的』的諸價值的整體之中為其『定位』，而且設定

---

切性」。因為只要它對我們『意味』著什麼，那麼一個物理的或心理的『真實』，或一個包含這兩種要素的真實，即被我們建構為『歷史的個體』；唯其透過『評價』與『意義』是可以加以限定的，『富含意義的』、可解釋的人類的行為舉止（Sich-Verhalten，即『行動』〔Handeln〕），才會以一種特殊的方式，被我們對這種『個體』的『歷史』說明的特殊方式之因果關心所掌握；最後，只要人類的行為朝著有意義的『評價』而發，或者是與它們對立，它便可被以特殊方式『證明地』『理解』。在『歷史』的『可解釋的』理解的特殊角色問題上，便涉及對下述兩點的區別：我們的因果關心係與個別的諸因果關聯被追求的『證據』的品質。但這跟因果性的差異，及概構念構成的意義與方式的差異無關。」我不認為韋伯除了以這種表達方式之外，還放棄了他由李克特—拉斯克的哲學而來的基本立場，我也不認為他在串連歷史的邏輯概念與文化的實質概念之際放棄了這個立場。

其『意義上的妥當領域』」<sup>5</sup>；但是他不只是如李克特所做的，認為一個諸價值的封閉系統是不可能的<sup>6</sup>，而且他也全然質疑系統概念應用在價值論的可能性，只要這系統概念與諸價值的整合，諸價值的妥當的層級與階段次序的想法必然相連的話。因為儘管價值哲學有志於建立諸價值的有秩序的概念框架，但在韋伯眼裡，它無由建立一個普通有效的層級與階段次序。韋伯援引了與現代的歷史相關的基本經驗，即「原則上不可逾越的不一致的諸終極評價的可能性」，它不僅是價值歧異（Wert-differenz），而且是價值對抗與價值衝突（Wertkollision bzw. des Wertkonflikts）的經驗<sup>7</sup>。沒有理性的或經驗的科學程序可以調停這種價值衝突。既非經驗科學，亦非哲學可為現代人解決從此產生的巨大生活問題<sup>8</sup>。儘管韋伯進一步強調，我們唯有因為且只要諸價值附著在真實之上，才會對它產生歷史的關心。用歷史哲學的說法，唯有真實「表達

---

5 參見韋伯，WL，頁507-508。有意思的是，這些考察並不是韋伯早期處理「方法論」問題所得出的看法，而是來自對「價值免除」（Wertfreiheit）在社會學與經濟學裡的意義之研究，後者是韋伯於1913年在「社會政策學會」（Verein für Sozialpolitik）有關這個問題的內部討論中開始起草，而在1917年以修訂方式出版。它隸屬一個時期，當時李克特的論文〈諸價值的系統〉（Vom System der Werte, in *Logos*, 4, 1913）同時與韋伯的〈論理解社會學的若干範疇〉（Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie）一起發表，而且韋伯還計畫撰寫社會科學一個系統性的認識論作為《社會經濟學概論》（*Grundriß der Sozialökonomik*）的附冊，參見該書（1. Abt. Tübingen 1914），頁VII。有關價值哲學與價值分析的差別，參見WL，頁245起及頁512。價值分析或價值解釋從事「一個給定的現象的可能的具意義的立場設定的發展」，保有的是經驗學科的手段，而價值哲學終究以價值一覽表的說明為其職志。

6 參見李克特，〈諸價值的系統〉，頁195起。

7 韋伯，WL，頁503。我認為在此韋伯與李克特具決定性的差異。另一可能的分野在於韋伯否定了實踐理性在邏輯與認識論中的優先地位（即道德的優位），這個立場亦為拉斯克所持有，參見他的前引書，頁349。

8 韋伯，WL，頁509。

了『諸價值的實現』」之下，才會如此。但是他的確堅決反對這種假設：在此，意味著「如經驗事實的世界過程，它『客觀地朝向』一個『絕對』的『實現』運作」<sup>9</sup>。歷史認識與歷史行動要求評價的「歷史個體」(historisches Individuum) 有意識的立場設定與意義賦予，此歷史個體可以單獨成為價值體現的承擔者<sup>10</sup>。確切來說，諸歷史個體，無論其為個人或「集體」所為，並非在自選的，而是在給定的狀況下創造它們的歷史，而且它們還糾纏在其行動不可預期的結果裡。對韋伯而言，這是命運：「意願相對其作用的弔詭：人類及其命運（命運當作是相對於其企圖的行動的結果）」<sup>11</sup>。但歷史個體的確在創造歷史，在認識上如此，在行動上亦然，它們在諸價值的實現上，既非服膺自然主義者或是唯心論者的歷史目的論，亦非服膺有意識的或無意識的歷史目的論 (weder einer naturalistischen oder spiritualistischen, weder einer bewu ß ten noch einer unbewu ß ten Geschichtsteleologie)。

為了使自己從價值的系統理論的誤解與客觀論的歷史哲學

9 同前註，頁116。

10 我有意非技術性地使用「歷史個體」這個字眼。眾所周知，以李克特的學說來看，一個歷史個體是任一個對我們具歷史意義的對象，意即由一個歷史的價值關聯所建構起來的對象。參見李克特，《自然科學概念建構的界限：歷史科學之邏輯導論》(Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften)，第二版，尤見頁300起。韋伯也採納了此一定義，如註4的引文。在此我選用此一概念，以便把歷史的邏輯概念與行動的實質概念連接起來，後者亦包括集體的行動。這與派深思與史美舍(Smelser)對行動的定義相一致。參見兩人合著的《經濟與社會》(Economy and Society: New York 1965 [1958 初版])，頁8。

11 就像後來的波普(Karl Popper)的看法一般，對韋伯而言，社會學與史學涉及了行動的非預期性結果，這種看法扮演了主要的角色。參見韋伯對命運概念所作的定義，RS1，頁524。

的誤解豁免開來，韋伯因而擁護一個雙重的二元論：一個是真實與價值之間的二元論，另一個是在價值領域內，理論的有效領域與實踐的一具象的有效領域之間的，亦即認識判斷與價值判斷（Erkenntnis- und Werturteil）之間的二元論。我們不能將這些劃分跟自然科學的概念構成與文化科學的概念構成之間的區分等同齊觀。後兩者概念構成毋寧是列入認識領域內，兩者皆具真實的妥當的思維秩序，即使文化科學需要歷史的價值關聯（Wertbeziehungen），涉及了實踐的一具象的有效領域，而與自然科學不同。兩種科學皆作了認識判斷，並藉以提出了同等的有效要求：要求邏輯的與實證的真理（Wahrheit）的有效性，而非正確性（Richtigkeit）與真實性（Wahrhaftigkeit）的有效性（譯註：英譯為「而非規範性的真理」）。雖然這可說是符合新康德學派價值論的立場——即在認識的領域內亦有評價（Wertungen）可言<sup>12</sup>，但是韋伯保留了這字眼（評價）在正確性與真實性的要求之上。這說明了韋伯所認為的適用價值判斷的領域。因為價值概念意味著一個強調的而有意識的正面或負面判斷，亦即「對我們作『有效性強求』者，其『有效性』如同『針對』我們的『價值』，且據此『被』我們承認、拒絕或在極其多樣盤根錯節下被『評價地判斷』。任一倫理的或美學的『價值』的『強求』，無例外地皆包含一個價值判斷的宣告」<sup>13</sup>。

12 對新康德學派而言，之所以如此是因為其判斷理論（Urteilstheorie）所致。每個判斷（包括邏輯的判斷）不是肯定的，便是否定的，因而意味著一個對價值所設定的立場。參見李克特，《認識的對象》（*Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1904, 第二版〔1892初版〕），他因此而論及「應然（Sollen）比實然（Sein）在邏輯上的優先性」，且把應然當作是「真實（Wirklichkeit）的邏輯條件」（頁148起），亦參見拉斯克的〈判斷論〉（*Die Lehre von Urteil*）收入其全集，第二冊，（Tübingen 1923），頁283起。

韋伯對此不但強調諸價值對我們的客觀的要求與強求的特性，而且也強調我們對它們採取立場的判斷特性，因此，他強調它們的認知面，即其可溝通性（Kommunikabilität）。我們也可以針對價值判斷作科學上的討論——這樣使價值判斷與純粹的感覺區分開來，後者的內容不確定且因而不能溝通，無從作討論。這是韋伯立場常被忽視的一面，藉著它，使韋伯得以透過價值分析與價值討論對實踐的與美學的問題在認知上的理性化能力加以考察。但是另一方面的問題更重要，亦即將價值判斷與認識判斷分開，歸列在不同的有效性領域裡。韋伯戲劇化兩個領域間的二元論，強調其對抗性，而非其間的有效性的轉換。因為這隸屬於他的基本信念：由一個認識判斷無法得出價值判斷，且價值判斷所遵循的是與認識判斷不同的內在固有的法則性。這是在哲學層次上與經驗科學層次上同等有效。韋伯認為，無法接受這種看法的人，便無法具有哲學上或實證科學上適當的決定、自由以及人格概念。的確，如果說一種黑格爾式的「泛邏輯主義」（Panlogismus）至少可對一個「自然主義的一元論」（naturalistischen Monismus）築一道堤的話<sup>14</sup>，那麼一個取真正的價值哲學之位而代之，並同時不對認識判斷與價值判斷作區分的經驗的一歷史的價值論會產生一個粗糙的自然主義。這種價值論終究無異於一個實然所具有的規範力理論（eine Theorie der normativen Kraft des Faktischen），即適應理論（Anpassungstheorie）。

13 韋伯，WL，頁123。這些看法也對其實質社會學具重要意義，如韋伯對卡理斯瑪（Charisma）的討論，參見WuG，頁665-666。

14 韋伯，WL，頁186-187。

## 第二節 以價值衝突論為內容的價值論

如果我們要為韋伯在經驗科學的認識領域上的價值判斷之免除（Werturteilsfreiheit）的要求正確定位的話，如果我們尤其要對他涉及價值領域的生活秩序的歷史的一經驗的理論及其相關的價值衝突理論不作過簡的理解的話，我們就必須重視上述的脈絡。確切言之，韋伯傾向於描述地看待價值領域與生活秩序，而且他視歷史的一經驗的立場下的有效性，主要是效力（Wirksamkeit）為何的問題。但是，此一分析的背後存在一個價值論：歷史的一經驗的研究必須立基其上來進行。我認為，尤其是在歷史的一經驗的理性化理論如此。首先，這理論立基在一個區分邏輯的、宗教的一道德的與美學的價值種類的開放價值框架之上，用派深思與哈伯瑪斯的術語來說，這是認知的、評價的與表現的象徵間的區別，亦即真理（Wahrheit）、正確性（Richtigkeit）與真實性（Wahrhaftigkeit）不同的有效性要求之間的區別<sup>15</sup>。甚且在評價的有效領域內再作進一步的區分。在此，韋伯涉及了來世與現世價值的可能衝突，以及在現世價值裡，道德價值與文化價值間的可能衝突，而後者還可再與促成文化的價值（kulturermöglichenden Werten）區分開來。舉例來說，如果我們想對韋伯的〈中間的考察〉（Zwischen-betrachtung）作系統化處理，就必須將韋伯歸諸一價值概念框架之上，區分認識價值、救贖價值（Heilswerten）、道德價值、文化價值、美學價值，還有對表現的領域作擴充的性愛價值等，並區分它們的有效性的要求。這個概念框架，至少就

15 參見派深思與普拉特（Gerald M. Platt），《美國的大學》（*The American University*, Cambridge, Mass. 1973），尤其是第二章，亦見哈伯瑪斯的手稿《行動理性與社會理性化》（Stamberg 1978）（譯註：已出版，參見第二章註12）。

其要素而言，是與李克特的並無二致<sup>16</sup>。但它不像李克特的一樣周全，在某種情況下，僅作如認知的、評價的與表現的領域的基本區分，甚或更簡化為認知的與評價的二分而已。再者，歷史的一經驗的理性化理論也要求下列有關價值體現過程的假設：只有「諸歷史個體」使價值體現，且這過程不只是透過諸價值種類的有效性要求，也是透過其「價值關心」(Wertinteressen)而被規則化的。社會的重要的價值體現在擁有其各自歷史的諸生活秩序裡結晶出來。它們竭力完成「諸倫理」，且使現世外的與現世內的財貨的持有(Guterbesitz)規則化<sup>17</sup>。因此，諸生活秩序一直是由種種正當性關係以及專用性關係(Appropriationsverhältnissen)組成的。它們彼此之間處於緊張狀態，因為它們涉及具不同的有效性要求與不同的利害關心配置(Interessenbesetzungen)的種種價值。唯有透過這個假定，使韋伯得以論及「各個別領域的內在固有的法則性」<sup>18</sup>，且無需畏懼機械論者的內涵(mechanistische Konnotationen)，使它得以論及一個固有的法則性，而這固有的法則性總是同時具有外在的成分。因為對他而言，涉及的不是諸理念本身的固有邏輯，而是被實現的理念的固有邏輯，而且諸利

16 韋伯以李克特《哲學的系統》附錄裡有關價值與財貨(Güter)的系統化編排之圖表式一覽表，來劃分諸價值領域與諸生活秩序。李克特區分邏輯、倫理、美學、性愛與宗教等領域，後者再細分為神祕主義與宗教哲學兩個領域。此外，李克特認為，價值哲學有賴於價值的經驗科學，後者以歸納方式研究價值問題。而哲學的任務是將這些被接受的價值系統化，且是透過價值體現的種種方式為之。這使李克特進一步區分未來的、當前的與永久的財貨(Zukunfts-, Gegenwarts- und Ewigkeitsgüter)，我們也可以藉著這種劃分來說明韋伯的價值論。我們無法在此進一步詳細討論比較李克特的價值論與韋伯的價值論(在共通性之外，尤重其間的差異性探討)，這課題必須另以專文來討論它。

17 參見韋伯，RS1，頁542。

18 同前註，頁541。另亦參見溫克曼有意思的看法，WuG的解說本，頁94。

害關心與諸制度是它們實現不可或缺的條件。在價值衝突的諸條件下，有兩方面可以製造與協調種種緊張：一方面是片面化（*Vereinseitigung*），另一方面是相對化，即妥協。往往是由於個人們與群體們有限的「苦難容受能力」，使得歷史上的優勢側重在相對化，即妥協這邊。以宗教行動與政治行動之間可能的緊張為例，韋伯特別意味深長地強調這種關係：「受下列因素的制約，使得宗教行動對政治行動在歷史上採取了彼此完全不同的實際立場：宗教組織自己捲入權力的利害得失與權力鬥爭；即使在與現世的最高度緊張關係利於妥協與相對化之下，總是不可避免的瓦解狀態；在大眾的政治馴服上，宗教組織的適合與運用；還有尤其是既存權力對宗教的正當性尊嚴（*Legitimitätsweihe*）的需求等。幾乎所有這些都是宗教救贖價值（*Heilswerte*）及其倫理理性的固有法則性的相對化形式」<sup>19</sup>。

韋伯的價值論被納入歷史的社會科學意義下的文化科學的「諸要件」之一。這個價值論止於其諸要件所能完成之處。因此，它既不提供一個價值系統，也不提供一個價值體現方式的系統論，就如同在李克特的價值哲學裡呈現的，被用來建立一個價值的開放系統，像一張價值一覽表一般。但是，它亦具有價值哲學的意涵，這意涵比韋伯的批評者與擁護者所共同體會的來得深遠。透過這些意涵，規約了歷史經驗的分析，尤其是一個實際科學的理性化理論。唯其因為人類被當成一個文化人來理解，他必須在內在的與外在的緊張關係下創造最廣義的文化，如此對這些緊張關係的研究才能成為一個歷史編纂學的一社會學的研究「本質上的」重點；唯其因為「（現世內與現世外的）財貨持有（價

---

19 韋伯，*RS1*，頁 551。

值) 朝向理性化, 朝向有意識的追求, 朝向「透過知識加以昇華」的發展, 摧毀了人們對自己及對其外在世界的「初始的自然無邪」, 產生了緊張與緊張意識, 理性主義與理性化才成為一個「本質上的」研究對象<sup>20</sup>。因為只要人們透過價值規約的行動與許多不同的、原則上相對立的有效性要求相對質, 諸價值領域與諸生活秩序的內在外在理性化就必須不但是「發展」內部的與相互的緊張關係, 並意識到它們, 而且要導引理性主義的不同過程與類型; 這要視什麼價值由誰在何種觀點下, 被有意追求且透過知識昇華把它當成對象而定, 也視其結果, 即價值領域間彼此的關係如何形成而定。

除此以外, 還有一個進一步的推論跟這些價值哲學的意涵息息相關: 我認為, 對韋伯而言, 歷史在思維上的統一, 無法在一個自行發展存續的概念裡存在, 且其實踐的統一亦無法在自行發展的各生活秩序的和解, 即在價值衝突自發的終極解決裡存在。確切來說, 他也必須作歷史統一之理念的假定, 否則他便不可能如此說: 歷史的社會科學教我們「經由它們成立的諸前提來理解諸文化現象」, 而且因為我們關心「透過這過程參與『文化人』的共同體」, 而成為歷史的社會科學家<sup>21</sup>。但是, 此一統一, 此一共同體, 是一個規約的理念, 它使得在克服價值衝突提出的實踐文化問題的觀點下, 與文化人的其他布局在形式上的比較成為可能。衝突體現的方式, 還有與之相關的實踐的文化問題的內涵, 以及在比較時的諸綜合原則, 對歷史的社會科學而言, 「視

20 同前註, 頁 541-542。

21 韋伯, WL, 頁 600。

文化內容本身而變」<sup>22</sup>。就連現代西方理性主義的諸實踐文化問題與支配現世的現代西方理性化的綜合原則，儘管有其價值論的基礎，仍必須視之為特殊的生活問題，並當作一個片面的與暫時的概念建構嘗試來看待。就像所有其他的嘗試一般，這個概念建構嘗試，在其他原因之下，其所以有價值是因為它揭露了其賴以立足的「觀點的意義之局限」<sup>23</sup>。雖然我們從不抽象地關心抽象的其他抉擇，而一直是具體地由一個具體的詮釋學的出發點開始，對實際的諸生活形態感到關心，它們之間的歷史因果關係，不只是關心變遷，而且也關心其「發展」，但我們絕對不能忽視回顧式的構想所具有的詮釋學上的被拘束性與其建構性格。正因為其價值哲學的意涵，使韋伯不把歷史的社會科學當成歷史的主體哲學（*historische Subjektphilosophie*，黑格爾式的唯心論）。在1909年5月11日韋伯寫給奧梭堡（F. Eulenburg）的信中，可以見到下列明顯的論述：「這裡只有兩條路：黑格爾的，或者我們的方式來處理事物」<sup>24</sup>。沒有比這個再適切的文句來標明一個經驗科學的，而且也是一個哲學的立場。這個立場常常被忽略，因為他不直接批判黑格爾、馬克思與狄爾泰（Dilthey），因為他毋寧是部分地把他的立場藏在對上述幾人的後繼者的批判之中，對黑格爾的批判藏在羅夏（Roscher）與肯尼斯（Knies）的批判之中，對馬克思的批判藏在對其同代人的庸俗的馬克思主義（*Vulgärmarxismus*）的批判之中，在狄爾泰的例子裡則藏在對溫特（Wundt）、克羅齊（Croce）與其他人的批判之中<sup>25</sup>。

---

22 同前註，頁207。

23 同前註，頁207。

24 參見布魯恩，《韋伯方法論的科學，價值與政治》一書中的引文，頁39。

25 布魯恩上文有同樣看法，同前註，頁39的註5。

但是，對韋伯而言，現代西方理性主義的文化形態不單單只被看作是文化人諸多任選的布局裡的一個，而現代西方理性化的歷史綜合原則，也不單單只被當成歷史重建諸多任選的觀點中的一個。現代西方文化是文化人一個卓越的布局，而以支配現世的理性主義的成立、發展與結果為職志的特殊觀點，則是一個卓越的見地；只要文化科學的研究針對「本質上的」意義下值得明瞭的事物而發，這個見地便不能輕易地犧牲在其他的觀點之下。尤有甚者，韋伯把現代西方文化當成一個「發展的產物」，在此產物之後，如果有意識的文化人只對自己保持忠實，是無法重返它以前的狀況。而且在此一觀點下，單單其理性主義的特殊形態得以明顯化，這觀點是無法被「用盡」的，只要由它所提出的重大文化問題不是變得過時的話。只要我們不是逃入新的幻想，它是過時的想法是不被預期的。因為現代西方理性主義帶來的特殊文化史上的成果是世界的除魅（*Entzauberung der Welt*），它為迄今文化中最首尾一貫的價值衝突的實現提供了前提。一個在西方理性主義萌芽時，曾在希臘化文化世界圖像的形態表明的意識，以及人們開始用象徵來表現時即潛在地伴隨著他的意識，在現代西方理性主義被徹底發現與極致化。因此，今天「這些古老的諸神被除去魅力了，因而轉成諸非人格力量的形態」，重新自其墳墓裡昇起，在「千年來假設地或可以避免地完全取決於基督教倫理的偉大激情所產生的蒙蔽」被認清之後<sup>26</sup>。因此，對韋伯而言，現代西方理性主義的成立與發展，意味著原則性的意識變遷，亦即一個意識發展，而在世界圖像的層次上，與之相符的是世界圖像的發展。由人格的諸神祇轉換成非人格的

---

26 韋伯，WL，頁605。

諸力量，由多神教的甚或一神的等級秩序變成價值的衝突，其結果導致它們之間無法和解的「無止的鬥爭」<sup>27</sup>。這些對人類的要求，不僅在去人格化（entpersonalisiert），而且也提出了衝突的普遍性要求。對韋伯而言，這是「時代的命運」，沒有神學，也沒有科學可以協調管理之<sup>28</sup>。這種日常生活只有當一個人在一連串最後決定中，意識地選擇他自己的命運，即其行動與存在的意義，才能忍受得住<sup>29</sup>。這並非意味著相對主義、機會主義式的價值依循或任意恣行，而是透過明瞭、持續性與透過鑑於無法逃避的妥協與相對化的強制性，而認清效果與意圖之間的弔詭，來彰顯表明一個自身的立場<sup>30</sup>。此一立場與一種意識相一致，這意識在原則上已與中世紀的基督教的不同，也與希臘的不同。它體現的與其說是啟蒙的辯證性的洞視，毋寧說是在不作自我全能的要求（totale Selbstmächtigkeit）之下，自信與自保的統一（Einheit von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung）的看法<sup>31</sup>。

我們必須稱之為韋伯歷史的一經驗的理性化理論的一個歷史哲學意涵。因為韋伯藉著它不僅在純實際科學上診斷出一個現代西方理性主義比較上的高度階段，而且明顯地也在價值哲學上，相對於其他理性主義，診斷出其高價值性。他的評價觀點，引導了其理念型的發展建構，不再只是單單具有啟發學上的特

27 同前註，頁605。

28 同前註，頁604。

29 同前註，頁508。

30 有關此點，參見亨利希（Dieter Henrich），《韋伯科學學說的一致性》（*Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen 1952），他的解釋迄今仍是適當的。

31 參見亨利希，〈自覺與自保〉（*Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung*），收入艾伯林（Hans Ebeling）主編，〈主體性與自保〉（*Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt 1976），頁122起。

性。誠然，韋伯認為價值衝突的擴展以及伴之而生的意識是富含價值的。但是，我們卻必須確認此一歷史哲學意涵的地位。因為韋伯明白提及的是我們文化的命運，以及它「至少如我們所樂意設想的」，處在「一個具普遍意義與妥當性的發展方向」上<sup>32</sup>。確切言之，與此相關的是，一些西方的發明創造，擁有一對其他文化傳統擴散的良機，透過權力政治，透過文明間的遭遇<sup>33</sup>，或者只是因為每個社會秩序為了提高其調適能力，必須利用與現代西方理性主義相關的利於競擇的優點，使之如此。但這並不意味著現代西方文化的整體形態可以否定所有其他文化的整體形態。我們既不知道「是否在這巨大的發展的終結，產生全新的先知們，或者古老的思想與理想強力地復活」<sup>34</sup>，且支配現世的理性主義並未把所有其他形式的理性主義併進來，使它們成為世界除魅過程中純粹的預備階段。支配現世的理性主義是我們的觀點，像個探照燈一樣，我們藉以照亮世界史的一個部分，而且只要我們對歷史的連續性有興趣，它對我們即具有正確性的要求。它屬於我們的詮釋學的出發地點，不僅是偶然發生的，而且保有其一獨特的狀況。同時，現代的西方文化是所有文化人皆可關心的一種，因為它帶來了歷史上前所未有的對文化人（Kulturmenschentum）嶄新的詮釋。這使它不只是一個特殊的現象，並賦予其特殊的地位。也因為如此，它提出了一個具普遍意義與妥當性的世界史的問題。連並非抉擇此一路徑的文化人都被強迫藉著它來認識一個文化人可能的詮釋，他儘管無需因為它而相對化自己的選擇，但

32 韋伯，WL，頁605；RS1，頁1。

33 參見尼爾森（B. Nelson），《現代的起源：文明過程的比較研究上》（*Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*. Frankfurt 1977），尤見頁58起。

34 韋伯，RS1，頁204。

如果他想要充滿意識地生活，他必須使它與自己的選擇相關聯（*relationieren*）<sup>35</sup>。

事實上，這個為韋伯所揭櫫的觀點，由他所提出的方向標準，的確建立了一個結果。但是，只要它不只是具啟發學的要求，而且具正確性要求，此一結果就只是針對我們而發。與此結果息息相關的是一個普遍主義的，而非世界史的要求<sup>36</sup>。它同時建構了人們可在其他文化找尋相類比的發展前提。這種嘗試既非對比研究（*Kontrastforschung*）<sup>37</sup>，亦非導致一個世界史的結構現象學（*einer strukturellen Phänomenologie der Weltgeschichte*）。它毋寧主要停留在對我們自己文化診斷的努力。因此，其研究成果並不是要完成一個宗教的或其他事物的發展的多線形「族譜」<sup>38</sup>。因為據種種原則性的理由來看，它是缺乏完整性的。從這個角度來說，它既無法滿足前瞻式的，且無法滿足回顧式的期待。它毋寧是立基在一個進化理論的最小限度，它只足夠做到讓人在西方文化觀點下對重要結構比較加以辨認，並使它明白化。我們可以用曼罕（*Karl Mannheim*）的相關主義（*Relationismus*）來刻劃這個發展理論的地位特徵。它意味的是：「在一特定的系統內，只有所有意義要素彼此的關聯性，以及它們相互建立基礎的意義性（*Sinnhaftigkeit*）。而這系統只有對一個特定形式的歷史實然

35 有關這種劃分，參見曼罕，《意識型態與烏托邦》（*Ideologie und Utopie, Frankfurt 1969* [第五版]），頁77-78。

36 參見亨利希·前引文，頁142。

37 田布魯克很正確地指出這一點。他稱之為「韋伯研究可惡的盲目」，這些研究往往把世界宗教的經濟倫理的研究理解成基督新教倫理研究的對比。參見他的〈韋伯作品〉（*Das Werk Max Webers*），頁676。

38 同前註，頁685，頁687-688，以及註24內的意見。

(Sein) 才是可能的與妥當的，後者適當表現在一個時代之中」<sup>39</sup>。特定的歷史實然（其適當的表現是韋伯的社會學所力求者）即是西方的，尤其是現代西方的支配現世的理性主義。在此意義下，韋伯的社會學提供的既非結構比較的世界史，亦非任一體裁的普通之進化理論，而毋寧是一個西方的發展史。

---

39 參見曼罕，前引書，頁77。曼罕的一些思想可用在對韋伯價值理論的解釋。如果我們考慮說，曼罕是由李克特—拉斯克的哲學入手，且對它作批判，那是一點也不意外的。參見他的文章〈認識的結構分析〉(Die Strukturanalyse der Erkenntnis)，收入《知識社會學》(Wissenssoziologie，由柯特·吳爾夫 [Kurt H. Wolff] 主編作序)，頁166起，尤其是頁211起。特別是對事後的本體論 (Ex-post-Ontologie) 的諸考量，一直到《意識型態與烏托邦》時都持續貫徹著。參見前引書，頁78起。



# 第四章 西方發展史意義下的 韋伯社會學之實質內容

## 第一節 諸基本假設與諸基本概念

### 一、價值領域與生活秩序

在1919-1920年間，當韋伯為了他的宗教論文集的出版，改訂如今被當作比較宗教社會學研究的世界諸宗教經濟倫理研究的〈導論〉時，他在舊有的作品中添加了一段文字，這對許多韋伯的詮釋者來說，是作品的關鍵句子：「是利害關心（Interessen）（包括物質上的與理念上的），而不是理念（Ideen），直接支配了人的行動。但是透過『理念』而被創造出來的『世界圖像』（Weltbildes），往往就像軌道上的轉轍工一樣，決定了軌道的方向，在這軌道上，利害關心推動了人的行動。」<sup>1</sup>這段引文現亦適合來解釋由其立場推出的西方發展史理論的諸基本概念與諸基本

---

1 韋伯，RS I，頁252。參見WEWR第四十一卷，第一期，頁15。韋伯在後者刊出的原文如下：「然而，只有當救贖的理念所表示的是一個有系統且理性化的『世界圖像』，並且代表一種面對世界的態度時，此一觀念才具有獨特的意義。這是因為救贖的意義及其心理性質——無論是意圖的還是真實的——都有賴於這樣一個世界圖像與態度。人們希望『自何處』（wovon）被拯救出來，希望被拯救到『何處去』（wozu）……這些問題的解答全在於個人的世界圖像。」（譯註：參見中譯，韋伯，1989：71，譯文略有刪改。）這新加的段落，是韋伯在最後一句之前加進去的。

假設，它們某種程度可與韋伯在《經濟與社會》新的部分的社會學基本概念相對照。首先，對利害關心及其狀況區分為物質的與理念的作法，對我們的研究是重要的。物質的利害關心涉及的是人類的「幸福」，如平安、健康與長壽等，而理念的利害關心涉及的則是尋求意義，尤其是人的「救贖」。與此區分相關的是，對苦難所作的內在的、外在的劃分。人不僅有能力創造意義與解釋，且同時也需要意義與解釋，因此陷身於一雙重苦難的局面：對他而言，無法只以具度過外在苦難能力為滿足，也必須具有內在「求生存的能力」（即賦予生活意義的能力）。因此，人們往往不僅為了爭取「外在的」資財的分配，也為了「內在的」資財的分配而鬥爭；且鬥爭可以只針對其中一個而發，而它不必要只是另一個的單純函數而已。於是韋伯對現代作了如下的描述：「而且並不是像我們今天所如此樂意相信的，人們只是為了『各階段利害關心』而鬥爭，而且也是為了各世界觀而戰——當然，完全無可否認的真理是：在一些其他因素之外，人們究竟採行何種世界圖像，他與他的『階級利害關心』（如果我們在此接受這個只有表面上清楚的字眼）之間選擇性的親近的程度，的確扮演相當重要的角色。」<sup>2</sup>

物質的與理念的利害關心，即幸福與救贖的利害關心，直接支配了人們的行動。但在此我們不能誤解「直接」這個概念的意義。利害關心是直接的，只要它們建構了行動的動機。但是，動機往往是被歷史的媒介所促成：它們既被詮釋也被制度化。一旦人們成功地脫離一個「泛靈論之前的自然主義」

---

2 韋伯，WL，頁153。

(präanimistischer Naturalismus)<sup>3</sup>，他便開始藉著抽象與分殊化而象徵化 (symbolisieren)，只要它達到此一境界，把越來越多的東西與過程抽象化，「使它們脫離被真正地或誤解地認為深植其中的實際作用與『意義性』」，便會形成一個影響人們如何行動的「理念」世界<sup>4</sup>。這些或多或少抽象化、分殊化與系統化的象徵系統，即是擔綱轉轍工角色者 (即是指導我們的行動方向者)。因為它們解釋了如何與人們想要或可以被賜福或被救贖的原因。然而，單單這個並不足以引導利害關心的動力到特定的軌道上。在它們之外，毋寧要加上指引人們的手段與途徑，告訴人們如何獲致這些透過世界圖像而彰顯的幸福資財與救贖資財。唯有一個世界圖像的制度化，才可以決定哪些被象徵建構出的可能性可被選擇使用，以及如何藉此引發行動的動機。眾所周知，韋伯的宗教社會學並非著眼在神學理論，而是著眼在由宗教的生活秩序 (Lebensordnung) 所促成的「心理學的與實用主義的諸關

3 韋伯, *WuG*, 頁 249。他將「泛靈論的自然主義」與「象徵主義」對立看待，後者第一個完整發展的形式體現了神話的思想與借助類推的「理性化的」巫術。

4 同前註，頁 248。一般而言，「理念」的世界最初是「靈魂、惡魔與神祇」的世界，它們引導向「一個無法透過日常意義加以掌握，而只能規則地透過象徵與意義的中介才能到達的背後世界的存在」。為了影響這個背後世界，逐漸地「象徵的」行動比「實際的」行動來得重要：當人們要影響現實時，必須操縱象徵。藉之，行動被捲入一個「象徵主義的魔術領域」而很難重新離開。這個考量賦予了韋伯的除魅命題的背景，他最遲自 1913 年起，也許更早些，以此命題鋪陳了宗教史上的主要興趣。這涉及了在何種條件下，宗教行動從「人可以透過象徵的操弄而影響生活的現實」的想法解放出來，在什麼條件下，會從「巫術」完全脫身。這只有在禁欲的基督新教才首尾一貫地完成，因為在此聖禮 (Sakrament, 即以「背後世界」來聯繫「世界」的象徵) 喪失了影響宗教現實的特徵。對韋伯除魅的日期鑑定，重要的參見其文章〈有關理解社會學的一些範疇〉，該文雖在 1913 年出版，但其中一部分在早些時候已有所構思 (參見 *WL*, 頁 427, 註 1)。在該處一些明顯「很早以前」寫下的段落，出現了「世界的日漸除魅」的命題，參見前引書，頁 433。

聯」<sup>5</sup>。因此，諸生活秩序可說是立基在理念與利害關心的中介者（Mittler），而且在此透過雙重的偶連性（Kontingenz），以及透過雙重的選擇性（Selektivität）而被彰顯。它們一方面置身在利害關心狀況與理念狀況之下（雖然它們從來無法完全代表後兩者）；另一方面，它們也建構一個生活關聯，後者具有其固有權利（Eigenrecht）的要求，且連接著固有法則性（Eigengesetzlichkeit）。只有透過制度化，外在與內在的苦難才能獲得社會上重要的處理與「解決」。因此，我們可以說，韋伯社會學的重心所在，一方面是立基在其對各部分秩序間的「功能關聯」觀點來分析秩序配置（Ordnungskonfiguration），另一方面則是它們在各生活方式（Lebensführungen）的結構性的效果。

就像我們已指出的，韋伯並未提出一個各生活秩序與各價值領域的系統論，來把它當成理念—利害關心融合的「所在」。在我們可以看到的「經濟與社會」的較早部分，韋伯主要處理諸親屬秩序（包括近鄰關係的與民眾的一文化的種種擴張與重疊）以及宗教的、法律的與政治的生活秩序，當然，還涉及了經濟與這些秩序間的關聯（在此，這殘缺的手稿相當一般性地針對經濟與各社會秩序與力量之間的關係而發）<sup>6</sup>。在〈中間的考察〉（Zwischenbetrachtung）的1915年與1920年兩種稿本裡，韋伯主要注意到七種生活秩序與價值領域：親屬關係、宗教、經濟、政治、藝術、性欲與性愛以及思想認識的領域（即科學）<sup>7</sup>。這些生活秩序是符合各部分世界圖像的各部分秩序，可與馬克思主義思

5 韋伯，RS I，頁238；PE I，頁88-89。

6 眾所周知，這部分的標題為「經濟與諸社會秩序與權力」。

7 參見韋伯，RS I，頁540起。

想傳統總括的社會建構（Gesellschaftsformation）、系統理論傳統稱為社會的系統與社會系統（soziales System bzw. Gesellschaftssystem）者相對比。在這個意義之下，人們必須把韋伯處理的經濟倫理、宗教倫理、政治倫理等先行當作部分的世界圖像來看待。但是，除此之外，韋伯還考慮到整體秩序與整體的世界圖像<sup>8</sup>。否則他如何能把這些生活秩序與價值領域間的衝突，當成一個決定性的發展動力因素，且藉之來分析社會變遷與社會發展呢？雖然可確定的是，韋伯並非從完全整合的整體秩序，而是從鬆散的結構化了的社會秩序出發（它們有時也必須生活在缺乏彼此聯繫的情況下）<sup>9</sup>，但是著眼在衝突的定理時，他不但必須假定一些部分秩序是對社會文化生活關聯的生產與再生產不可或缺，並且因此而凸顯者，而且也要承認每一個秩序配置在建構諸部分秩序的整合工作上皆存在聯繫上的問題。

韋伯主要在支配社會學的不同稿本裡處理這個問題，在裡面他不但論及了「政治團體」的內在關係，而且也涉及了外在關係，尤其是跟宗教、經濟，還有跟「自然賦予的」諸生活秩序，如家族、血統氏族（Sippen）與近鄰關係的團體等的關係<sup>10</sup>。因此，我認為並沒有對韋伯在這方面（部分是開放的，部分是殘缺的）的論證作了曲解，如果我主張他在分析秩序配置時主要是

8 參見韋伯，WL，頁611。

9 有關這個問題也可參見休赫（Erwin K. Scheuch）的〈整體社會分析的方法問題〉（Methodische Probleme gesamtgesellschaftlicher Analysen），以及萊普秀斯（M. Rainer Lepsius）的〈作為歷史的：社會學的問題的德國民主〉（Demokratie in Deutschland als historisch-soziologisches Problem），收入阿多諾（Theodor W. Adorno）主編的《晚期資本主義或工業社會》（Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Stuttgart 1969），頁153起，尤見頁197起。

10 參見韋伯，WuG，頁212起，以及RS1，頁542-543。

著重在四個部分秩序及它們之間的關係的話。這四個部分秩序如下：其一是「自然的」諸秩序，它們與自然的再生產相連接，主要是家族與親戚（它們是一個更大的社會秩序——社會化秩序的核心）；其二是經濟諸秩序，它們保證了「一再重複的、正常的日常性的需要」<sup>11</sup>；其三是文化諸秩序，其中最重要的，但並非唯一代表的是宗教；再加上第四種政治諸秩序，它們保證了領域裡普遍的對內與對外共同生活的安全。因此，韋伯在他對社會秩序的分析，主要涉及到家族、經濟、宗教與政治之間的關係。

如果我們要為這樣的挑選找理由，首先會找到一個功能論者的理由。對韋伯而言，也有一些必須透過分殊化而完成的基本功能，藉著它們而從一個「無形狀的缺乏結構狀態」產生一個「明顯的社會結構形式」來<sup>12</sup>。我們可以稱這些功能為解釋的、保護的、供給的與社會化的功能。我認為，當韋伯分析「支配的諸結構形式與功能方式」時，它們絕對是起作用的<sup>13</sup>。每個秩序配置必須定義模範的個人的與集體的認同與團結以及拘束性的服從義務；每個秩序配置必須透過對命令權力成功的運用，對內與對外保護領域內普遍的生活，規則化對內與對外資財的生產、分配與消費；以及為每個個人的或集體的認同與團結而創造一定程度的服從意願，後者保證了遵守與它們相關的服從義務（不僅是外在的，而且也是內在的保證）。由這些區分便建構了一個基本的分析的功能模型與交換模型<sup>14</sup>。我假設我們可以連結韋伯對物質的

---

11 韋伯，*WuG*，頁662。

12 韋伯，同前註，頁668。

13 這是《支配社會學》第一節的標題。

14 這個基本功能模型與交換模型，看起來與派深思（Talcott Parsons）的AGIL模型有些近似。但這只是表面上如此。它既非立基於「源自」派深思的時間—空

與理念的利害關心所作的區分與派深思所作的對社會的與非社會的（物理的、文化的）對象的劃分（參見表1與表2）。

然而，只有功能的解釋是不夠的。因為對韋伯而言，功能論的答案只是一個針對「預備的問題設定」（Vorfragestellung）的答案。儘管一個歷史的一經驗的研究的社會學必須知道：「由『維持』的立場來看，什麼行動是具功能的（且進一步也從文化特性的立場來看！）；還有由一個社會行動模式特定方向的繼續形成之觀點來看，什麼行動是重要的」。在此，一個功能論的分析，

---

間軸線（內在的一外在的；工具的一完成的）上，亦非立基在區分一般的行動系統與社會的行動系統。有關派深思立場的「最後」版本，參見派深思與普拉特（Gerald M. Platt），《美國大學》（*The American University*, Cambridge, Mass. 1973），尤見第一章。它亦不是拿來將系統與結構的一方，與行動的一方二分開來。如賽法特（Constans Seyfarth）所正確注意到的，要理解韋伯的社會學，必須要放棄這種「完全二分」的作法。參見賽法特，〈「行動理論」觀點的結構與有效範圍，以韋伯為例〉（*Struktur und Reichweite "handlungstheoretischer" Ansatz: Das Beispiele Max Weber*），收入包爾特（Karl Martin Bolte）主編的《社會學研究材料》（*Materialien aus der soziologischer Forschung*, Darmstadt 1978），頁1100起，尤見頁1103。韋伯有關行動是與意義相關的命題以及意義是與行動相關的命題，正說明不能以結構與行動、客觀取向的與主觀取向的理論的二分法，來加以掌握。立基在這種二分法而形成的「理解上的障礙」的明顯例子，參見巴德等人（Veit Michael Bader et al.），《社會理論的導讀：馬克思與韋伯論社會、經濟與國家》（*Einführung in die Gesellschaftstheorie: Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber*, Frankfurt 1976），頁16起。此外，亦參見魏斯（Johannes Weiss）在《社會學評論》（*Soziologische Revue*）對之的持平之論，第一卷（1976），頁119起。另一有趣的嘗試為，利用派深思AGIL模式，將韋伯的卡理斯瑪型的支配系統化者，參見凱斯勒（Dirk Käsler），《革命與日常化：後革命過程的理論》（*Revolution und Veralltäglicung, Eine Theorie postrevolutionärer Prozesse*, München 1978），頁165起。還有明希（Richard Munch）致力於韋伯作品的「系統理論式的閱讀方式」，參見其〈韋伯對「西方理性主義的剖析」：一個系統理論的閱讀方式〉（*Max Webers "Anatomie des okzidentalen Rationalismus": Eine systemtheoretische Lektüre*），刊於《社會世界》（*Soziale Welt*），第二十九卷（1978），頁217起。

表1 整體秩序（社會）的諸基本功能

相關對象		非社會的對象		社會的對象	
		相關的利害關心		相關的利害關心	
物質上的利害關心	供給功能 資財的生產、分配與消費		供給 保護	保護功能 領域內普遍的共同生活的保護	
理念上的利害關心	個人的與集體的認同與團結的定義 解釋功能		供給 正當化	個人的與集體的認同與團體的內化 社會化功能	

主要因為它涉及的是「整體」的緣故，承擔的是一個有用的，甚且是不可或缺的預備工作（Vorarbeit）。然而，歷史的一經驗的研究所關注的，不是對一個「整體」的抽象功能作分析，也不是只在討論一個對具體的行動類型發揮功能的行動的辨認而已。其主要問題毋寧是：「這行動是如何產生的？其動機為何？」<sup>15</sup> 韋伯不但把這樣的問題的定位與一個實際科學的要求相連接，而且主要也跟一個行動理論的要求相串連。還有針對這些秩序配置以及諸部分秩序的分柳，終究要立基在行動理論上。為了對

15 參見韋伯·WuG·頁8。

表2 整體秩序（社會）的諸基本制度

相關對象 相關的利害關心	非社會的對象	社會的對象
	物質的利害關心	供給功能 經濟制度
理念的利害關心	宗教的、科學的與藝術 的制度 詮釋功能	教育制度 社會化功能

諸秩序配置進行分析，而將特定的一些部分秩序標示出來的作法，並不是以其「整體」，而是以行動的「諸歷史個體」（不管它們是個人或「集體」完成的）為其參考點。諸秩序配置及其各部分秩序，並非充滿目的之行動者。充其量它們只具合乎目的性（Zweckmäßigkeit），而不具目的活動力（Zwecktätigkeit）。它們完全只是保證「一個根據其意義內涵，以可設定的方式，彼此前後安排的行動已發生、正發生與將發生的機會」<sup>16</sup>。確切言之，一個這樣的機會必須被定義且被保證，而且從而可以導出各固有法則性，不但是在部分秩序之間的關係層次上，而且也在諸部分秩序與建構它們的「諸歷史個體」間的關係層次上。韋伯並不是如此天真地相信，行動們可以簡單地轉化成秩序，而無需創造突發效果與結構效果。我們毋寧要說，對結構上種種效果的分析，特別是他的宏觀社會學研究計畫（makrosoziologisches

<sup>16</sup> 同前註，頁13。

Forschungsprogramm) 的一個重點。然而，雖然說韋伯完全看到了突發效果與結構效果對分析諸秩序配置及各部分秩序所具有的意義，但對他而言，這些秩序對「諸歷史個體」的行動（它們只有在這行動中才有其「生命」），保有其外在地與內在地保證的取向框架的地位。他選擇了「自然的」、經濟的、政治的與文化的（尤其是宗教的）部分秩序，因為它們共同建構一種分殊化了的整體取向框架，在其中幸福與救贖的利害關心如此被解釋與被制度化，而且接著的種種生活機會如此被分配，以至於由此形成一個明顯的社會結構形式，提供一個特別的「集體的」答案，來解答種種外在與內在的苦難的問題。

## 二、社會關係的層次與面向

但是，韋伯對社會秩序及其部分秩序的討論，不僅僅只限定在「價值領域」及與之相符合的生活秩序的層次。儘管我認為這四個突出的「價值領域」與生活秩序，以及它們彼此之間的關係，不但在《經濟與社會》裡，而且也在《世界諸宗教的經濟倫理》裡，至少是像分析上的襯托物一般，扮演相當重要的角色，但是他往往把實質上的分析擺在一個較低的社會關係的凝聚水準（Aggregationsniveau）上。因此，在研究西方發展時，他較少涉及經濟的、政治的—法律的與宗教的—文化的「價值領域」與生活秩序的關係，而較多的是涉及城市的、政治的與教權政治（hierokratisch）的權力間的關係。例如在政治權力方面，牽涉到神聖羅馬帝國皇帝的權力、封建貴族與家產官僚制之間的關係；或者如在教權政治的權力方面，教皇與公教會（Amtskirche）之間的關係，修道會（Orden）與修道士團體（Mönchtum）與宗教異端間的關係。此外，在研究支配的結構形式與功能方式時，在

「支配者」及其行政幹部之間的互動（如家產制的支配者及其受俸者之間，或者卡理斯瑪領導者及其門徒間的互動關係），對韋伯而言是相當重要的。因此，在他的分析工作上，沿著一個社會關係的凝聚水準刻度在滑動（而他這刻度我們可以理解為秩序整合的諸層次）。

的確，韋伯不但分析了生活秩序間的關係（政治權力與教權政治的權力間的關係或「支配者」與行政幹部間的關係），而且也分析了身分、階級與政黨（*Ständen*、*Klassen* und *Parteien*）之間的關係。對這三個概念間的關係限定，他曾在《經濟與社會》較早的部分，在「共同體（*Gemeinschaft*）內的權力分配」的標題下作了處理，尤其打算透過「社會支配的結構形式」的研討來準確表達政黨概念；但在該書較後期的部分則將有關政黨的討論整合在支配的類型之下，且把身分與階級擺在一起作探討（在《支配社會學》的章節之後為之）。這種改變是有其實質的理由的。因為政黨概念在分析上是與階級概念及身分概念立基在不同的層次上的。在較早的部分裡，階級歸列在經濟秩序、身分歸列在社會秩序，而政黨則歸列在「權力秩序」（「『權力』的領域」）之下<sup>17</sup>。的確，韋伯在維持分析上的「同級性」（*Gleichrangigkeit*）遭遇困難。階級牽涉到生產及財貨取得方式的問題，身分涉及的是生活方式與財貨消費的問題，而政黨則無法簡單以權力的獲得來作定義。它們（政黨）毋寧主要是目的取向的團體，在較高的凝聚水準的秩序上進行運作，它們（根據該書較晚的部分的陳述）在概念上，只有「在一個團體（*Verband*）之內」才是可能的（它

---

17 同前註，頁 539。

們企圖影響或征服後者的領導)<sup>18</sup>。因此，我們可以把這種改變當成一個分類上更精確化的作法。身分與階級處於生活秩序的層次上，而政黨則隸屬於組織（Organisation）的層次。但這並無法排除人們把這三個放在同一個重點下來作分析的作法，例如怎樣透過它們使人們的生活處境結構化，什麼外在的生活地位與內在的生活命運的典型機會與它們息息相關等。對此，韋伯在較新部分的《經濟與社會》裡對階級及身分的狀況所作的考量是合適的作法。根據這種作法，階級狀況「來自對財貨或能力資格的處分權力（或者是來自缺乏這種權力）的程度與方式」，而身分狀況則表現了「在社會評價上有效要求的正面或負面的特權化」，而這評價立基在一個透過教育形塑的生活方式或血統的威望與職業的威望上<sup>19</sup>。這些定義使我們得以不再根據生產與消費區分階級狀況與身分狀況，而是根據為了「生產」外在的資財與內在的資財而有的「生產工具」的處分權力的程度與方式區分（階級涉及外在的資財，而身分涉及內在的資財），並將此一觀點擴及政黨與組織，在這些地方（立基在另一個凝聚水準上），人們可以根據對組織的工具的處分權力的方式與程度來辨識之。如果我們作如此的論證，那麼一個共同體內的權力分配，不但可在諸部分秩序之間的觀點下，而且也可從它們裡面不同的生活狀況（生活機會）之間的關係的觀點下來探討，不過這是立基在不同凝聚水準上來進行的。因此，在對各秩序配置作分析的時候，韋伯似乎不但注意到不同的秩序層次，而且也注意到兩個不同的觀點。一

---

18 同前註，頁167。這並不是說，韋伯在《經濟與社會》較早完成的部分，不把政黨當成目的取向的組織來看待。只是他如今不把它與身分團體及階級作「同樣」看待。

19 同前註，頁177與頁179。

個涉及到秩序間的緊張關係，另一個則涉及到諸秩序本身內部的緊張關係。在第一個觀點下，牽涉到的是諸秩序間種種的權力分配，在第二個觀點下，涉及的是各秩序內的權力分配的問題。前者決定的標準在於究竟在一種控制等級之下，一個秩序處在何種地位；後者決定的標準在於行動者在一個秩序內涉及到的外在的資財與內在的資財的「生產工具」之上。對前一個觀點的分析，產生了一個「系統圖像」(Systembild)，而對後一個觀點的分析，則產生了一個秩序配置的「階層化圖像」(Lagerungsbild)。但是，兩者皆為秩序配置結構的部分<sup>20</sup>。根據一個行動理論觀點的諸前提，以及從一個「個體論的方法」(individualistische Methode)的擁護者立場來看，在不同的各層次上，特殊化的行動關聯必須符合這兩個相連出現的秩序面向<sup>21</sup>。因為一個秩序配置固然可以以行動框架姿態出現而限制行動，但是行動必須體現諸多它在結構上給定的可能性裡的一個，否則它是無法存在的。

但是，韋伯並沒有在不同的凝聚水準上，清楚地在分析上把秩序整合與行動整合的諸問題劃分開來。對他最重要的是下述的命題：宏觀社會學的分析也還是必須立基在行動的個人的或「集

20 藉此，一個以派深思為取向的社會理論之面向，與一個以馬克思為取向的社會理論之面向被聯結起來。但在此處建議使用的術語之下，這兩者代表的是秩序的面向，而不是行動的面向。一旦將兩者結合起來，就可界定限制個人行動的行動框架。

21 參見同前註，頁9。眾所周知，韋伯極力強調，如果把從個體主義的方法(individualistische Methode)出發，當成是正面評價「個人主義」(Individualismus)，將是「莫大的誤解」；就像概念建構的「理性主義的性格」(der rationalistische Charakter)，與正面評價「理性主義」(Rationalismus)毫不相關一般。但韋伯的澄清聲明卻沒有多少作用，人們在研究他的學說時，一再地複製這種「莫大的誤解」。參見註14魏斯的文章裡適當的評論，還有他的《韋伯的社會學奠基工作》(Max Webers Grundlegung der Soziologie)，頁90起。

體的」「諸歷史個體」上，而非「整體」（即「系統」）上。根據此一確信的基礎，韋伯提供自己一個高度的「自由」來選擇分析上的凝聚水準與單位。在這一點上，尤其使重建他的實質的社會學的工作更形困難。分析上的層次與單位被過度頻繁地、過度不明白地作更換。這賦予他的作品一個完全殘缺的特性，即使不是從同具重要意義的諸傳記上的觀點來看也是如此。因此，一個對韋伯作解釋的任務是系統地把秩序整合與行動整合以及它們在不同層次上的關聯作分類。我們可以引用新近作品的討論來作這種分類工作。

路克伍德（David Lockwood）針對流行的種種對規範性的功能論所作的批判，進行其批判性的再檢討，得到下述區分：他將社會整合（sozialeintegration）與系統整合（Systemintegration）劃分開來，也將社會衝突（sozialerkonflikt）與系統衝突（Systemkonflikt）區分開來。對他而言，最先是個如下的人工式的劃分：「在社會整合問題上，討論的重點在一個社會系統裡各行動者之間有秩序的或衝突的關係，而在系統整合問題上，則是注意社會系統的各部分間的有秩序的或衝突的關係」<sup>22</sup>。同時，他希望為衝突理論的地位價值定位，對他而言，它簡直只是一個被它所攻擊的整合理論（Integrationstheorie）的反面而已。他認為，這些批判的論證，最多只對規範的功能論，而非一般的功能論適用。正如馬克思這樣的作者（他往往被引用來作為對抗功能論的要角）所指出的，把社會衝突只當成階級衝突（即只當成社會的解體來看）的作法

---

22 路克伍德，〈社會整合與系統整合〉（Sozialeintegration und Systemintegration），收入察普（Wolfgang Zapf）所編的《社會變遷的理論》（Theorien des sozialen Wandels, Köln-Berlin 1969），頁124起。

是不夠充分的。下述是在資本主義社會裡可以想像，且在歷史上也出現了：在其中諸生產力與諸生產關係之間的矛盾，科技潛能與財產制度、勞動制度的矛盾，以一個「生產能力過剩之增長」的姿態出現，因而形成系統的解體（Systemdesintegration），而無需成為一個尖銳化的階級衝突，變成一個社會的解體（soziale Desintegration）<sup>23</sup>。因此，我們不但必須因為分析上的諸原因，而且也因為實際上的諸理由的緣故而來劃分系統整合的問題與社會整合的問題，且把對這兩個問題關聯重要的諸要素加以特殊化。由於馬克思對經濟秩序的意義的側重，對他而言，資本主義的系統整合問題是物質的生產工具跟所有權與勞動之間的問題，而社會整合問題涉及的是資產階級與無產階級（Bougeoisie und Proletariat）之間的問題。但是，路克伍德已指出，這只是討論到系統整合與社會整合的關係裡的一個例子而已。如果想採取韋伯的立場，我們就必須在兩方面相對化下述命題：「至少，經濟秩序歸根究底地擁有其具決定性的地位」，甚至對資本主義也適用這相對化處理。一方面我們不能先驗地說，何種「價值領域」，何種生活秩序最後規定了一個秩序配置的整合，這是一個歷史的問題，它根據一個秩序配置的控制等級裡的個別「價值領域」與生活秩序的地位而被決定。第二方面，對經濟秩序所確認的介於物質的生產工具與支配的制度秩序之間的可能歧異，只是緊張的諸來源之一。在其他的「價值領域」與生活秩序也可能產生緊張，如支配的政治秩序與支配的手段之間，或者支配的宗教秩序與救贖手段之間的緊張。生活狀況（生活機會）不僅可以在經濟的，而且可以在政治的與宗教的秩序裡形成，且一個秩序的階層

---

23 同前註，頁129。

(Schichtung) 可以是，但不必要是一個其他秩序的階層的純粹函數 (Funktion)。

盧曼 (Niklas Luhmann) 在他的系統理論觀點裡建議，對互動系統、組織系統、社會系統 (Gesellschaftssystemen) 等加以區別。對這種劃分的標準是在這三種系統內起規定作用的自我選擇 (Selbstselektion) 與界限劃定的諸原則。在互動系統裡，是由出現 (Anwesenheit) 與否所決定；在組織系統裡，由成員與否所決定；而在社會系統裡，是在可到達性與可理解的觀點下，還可能的且還有意義的溝通程度所決定<sup>24</sup>。因此，這些類型同時也由它們的秩序水準而作區分。在這方面，它們不但是在分析上，也是在進化理論上，具有其意義：不只是功能的分化，而且也是層次的分化與類型的分化，提高了一個「社會系統」的否定潛能與選擇水準以及其適應能力。同時各部分之間的完善互賴的觀念會因而放棄。起關鍵作用的重層性 (Verschachtelung, 套框框) 的理念，較高的秩序類型保證了那些較低的秩序類型一個有規則的環境 (Umwelt) 以及結構形成的可能性。在這個框架條件下，它們可以自由地作實際的立界與選擇<sup>25</sup>。

如果我們接受這個建議，將它擺在韋伯理論裡，並與路克伍德的建議相連接，便會更清楚地看出秩序整合與行動整合的諸問題。對我們的研究重要的是：區分系統整合與社會整合，以及區分社會系統、團體系統與互動系統。但是，他們兩人的建議是必須被修正的。在系統整合上，我視之為下述兩方面觀點下一個行

24 參見盧曼，《社會學的啟蒙之二》(Soziologische Aufklärung, 2, Opladen 1975)，頁9起，尤見頁11。

25 參見同前註，頁19。

表3 各秩序配置裡整合的諸面向

問題 秩序 水準 與行動水準	秩序整合		行動整合
	秩序間的權力分配	秩序內的權力分配	
社會的水準	生活秩序間的關係	生活秩序內的關係	階級行動與身分行動
組織的水準	組織間的關係	組織內的關係	「政黨」行動
互動的水準	角色間的關係	角色內的關係	角色行動

動框架的整合：對秩序間的緊張的克服以及這些秩序內緊張的克服；前者來自控制等級下的一個部分秩序的地位，後者則來自一個行動者面對外在的資財與內在的資財的「生產工具」的地位。在社會整合方面，我把它理解成體現了的行動關聯，後者是透過行動框架與行動意圖的結合而產生的。在社會、團體與行動等系統上，我視之為諸秩序水準與諸行動水準跟特殊化了的諸行動關聯的結合。這意味著，人們不但要探討「系統」面向與「階層化」面向，也要在行動面上作層次特殊的研究。所有這三個層次都具有秩序成分與行動成分<sup>26</sup>（參見表3）。

這個「立基」韋伯理論的圖表，具有一些對研究策略饒富興味的方面：其一，開展了對結構面向與個人面向在所有層次上作

26 我在此的建議，在全圖上與伊里亞斯（Norbert Elias）的「形態分析與互賴分析」（Figurations- und Interdependenzanalyse）接近，參見他的《宮廷社會》（*Die höfische Gesellschaft*, 2. Aufl., Darmstadt und Neuwied, 1975），頁215起。

明白劃分的可能性。它涉及的不再是個人與社會的關係，而是在結構面向上，涉及社會結構理論、組織結構理論與角色結構理論的處理，以及決定這些結構狀況彼此之間與行動關聯（行動者）的效果<sup>27</sup>。其二，開展了明白分析地劃分層次內緊張與層次間緊張的可能性，而且在結構面向與個人面向上雙重出現。其三，開展了明白分析地辨識限制關係的可能性。不只是表明了對行動的限制條件，而且表明較高的凝聚水準亦限制了較低的凝聚水準。其四，開展了把韋伯研究計畫連接在新的社會學的假設可承擔的方法之上，亦即多層次的分析之上。而且這再次涉及兩個面向：在不同的凝聚水準上，結構的功能關聯以及個人的生活方式，兩者息息相關。

但對這種秩序整合與行動整合所作的劃分，結構面向與個人面向的區分，並不能把兩者截然二分。我們必須牢記路克伍德的話，這只是個「完全人工的區分」。它之所以是人工的，是因為秩序與行動、結構與個人，必須藉著如意識過程般的觀念過程的聯繫才行。我認為，這是韋伯行動概念的核心：一個人的行為（Verhalten）在嚴格意義下，只有在行動者將它與一主觀意義

---

27 有關社會結構理論，參見紀登斯（Anthony Giddens），《進步社會的階級結構》（*The Class Structure of the Advanced Societies*, London 1973），以及萊普秀斯（M. Rainer Lepsius），《德意志聯邦共和國的社會結構與社會分層》（*Sozialstruktur und soziale Schichtung in der Bundesrepublik Deutschland*），收入羅文塔（Richard Löfenthal）與施華茲（Hans-Peter Schwarz）合編的《第二個共和國》（*Die zweite Republik*, Stuttgart 1974），頁263。亦見貝爾特溫（Hans Bretram），《社會、家庭與道德判斷》（*Gesellschaft, Familie und moralisches Urteil*），頁150起。有關組織結構理論，參見維瑪伯（Irene von Wersbe），《進階的特殊化與權威結構》（*Qualifizierte Spezialisierung und Autoritätsstruktur*, München 1978）以及她的〈透過專業化的民主化〉（*Demokratisierung durch Professionalisierung?*），刊於《社會學雜誌》（*Zeitschrift für Soziologie*），第七卷（1978），頁157起。

連絡起來才是行動。這並不排除人們對秩序（且不僅是對它）只是「本能地」作反應。正因為韋伯深具實在論（*realistisch*）取向，足以強調地說：「完全意識到且清楚，有意義的行動……在真實裡往往只是一個邊際的例子」，而「反之，行動在對其『主體意識』模糊的半意識或無意識之下」，在「本能般或習慣地」完成才是正常的例子<sup>28</sup>。但是這並無法改變行動要有一個象徵的聯繫工作的事實。根據韋伯的社會學，一個秩序之所以實際有效，視行動以有意義的方式朝向它而發而定<sup>29</sup>。各秩序之所以是可意識的，因為它們或多或少具有明確的象徵成分，因為它們不是單純的「機構」，而且也是象徵的代表。因此，我們可以把諸秩序，尤其是正當的諸秩序，理解為制度化了的諸理念。只要它們隸屬於評價的有效領域內，它們便不但具有工具性的一面，而且也具有「倫理性的」一面。這可以解釋為什麼行動者按秩序而行，不只是「因為畏懼或因為『無感覺的習慣』或是為了自己的利害關心利益」，而是因為它們視秩序為「模範性的或拘束性的，且是應該有效的」<sup>30</sup>。

如果我們擴展一個以韋伯為前導的發展史，那我們不僅要注意立基於行動理論的秩序整合與行動整合的關聯，而且我們尤須避免片面地看待秩序的概念。至少在評價的價值領域裡的各正當的秩序方面，是適合對「機構」與「倫理」加以區分的——一個正當的秩序具有一個「外在的」與一個「內在的」成分，且結構概念同時涉及這兩方面。由此推演，我們不但必須在「外在

---

28 韋伯，*WuG*，頁10。

29 同前註，頁16-17。

30 同前註，頁545，頁16。

的」秩序，也必須在「內在的」秩序裡，在概念上區分結構面向與個人面向。就像個人面對「機構」一般，他們的「主觀的」意義面對秩序內「客觀的」意義。客觀的意義提供了一個嚴格的條件，一個可能性的活動範圍，行動者必須從中主觀地作他們的抉擇。在隸屬評價領域的一正當的秩序裡，我們值得透過區分它的「倫理」與「道德」來澄清其關聯。一個「倫理」定義一個「客觀的」意義結構，後者透過諸道德的個體化且被選擇地使用。就像一個機構裡有許多實踐其功能關聯的個人並存一般，一個「倫理」則與許多道德共存。因此，一個秩序配置必須在結構面向下，從兩方面的觀點來分析之：一方面在其「倫理」以及它們融合成一個整體的倫理（如整體的世界圖像的一部分）的觀點下來分析；另一方面，在其制度以及它們整合成一個制度構造（*Institutionengefüge*）的觀點下來分析。

根據哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）的看法，我們可以視之為行動系統們的基礎結構面向的問題，這些系統在主體上的是溝通與行動的權能結構（能力）<sup>31</sup>。但是這並無法足夠以結構觀點上分殊化地刻劃一個秩序配置的特性。因為行動系統的基礎本身即再進一步呈現出重要的分層化（*Abstufung*）來。如果我們進一步賡續哈伯瑪斯的考量，我們便必須區分規則化正常狀況的諸制度與那些「在衝突狀況下重建瞭解（*Verständigung*）的受危害之相互主體性（*Intersubjektivität*）」<sup>32</sup>。前者代表一個秩序配置裡一般的行動結構，在其中社會生活習以為常地發展，後者則建立一個核

---

31 參見哈伯瑪斯，《歷史唯物論的重建》（*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976），頁171。

32 同前註。

心結構，在它之上且藉著它，一個秩序配置保證了它的集體的認同。

如果我們假設，這個核心結構不僅是制度上的核心結構，而且也包括一個秩序配置的倫理核心的話，那哈伯瑪斯的這個觀點便可再轉譯入韋伯的理論內。對此，我們可以回到對整體的韋伯社會學基礎性的劃分：即對非日常性與日常性（*Außeralltäglichkeit und Alltäglichkeit*）的區分<sup>33</sup>。眾所周知，韋伯傾向於把非日常性與個人的卡理斯瑪等同來看，並藉之來對比種種穩定的制度化。於是，卡理斯瑪是個人的恩寵能力（*Gnadengabe*）；它「在此岸但並非屬於此岸」，它是「日常職業與日常家族義務之外的」力量：「這最強烈的非經濟的力量」<sup>34</sup>。但是，不僅是韋伯自己，而且是對他的詮釋皆已指出，將個人的卡理斯瑪與制度性的持久組織完全兩極化看待的作法是沒有意義的。不只是韋伯在他討論個人的卡理斯瑪的轉化時注意到制度性的卡理斯瑪的範疇，而且在其眾多詮釋者裡，尤其是席爾斯（*Edward Shils*）與艾森思塔（*S. N. Eisenstadt*）令人確信地指出，也可由卡理斯瑪在建構制度之際的建設性意義出發<sup>35</sup>。因此，並沒有強制性的理由，讓人把卡理斯

33 最近賽法特（*Constans Seyfarth*）特別強調這種區別，並且嘗試把韋伯的社會學理解成有關生活世界的發生學的重建計畫。除了已經在註14提到的文章外，亦參見其〈韋伯論日常與卡理斯瑪：有關「理解的」社會學的奠基工作之研究〉（*Alltag und Charisma bei Max Weber: Eine Studie zur Grundlegung der "verstehenden" Soziologie*），收入格拉托夫（*Richard Grathoff*）與史潑恩德（*Walter M. Sprondel*）合編的《舒茲與社會科學中的日常之理念》（*Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1979），頁155起。雖然我同意賽法特的想法，但我認為生活世界（*Lebenswelt*）的概念過於鬆散，不足以完整嚴謹地呈現韋伯研究計畫的特色。

34 韋伯，*WuG*，頁663-664。

35 參見席爾斯，〈卡理斯瑪、秩序與地位〉（*Charisma, Order and Status*），刊於《美國

瑪與非日常性限定在個人層次之上。雖說個人的卡理斯瑪一直是非日常性的，但並非所有非日常性的東西都是個人的卡理斯瑪。因為韋伯描繪成個人的卡理斯瑪的力量者，即「使命」（其共鳴板是人類的「苦難」），至少最初以或多或少強調的形式，是每一個被視為有效的秩序配置的基礎。這可與涂爾幹從其他觀點，且根據其他理由所稱的一個集體道德真實的宗教特性相比較。神聖的東西是以與世俗的東西分開以及必定的義務特性為其典型，因為它是集體認同定義的立足者<sup>36</sup>。一個秩序配置的非日常性的領域（即「神聖」領域），席爾斯稱之為它的中心：「這個中心，或者是中心區，是價值與信仰之領域的現象。它是管理社會的象徵（價值與信仰）的秩序的中心。因為它是最高且不能改變的，所以它是中心。中心區擔當了神聖的本質。在這個意義下，每個社會皆有（官方的）宗教，即使在社會或其說明者與詮釋者，把它（或多或少正確地）視作一個世俗的、多元的與容忍的社會之時」<sup>37</sup>。

---

社會學評論》(ASR)，第三十卷(1965)，頁199起。艾森思塔(S. N. Eisenstadt)為其主編的《韋伯論卡理斯瑪與制度建構》(Max Weber: On Charisma and Institution Building, Chicago and London 1968)的導論。進一步參見班迪克斯(Reinhard Bendix)對卡理斯瑪的領導(Führung)與卡理斯瑪的支配(Herrschaft)所作的劃分，參見他的《韋伯及其作品》(Max Weber: Das Werk, München 1964)，頁226起。在1937年，派深思(Talcott Parsons)就已提及涂爾幹的「神聖的概念」(Begriff des Heiligen)與韋伯的「非日常性的概念」(Begriff des Außeralltäglichen)的平行性，參見他的《社會行動的結構》(The Structure of Social Action, Glencoe 1961)，第二版，頁658起，尤見頁669起。論及這兩個理論取向的差異，參見班迪克斯的〈兩個社會學傳統〉(Two Sociological Traditions)，收入他與羅特(Guenther Roth)合著的《學識與黨派》(Scholarship and Partisanship, Berkeley 1971)，頁282起，尤見頁294起。

36 參見涂爾幹，《社會學與哲學》(Soziologie und Philosophie, Frankfurt 1967)，頁124起。

我們現在可以把這個想法與另一個觀點聯結起來。韋伯主要在他對世界諸宗教的經濟倫理的研究裡指出諸宗教「倫理」的雙重中心的特性：它形成正統的與異端的象徵系統。雖然這只是一個相對的區分，但是它同時提醒我們，如果我們把一個社會的核心結構看成完全統一性的（monolithisch），將會是一個不恰當的簡化作法。在它裡面，亦存在著結構的多樣性。

如果我們將這兩種區分的作法聯結起來，那我們便會得到一個適理解（哈伯瑪斯所謂的）一個社會內的「層級差異」的分類表<sup>38</sup>。就像哈伯瑪斯所為，我假設核心結構是為正義觀念（Gerechtigkeitsvorstellungen）所限定的，而一般的行動結構則根據適切性（Angemessenheitsvorstellungen）而行。我並不把這種區分與衝突的頻率相提並論，而是將之與衝突的方式連在一起討論。在核心結構內的衝突是正當化的衝突，而一般行動結構內的衝突，則主要是手續衝突與分配衝突。

運用這個仍然太簡單的分類表<sup>39</sup>，至少在兩方面對一個立基

---

37 席爾斯，《中心與邊陲》（*Center and Periphery*, Chicago: University of Chicago Press 1975），頁3。

38 哈伯瑪斯，同註31，頁172。

39 透過應用階段的混合的理念可以達到較高的複雜性，就像發展心理學所建議的：較低的階段混合與發展停滯，較高的階段混合與動態發展結合起來。參見特理爾（Elliot Turiel），〈孩童道德發展的發展過程〉（*Entwicklungsprozesse des moralischen Bewußtseins des Kindes*）一文，收入多伯特（Rainer Döbert）等人合編的《自我的發展》（*Entwicklung des Ichs*, Köln 1977），頁115起，尤見頁147。另外，部分相關的文章，參見他收入同書中的〈青少年的道德發展的衝突與過渡階段〉（*Konflikt und Übergangsprozesse der Entwicklung der Moral Jugendlicher*），頁253起，尤見頁269。

韋伯立場而進一步發揮的社會變遷與社會發展的理論，會得到下述饒富興味的推論：其一，非日常性不能只當成一個特殊的支配的結構類型，而且同時當成每一個正當的秩序配置的一個建構性要素。只要正義的觀念與正當的秩序配置相串連，它們也就會擁有一個「使命」。而且對這些觀念的重新解釋，可以是一個意識變遷與意識發展（意識革命）的基礎。唯其如此，我認為才能完全理解韋伯為什麼說：對事物與秩序進行革命的個人的卡理斯瑪不是透過「外在的」技術手段來進行革命，而是透過一個「由內產生」的「被支配者的心志的中央的『內面的回心』（*Metanoia*）」，藉著對傳統的「神聖概念」的摧殘而完成的。個人的卡理斯瑪由內部對支配性的核心結構進行挑戰，不是「理念或『作品』的創造者」對傳統的正義觀念片面地加以戲劇化，便是嘗試以新的觀念取而代之<sup>40</sup>。其二，沒有一個支配性的核心可以完全免於這種由內產生出來的革命。毋寧說，這種革命存在結構上的可能性，而且它的實現並不倚賴個人的卡理斯瑪來完成。因此，對韋伯而言，事務與秩序的內在革命化是無法先驗地看成外在革命的函數，或者反之，外在革命先驗地是內在革命的函數。這兩種關係都是可能的，但何者在何種程度下體現，是一個歷史的問題。

核心結構位於社會各凝聚水準最高的層次。它立基於既具一「理念的」成分，且具一制度的成分的結構原則。而在「理念的」

---

40 韋伯，*WuG*，頁666。這章節之所以很有意義，乃是因為韋伯在此說明了價值領域理論與理念的實際作用理論之間的關聯。因為心志的主要的改變（*Metanoia*）並不單單是一種「主觀的『感覺』或『經驗』」，而毋寧是「一個被『工作』要求的『掌握』」，一種「心理的」特質，我認為這只有假定了理念的「客觀」性格後，我們才會理解它。

成分裡，不但包括倫理的，而且也包括認知與表現的理念；在制度成分裡，不但包括「宗教的」與法律的，而且也包括如「科學的」與藝術的基本制度。哈伯瑪斯稱這些原則為組織原則，根據他的說法，它們是高度抽象的規則，用來描繪一個社會整體給定的可能性的運作空間。它們限定了社會整合的諸基本形式。它們尤其確立了「在何種結構下，制度系統的變遷是可能的；在何種程度下，現存的生產力可被社會使用，還有是新的生產力的擴展可被鼓舞；此外，它們也限定了系統的複雜性與操作能力的提高的程度」。正如哈伯瑪斯所繼續說明的，一個組織原則「由如此抽象的規則所組成，以至於在由它所限定的社會形式內包含許多功能平衡的生產方式」<sup>41</sup>。如果我們追隨韋伯的看法，這不僅對生產方式適用，而且也對支配方式適用，還有適用於一個社會如何完成其社會化功能與解釋功能的方式。

如果我們由韋伯的社會學裡，不只是萃取出一個社會變遷的理論，而且是一個西方社會發展的理論，那我們就必須在分析上辨識這些結構原則，且在其作品裡將之尋求定位，而以倫理性結構的雙重性來進行，一方面當作世界圖像的結構的一部分，另一方面把它也當成制度配置的一部分。對分析的引伸工作，我們必須再次與新的理論相連接，而對韋伯作品的參考援用則主要限於宗教社會學、法律社會學與支配社會學的範圍。其他作品也可能會被引用，但我大部分時候避免這樣做，因為我並不打算在此對韋伯作品作全面的詮釋，而只想側寫他的西方發展史。

---

41 哈伯瑪斯，同註31，頁168-169。

## 第二節 社會的諸結構原則

### 一、社會的諸結構原則的倫理成分

#### (一) 諸社會倫理的類型論

為了在分析上辨識社會諸結構原則的倫理成分，我認為將它與發展邏輯引導的進化理論的考量相連貫的作法，是很有用處的。這理論運用一個發生學的行動理論的基本概念，還有個體發生學—群體發生學的並行論（ontogenetisch-phylogenetischen Parallelismus），但這對並行論的信賴具有明顯的限制性<sup>42</sup>。無論如何，這個理論建立在「一致性」的命題上，即主體的行動權能與客觀的行動結構的相符合。由行動者（主體）權能的發展，這理論獲得了象徵的領域的結構發展的根據，在這領域框架內，個體的權能發展得到貫徹。這一策略透過下述觀察而得到確認（如

---

42 這種研究計畫，主要是由哈伯瑪斯及他的同僚們所進行的。他們同時藉此以行動理論對歷史唯物論作了新的詮釋。參見前面提及註31的作品，以及哈伯瑪斯，〈行動理性與社會理性化〉（*Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*），收入他的新作《溝通行動理論》（*Theorien des kommunikativen Handelns*, Stranberg 1978）。後者很明顯地進一步發展迄今的討論。還可參看愛德（Klaus Eder）與羅德（Ulrich Rödel），〈歷史唯物論的行為理論的意涵〉（*Handlungstheoretische Implikationen des historischen Materialismus*），收入包爾特所編的書（同註14），頁1092起；愛德的〈生產方式的邏輯循環問題：歷史唯物論的進化論式的重建工作〉（*Zum Problem der logischen Periodisierung von Produktionsweisen: Ein Beitrag zu einer evolutionstheoretischen Rekonstruktion des Historischen Materialismus*）與多伯特（Rainer Döbert）的〈進化的：理論的階段模型的方法論的與研究策略的意涵〉（*Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutions - theoretischen Stadienmodellen*），這兩篇收入耶吉（Urs Jaeggi）與洪內特（Axel Honneth）合編的《歷史唯物論的理論》（*Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1977），頁501起與頁524起。有關個體發生—群體發生的平行主義（ontogenetisch-phylogenetischen Parallelismus）參見哈伯瑪斯，《歷史唯物論的重建》（*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*），頁16起。

果我們接受認知發展心理學的前提的話)：個體在成熟與學習結合的情況下形成其權能，且它是立基在他們與一個自然的與社會的環境的因應之上。如上述，個體的發展過程雖然不是單純地倚賴環境，但是它的確是在其過程中為環境所影響。這也就是說，在環境結構與能說話與行動的主體的權能結構之間，儘管並沒有點對點逐一相關的特性，但卻有一個選擇性的親近(Wahlverwandschaft)，彼此相互支持的關係存在。至少，這是在啟發學上具有意義，探討個體(自我，Ich)發展與世界圖像發展之間在結構上的類比。但是，這種類比建構單單透過下述就已存在一個重大的限制：對個體也許在其「成熟」與「年齡」發展具意義的回溯式的結合說明，在集體層次上是無法貫徹的。

柯伯格(Lawrence Kohlberg)的作品對建立個體發展與世界圖像發展的結構性的類比建構來說，是一個重要的基礎<sup>43</sup>。它嘗試指出「在社會的人格發展的領域裡，正如在認識領域裡一般，存在著階段或是定向的結構年齡的變遷」<sup>44</sup>。柯伯格的立場是認知

---

43 參見柯伯格，《孩童的認知發展》(Zur kognitiven Entwicklung des Kindes, Frankfurt 1974)；該書包含他60年代的作品。新近的翻譯作品參見多伯特等人合編的讀本(同註39)，以及波特勒(Gerhard Portele)所編的《社會化與道德》(Sozialisation und Moral, Weinheim und Basel 1978)。有關立基其早期作品而接納柯伯格學說的危險，並忽略這理論本身在發展中，且在實證上具爭議的討論，參見貝爾特溫(Hans Bertram)，《道德發展與社會化對政治教育過程的意義》(Zur Bedeutung moralischer Entwicklung und Sozialisation für politische Bildungsprozesse, Ms. Heidelberg 1978)。進一步參見貝爾特溫對有關皮亞傑—柯伯格—傳統的德國文獻的評論文章〈社會化或發展：由適應的到行動的主體？〉(Sozialisation oder Entwicklung: Vom angepaßten zum handelnden Subjekt?)，刊於《社會學評論》(Soziologische Revue)，第二卷(1979)，頁9起。下述的研究並非對柯伯格的討論，而毋寧是把他對階段與次序的考量，當作是啟發的手段，藉之重建韋伯立場的發展史而向。

44 柯伯格，《孩童的認知發展》，頁47。

論者的，因為他主張「在行為組織或行為建構裡的變遷的定向結果，總是擁有一個強烈的認知成分」<sup>45</sup>。對道德發展亦復如此，但這具有雙重的意義：其一，道德具有認知的前提；其二，道德發展的認知面向的分析（即道德判斷與其發展的分析），是我們更能理解道德行動與道德情感的一個前提<sup>46</sup>。在分析道德判斷之時，我們必須再次區分認知形式與認知內容。只有道德判斷的認知形式才能容許有關定向的結果，普遍的階段以及道德的類型的意見。因此，柯伯格主張：藉著一個道德判斷的「形式的一認知的」基礎之鑑定的協助，「可以找到發展之普遍的、規則的年齡趨向」，而道德判斷缺乏這個認知基礎，便「無法體現道德發展普遍性的與規則的趨向」<sup>47</sup>。

於是柯伯格建議，將道德判斷與道德意識區分為三個層次，每個層次分成兩個階段，如此便產生了六個階段的圖表。在此，我首先只對三個層次有興趣。它們指示了基本的道德判斷形式，在其中孩童在思維上組織其自我與環境。這些判斷形式根據下述來對行動加以分類：哪一個可被當作是好的行動？為什麼？柯伯格稱這三個判斷水準為常規前的、常規的與常規後的（präkonventionell, konventionell und postkonventionell）。在常規前的水準，其思維嚴格來說還不具道德的，而是「道德前的」<sup>48</sup>。一個行動被當作是好的，是因為它對行動者具有正面的物質的或快樂主義的結果。而一個規則被看作是正確的，是因為一個強有力的人希望它是如此。而在常規的水準上，一個行動被當作是好的，是

---

45 同前註，頁 54。

46 同前註，頁 57。

47 同前註，頁 59-60。

48 同前註，頁 75。

因為它有目的地完成被承認的參考團體（由家族以迄國家）的期待，且如果同時行動對維持這些期待的中心的社會秩序有所貢獻。它之所以被當成是對的，是因為這個秩序具有忠誠要求出的固有權利。一個規則是對的，是當它被個人認同的群體所希望如此使然。在常規後的水準上，一個行動被當成是對的，是因為它的企圖或結果（或兩者）符合一個判斷者所承認的原則。一個規則之所以是正確的，是因為它被獨立於個人與參與群體而被確認為正確的。柯伯格也稱這慣例後的水準為自治的水準或原則的水準。而其他兩個水準並未具有這種額外的名稱<sup>49</sup>。

我們如果進一步考察柯伯格對這些不同層次的種種描繪，我們將會明白，它延伸及這些不同面向，但並非將它們很清楚地分別開來。因此，它需要一個系統化的重建工作。因為這涉及道德判斷的層次與階段，所以我們應該由判斷行動的分析來導出最重要的標準。一個判斷行動至少有三個面向：判斷主體；標準或判斷基礎，判斷藉其助而作評價；以及判斷過程本身，即判斷的客體。柯伯格的描繪包括所有這三個面向的說明。首先，這三個層次顯示了判斷主體的自律化的過程。其道德意識視其與環境的關係的改變而變動。其過程是增高的自我限定（自我認同），由

---

49 參見同前註，頁60起。進一步見柯伯格與特里爾合寫的〈道德發展與道德教育〉（*Moralische Entwicklung und Moralerziehung*），收入波特勒所編的書（同註43），頁13起，尤見頁18-19。在此，柯伯格原來的模型被修改了，區分了前道德的階段與前常規的序階。但是仍維持著六個階段，因為前道德的階段被稱為零階段。有關他模型的其他修正，參見他的〈孩童期與成年期的道德發展的關聯之新解釋〉（*Eine Neuinterpretation der Zusammenhänge zwischen Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter*），收入多伯特等編的書（同註39），頁225起，尤其是頁233。我以哈伯瑪斯引用的版本為準，參見他的《歷史唯物論的重建》（同註31），頁71起。

外在控制變成自我控制，由客體責任性變成主體責任性，由他律（Heteronomie）變成自律（Autonomie）。這三個層次描繪的是一個個體化（Individuierung）的過程，其達到頂峰時，自我（Ich, ego）越來越能夠獨立於個人或群體的權威而作判斷。尤有甚者：這個判斷主體個體化的過程，伴隨著一個增加的判斷基礎的抽象化過程。具體的「給定法則的」個人或群體，轉變成抽象的原則。最後，評價的客體亦產生了一個推移。不再是行動的結果，而代之以行動的目的，成為判斷的中心所在。

既然我們要把個體發生學的根據用在群體發生學的發展上，那麼判斷的基礎在這三個面向上的轉化發展，就特別令人感到饒富興味。因為這不僅是個體道德意識的客觀面，而且它可能也有涂爾幹意義下一個集體的成分，它相對於個人具有一個「較豐富的」真實<sup>50</sup>。這個在有關道德判斷基礎方面貫徹的個體之道德判斷的抽象過程，必須具有倫理層次上的前提。自治的個體的道德意識要求一個最高抽象性的倫理，這倫理正可滿足理念型的手續上的標準，即在邏輯上與目的論上是一貫且持續的。至少，我們可以從柯伯格對第六也是最後階段的描述作推論：「透過下述方式來定義何為正確：意識的決定，根據自我選擇的倫理原則而訴諸邏輯的包容性、普遍性與首尾一貫性。這些原則是抽象的與倫理的（黃金律、無上命令〔categorical imperative〕），它們並非如十誡般的具體道德規則。內心存在的是正義的普遍原則，人的權利的相互性與平等性，尊重人之所以為獨立個體的尊嚴等普遍原則」<sup>51</sup>。如果我們不看其內容上的限定與術語上的不清楚，我們便

50 參見涂爾幹對集體表象與個人表象的區別，《社會學與哲學》（同註36），頁45起。

51 轉引自哈伯瑪斯前引書，頁73。

會在此同時對具體的倫理規則與抽象的倫理規則作劃分。因此，我認為下述作法是有意義的：不只是道德判斷的發展，而且也是社會的倫理發展，首先從這個抽象化的觀點來看待之。在此觀點下，似乎觸及了一個對韋伯的社會學也是決定性的中心的基準。但這並不表示道德判斷由行動結果轉變到行動的意圖有同樣幅度的變化；的確，在韋伯社會學裡亦見到這方面的變化，但是卻是「反轉」的變化：在他對心志倫理（*Gesinnungsethik*）與責任倫理（*Verantwortungsethik*）的區分上，前者比後者要較早出現一些。

為了更詳細估算抽象化觀點對一個社會結構的倫理成分的形式上的特性化意義，哈伯瑪斯的一個考慮再度發揮作用。他把柯伯格的諸層次以行動理論來作解釋，同時亦加以系統化。於是，我們可以將象徵聯繫的互動的層次（在其中「說話與行動在一個唯一的、命令式的限定之溝通模式框架上相交接」），與比例地分殊化的言語作區分，後者說話與行動如此二分，以至於行動不再是只從參與者面向，而且也從觀察者面向來被判斷。現在人們可以言及行動，但並不是立基在既定規範的基礎上為之。而在第三個層次上，這個限制也再度被打破。我們不但可以言及既定規範下的行動，而且也可以言及原則之下的規範本身。由這比例地分殊化的言語形成了論證的言語，即實踐的對話（*Diskurs*），在此建立了規範的有效領域的正確性的主張之基礎，而且立基其上的行動被證明是正當的。哈伯瑪斯作結論說，這個溝通的發展過程是「在一個本來已分等級的社會真實裡步步分化的過程」。透過此一分殊化，判斷主體（個體）首先把判斷基礎由行動轉變到規範，然後再由規範轉到原則<sup>52</sup>。

---

52 同前註，頁170。

現在，這個系統化工作，立即指出了一個個體發生學—群體發生學的並行論的另一個限制。它不可能是常規前的倫理，因為一個倫理以行動與規範的分殊化為其前提。這並不是說，倫理前的行動系統不是透過象徵而運作的，而且在它們之內不存在著「要求」。但是，這些象徵的體現仍然受限於行動層次。在這個分析面向的背景下，我們必須參見韋伯在他「系統的」宗教社會學裡對宗教的起源的開頭章節。在那裡，他區分了泛靈論之前的自然主義與象徵主義，而在象徵主義層次上，亦區分了巫術與宗教倫理，對魔鬼的信仰（*Dämonenglauben*）與「神祇信仰」、魔術與偶像崇拜（*Kultus*）、禁忌規定與神的命令<sup>53</sup>。雖然他亦言及巫術的「倫理」（我認為是術語上的誤用），之所以如此，主要是因為在「神話」的世界圖像的框架下，已存有禁忌規定形式的要求，踰越了它們是會透過「報復」（*Vergeltung*）的手段而被懲罰的<sup>54</sup>。但是，在這個例子裡，不僅認知的與評價的象徵化仍然完全融合在一起，而且人與「他的」象徵世界，與其「背後的世界」（*Hinterwelt*）的關係是「具強制性的」；他尚未對其象徵的體現發展出如距離、祈求、犧牲、崇拜等關係，他尚且無法把違反規定當成是罪惡（*Sünde*）來理解。「魔鬼」是不允許被祈求與崇拜的，它們必須被強迫與被驅逐。只有到了宗教倫理層次，才會躍出這個象徵的強制關聯。因此，相對於「巫術」，它是一種「原則上新的東西」，同時它是與一個「理性的形上學」，亦即與

53 參見韋伯，*WuG*，頁245起。

54 參見同前註，頁267的例子。然而對巫術倫理與宗教倫理的區分，是伴隨著對「鬼魂信仰與神祇信仰」（*Geisterglauben und Götterglauben*）以及「巫術的宗教性與倫理的宗教性」（*magische und ethische Religiosität*）的區別而來。一般而言，韋伯傾向於把意義結構的客觀部分與主觀部分混在一起。為了克服因此產生的諸多困擾，以下我嘗試從涂爾幹的角度來探究韋伯。

認知的發展相連接的<sup>55</sup>。而理性的形上學，透過形上學的世界圖像代替神話的世界圖像，二元論代替一元論，透過對自然的因果性、報復的因果性以及平衡的因果性的分殊化來代替它們原來的統一，所有這些都是倫理發展的認知前提。它首先是個宗教倫理，還有像這樣的「法則倫理」(Gesetzesethik)，隸屬於規範倫理(Normenethik)的等級，而與原則倫理(Prinzipienethik)相對比<sup>56</sup>。在此，這業已徹底地改變了人與「他的」象徵世界的關係。在兩個「原生的超自然力發揮影響的方式：其一是透過巫術的手段來使它們屈從人的目的；其二是使自己同意不透過對任一種倫理的德行的演練，而透過他們自我主義式的願望滿足之處，現有對宗教法則的服從的作法登場，它被當成獲得神的好感的一種特殊的方法」<sup>57</sup>。藉此，便獲得一個新的道德水準。行動由規範，認知的象徵主義由評價的象徵主義裡分殊開來<sup>58</sup>。

如果我們根據現在仍保留的柯伯格的圖表中的論點，那麼對韋伯而言，可能只有一個常規的與一個常規後的倫理，亦即規範倫理與原則倫理的劃分的存在。首先，這的確有許多合乎此種看法的地方。因為這種區別足以系統性清楚地重建在韋伯宗教社會學中也許是最核心的面向：將一個「法則倫理」類型的宗教倫理對比於一個「心志倫理」(Gesinnungsethik)類型的宗教倫理。

55 同前註，頁260。

56 韋伯對宗教倫理的類型區分，毋寧是較沉潛含蓄的，參見同前註，頁348：「對救贖宗教信仰而言，越是系統化與『心志倫理式』(gesinnungsethische)地內化，其與世界現實的緊張越是深刻。一旦它只停留在儀式的或法則的宗教信仰時，這種緊張就比較不是原則性的。在這種形式裡，它運作起來與巫術倫理無異。」

57 同前註，頁264。

58 參見同前註，頁267。

他的宗教社會學的大部分，針對這個區別以及它所帶來的發展條件而發。尤其是這也同樣適用他的世界宗教比較研究，只要是涉及它們的宗教倫理的特徵化問題即是如此。同時，韋伯亦從下述方面來處理這個問題：在什麼制度條件下，宗教的心志倫理是內控的、主體負責的、自律的人格？在什麼制度條件下，此一「人格」在這世界上影響出什麼結果來？

的確，我認為宗教的心志倫理可以分類成一個原則倫理。首先，韋伯對其認知領域的描寫使之清晰化了。它包括一個「形而上理性化的『宗教』」<sup>59</sup>，它以神義論（Theodizee）的形式作出了「系統考慮的」與「形式完美的」解答，藉著將「世界分為兩原則」的基礎，回答了「背後的或超越的世界的完美性之對比這個世界的不完整性的問題<sup>60</sup>」。這在一個本體論的二元論、唯心論的二元論與一個倫理的二元論裡出現，亦即在祆教的（查拉圖斯特拉的 zarathustrischen）二元論、佛教的二元論與印度教的因果報應論（Karman - Lehre）以及喀爾文教派的預選論等各種的歷史個體裡出現。在所有這些例子裡，至少在「知識分子」所代表的一個集體認知水準曾經達到抽象的與原則的地步，以皮亞傑（Piaget）的說法來看，其具有形式上的一操作的種種特色<sup>61</sup>。因此，這意味著抽象的與原則的類型的道德判斷亦是可能的。這在那些宗教思想擴及救贖觀念，同時推及一個普遍主義的一神論尤其如此。一個抽象原則倫理的形成尤其是可能的，只要救贖觀念、普遍主義的一神論以及二元論的倫理解釋相互連絡起來。這在猶太教一

59 同前註，頁 260。

60 同前註，頁 318-319。

61 有關皮亞傑的邏輯階段與柯伯格的道德階段的配合，參見柯伯格，〈孩童期與成年期道德發展的關聯之新解釋〉（同註 49），頁 233。

基督教傳統裡，它立基在一個人格的倫理的神，「具有絕對的不可變性、全能、全知，簡言之，絕對的超俗世性」<sup>62</sup>。因為與此觀念相連的是，一個神的「巨大的力量強化」以及由祂代表的倫理原則<sup>63</sup>。猶太教—基督教傳統與其他的偉大宗教傳統的最基本差別，就在它們對人格神形式的倫理的側重。因為對唯心論而言，諸神是「光之神」，而對因果報應的（業報的）信仰者而言，人格神並無法與「這世界永恆的『秩序』的超神性」相頡頏<sup>64</sup>。在此，韋伯比較了中東與亞洲傳統與西方猶太教—基督教傳統，他發現了後者的特殊現象：一開始便側重一個「倫理的完全人格」的形成<sup>65</sup>。

但是，光是這些考慮尚無法完全特徵化韋伯的「倫理理論」。我們必須顧及兩個其他的面向：韋伯不僅知道一個宗教的心志倫理，而且知道一個「無宗教的」，一個宗教外的心志倫理，還有尤其是一個責任倫理（*Verantwortungsethik*）；另外，他在宗教社會學裡的重要之處運用了二元論的觀念（即運用了克服對內道德與對外道德的二元論〔*Dualismus von Binnenund Außenmoral*〕的觀念）。這第二個面向正是對他有關西方宗教的發展的討論具有基本的意義。因為他運用了它使下述觀點更加容易理解：為什麼我們必須在這同一傳統下，區分一個猶太教的成分與一個基督教的成分？

如果我們首先來考察第一個面向，我們可能會傾向認為它不太重要。正因為我們區分結構原則與結構形式、發展與變遷，所

---

62 韋伯，*WuG*，頁314。

63 同前註，頁315。

64 同前註，頁319。

65 同前註，頁324。

以我們似乎可以嘗試一方面將宗教的心志倫理，另一方面將非宗教的心志倫理，與責任倫理聚在一起，當成是一個結構原則下的三個結構形式。但是，在系統上來看，我認為這種解答無法令人滿意，起碼責任倫理在系統化上，代表了一個自己的結構原則。唯其如此，我們才可理解韋伯所謂宗教的原則倫理過渡到宗教外的抽象的原則倫理，其用意何在：與其說是由信仰原則改裝成理性的原則，不如說是過渡到一個反省的（*reflexive*）結構原則的使用。韋伯對西方現代倫理持續問題的診斷可以告訴我們，他如何看待基督教幻想的破滅：這不僅是基督教幻想的倫理原則的疑問化與或然化，而且是倫理的原則一般性地疑問化與或然化。西方現代作道德判斷與行動的人，被迫自行選擇其道德的命運。他修正盧曼的一個敘述，即使在道德的領域下，人是被迫由代表（體現，*Repräsentation*）而進入反省性（*Reflexivität*）的過程，它不僅自相牽涉，而且在此自行改變（透過不再把一個倫理看作是一個實體〔*Substanz*〕，而只還當作結構限制下的選擇性來理解的作法來完成）。倫理變成一個可看透的與透明化了的偶連性的公式（*Kontingenzformel*）<sup>66</sup>。藉此，它超越了自己，同時指引了其他種種偶連性的公式。我們弔詭地來作說明：原則上，社會倫理如今已無能為力不作選擇地建構其意義。道德意識的偶然經驗不再（如神義論的例子裡一般）立基在這個世界的經驗的不完美性，而是建立在「背後的」世界，即超越的世界（*Überwelt*）的不完美性。這是下述系統化的根據所在：為什麼韋伯認為現代西方理性主義建構了一個具有普遍意義與妥當性的意識，而此一意識的內容（其對文化人的獨特解釋）無需對所有時代與所有人具有拘束

---

66 參見盧曼，《宗教的功能》（*Funktion der Religion*, Frankfurt 1977），尤見第二章。

力。其倫理成分「主導」此一意識的社會結構原則，指示了（甚或要求了）內容上的抉擇。

如果我們系統地說明這個想法，便會因此而無法滿足於對行動、規範與原則所作的劃分方式。我們需要一個進一步的層次，在其中，倫理原則自行反省，而因此同時由神的或理性的「賦予性」（Gegebenheit）變成「偶發的」發生（Generiertheit）。嚴格來說，柯伯格第六與最後的個體道德判斷與意識的階段，立基在一個這樣的基礎。因為「根據自選的倫理原則而作的意識決定，而被定義為正確」。但柯伯格的圖表不可能對下述的選擇作明確的劃分：區分給定的諸原則與另一個對這些原則的產生有建設作用的原則。這是個體發生學—群體發生學的並行論的另一個限制所在<sup>67</sup>。

如果我們考量上述第二個面向，那我們便可以獲得抽象化觀點之外的另一個標準，藉著它，我們可以在形式上把倫理系統化。因為韋伯所作的對內道德與對外道德的區分，不但涉及了有效性的基礎，而且也涉及了人所安排的倫理的有效性領域。這個觀點已在柯伯格的圖表，以及哈伯瑪斯對它的系統化處理裡存在：有效性的基礎越是抽象，有效性的領域便越是擴大。但是，

67 亦參見哈伯瑪斯（同註31），頁85。他重建柯伯格的模型，認為其第六個階段包括兩個性質上有差別的原則倫理，可稱為形式主義的倫理與普遍的語言倫理（Sprachethik）。它們是透過下述重點（究竟它們是如何被證明正確的？）區分的：「如今，規範的證明正確的原則，不再是獨自可資運用的普遍化能力的原則，而是對規範的有效性要求的討論式兌現之共同遵守的過程。我們嘗試一個非預期性的新成果。在道德意識的階段，由互動的能力來加以解讀，證明了柯伯格的階段模型是不完整的。」我同意他的觀點，但我的解決策略與哈伯瑪斯不同。兩個原則倫理的區別，主要立基在它們不同的有效性的基礎之上，其次才是它們獨白式或對話式的區別之上。

表4 社會結構原則的倫理成分

有效性的基礎 \ 有效性領域	特殊主義的	普遍主義的
行動	巫術的「倫理」	
規範	特殊主義的法則倫理	普遍主義的法則倫理
原則	特殊主義的心志倫理	普遍主義的心志倫理
反省原則		責任倫理

有效性領域的這一個面向（我們可以透過對特殊主義的一普遍主義的所作之區分來加以特殊化），在韋伯的宗教社會學之內，不能太嚴格地將它與有效性的基礎面向連接起來：至少在結構形式層次上（即在歷史變異體層次上），韋伯也知道有原則倫理不完全是普遍主義的。在這個觀點上，猶太教—基督教傳統也擁有一個特殊的地位。它們的一個普遍的神的理念，不管如何弱化或與其他觀念混同，不但一開始就是對抗具體的規範倫理的地方神祇與功能神祇，而且至少它使一個世界史的理念成為功能。

這些考慮可以在一個圖表裡作一總結，它立基在有效性基礎與有效性領域上，以形式的方式，在社會的結構原則上來劃分各倫理（參見表4）。

在這個表裡，我使用韋伯的概念，但主要基於下述三個理由，我在法則倫理與心志倫理兩詞彙上，省略了「宗教的」這形容詞：其一，韋伯在宗教倫理的名下，把兩種社會倫理也扯進來，這些我們必須把它劃分開來：一方面是如規範倫理的法則倫理，另一方面則是如反省倫理般的責任倫理。例如，儒教雖然對

韋伯而言，是一個宗教倫理<sup>68</sup>，但同時又被當作一個救贖宗教的心志倫理（如直接體現一個原則倫理之禁欲的基督新教）的特定相反類型（*Gegentypus*）<sup>69</sup>。其次，在一個宗教的一形上學的世界圖像主導下（一個神中心主義或宇宙中心主義的世界圖像），其變化種類由多神論一直到一神論，在宗教倫理之外，擁有世俗的倫理，尤其是政治倫理與經濟倫理，這些我們必須可以作同樣的劃分<sup>70</sup>。其三，韋伯透過其對宗教的心志倫理與非宗教的心志倫理的區分，似乎得到一個結論：倫理發展的決定性一步是由信仰原則過渡到理性原則。但是，這不僅有違韋伯自己的意願，尤其是不符系統性的論證。我認為，決定性的一步是由原則過渡到反省的原則<sup>71</sup>。

68 韋伯，*WuG*，頁319。韋伯雖然認定儒教是個「宗教倫理」，但卻沒有救贖的需求。

69 參見韋伯在在中國研究的最後部分，即〈結論〉的章節，對儒教與清教（*Puritanismus*）作了比較，參見*RSI*，頁512起。這部分也有兩個版本。

70 有關神中心的二元論，參見施路赫特，〈理性化的吊詭：韋伯論「倫理」與「世界」的關係〉（*Die Paradoxie der Rationalisierung: Zum Verhältnis von "Ethik" und "Welt" bei Max Weber*），刊於《社會學雜誌》（*Zeitschrift für Soziologie*），第五卷（1976），頁256起。在這一篇文章裡，我仍然很一般性地將宗教的一形上學的世界圖像與神中心的世界圖像等同看待。當我們把神的概念作寬泛解釋，既包括人格神也包括非人格神之時，這種作法才可能看作是正確的。因為這裡有兩個基本的可能性，將神的理念擴建在宗教的一形而上的世界圖像之上。正因韋伯假定它們會有深遠的結果，我們在宗教的一形而上的世界圖像框架下，進一步區分神中心主義的二元論與宇宙中心主義的二元論。這個提示得自哈伯瑪斯，參見其《行動理論與社會的理性化》（*Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*），尤見第二章，第四節。（後來收入《溝通行動理論》，第一冊，頁281起。）

71 在此我跟隨的是田布魯克的意見，參見他的〈韋伯的作品〉，頁682起；他強調，韋伯認為宗教不是「人類認知上大的罪惡」，亦即不是理性認識的對抗力量，對韋伯而言，它也不是理性認識的最初階段或它的較次等的形式，它相對於理性的認識形式，非寧代表其對人類世界與自我的理解的獨有可能性，且具有獨有

## (二) 倫理與平衡的理念

在前述考量的基礎上，把正義觀念與這些倫理連接起來，應該是可能的。韋伯在〈中間的考察〉一文中，對我們可以進行的方向給了指引。在該文中，韋伯對比了宗教的博愛倫理（*Brüderlichkeitsethik*）與近鄰團體的社會倫理行為的諸原生基本原則，後者組織化了「現世內的孝道團體」（*innerweltliche Pietätsband*）。這些基本原則是：其一，已提過的「對內道德與對外道德的二元論」；其二，對內道德的規則是單純的相互性（互惠性，*Reziprozität*）：「如你待我一般，我應同樣對待你」<sup>72</sup>。就像透過普遍化打破了對內道德與對外道德的二元論，而單純的相互性是被抽象化打破了。在這些過程裡，「再生」與「救贖」的理念扮演了關鍵性的角色。尤其是救贖的理念的不同說法，特別具有發展史上的意義。因為「這救贖理念越是理性化與越朝心志倫理昇華化，其突破……近鄰關係團體的相互性倫理裡滋生出來的命令，越在外在上與內在上更強化了。外在上，這種命令可達到博愛的共產主義；而內在上，達到鄰人愛（*Karitas*）的心志，對受難者的愛、同胞愛（*Nächstenliebe*）、愛人類以迄愛敵人」<sup>73</sup>。與近鄰關係團體息息相關的單純的「同胞的緊急事故的援助義務的原則」<sup>74</sup>之抽象化與普遍化，逐漸地不僅朝向對社會團體框架的突破，「往往也包括自己的信仰團體」<sup>75</sup>，甚且亦朝向救贖理念本

---

的質疑與權利。參見庫澤仁（*Gottfried Künzlen*），〈韋伯宗教社會學界所未知的來源〉（*Unbekannte Quellen der Religionssoziologie Max Webers*），《社會學雜誌》，第七卷（1978），頁215起。

72 韋伯，RS1，頁542。

73 同前註，頁543。

74 同前註。

75 同前註，頁544。

身的轉化上發展。它改頭換面成了自由化的理念與自我完成的理念，即解放的理念。

跟著涂爾幹的作法，我們可以區分鄰人愛主導的義務與正義主導的義務<sup>76</sup>。正義是與平衡（Ausgleich）息息相關的。韋伯也提及平衡的因果性：行動者期待，好的行為被稱讚，而壞的行為被懲罰。各正義的觀念即是各平衡的理念。它們可以用來將各倫理進一步特徵化。一個平衡的理念可以是簡單地與具體地，或者是複雜地與抽象地表明出來，在此補償（Kompensationen）必須由對它的「實質化」（條文化，positiviert）而引導出來，而且它是可以應用在特定的一些人或所有人身上。如果它限於一些特定的人身上，只要它無法對兩個可比較的行動在可比較的情況下要求同樣的平衡的話，它便是不完整的。其所宣揚的不是「平等」，而是「不平等」。只要對內道德與對外道德的二元論存在，正義的觀念便是與一個不完整的平衡相串聯。只有在普遍主義的原則的水準上，正義的觀念才是意味著完整的平衡的理念<sup>77</sup>。

因此，我們可以斷言，正義觀念表明了平衡的理念。期待與希望與它們息息相關：人們期待且希望所有人獲得他「應得的」。這些期待與希望可以針對外在的東西，如財富、健康與長壽，或針對內在的東西，如與感情價值相關的「幸福」，而且它們可能是此岸的希望與彼岸的希望。如果我們賡續貝拉（Robert Bellah）的一個觀察，可理解這是一個宗教史上的特徵，以至於超過兩千年「現世拒斥（Weltablehnung）的巨大波浪越過了文明

76 參見涂爾幹，《職業倫理與市民道德》（*Professional Ethics Civil Morals*, London 1957），頁218-219。

77 亦參見哈伯瑪斯，《歷史唯物論的重建》，頁82起。

化的世界」，且不僅是西元一千年前的諸宗教，而且是現代世界的諸宗教，「皆缺乏在本質上的任何拒斥世界的形式」<sup>78</sup>。貝拉認為，這與救贖理念的宗教的地位息息相關。只要是救贖觀點出現的地方，平衡的利害關心便可從此岸轉到彼岸，後者是超越的、真實的與充滿價值的世界，由其觀點出發，現世的（此岸的）不完整性與非正義性證明了它位居下位的特性。但是，救贖是無法與來世希望等同視之的。韋伯一再地指出，並非每個世界宗教「都知道如一個特定的允諾的來世」，而且即使知道它的地方，下述仍然是正確的：由心理學上的基礎，「我們在救贖問題上主要是由當前的、此岸的態度所占先的」<sup>79</sup>。此外，救贖的理念在某種程度上，具有巫術上的先行者，尤其是再生的思想，它在巫術的靈魂信仰裡已具有其古典形式」<sup>80</sup>。但是，只有當再生信仰的昇華與救贖理念的昇華到一個救贖論（*Heilslehre*）的地步時，才能在世界圖像的層次上，提供一個顛覆此世的對抗力量。只有透過它，才能創造大規模的動機潛能來克服神話世界圖像的一元論與跟它息息相關的素樸的肯定現世（*Weltbejahung*）。在此意義下，從宗教史來看，救贖宗教的形成的確導引一個傾向：平衡的利害關心與平衡的希望，由此岸推向彼岸。但是當救贖理念改變之時，此岸取向再度取得重要的地位。至少我們可以認出這一個大幅度鐘擺式的擺動來。這整個過程，其方向再度深深倚賴歷史的秩序配置裡的承擔階層（*Trägerschichten*）的地位，同時也與平衡理念的一個增強的理性化過程息息相關：神話的地位被神義論

---

78 貝拉，〈宗教進化〉（*Religiöse Evolution*），收入賽法特（*Constans Seyfarth*）與史潑思德（*Walter M. Sprondel*）合編的《研討會：宗教與社會發展》（*Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*），頁267起，頁270-271。

79 韋伯，*RS I*，頁249。

80 韋伯，*WuG*，頁321。

取而代之。神話透過下述方法來保證世界的統一性：透過一些分類系統，即一些成對的概念組來描繪不同的真實領域（它們可以彼此代換）。而且神話透過時間的與因果性的一個圖表之助，來解釋自然現象與行動現象<sup>81</sup>。神義論則透過因果與時間的圖表的分殊化來保障世界的二元論。因此，在神義論裡，往往區分自然現象與人的行動，還有區分一個暫時的秩序的時間水準與一個永久的秩序的時間水準。它們不再只是立基於模範的故事而來說明秩序的源起，它們毋寧把源起與天啟連接起來，後者逐漸傾向順服一個「理性的證據」。在那些想到區分自然現象與人的行動的二元論，以及區分一個偶然的與一個永久的現象的二元論，區分此岸與彼岸的二元論的地方，介於此岸命運與彼岸命運之間的補償的觀念便油然而生。誰在此岸特別受苦難時，將會在彼岸享受極樂。而當這種理念轉變成自由化（Befreiung）與自我完成（Selbstverwirklichung）理念的時候，亦即解放（Emanzipation）的理念時，神義論便由人義論（Anthropodizee）所取代<sup>82</sup>。人義論亦嘗試「回答」「此岸——命運的缺乏之平衡需求」<sup>83</sup>。但是它們不再能立基於彼岸，而只能還是立基於此岸的未來以尋求補償與平衡。

81 參見多伯特在李維史陀（Claude Lévi-Strauss）的古典分析影響下的研究《系統理論與宗教解釋的發展》（*Systemtheorie und Entwicklung religiöser Deutungssysteme*），頁87起，頁99起；以及哥德列爾（Maurice Godelier），《神話與歷史》（*Mythos und Geschichte*, Frankfurt 1973），收入愛德所編的《研討會：階段社會的形成》（*Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*），頁301起。

82 參見羅維特（Karl Löwith），《世界史與救贖現象：歷史哲學的神學前提》第三版（*Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953），以及布魯門堡（Hans Blumenberg），《世俗化與自我實現》（*Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974）。有關概念的選則，參見施路赫特，《理性化的吊詭》（*Die Paradoxie der Rationalisierung*），頁277。

83 韋伯，RS1，頁247。

正義的觀念是與平衡的觀念息息相關的。我們可以根據與它們相關的希望與認知結構（在其中它們被理性化了）來刻劃平衡的理念。我們可以區分不完整的與完整的平衡理念，且區分根據此岸希望的平衡理念與指向彼岸的平衡理念。神話、神義論以及人義論是最重要的認知結構，在其中平衡理念被理性化了。「財富」、「再生」、「救贖」與「自由化」是最重要的一些「資財」，平衡的允諾即針對它們而發。但是還有一些觀念與平衡理念息息相關：平衡的要求是立基在哪些行動上？如果我們以韋伯的宗教社會學為依歸，那麼主要可見到四種行動：其一，對儀式中「神聖的」禁忌規定的服從；其二，服膺祭拜中的「神聖的」法制；其三，遵守「神聖的」原則與一個「神聖的」心志，透過方法上的創造，產生一個一個心靈狀態或好的活動，即一個「客觀的」生活方式；其四，透過一系列最後的決定，透過對清晰性與首尾一貫性的要求的「遵守」，還有透過其對一個「主觀的」生活方式的確信等而選擇自己的靈魂、自己的命運。這個描寫指出，行動模式的前後次序的挪動，同時亦會帶動「神聖性區域」的改變。首先，如果平衡的理念與平衡的要求同時涉及社會環境與自然環境時，便開始在由儀式過渡到祭拜的同時，自然環境與社會環境也分殊化了，然後核心的神聖性區域亦由一個具體的世界向人所隸屬的一個具體的社會秩序推展。同樣的情形亦在由祭拜到生活方式的過渡中得到貫徹：在此，首先在社會秩序裡合法性與道德性分殊開來，然後道德性再一分為二，即個人道德性與集體道德性。所有這些改變是與世界圖像層次上的偉大發展推動力量息息相關的：具有一元論與社會中心主義結構的神話的世界圖像，被具有二元論與神中心主義或宇宙中心主義結構的宗教的一形上學的世界圖像所取代。其形式由多神論一直到普遍主義的一神論，由法則倫理向心志倫理變動，而無需像在大多數例子裡，

巫術「倫理」完成的消失。然後，由宗教的一形上學的世界圖像發展出了世俗的一形上學的世界圖像。後者雖然保持二元論，但具備了以人為中心的種種特色，尤其是在現代科學的壓力下，逐漸有被瓦解的危險。

因此，這四種倫理的結構與差異可以被更明確地透過它們與各正義觀念選擇性的親近，且透過與它們息息相關的各平衡理念、各平衡要求、各平衡中心等，一一表明它們的特性。此外，藉之也將它們歸類在各世界圖像結構中，但後者不僅具有倫理的成分，而且也包括認知的與表現的象徵主義的構成要素。在此，我們可以用一張圖表對以上的種種考察作總結，藉著這個圖表，我們可同時精確地表明接續韋伯的西方發展史的諸概念基礎的一部分（參見表5）。

倫理的理念之抽象化與普遍化的過程，同時是與集體正義觀念意義下的平衡理念息息相關的，而這些集體正義觀念的主體上的相關物是個體化（*Individuierung*），或者用韋伯的術語來說是昇華化。這個過程同時也是中心與核心結構的推移過程，透過核心結構，一個秩序配置定義了其集體的認同。在涂爾幹意義下來看，我們可以把這個推移的一般性特色，看作是「集體的神聖性」被個人的神聖性所取代，「群體」的崇拜被個人的崇拜所代替。越來越多自然的與社會的環境的領域臣服在工具化（*Instrumentalisierung*）之下；它們某種程度朝向合乎目的性（*Zweckmäßigkeit*），即目的理性的面向移動。因此，越來越多的領域服膺倫理上的中立化：在自然的去倫理化（*Entethisierung*）之後，接著的是社會秩序的大部分也去倫理化了。倫理上的中立化並不意味它們無需再被規則化。相反的，如涂爾幹所言，與分工的增長與社會秩序的分殊化的增長一起，規制上的需求也跟著

表5 各社會倫理的特徵化

倫理	平衡的要求	平衡要求的根據	中心／邊陲	世界圖像
巫術 「倫理」	此岸不完整的平衡，主要透過外在的資財來使補償實現（「再生」）	對「神聖的」禁忌規定的遵守儀式	自然性 對 文化性	神話的（一元論的一社會中心主義的）
法則 倫理	此岸與彼岸不完整的平衡，透過外在與內在的資財來使補償實現（再生與救贖）	對「神聖的」法則的遵守祭拜		合法性 與 道德性
心志 倫理	主要是彼岸完整的平衡，尤以內在的資財來實現補償神義論（救贖）	對「神聖的」原則與「神聖的」心志的遵守，客觀的生活方式（狀態性與工作關聯）	集體的 對 個人的 道德性	世俗的一形而上的（二元論的，人中心主義的，一元中心論以迄多元中心論），統一的世界圖像的崩解
倫理	主要是彼岸完整的平衡，透過如賠償的內在的與外在的資財為補償來實現人義論（解放）	透過一連串最後的決定來選擇自己的命運、主觀的生活方式（狀態性與工作關聯）		

上升。因此，倫理上的中性化是由一個法制化（*Verrechtlichung*）的過程所伴隨的。同時，法制化的過程把越來越多的行動領域由民風（*Brauch*）、常規（*Konvention*）與風俗（*Sitte*）的規制裡擺脫出來。的確，增長的規制上的需求，主要不是透過倫理，而是透過法律來加以滿足的，而且在法律的框架內，越來越多是透過與回復性的制裁（*Restitutionsanktionen*，賠償性的制裁）息息相關的協同法（*Kooperationsrecht*，指的是民法），而不是透過與抑制性的制裁（*Repressionssanktionen*）息息相關的「刑法」（*Strafrecht*）來滿足的<sup>84</sup>。用我們前面所建議的概念來說：一個秩序配置內越來越多需要規制的領域，是以種種適切性觀念（*Angemessenheitsvorstellungen*）來加以規則化的。各正義觀念越來越退居幕後。適切性觀念儘管在此仍與正義觀念保持相關，且終究以之為根據（一個秩序配置裡的「刑法」裡，這種關聯不是間接的，而是直接的），但是原則性的倫理（它提供了分殊化的秩序配置的基礎）不只是逐漸「個人主義化」<sup>85</sup>，而且它們也必須（相對於規範倫理）透過實定化（*Positivierung*）來定義與它們息息相關的「法則」。而這些實定化的法則只有透過下述方式才具有重要的社會意義：它們是透過一個專為它們而設的主管機構，透過實定化使之生效，而且是由一個特設執行機關來維持它們的有效性<sup>86</sup>。這種秩序配置中行動領域日增的工具化的觀念，再連上它日增的自主性的觀念，其增長的固有權利與其固依法則性，我認為皆立基在韋伯所謂的即物化（*Versachlichung*）的基礎

84 參見涂爾幹，《社會分工論》（*Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt 1977），頁104起。

85 同前註，頁213-214。

86 參見韋伯，*WaG*，頁17-18。

上。在他眼裡，例如在市場結合體關係（*Marktvergesellschaftung*）的基石之上，經濟「全然跟隨著它們自己的客觀的（即物的，*sachlich*）法則性，忽略這些法則性會導致經濟的失敗，長期下去便會使經濟崩潰。而理性的經濟結合體關係往往意味著這種意義下的即物化，且人們無法透過對具體個人的鄰人愛的要求（*karitative Anforderungen*）來支配一個客觀的、理性的社會行動（*Gesellschaftshandeln*）的宇宙。資本主義之即物化的宇宙，完全無法為任何這種要求提供支持。在此之上，宗教上的鄰人愛的要求，不但敗壞在具體個人的頑強反抗與軟弱（就像到處發生的一般），而且它們也完全喪失了其意義」<sup>87</sup>。在這裡針對資本主義經濟所說的話，同樣也對西方現代其他的種種生活秩序同等有效。在這些地方，人際關係也是大大地被即物化了：「……既非倫理的，亦非反倫理的，只是單純非倫理的（*anethische*）想法（與一切倫理乖離的想法），在關鍵性的重點上制約了行為，而且在參與的人們之間建立了非個人的機構」<sup>88</sup>。誠然，韋伯不只是傾向於等同倫理與道德，而且也傾向於等同倫理與鄰人愛，還有正義與同情<sup>89</sup>。但是，這種等同可以被我們化解，並因此而更清楚地使討論的目的指向明白化：人際關係越是即物化，它們越是少接受直接的倫理規則；它們越是少接受直接的倫理規則，正義便越少在鄰人愛中完成。在一個抽象化的過程中，平衡的理念本身變得具「非個人的」與形式的性質，它們需要複雜的聯繫，以便使人們完全可以參與一個即物化的宇宙的操作。

---

87 同前註，頁353。

88 同前註，頁717。

89 但這並不是一直有效的。參見韋伯，*RS III*，頁271起。

韋伯對現代西方理性主義的獨特現象與獨特發展的主張，主要涉及的就是這個即物化命題的說法。因此，其廣度及深度只有部分地在西方現代的所有生活領域的官僚化的命題裡體現出來<sup>90</sup>。但是，不單單是這個緣故導致理論上的簡化：把現代的秩序問題當成是卡理斯瑪與官僚化的辯證關係，且因而視之為一個世界史的發展法則<sup>91</sup>。因為倫理的發展以及與之相關的平衡理念修正了可以扮演如一個現代的推動歷史的力量的卡理斯瑪的角色。對韋伯而言，卡理斯瑪首先是因為它對抗傳統與規則的完全前線的地位，而「成為歷史上特殊的『創造的』革命力量」<sup>92</sup>。但是，這一個確定工作必須被正確地理解：關鍵處不在於它是一個革命的力量，而毋寧在於它是個創造的革命的力量。如此一般，它最後以理性的卡理斯瑪出現：「……『理性』的卡理斯瑪的神化（其典型的表現如羅伯士比的神化崇拜〔Apotheose〕）是最後的形式，在此卡理斯瑪在其富於命運的歷史道路上被接納了」<sup>93</sup>。其最明顯表達是革命創造出來的理性的自然法，以及與之相關的啟蒙時代的信仰。它形成了法國大革命、美國革命以及部分的英

90 有關此一觀點，參見施路赫特，《官僚制的支配的面相》（*Aspekte bürokratischer Herrschaft*, München 1972），以及羅恩伯格（Theodor Leuenberger），《官僚化與社會的現代化》（*Bürokratisierung und Modernisierung der Gesellschaft*, Bern und Stuttgart 1975）；格勞漢（Rolf-Richard Grauhan），《進步的界限？》（*Grenzen des Fortschritts?*, München 1975）。

91 參見莫姆森，《韋伯：社會、政治與歷史》（*Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*），頁97起，尤見頁110-111，頁122起。

92 韋伯，*WuG*，頁666起。

93 同前註，頁734。羅特在一系列作品裡特別指出，這種陳述對韋伯卡理斯瑪的「歷史」理論的重要意義。他將卡理斯瑪的理論，應用在現代的現象，尤其是（美國的反文化），這往往在相關討論中被忽略了。參見羅特與施路赫特的《韋伯的歷史觀、倫理與方法》，尤其是第三與第四章。此處想要探求的是卡理斯瑪的發展史。

國革命的基礎之一。但這種革命產生的自然法，具有宗教外的原則特性。因為它是「獨立於所有實定法，且超越之的有效的規範的總合，其尊嚴不是由任意的規章所賦予的；相反的，它提供了規章的義務力量的正當性。因此，自然法是這些規範的總名稱，它們並非因為源自一個正當的立法者的緣故，而是因為自己純粹內在資質而具有正當性：它是特殊的與唯一首尾一貫的法律的正當性的形式，當宗教的天敵與傳統的權威的神聖性及其承擔者失去它們的力量時，它留下來了」<sup>94</sup>。因此，這種正當性要求一個心志倫理的基礎，且這種自然法的類型的確也是抽象的與形式的。其特別明顯的形式體現在17與18世紀形成的個人主義的契約論及其各種自由權利。其正當性的要求是「理性地」求得其根據的，只要它源自下述觀念：「人的『理性』的認識……是與『事物之本質』：『物的邏輯』」等同的」<sup>95</sup>。在這種基礎上的正當化，並不限於個人主義的契約理論者，不只是在某種程度上使概念邏輯的形式主義「被視為正確」，而且也在平衡的世界裡除去了專斷的因素。因為這些「透過邏輯處理的諸概念：法律上或倫理上獲得的『規範』，就像『自然法則』一般，屬於具有一般性約束力的規則，『神自己也無法改變』，且法律程序是不可以與之相對抗的」<sup>96</sup>。但這並不意味著自然因果性與平衡因果性的區別被因此而放棄了。相反的，完全發展了的形式上的理性的自然法，正是堅持了自然法則與自由法則的二元論，即技術的規則與道德的規則的二元論。但是，就像自然法則一樣，自由法則必須具有一般性與必要性，因為（正如康德所說的），理性具有能力「為自

94 韋伯，*WuG*，頁497。

95 同前註，頁498-499。

96 同前註，頁499。

己實踐之」<sup>97</sup>。理性可以被理解為一種立法能力，其形成力不只是對抗自然，而且也對抗人的「自由的專斷」。尤其是在這種方式的執著上，形式上的理性自然法參與了將以個人忠誠為基礎的身分契約（*Statuskontrakten*）的「封建」世界，完全轉化進入以規章為基礎的目的契約（*Zweckkontrakten*）的「市民」世界。因為，此一「市民」世界的信仰準則是：建立法律的是真理，而不是權威（*Veritas, non auctoritas facit legem*）<sup>98</sup>。只要理性的形式主義在實踐的問題上像一個仲裁法官（*Schiedsrichter*）一般有效的話，至少它是被相信的。對韋伯而言，一個這種建構的邊緣例子，似乎體現在康德的倫理學與法學的「先驗的嚴格主義」<sup>99</sup>。因為對康德而言，理性的形式主義在此達到其頂峰。這便引導一個倫理的「冷靜緩和的實事求是（*Sachlichkeit*，即物性）」<sup>100</sup>。這倫理不但把道德性與合法性「理性地」對等化，而且也「理性地」調和了不同義務間的矛盾。因為根據康德的看法，如果沒有理性的自相矛盾，外在的立法是無法與內在的道德立法矛盾的，且不可能有兩個相反的規則是一般且必要的<sup>101</sup>。具此理念，使形式的理性的自然法成為「法律發展的一個獨立成分」<sup>102</sup>。但是當這些理念推到其邏輯上的結論時，便會使自己凌駕其上。這主要有兩個理由：其一是義務間的「衝突是無法想像的（*obligationes non colliduntur*）」此

97 懷舍德（Wilhelm Weischedel）主編，《康德全集》（*Immanuel Kant, Werkt in Zehn Bänden*, Darmstadt 1975），第七冊，頁318。

98 參見哈伯馬斯的研究：《公眾的結構變遷》（*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962），尤見頁118起。

99 參見韋伯RS I，頁554，韋伯在該處區分了宗教的博愛倫理（*Brüderlichkeitsethik*）與先驗的嚴格主義（*apriorischer Rigorismus*）。這段話是1920年添加上去的。

100 韋伯，*WL*，頁506。

101 康德，同註97，頁330-331。

102 韋伯，*WuG*，頁501。

句<sup>103</sup>與真實的生活的矛盾；其二是「契約自由的形式上的理性主義的自然法」，在其結果上表現出「相當強的階級關係」，它變成一個市場利害關心者的自然法，尤其是那些有志於「徹底壟斷生產工具」的人<sup>104</sup>。其結果是這種自然法建構受到兩方面的壓力：一方面由「上」而來，透過自然法的實質化（Materialisierung）的趨勢，透過明白地對實質上的自然法公理（Naturrechtsaxiome）的導入，而這公理與形式上的自然法公理處在一個「無法調協的鬥爭的立場」<sup>105</sup>；另一方面由「下」而來，即透過把法律狹窄化成為一個目的理性的利益平衡的工具。如果這兩種完全不同起源的傾向，在一個形式上的理性的自然法的批判上結合，那麼倫理上的與法律上的形式主義之間的緊密關聯就必須分開，倫理、法律與權力之間的辯證關係必須擴張，甚至理性的概念本身必須變動，「朝向功利主義式的考察方法的軌道上」，且因實踐上的有用性而作同一事物來看待<sup>106</sup>。這是一開始即伴隨著形式上的理性的自然法而來的諸潛流。而且，或多或少這種自然法對形式上的考察方法的強調，就是對這些潛流的反響。但在韋伯眼中，因為社會主義的崛起，這些潛流變成了主流。於是，一個階級在理念上與物質上的利害關心如此處與對形式上的自然法的批判結合，以至於為了克服經濟上的劣勢化的鬥爭，被理解成「理性」本身名下的一個鬥爭<sup>107</sup>。藉此，不但一種立基在使用價值的正義之實質的原理與一種立基交換價值的正義之形式的原理相對抗，而且它也

---

103 韋伯，WL，頁504-505。

104 韋伯，WuG，頁500。

105 同前註，頁502。

106 同前註，頁499。

107 同前註，頁499-500。另見註93羅特的作品。

發展到對正義所作的不同實質假設之間的鬥爭。舉例來說，在顧及正義理念的情形下，我們可以討論，「是否一個人獲得多，也欠得多；或者相反的，是否一個人完成得多，也可以要求多」<sup>108</sup>。這個介於形式上的自然法與實質上的自然法之間的，以及介於不同實質上的自然法公理之間的鬥爭立場，使得自然法公理整個落了個「深深的惡名」。漸漸的，法律開始從倫理分殊開來，且喪失了其「超經驗的尊嚴」：它終究被揭露成「一個利害妥協的產物與技術手段」<sup>109</sup>。由形式上的自然法傳統而來者，只剩下對「純客觀的法律形式主義（*Rechtsförmalismus*）的神聖性」的信仰<sup>110</sup>。它是對形式上的合法性的價值之信仰，這個信仰透過如凱爾生的法律實定主義及其法律一元論的理念，法律系統的統一與閉鎖性，以及將具體的事實統攝在普遍的法規之下等等理念，獲得理論上最首尾一貫的支持<sup>111</sup>。

我們是可以從他對倫理、法律與權力之間的分離的考察，也可以將他對「每個形式上的法律思想的邏輯的固守法則性」以及法律利害關心者的物質的與理念的各種期待之間的乖離的強調<sup>112</sup>，看作是一種理性沒落（*Vernunftverfall*）的告白，同時也把韋伯形塑成一種理論家，不但診斷出這樣的過程，而且也把它看作

108 韋伯，*WL*，頁505。

109 韋伯，*WiG*，頁502。

110 同前註，頁512。

111 參見前引書，頁506-507；亦見凱爾生（Hans Kelsen），《自法律條文發展出來的公法理論的主要問題》（*Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*, Tübingen 1971）。韋伯撰寫法律社會學著作時可能知道這篇文章。有關韋伯與凱爾生的關係，參見羅斯，《韋伯的價值理論與法律理論》，頁106起。

112 韋伯，*WiG*，頁506。

是「不可逆轉的」，甚或當成是「正確的」來歸類<sup>113</sup>。無疑的，這種詮釋可以說是觸及了韋伯思想的一個基本特色。比方說，他指出這是「一個不可避免的命運」<sup>114</sup>：不僅法律越來越成為「專家的領域」，而且「現行的法律越來越被視為一個理性的、技術的裝置，可隨時作目的理性上的轉換創造，缺乏內容上的神聖性」，還有法律實定主義等，在西方現代的技術與經濟的諸條件下，這些皆是不可或免的。但是，韋伯的診斷並非像此處的詮釋如此簡淺。因為他指出形式上的法律思想的邏輯的固守法則性，不只是在理性的自然法崩潰後，正義與法律的安定性、道德性與合法性之間的不可化解的緊張，而且他也明白點出因為這個法律形式主義的固守法則性，必然會導致相反傾向的過程。主要有兩種（偶爾會一起作用的）過程促進了現代實定法的去形式化傾向：其一是某種對形式上的法律思想之內在批判，它指出實定法的不完備性，質疑其系統的閉鎖性，對實定主義的應用理論（*Positivistische Anwendungstheorie*）提出疑問，簡而言之：法律實定主義面對了一個法學的「社會學」的基礎的要求之對抗<sup>115</sup>；其二是某種超驗的批判，它把「技術的法律」以及與之息息相關的程序上的合法性信仰（*legalitätsglauben*）擺在「激情的道德的假設」與實體

---

113 莫姆森有關韋伯與1890-1920年德國政治的「古典」研究（*Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*），在涉及系統的問題上，傾向如此看待他，尤見其第十章與附錄，於焉批評了溫克曼的意見。莫姆森一直把韋伯論斷式的陳述當成他政治信念的表達，而且以批判意識型態的方式加以中立化。哈伯瑪斯也總是把韋伯標示在理性崩落的註記之下，參見哈伯瑪斯，《晚期資本主義的正當化問題》（*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*），頁133起，但是我發現他很明顯地已遠離了這個解釋的假設，參見《行動理性與社會理性化》，第二部分。

114 韋伯，*WuG*，頁513，頁502。

115 同前註，頁507-508。

上的階級利害關心的壓力之下<sup>116</sup>。正因為實定法逐漸從倫理與權力分開，它誘導了對一個超實定的法律（*uberpositives Recht*）的憧憬，同時也喚起了對其經濟上效果的注意<sup>117</sup>。藉著它，不僅有助於功利主義與社會幸福論（*Sozialeudämonismus*），而且促進了理性的卡理斯瑪的復興。但是，如果我們認真看待韋伯的診斷，那麼只有在「各社會階級與各意識型態的種種的實質上的正義要求」與形式上的合法性的對抗之下，只有在堅持法律形式主義以對抗倫理的、功利主義的與技術的等實質要求，才能阻止退化（*Regression*）進入一種新的父權主義（*Neopatriarchalismus*），後者是一種「行政」與「心靈安慰」的交疊<sup>118</sup>；唯其這種彼此對抗，才能保證倫理、法律與權力的複雜關係（這關係對現代西方的歷史而言是必要的）。因為在自然法本身已由一個本質的公式（*Substanz Formel*）變成一個偶然的公式之後，法律形式主義作為一個矯正的機關便是不可或缺的。但是，正因為在現代的秩序配置裡，已形成一個日益複雜的、介於倫理、法律與權力之間的關係，其中便以各種假設提高了法律利害關心者（利益團體），甚或再以各種預言為取向的機會，但正因為如此，至少「自然法」的理性的卡理斯瑪的復興不再可以創造地超越已到達的狀況。其心志倫理的性格必然無法應付倫理、法律與權力的辯證關係，而且也無法應付現代西方形式性的種種要求（這些要求是與其朝向本質、朝向實質性的意願不相容的）。現代西方處在一個這樣的時代精神狀況：我們必須嘗試將合法性、集體的道德與個人的道德保持在一個十分緊張的「均衡」狀態下。但這正是心志倫理所

---

116 同前註，頁 507。

117 同前註，頁 508，頁 506。

118 同前註，頁 512，頁 487。

無法達成的。因此，適合這種情況的倫理即是責任倫理，它接納了革命地創造出來的形式上的自然法所具有的個人主義，且在不同的種種條件下繼續發展之。其中心點不再是契約自由的理念，而代之以「良心自由」的理念的擴大解釋（某種程度它賦予了契約自由理念新的基礎）。

韋伯認為，歷史上來看，良心自由首先在首尾一貫的教派的基礎上滋長，它「如同被支配者不能被奪取的個人『權利』……以對抗任何的力量（如政治上的、教權政治上的、父權的或其他種類的力量）」。因此，它轉化成為「原則上第一級的『人權』，因為它是最廣大的，包括所有倫理制約的行動，保障了由權力（尤其是國家權力）豁免出來的自由」<sup>119</sup>。確切言之，這個原則上第一級的人權，具有許多不同的詮釋，尤其是透過它與其他人權、公民權與基本權相結合的種種方式展現出來。舉例來說，它與「個人財產的不可侵犯性」、「契約自由」、「職業選擇的自由」等的結合，使得「資本的活用努力，運用物財與人的自由操作」成為可能<sup>120</sup>。但這是一個特殊的歷史結合。個人主義不必然要與經濟的個人主義，以及「占有的個人主義」（*Besitzindividualismus*）相等同<sup>121</sup>。雖然說不僅是責任倫理，而且是心志倫理，往往在現代以良心自由為其前提。但是後者只在有限

119 同前註，頁 733。

120 同前註，頁 734。

121 有關「占有的個人主義」（*Besitzindividualismus*）與其政治哲學的傳統，參見馬克弗森（C. B. Macpherson），《占有個人主義的政治理論：由霍布斯到洛克》（*Die Politische Theorie des Besitzindividualismus: Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt 1973），以及諾恩多夫（Harmut Neuendorf），《利害關心的概念：對霍布斯：亞當斯密與馬克思社會理論的研究》（*Der Begriff des Interesses: Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx*, Frankfurt 1973）。

的範圍下如此。心志倫理為了自己的原則而要求良心，而不是為了其他想法的人（反對者），尤其在後者是少數與無權者之時。其使命正是因為保護原則的光榮而「反對危險」，且其最大的危險來自反對者。責任倫理則反之，必須無所設限地接受良心自由的理念。它包括「其他人的『良心自由』」<sup>122</sup>。因為它以偶然的公式來運作，正使它被迫朝向如此來發展。且因此它必須保持，甚或一直努力完成倫理、法律與權力之間，形式性與實質性之間，合法性與集體的及個人的道德之間的複雜關係。為了實踐這些，它需要一個相當複雜的制度結構，這結構雖然比較容易受損於立基心志倫理的卡理斯瑪的運動，但這些運動基本上無法創造地繼續發展它。

但是，韋伯並沒有做到把責任倫理與這些特徵如偶連性、個人的道德與其他人的良心自由以下述方式結合起來：它不僅可由占有的個人主義裡解放出來，而且同時至少成為心志倫理的抉擇，並因而可被當作是現代西方理性主義的社會結構原則可能的倫理成分來看待。事實上，它一方面傾向於把自然法的理念（一般的「現象規則與一般地有效的規範」<sup>123</sup>）之腐蝕等同於如此的理性的腐蝕，且假設現代社會關係的即物化了的宇宙的非倫理的特徵，造成信仰力量的私人化的過程。一個「現代的」倫理，將不但是存在主義的人格倫理（*Personlichkeitsethik*），而且——在秩序配置層次上，即「系統」層次上——也是無關的。另一方面，他對心志倫理與責任倫理的區分所作的種種考量，也是曖昧不明的。有時候他對這兩者作區分，認為前者重行動的目的，而後者

---

122 韋伯，*WuG*，頁 733。

123 韋伯，*WuG*，頁 498。

重行動的結果；其他時候則視心志倫理主要是救贖宗教的博愛倫理，而責任倫理主要是現實主義的世俗的「政治」倫理。前者的例子裡，獨立於任一給定的倫理之內容，兩種行動的倫理評價的形式上的方式被確認出來；而在後者的例子裡，區分了兩種倫理，不是各涉及一個領域，便是彼此有個次序上的關係。這種曖昧不明的狀況，我們必須明白地嘗試加以解決<sup>124</sup>。我的命題是：我們只有以韋伯之矛，攻韋伯之盾，才能解決這個問題<sup>125</sup>。於是，心志倫理與責任倫理體現的不只是兩個社會倫理，而且責任倫理相對於心志倫理也比較複雜些。這可由下述觀察明白看出來：韋伯希望責任倫理的信仰者，不僅估量行動的後果，而且也估量其企圖。因為責任倫理的信仰者也必須可以如此說：我站在這裡，我沒辦法作別種選擇，我把結果交付神。因此，對這種倫理而言，操作（工具性的知識）與啟蒙是同等重要的。它需要目的—手段關係與副作用，還有價值討論的結果的知識。在現代的種種條件下，它還需要介於評價的價值領域與認知的價值領域之間可能的有效性的轉換。就這方面，我們可以說，在一個特定意義下，責任倫理是倚賴科學的。同時它亦立基在對其他人的良心自由的理念之上，後者必須被它接受，因為它意識到西方現代的

---

124 尤見羅維特（Karl Löwith），〈韋伯與馬克思〉（Max Weber und Karl Marx），收入他的《全集：對歷史存在的批判》（*Gesammelte Abhandlungen Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960），頁1起；還有他的〈透過科學來對世界除魅：韋伯百年延長紀念〉（*Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft: Zur Max Webers 100 Geburtstag*），刊於《水星》（*Merkur*），第十八期，頁501起。

125 在此我繼續以前下述兩文中的看法：《價值自由與責任倫理，韋伯有關科學與政治的關係》（*Wertfreiheit und Verantwortungsethik: zur Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*, Tübingen 1971），與〈理性化的弔詭：韋伯論「倫理」與「世界」〉。

價值衝突的特徵<sup>126</sup>。反之，心志倫理「貶低了」啟蒙的知識與操作的知識在倫理上的意義。它傾向於不只是對認知的領域與價值的領域之間有效性的轉換加以拒斥，而且也反對價值衝突的不可避免的特性。它置中心在自己的良心自由，而不是其他人的良心自由；因此，在它體現被視為正確的「天啟的」或認識的原則之際，並不涉及對其他人的後果的考慮。就這方面而言，我們可以稱心志倫理為一種獨白的倫理（*monologische Ethik*），而責任倫理是一種對話的倫理（*dialogische Ethik*），它在考慮其他原則的過程之中發展其倫理，在體現一個原則時亦顧及它可能對其他人產生的結果。

### （三）倫理與良心的諸類型

我們對韋伯的宗教社會學的註釋發現了四種社會結構原則的評價成分：倫理前的評價（巫術的「倫理」）、法則倫理、心志倫理與責任倫理。其中，我們只能把最後面的三個視為嚴格意義下的社會倫理。只有它們形成了「客觀的」倫理的意義結構，在個人層次上「主觀的」道德的意義結構應該與這些意義結構有「選擇性的親近」的關係。事實上，霍夫曼（M. L. Hoffman）區分了三種良心類型，令人驚訝的與這三種倫理很類似<sup>127</sup>。他對比了

126 我認為韋伯在一個地方具體地描繪責任倫理的立場：在有關耶利奈克（Georg Jellinek）的觀念講詞裡，他描繪了對他發展自己理念如此重要的學者的人格形象，參見韋伯夫人所著的《韋伯傳》，頁482起。

127 參見霍夫曼，「道德發展」，收入穆森（P. E. Mussen）所編的《卡米加的幼兒心理學手冊之三》（*Carmichael's Manual of Child Psychology 3*, New York 1970），以及他的〈意識、人格與社會化技術〉（*Conscience, Personality, and Socialisation Techniques*），刊於《人的發展》（*Human Development*），第十三卷（1970）。下述看法是在貝爾特溫夫婦（Birgit und Hans Bertram）的研究基礎上發展出來的。參

外在的與內在的良心類型，並把後者用區分為常規的一嚴格的與人道的一靈活的良心類型。頭一種區分是以一個規則系統的內化程度為決定因素，或者用韋伯的概念，即其昇華的程度為決定因素。而第二種區分則視下列為依歸：是否在一個內化的規則系統的應用上尤其也顧及自己行為對他人的結果，或者是否內化的規則無視於他人的企圖與需要而被遵守。這三個良心類型的形成是與特定的社會化技術的主導相關聯的。對外在類型而言，主要是外在的制裁為了遵守規則的建立，以外在的資財來施以讚揚與懲罰；而對內在類型而言，主要是內在的制裁以內在的資財來施以讚揚與懲罰，一則首要透過在社會化關係上的感情的成分的操作為之，如透過愛的剝奪與愛的證明來作，或則首要透過在社會化關係上的認知成分的操作，如透過規則的建立與遵守之結果的呈現來作。在第一種例子裡，主要是由「權力」與「金錢」的控制類型居上風；而在第二種例子裡，則主要由價值義務與影響等控制類型居支配地位，尤其是在自律的一靈活的類型裡，很明顯地最愛用的社會控制形式是影響<sup>128</sup>。貝爾特溫（Birgit Bertram）在一項研究裡，比較了種種在個體發生學層次上，道德判斷的最重要的類型論，將霍夫曼所區分嚴格的與靈活的內在良心，作了下述的結論：「霍夫曼認為，內化了的規則之絕對有效性要求

---

見碧爾吉特·貝爾特溫，《道德判斷的類型》（*Typen moralischen Urteilens*），這是她在杜塞爾多夫大學的博士論文（Diss., Düsseldorf 1976），以及她先生同年同大學的博士論文：《道德判斷的社會的與家庭的限制》（*Gesellschaftliche und familiäre Bedingungen moralischen Urteilens*），還有他的另一著作《社會、家庭與道德判斷》（*Gesellschaft, Familie und moralisches Urteil*, Weinheim 1978），這是從其重要的博士論文濃縮而大量改寫的版本。

128 有關這些控制類型的區分，參見派深思的《社會學理論與現代社會》（*Sociological Theory and Modern Society*, New York and London 1967），尤見第十章與第十一章。

是常規的一嚴格的良心類型的特徵。其規則的遵守從嚴格的精確性來進行，而使個人沒有機會與內化了的價值保持距離……父母與子女之間的情感關係被當成紀律化的工具；一旦違反規則，因為『對行為人的失望』，愛就被剝奪了，而在明顯的過失證言與懊悔出現時再給予愛。而規則的遵守被當作是對這些情況而內化了的迴避，以不危及跟行使社會化的人的關係……這種為了避免過失而作的嚴格的規則取向，導致了一個相當片面的自我取向（Ego - Orientierung），意即為了避免自己的自我一威脅（Ich - Bedrohung），而強調規則的絕對性……獨立於情況與個人，這已制定的規則在形式上與內容上被完成了，而且具有絕對的有效性要求，即使在透過自己的遵守規則必然遭受其他可能的負面結果之下，也是如此。反之，人道的一靈活的良心類型，其面對規範的衝突所作的決定，主要取決於其行為對他人產生的結果。在道德行為的判斷上，它涉及了動機與情況的特性。與常規的類型相對比，它似乎較具寬容性，而且也接納了自己固有的衝動。它掌握了高的規範標準，但不是嚴格的以其貫徹為取向，而是它使這些規則相當的立基參與者之『人的』需求而作判斷，而且偶爾也會反規則而作出決定，如果一個『較高的價值』，意即對人的未來的需求的考慮因而被達到的話。對這種良心類型有意義的是：對標準的反省相當可能免於恐懼感與過失感」<sup>129</sup>。

如果我們接納霍夫曼的建議，那麼良心類型或道德取向的類型，便可在以下兩方面加以特徵化：一是根據規則取向的方式，二是根據情境取向的方式。道德主體可以依「外在的」或「內在的」規則而行，且可取決於情境對其自己的意義，或是取決於在

---

129 參見岩爾吉特·貝爾特溫（同註127），頁83-84。

此之外對其他人的意義之上。我建議使用霍夫曼的概念組（外在的與內在的）來針對第一種面向的取向，使用「限定的」與「努力完成的」概念組來針對第二種面向的取向。兩種面向的取向之間，是可能彼此獨立地演變的，因此，我們可以獲得不止是三個，而是四個「良心類型」，或是道德取向的類型<sup>130</sup>。我們在此並不立即對此議題作出決定。首先，應該明白的是，在「客觀的」倫理與「主觀的」道德之間的「選擇性的親近」並不被假定成一種經驗上的關聯；而是在邏輯上可以說倫理的觀點反映在道德的主體的定義之上。但是除此之外，霍夫曼的發現使我們在倫理層次上，對一個迄今只有部分處理到的觀點，更清楚地加以特殊化；與一倫理相關的評價對象。在柯伯格的討論裡，就已論及行動結果與行動意圖的區分的意義。對韋伯而言，它亦扮演重要的角色：這種區分是與對責任倫理與心志倫理所作的區分息息相關的。然而不只是此處提及的「倫理理論」，還有霍夫曼對良心類型的描述，皆促使我們不以此為滿足。因為，單單作意圖與結果的劃分尚無法獲得倫理與它們的道德相關對象之間充分的特殊化。不僅在倫理層次上，而且在道德取向的層次上，很明顯地由規範倫理到原則倫理，由他律的到自律的類型，不只是有效性的基礎越來越抽象化與普遍主義化，而且評價對象也越來越複雜。由此可知，雖說責任倫理相對於心志倫理是側重行動的結果，但亦並非不考慮意圖（即「心志」，從中某些狀況下會產生一個弔詭的行動結果）。

究竟我們可以在何種方向下延伸對「倫理的評價對象」的

---

130 這是碧爾吉特·貝爾特溫理論與實證的研究結果，同前註，頁146。但她選擇的第二個面向不是限制的一端力的，而是自己取向的一他人取向的。

分析，可以在韋伯對儒教倫理與清教倫理（*Puritanische Ethik*）所作的對比裡獲得啟發，這是在他的儒教與道教研究的結論裡可以看到的，如果我們先就外表來比較這兩種倫理，似乎韋伯認為它們具有類似的指示：立基於冷靜之上的一個理性的生活方式。但是我們再仔細看看，這兩個歷史的個體體現了直徑兩端相對的倫理，它們具有直徑式的相對的行動結果：一個是對現世作理性的適應，另一個則是對現世理性的宰割<sup>131</sup>。儒教倫理只知道個別的義務<sup>132</sup>。相對於清教倫理，它缺乏一個價值標準，據之而把現世「當成根據規範在倫理上形成的材料」<sup>133</sup>。因此，我們在此評價的是個別的行動以及跟它們息息相關的「有用的個別資質」，而不是生活方式的系統性的統一以及跟它息息相關的人格的整体資質。在韋伯眼裡，儒者缺乏一個「由任一個自己的中心的立場」而規制的統一的生活方式（一個由內而外的生活方式，就像它對清教徒的要求）<sup>134</sup>。相對於儒者，對清教徒而言，生活不單單只是一系列不連續的事件，而是必須具有一個「在超絕的目的上建構的有秩序的整體」<sup>135</sup>。因此，清教倫理也無法滿足地把根據外在的既存世界的適應需求而被「教育」的「德性」評價為好的東西。它要求的毋寧是一個生活方式的擴張，這種生活方式以自己的力量來對抗現在的世界。其評價對象不是個別的行動，而毋寧是一個生活方式的統一性。它不像儒教倫理涉及的是常規（*Konvention*），它牽涉到的是一種生活：「根據固定的、由一個統一的中心產生的規劃化的基本原則」，而且具有「獨特地對

---

131 參見韋伯，RS1，頁534。

132 同前註，頁516。

133 同前註，頁521。

134 同前註，頁518。

135 同前註，頁521。

自然的本能生活的窄化與排除者，而這種窄化與排除是會帶來嚴密的意志的倫理理性化的」<sup>136</sup>。簡而言之，儒教倫理評價的是個別的行動，清教倫理評價的則是整體的生活方式與承擔它的整個人格。

如果我們把這個觀點（個別行動對比整體的行為）拿來跟對行動結果與行動意圖所作的區分貫穿起來，那我們不但可以根據其有效性基礎與其有效性領域，還可以根據其評價對象，來分類三個已辨出的社會結構原則的倫理成分。在規範倫理裡，不是以個別的行動之意圖或結果當成評價的中心，而原則倫理則根據一個完整的生活方式（一個道德的整體人格）的心志與結果來作評價。

我們可以藉此來對韋伯所提的「倫理理論」的說明作一結論。我們可以從道德判斷成分的思考出發：判斷主體、判斷基礎與判斷對象。倫理可以根據其判斷基礎來作區分：規範、原則或反省的原則。進一步它可以根據在何種觀點上以何種對象評價來作區分：與行動相關的意圖或結果，與一個統一的生活方式相關的意圖（如心志般）或訴諸結果的心志。此外，它亦根據究竟是何種良心類型，即何種道德取向的類型的體現來作判準：一個是他律的、一個是自律的—嚴格的，還有一個是自律的—靈活的良心類型。在此意義下，我建議對法則倫理、心志倫理與責任倫理作區分，並將它們與倫理前的評價系統劃分開來（巫術的「倫理」），因為後者並無良心類型可供歸列（參見表6）。

判斷基礎的發展隨著抽象化、普遍化與統一化的諸過程而

---

136 同前註，頁526，頁530。

表6 各社會結構原則的評價成分

類型	特徵	有效性基礎	評價對象	「良心類型」
倫理前的評價 (巫術)		如報復般的行動的結果		
法則倫理		規範	行動的結果或意圖	他律的
心志倫理		原則	一個生活方式的 意圖(「心志」)	自律的一嚴格的
責任倫理		反省的原則	一個生活方式的 結果	自律的一靈活的

來，而評價對象的發展則跟著漸增的複雜性而來。判斷主體的發展遵循的是個體化的過程，它同時也是昇華化與自律化的過程，亦即由外控的一端轉為內控的另一端。韋伯的作品主要是針對這個過程而發的。對他而言，所關心的是在什麼條件下，會形成一個道德的整體人格，且在何種條件下，朝向支配現世而發展。

#### (四) 社會倫理的類型論的擴張

韋伯把由巫術的「倫理」過渡到法則倫理，尤其是這兩者過渡到心志倫理的過程，理解成一種發展，而把心志倫理到責任倫理的轉變，無疑的是當作突破來作分析。這是跟他的研究計畫息息相關的。這也有其系統上的理由，可以由我們建議的詮釋得到理解。因為責任倫理與原則息息相關，其「主體上的」相關物是一個自律的「良心類型」。但是我傾向假定介於心志倫理與責任倫理之間，存在一種次序的關係。由發展史的角度來看，責任倫理是無法被單純地看作是心志倫理的一個結果。西方的倫理發展

似乎不是在宗教改革及其非預期的結果之上就宣告結束。宗教改革尚未克服在世界偉大宗教典型所見的等級的一二元論的認知與評價的象徵主義。如貝拉（R. Bellah）所言，一直到康德才達到此一成就：「藉著揭示所有宗教的傳統的形上學的基礎，也藉著指出不只是有兩個世界存在，而是有許多世界存在，如同理解它們的諸多模式一般，他（康德）點明了整個宗教問題」<sup>137</sup>。唯其在這個認知上的觀點轉換之後，通往形成責任倫理的道路才完全暢通了。它以康德的革命為其前提。

貝拉所指出的社會結構原則之評價成分的發展裡康德革命所具有的意義，使我們得以進一步推動了系統化的工作。因為雖說康德使所有「天啟的」原則的傳統的形而上基礎的問題暴露出來，雖說他法定性地促進倫理的反省的基礎，且因此使責任倫理得以產生，但是他的確在自己的理論裡批判了兩個對我們詮釋責任倫理具建構意義的確信觀點：一個是價值衝突是無可挽回的；另一個是善意地透過針對一個行動相關聯的結果的反省而建構起來。如果我們堅持前面提出的圖表，那我們被迫要把康德的倫理看作是一種心志倫理，而這倫理與宗教改革的倫理、與禁欲的新教倫理是沒有差別的。由此便產生一個問題，是否我們的圖表得以改善，來補足這個缺點。

再一次，韋伯本身給了我們一個指引，究竟何種方向可以來進行改善的工作。在他討論心志倫理與責任倫理的關係時，他不只是強調「所有倫理取向的行動，可以立基在兩個基礎互異、無法調和的相反的準繩」：一個是心志倫理的準繩，宗教上來說，意味著「『基督徒行得正確，其結果取決於上帝』，或者是責任

---

137 參見貝拉，〈宗教進化〉（同註78），頁294。

倫理的準繩：人們必須對其行動（可預見的）結果加以考慮」。此外，在這同樣的相關處他也極力強調：「心志倫理不可等同於無責任性，而責任倫理不可等同於無心志性」<sup>138</sup>。我認為，這是因為一個心志倫理似乎可以對話地加以敞開，而一個責任倫理可以獨白地加以閉鎖，而不需要消除它們之間的基本差異：前者立基在原則的層次上，而後者則立基在反省的原則的層次上。在這兩個原則性的本質之基礎上，心志倫理的成分或責任倫理的成分皆可被強調，且在這兩個基礎上，可以用一個生活方式的意圖或結果為主要訴求來作評價。這個困難可以簡單地加以解決，如果我們假定在原則倫理的例子裡，有效性的基礎與評價對象可以相互獨立的變化，這甚或可能在規範的倫理的例子裡也是符合的。因此，我們必須對法則倫理、心志倫理與責任倫理等的獨白的變異體與對話的變異體加以區分；儘管在諸原則倫理裡，可以確定的是：一方面獨白的心志倫理，另一方面對話的責任倫理，代表的都是最首尾一貫的類型。而禁欲的新教倫理與康德的倫理的差異可能存在於下列事實上：對康德而言，有效性的基礎可以變成反省的，而不需要把禁欲的新教倫理的獨白的特性去掉。這也是為什麼康德的倫理對禁欲的新教倫理而言，是革命性的，同時它也是對話的責任倫理的先驅。

如果我們如此論證，那我們就可以鬆動一下對社會倫理與良心類型之間所作的歸列。因為如此一來，我們便可以注意到兩種原則的倫理，一種是鼓勵限定的（自我導向的）情境取向原則的倫理，另一種則是鼓勵努力完成的（他人導向的）情境取向原則的原理。同樣的情形，亦對規範的倫理有效。後者也要求道德主

表7 社會結構原則的倫理成分

有效性的 基礎 評價對象	規範	原則	反省的原則
意圖	獨白的法則倫理	獨白的心志倫理	獨白的責任倫理
結果	對話的法則倫理	對話的心志倫理	對話的責任倫理

表8 道德的取向（「良心類型」）

規則取向 情境取向	外在的	內在的
限定的 （行動者只考慮自己）	他律的一嚴格的 （常規的 I）	自律的一嚴格的 （常規後的 I）
努力完成的 （行動者亦考慮他人）	他律的一靈活的 （常規的 II）	自律的一靈活的 （常規後的 II）

表9 倫理發展與道德發展的關係

倫理的階段	道德的階段
	常規前的 I 常規前的 II
法則倫理 I 法則倫理 II	常規的 I 常規的 II
心志倫理 I 心志倫理 II	常規後的 I 常規後的 II
責任倫理 I 責任倫理 II	

體，不是朝向一個限定的情境取向，便是朝向一個努力完成的情境取向作反應。這樣我們的確可區分出四種良心類型：介於一個他律的—嚴格的與他律的—靈活的（即柯伯格所謂的「常規的水準」）以及一個自律的—嚴格的與一個自律的—靈活的（即柯伯格所謂的「常規之後的水準」）之間作出劃分來。藉此，不但在倫理的各階段建立了種種抉擇，而且也可明白的是：在形成一個「自律的—靈活的良心類型」的時候，不需要強迫性地朝向一個責任倫理來發展。換句話說，倫理發展與道德發展並不是共時性的（synchron）（參見表7、8、9）。

由這個圖表式的表達裡，我們可以得到三個系統性的結論：其一，一旦心志倫理形成後，對個人提供的「客觀的」倫理結構容許「自律的良心類型」的發展（至少在權能層次上如此）。「內在導向的人格」絕對不是只在宗教改革，甚或西方現代裡所能看到的。它必然也會在非西方的救贖宗教傳統裡見到，後者帶來了一種心志倫理。其二，個人由常規前的道德判斷到常規的道德判斷的發展，亦即朝向「他律的良心類型」的發展，似乎再一次在權能層次上，相對的獨立於提供的倫理的結構而發展。它可能主要視認知的權能的發展而定，後者（至少可以一直到皮亞傑所謂的具體的—操作的水準上）發生於任何以象徵的代表來「完成的」自然的與社會的環境裡。甚且在「野性的思考」與「巫術的判斷」的代表也「有能力」發展出一個他律的良心，儘管它在一個「常規前的」環境裡比較難以實現。其三，由心志倫理到責任倫理的發展，尚未對個體發生的道德發展作進一步的推展。但是它提供了一個「客觀的」倫理的結構，後者「要求」自律的—靈活的良心類型。但這並不是直到責任倫理的產生才使其可能的。毋寧對此在對話式的心志倫理就已足夠使其成為可能。此外，很一般性

的，倫理不只是跟它有「選擇性的親近」的良心類型息息相關。在分析意義上，這是一種對權能與執行的劃分（借用語言學的做法），最近在社會科學的分析裡獲得相當的重視。究竟何種良心類型在倚重範疇裡實現，不僅是視倫理的類型而定，而且也視一個社會的系統圖像與階層化圖像而定，尤其視「救贖途徑」的制度化，以及是否在「英雄倫理」與「平均倫理」之間、「達人倫理」（*Virtuosenethik*）與「大眾倫理」之間，已有社會性的區分而定<sup>139</sup>。

韋伯的進化理論的最小限度計畫，主要是局限在獨白的心志倫理及其結果之上。他的分析主要在結構形式的層次上，而不是在結構原則的層次上進行<sup>140</sup>。這對一個實際科學的分析是足夠的。因為結構原則只有提供抽象運作的可能空間，在其中立基偶然的條件下形成各結構形式，亦即各結構形式是無法單純由結構原則演繹出來的。但是，我們需要特徵化了的結構原則，以避免將結構形式作錯誤的歸列，且因此而無法適當地估計出它們的發展潛能。我認為，韋伯有些地方也沒有避免掉這種錯誤。如果我們考慮到韋伯並非如此單純地考察倫理的結構形式，而是在它們的制度上的展現框架裡來進行，且他的關心所在是針對宗教倫理

---

139 這種區別早已出現在韋伯對格羅斯（Otto Groß）於1907年9月13日的一篇文章的詳盡表白中。參見包加登（Edward Baumgarten），《韋伯作品與其人》（*Max Weber, Werk und Person*, Tübingen 1964），頁644起。有關格羅斯的理念與韋伯和格羅斯的關係，參見葛林（Martin Green），《瑞其霍芬姊妹》（*The Richthofen Sisters*, New York 1974），頁32起，尤見頁62起。區分「賢人的」與「大眾的」道德信仰，對整個宗教社會學而言是最主要的，韋伯所謂的宗教「大眾」，當然不是「在世間身分團體秩序裡，社會上較低者」，而是對「宗教沒有音感者」，參見RS 1，頁260。

140 韋伯在支配社會學裡尤其作了這種區別，但他並未重視它們可能的分析地位。因此，他也傾向把「歷史的」與「發展史的」的諸概念「毫無控制地」加以使用。

與經濟倫理之間的關聯而發的，那我們便會發現，韋伯只有部分地避免掉上述的錯誤。

### (五) 不明確的歸類：儒教與猶太教

我認為，很明顯的，韋伯在分析儒教時，作了錯誤的歸列。一直到結尾處，他還把儒教歸類在巫術的「倫理」之列<sup>141</sup>。確切言之，韋伯似乎區分了「倫理」與「道德」，也就是區分由行動層次脫離出來的規範結構般的一種「德性論」(Tugendlehre)，以及實際行動的「純粹巫術的宗教性」<sup>142</sup>。但是他也傾向把儒教的「客觀的」意義結構看作是巫術的而加以特徵化：儒教個別的義務是在神靈的護庇之下，而缺乏一個「倫理的超驗的立足點」(缺乏一個救贖理念)<sup>143</sup>。而且罪的概念很少發展——它具有一個美學上的色彩，且被與不端正、品味低劣同等看待。整個世界像個巫術花園，對它的維持是「儒教倫理最深奧的傾向之一」<sup>144</sup>。就像韋伯在1920年作的總結裡所陳述的：「儒教倫理完全缺乏任

141 參見韋伯，RS I，頁515，頁527。這也導引到韋伯與李約瑟(Joseph Needham)不同學說的比較。參見尼爾森(Benjamin Nelson)，《現代的起源：文明過程的比較研究》(*Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*, Frankfurt 1977)，頁7起，尤見頁48起。他嘗試指出韋伯學說相對於李約瑟的優越性。對李約瑟之章卷浩繁的作品好的入門，是史蒂曼(Tilman Spengler)主編並作序的《科學的普遍主義：中國科學的意義與特性》(*Wissenschaftlicher Universalismus: Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft*, Frankfurt 1977)。參見他對韋伯有所批判的序言，尤其是頁22起。但我們必需注意到，韋伯想要分析的是象徵主義，而非認知的象徵主義的發展，他的中國研究也是在此評價的前提下進行的。

142 韋伯，RS I，頁515。這裡又出現因為混同意義結構的客觀與主觀成分而形成的種種難題。道德概念並不是康德意義地加以使用。

143 同前註，頁514起，頁515。

144 同前註，頁513。韋伯認為，儒教使世界魔術化(verzaubert)，而禁欲的基督教使世界除魅化(entzaubert)。

何一種自然與神祇之間的緊張，倫理的要求與人間的不完整性之間的緊張，罪的意識與救贖需要之間的緊張，此岸的舉止與彼岸的報應之間的緊張，宗教義務與政治—社會現實之間的緊張。因此，這個倫理完全沒有任何一種在傳統與常規束縛以外的，透過內在力量來影響生活方式的根據。立基於神靈信仰之上的家族孝道（Familienpietat）是影響生活方式最強有力的力量。」<sup>145</sup>

但是，連韋伯自己的描寫就已顯示出這種歸列的不足。因為在儒教裡，已打破了倫理前的評價系統在象徵上的強迫關聯。即使在其和諧化傾向占優勢的情況下，其世界圖像是二元論的，且一個救贖的理念至少發展得如此遠，以至於一個神義論的開端便可以產生了，而且還可形成一個「持續的且機警的自制以關心維持十足完美化的現世人（Weltmann）的尊嚴」（如一個「中心的德目」一般）<sup>146</sup>。儘管相對於其他救贖宗教倫理，儒教是肯定現世的（weltbejahend），但是它的「極度現世樂觀主義」<sup>147</sup>很明顯地與倫理前的評價對現世的肯定是不同的：它是與教養（Bildung），即與「朝向一個全面和諧平衡的人格發展而來陶冶自己」是息息相關的<sup>148</sup>。無疑地：這個倫理並未打破血統氏族的紐帶，因而造成一個「對即物化設限的個人關係本位的框架（personalistische Schranke der Versachlichung）」<sup>149</sup>。但是，它不能在倫理前的範疇，而只能在規範倫理的脈絡裡來理解，而且它顯然（相對於獨白式的變異體）側重對話式的變異體<sup>150</sup>。

145 同前註，頁 522。

146 同前註，頁 527，頁 514。

147 同前註，頁 522。

148 同前註，頁 514。

149 同前註，頁 523。

150 同前註，頁 523，韋伯寫道：「倫理的宗教，尤其是倫理的與禁欲基督新教的

我也認為，韋伯在對猶太教作分析時，並未超越一種曖昧不明的歸列<sup>151</sup>。這牽涉到一個問題：究竟猶太教主要是個規範倫理，還是個原則倫理？無疑的，透過超越現世的人格創造神及其意志表達的理念，以及這些要素在預言裡的擴張，使其倫理的建構具有原則倫理的一些特色。但是，至少在後期猶太教裡，尤其是它的猶太法典形式（*talmudische Form*）裡，在韋伯眼中，仍然停留在規範倫理的水準之上。這不僅適用於猶太法典，而且對《舊約聖經》的部分章節亦屬有效<sup>152</sup>。在後者之中，猶如中國人、印度人與伊斯蘭教徒各自的聖典一般，存在著倫理前的階段的殘跡，將「儀式規範與禮義規範與法律的規定完全作同樣方式的處理」<sup>153</sup>。如果我們想找出韋伯搖擺的陳述裡的偏重所在，似乎對他而言，猶太教終究主要代表的是一個規範倫理。因為其核心是

---

偉大成果，就是對氏族組織的突破，相對於血緣共同體，甚至於極大程度地相對於家庭，建構了信仰與倫理的生活方式的共同體。」一方面，這段話相當明顯地表明了韋伯在宗教社會學裡探究的目的：透過什麼「內在的」因素，才能突破忠誠原則（*Pietätsprinzip*）？另一方面，它也大大彰顯了概念上的正反並存（*begriffliche Ambivalenzen*）。韋伯所謂的「倫理的宗教」的概念，具有兩個參考點：一方面它是相對於「巫術的宗教」的概念；另一方面它是思想的宗教（*Gedankenreligion*）的相對概念。前者涉及的是次序問題，後者涉及的是抉擇（*Alternative*）的問題。我認為只有後者才是對的。儒教不能被看作是一元的，它是二元的宗教，它對世界的肯定不是素樸的，而是反省的。它與世界的關係代表在宗教的一形而上的二元論的框架下的一個抉擇。然而，它傾向於使世界魔術化，而非除魅化。

151 這有可能涉及兩種事實。一方面，韋伯在猶太教不同的發展階段之間跳躍；另一方面，他有關猶太教的研究是斷簡殘篇。此外，他也受到宋巴特（*Werner Sombart*）的影響。尤見宋巴特的兩本書《猶太人與經濟生活》（*Die Juden und des Wirtschaftsleben*），與《資產階級：現代經濟人的思想史》（*Bourgeois: Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München und Leipzig 1913）。韋伯，*WuG*，頁368起，尤其見它在修改新教倫理研究時，所加上的一連串附註。

152 韋伯，*WuG*，頁374。

153 同前註，頁348。

神聖的法律、決疑論的律法學（*kasuistische Gesetzeskunde*）與合乎規定的律法的遵守，以及（不要忘記的）對律法的恐懼。它是「個別的行動，個別的與其他個別行動作比較且計算其結果」，而不是一個整體的生活方式<sup>154</sup>。不只是因為如此，而且也因為透過耶和華的允諾而促進的「宗教性的賤民性格」，猶太教並未產生一個「『心志倫理』的宗教義務的原則上的系統化」<sup>155</sup>。要促成此一系統化，必須加上其他歷史力量，即可以促進繼續的抽象化者，尤其是普遍化與統一化的促成力量。對韋伯而言，這些歷史力量如耶穌的傳教、保羅的傳道、本篤會的（*Benediktiner*）、克呂尼修會的（*Cluniazenser*）、西多會的（*Zisterzienser*）以及司各脫主義（*Scotismus*）等種種形式的西方修道院制度，15世紀的神學，由西那的伯恩哈丁（*Bernhardin von Siena*）與佛羅倫斯的安東尼（*Antonin von Florenz*）等作者所代表的，還有中世紀的異端，如宗教改革前的教派韋爾多派（*Waldenser*）、早期方濟各會（*Franziskaner*）以及威克里夫—胡斯派的（*Wyclifisch-hussitisch*）等的運動<sup>156</sup>。這些力量必須在禁欲的基督新教以前出現，它們透過對在舊約中證明的「神的意志表明」及其「與新約的規範」的結合，可以將原則倫理之各要素加以極端化，而這些要素對韋伯而言，正是猶太教裡「非猶太的」要素<sup>157</sup>。只有在結構原則的層次上，對猶太教作清楚的歸列，才會使我們明白，為什麼韋伯根據種種系統上的理由，不放棄其計畫中對（早期與中世紀的）基督

---

154 同前註，頁373。

155 同前註，頁349。

156 這是個假想。但受到下述的支持：韋伯的 *WuG* 陳述，以及對基督新教倫理的修改所加的附註裡，還有尤其是有關韋伯的命題的作者特勒爾齊、宋尼特與布倫塔諾（*Lujo Brentano*）等的意見。

157 韋伯，*WuG*，頁374。

教的研究。他並不願放棄這項研究的想法，這點不但在「基督新教倫理」的兩種版本裡可以看得出來，而且也可在他晚年草擬的有關《宗教社會學論文集》的計畫裡見到<sup>158</sup>。

倫理的結構形式不僅涉及了倫理的結構原則，而且也牽涉到具體的秩序配置，在其中同時分化成為各制度領域內特殊的倫理。因此，清教主義（Puritanismus），只要它成為一個具體的秩序配置的正統，它所體現的便不只是一個宗教領域內的倫理，而且它也穿透了經濟倫理、政治倫理與整體的社會化領域。當然，這些特殊領域的倫理，沒有一處是容易被整合的。它們彼此之間總是代表著「自己的權利」的價值。韋伯認為，這可以用來說明為什麼對所有傳統的秩序配置而言，「『有機的』社會倫理」會具有吸引力<sup>159</sup>。有機的社會倫理比其他的倫理容易容忍各領域內的固有權利，而不必放棄對它們整合入一個倫理的結構形式的堅持。但是，每個結構形式往往同時帶來對自己的否定。在正統之旁，往往存在著異端。後者正如前者一般，涉及了一個往往與前者所共享的倫理的結構原則。

## 二、社會的結構原則的制度成分

### （一）分殊化的類型論

為了在分析層次上辨識社會結構原則的制度成分，我認為引用功能論者（如派深思與盧曼）引導的進化理論是有幫助的。60年代初期，派深思即已開始將他的結構功能論轉化成一種貫時性的功能論（diachronischer Funktionalismus）。其立基點主要是

158 參見第一章〈導論〉註18引用之信（寫於1919年秋天）。

159 韋伯RS1，頁551；以及WuG，頁360。

對韋伯作品的重新思考之上。他認為，韋伯的命題是其所診斷的西方現代的發展，即現代社會系統的發展，不但對人類歷史具有普遍的意義，而且朝向限定的方向，並不是偶然發生的<sup>160</sup>。但是，派深思並不單單只是把韋伯擺在最近的研究水準裡而已，毋寧也揀選了一個超出韋伯的參考框架，即他自己發展的一般的行動系統（社會的行動深植其中）。這一個參考框架的某個面向就是進化的變遷的典範，或者如此處所建議的術語：社會發展的典範。而其主要方向標準是一個社會的適應能力的擴大<sup>161</sup>。這個典範具有四個成分，它們以概念邏輯的一種次序的形式出現：分殊化（differentiation）、適應力的升等（adaptive upgrading）、容納（inclusion）與價值的普遍化（Value-generalization）。分殊化指的是，一個單位分解成兩個或兩個以上的單位，它們與「原有的單位」（作為參考單位）相比，在結構上與功能上具不同的意義。當新的各單位比參考單位更能發揮由後者所分配的功能之時，亦即如派深思所敘述的，當分殊化同時是盡可能所有相關的各單位的「適應力的升等」的過程時，那麼這個分殊化就是進步的（progressive）。並不是所有的分殊化都具有進步的特性。但是，進步性的分殊化不只是對參考的單位以簡化的形式加以存續，而是改變了它，並把它抬到一個新的水準之上。因此，至少下述是個誤解：社會的發展是以功能喪失的範疇來進行的。為了使其初始的功能更能完成，參考的單位承接了一些功能。但是各個新的單位必須被整合起來。只有當它們在一個社會裡獲得完全充分的

---

160 參見派深思，《現代社會的系統》（*The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, New Jersey 1971），頁 139。

161 參見派深思，《社會：進化與比較觀點》（*Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, New Jersey 1966），頁 21 起。

成員地位時，不只是它們的適應能力提高了，而且也提高了整個社會的適應能力。再一次，這種容納工作在制度化的價值上具有其結果：透過這些價值，集體的認同與良好的秩序的理念被定義出來，並賦予其拘束力。因為進步的分殊化也在目的與功能的領域裡，擴大了一個社會所可能具有的運作空間。因此，它需要一個抽象的且是普遍主義的正當化的基礎。派深思認為，它是透過價值的一般化而獲得的。

派深思避免了在這四個過程裡，何者為社會發展的優先地位的問題。只有在那些把所有四個過程結合在一起進行的地方，才會有社會適應能力的提高之發生，「不是在社會裡創造一個新的結構，就是透過文化的普及與對其他因素的關聯而來結合這個新的結構類型（在其他的社會裡，且可能在較晚的階段裡）」<sup>162</sup>。所有新的結構類型，不管是自發的，或者是透過普及而形成的，在發展史上來看，意味著突破、創新，透過它們，原則上改變了單位間彼此的關係。雖然派深思強調在突破過程裡，所有四個過程的結合的必要性，但我認為，很明顯的，其中有兩個尤為重要：分殊化的過程與價值一般化的過程。而適應力提高的過程，以及容納的過程，只有在涉及價值面向時才能饒富意味地被限定出來：適應力的提高是生產力的範疇，而容納則屬於正當化的範疇，它倆以適切性（*Angemessenheit*）與正義的標準為其前提。如果我們接受這種看法，那麼突破，即新的結構類型（或用此處所建議的字眼：新的結構原則），主要是在價值面向與分殊化的面向被證明。價值面向包括我們已分析過的各倫理（當成評價的象徵主義的一個方面）。因此，派深思進化的變遷的典範對我們提

---

162 同前註，頁21。

供了一個啟示，在分析的層次上，可以先對社會的結構原則的制度成分加以定位：即在一個分殊化的理論上，可以補充一個倫理的理論。

但是當討論到分殊化的問題時，人們想到的往往不是韋伯，而是史賓塞（Herbert Spencer）與涂爾幹。即使在詮釋的層次上，似乎在韋伯的作品裡，分殊化的著眼點並不是其重點，只牽涉到表面。但是，從我們已作的價值領域與生活秩序之間的關係的分析來看，至少韋伯潛在地處理了分殊化的問題。此外，他間或也明顯地處理這個問題。例如討論到家族共同體與家族權力的解體的時候，他自己區分了透過與外界交換而產生的內在的分解，以及透過形成莊宅制（Oikos）而產生的內在的整編。最後這兩個發展被以分殊化理論式地作解釋。這個例子是饒具興味的，因為立基於農業基礎以親屬關係組織而成之家計的解體，是一個功能論取向的社會學所提出的分殊化過程的說明的典型例子。因此，透過功能論的分殊化理論的背景，來分析韋伯的章句，可以指出在分殊化理論的課題下，韋伯在這方面不足之處。

韋伯視家族共同體為各種「非分殊化的生活形式」裡的一種<sup>163</sup>，這些生活形式解決有關社會的與非社會的對象之物質上的與理念上的問題時，是立基在一定程度的「計畫的農產品收穫」，且主要透過祖先崇拜為之<sup>164</sup>。家族共同體是經濟的與權威的，還有團結的共同體。如當它是經濟共同體時，它既司消費，亦司生產；如是權威與團結的共同體，它服膺對內道德與對外道德的二元論之基本原則，而在對內關係上服膺簡單的相互性的基

163 韋伯，*WuG*，頁226。

164 同前註，頁213。

本原則。因此，在它是其最純粹的形式時，意味著：「對外團結與對內共產使用與消費日常生活的財貨（家族共產主義）。在這兩方面，它立基在一個嚴格的個人的孝道關係，而維持了一個不可打破的統一體」<sup>165</sup>。在外在與內在的問題壓力下，這個未分殊化的生活形式、這個打不破的統一體，開始分解了。有兩個可以想像且具歷史興味的方向，韋伯將它們歸諸一個「家族共同體的進化」的地位<sup>166</sup>：家族共同體的外在的分殊化分為「家」與「企業」，「父權的」與政治的權威；內在的分殊化則朝「『莊宅制』的構成」發展<sup>167</sup>，儘管這同樣區分「家」與「企業」，「父權的」與政治的權威，但卻是把它們擺在一個更廣義的家族概念（即家產，*Patrimonium*）之下來作解釋<sup>168</sup>。如果我們由第一個發展路線出發，在社會的層次上，它指向了資本主義的營利經濟與現代的理性國家（*Anstaltsstaat*）；在組織的層次上，指向了營利企業與私人家計，即經濟與政治在功能上的區分，生產與消費間的區分；如果我們從第二個發展路線出發，那在社會的層次上，它指向了組織化的需求滿足的經濟與傳統的家產制，在組織的層次上，指向了「權威領導的一個君侯、莊園主或都市貴族（*Patrizier*）的大家計」<sup>169</sup>，它與其他的家計或營利企業透過納稅業務編入與合併。在這種例子裡，並不存在經濟與政治之間、生產與消費之間的功能區分，而是經濟仍在政治下、生產仍在消費下被編入合

165 同前註，頁214。

166 同前註，頁230。

167 同前註。韋伯從羅伯士斯（Karl Rodbertus）接用了這個概念。它相對於營利企業，描繪的是一個諸侯或地主的大家庭團體。亦參見RSI，頁8。

168 參見布魯勒（Otto Brunner），《土地與支配》（*Land und Herrschaft*, Wien 1965），第五版，頁240起。

169 韋伯，*WuG*，頁230。

併：在各單位間主導的並不是功能的分殊化，而是分層的分殊化（geschichtete Differenzierung）。

但是韋伯並未使用功能的與分層的分殊化的概念，他使用的是外在的與內在的改編，外在的與內在的分殊化，視它們不是同一過程的兩面，而是將它們標作二選一的抉擇。而這種概念的使用可以透過下列方式來證明有效：一個單位的分解可意味著兩種情況，不是分成彼此相似的，便是分成彼此不相似的單位。但是，韋伯認為，無論是家族共同體發展成莊宅制，或是發展成資本主義的營利企業與私人家計，都涉及分解為不相似的單位的問題。如果我們要清楚地使用分殊化理論重建這個韋伯論及的具有分殊化理論意味的過程，便需要一個比韋伯建議的架構更複雜的參考框架。一個如此複雜的參考框架，可以立基在上述的種種考察，而且可以藉著盧曼的作品的協助來獲得。藉著它們，我們可以更清楚地辨識社會的結構原則的制度成分，而這正也是對以韋伯為依據的西方發展史最關鍵者。

盧曼曾建議，在系統理論的觀點之下，不僅如一般流行的作法，區分為分群化（Segmentierung）與分裂化而已，而且是要區分三種形式的系統分殊化：分群的（segmental）、分層的（geschichtet）與功能的<sup>170</sup>。盧曼認為，系統分殊化可以理解為對系統形成具有建設性的過程的重複：外在與內在的邊界的設定，即區分環境與系統本身。這種外在一內在的區分，再一次在系統的分殊化的例子裡應用於已建構的系統上。因此，某個程度上，分殊化是系統形成之反省的形式，藉著它，一個系統自己的複雜性

---

170 參見盧曼，〈社會的分殊化〉（Differentiation of Society），刊於《加拿大社會學雜誌》（*Canadian Journal of Sociology*），第二卷（1977），頁29起。

提高；因而其否定的潛能（Negationspotential），即其適應能力，可以被擴大了。在系統內，系統對自己使用這種意義下的外在一內在的區分，因此在外在的環境之外，附帶地產生了內在的環境，在所有次系統（Subsystem）共同的環境之外，產生附加的，立基於內在關係的，為每個次系統所專有的環境。為了在概念上解釋系統形成跟外在的與內在的環境的建構之間的關聯，盧曼在外在一內在的二分法之外，再加上同等—不同等的二分法。後者應表達出諸系統如何處理它們的環境，並與後者作溝通：到底是同等的，還是不同等的，到底是對稱的，還是不對稱的。如果我們將這兩個面向作結合，可以對下列三種分殊化的形式作如是的描述：分群的分殊化（segmentale Differenzierung）意味著一個社會分成次系統，這些次系統之間彼此是同等對待的。因此，其內在的分殊化並不會促成對內道德與對外道德的二元論的形成。對這個二元論的決定性的界限，毋寧是針對外在的環境而設的，因此，後者被所有次系統看作是不同的。這並不是意味著，次系統彼此之間不能實際具「不同等的」關係。事實上，它們與外在環境的折衝關係正會導致這種「不同等」的形成。但是，這不是反省的系統形成之系統性的功能——它所跟隨的不是內在的，而是外在的溝通結構。而分層的分殊化意味著，一個社會分成次系統，它們彼此之間是不同的對待的。因此，在外在界限之外，產生了內在的界限，從而使對內道德與對外道德的二元論得以有所鋪陳。同等性逐漸只在次系統的內部才是有效的。這部分原因是它們的功能間逐漸「不同等」了。為了使次系統之間必要的互動不被不同等的溝通所阻礙，它們必須被擺在一個垂直的編排之下。這是透過等級化（Hierarchisierung）來呈現的，或多或少要以一個被接受的等級秩序為其前提。同時，各次系統必須立基在彼此的關係來定義它們的認同，透過對上位—下位秩序的位階關

係的接納而來進行。因此，不同等性成為反省的系統形成的一個系統性的函數（功能），它不再只依循外在的溝通結構，也按照內在的溝通結構來行事。最後，功能的分殊化意味著一個社會分為次系統，儘管它們彼此功能上不同等，而卻彼此同等對待。各次系統同時也不必依據與其他以系統的特定關係來定義它們的認同。而且，每個次系統現在可以容忍一個開放的與流動的內在環境，「只要其他次系統在它的環境裡完成它們的功能」<sup>171</sup>。同時，朝向一個彼此之間固定的與持續的等級化的強制力也消失了。代之而起的是高度的不關心（Indiferenz）。確切言之，諸功能的不同等性提高了內在的倚賴性，且因而提高了單位間的整合的強制力。儘管單位間固定安排與結構上的互補性鬆弛化了，但是卻也擴展了其整合的運作空間。一個立基功能分殊化的系統，可以因此比分群的分殊化與分層的分殊化，承擔更高程度的結構異質性。尤有甚者，這系統傾向於克服對內道德與對外道德，不僅對內，而且在對外上，至少傾向嘗試克服之<sup>172</sup>。

盧曼同時賦予這系統理論考察進化理論的方向。社會發展是由分群、經過分層的，然後再進展到功能的分殊化的。這符合自史賓塞以來在功能論者的思想傳統的主要觀點。但是盧曼賦予它一個完全嶄新的解釋。史賓塞仍然代表了進化理論的基本原則：「進化是由一個相對地無限制的，不一貫的同質性到一個相對地有限的、一貫的異質性的變遷」<sup>173</sup>。盧曼則明顯地傾向把這個原則

171 同前註，頁36。

172 在此意義下，世界社會是「發展的目標」。但是，這世界社會仍然還需要一個外在的環境，它與這環境區分開來，而且相對於多者，它代表的「一直是個「化約的複雜性」（reduzierte Komplexität）。

173 參見卡耐羅（Robert L. Carneiro）等編，史賓塞（Herbert Spencer）的《社會進化》（*The Evolution of Society*, Chicago and London 1967），頁XVII。

加以相反地使用。因為在系統分殊化的觀點下，似乎有效的是：進化是由一個相對地有限的、一貫的同質性到相對也無限的、不一貫的異質性。的確，在提高系統的固有的複雜性時，內部的緊張與整合的強制性也增加了，但同時也擴大了可能性，在放棄固定的且持續的等級化的情形下，將對立的價值們作「同等級的」制度化處理<sup>174</sup>。我認為這符合韋伯的觀點，尤其在其〈中間的考察〉裡所立基的觀點。西方現代，比起其他文明，推動了最廣泛的價值衝突。因此，如我們此處所理解的功能分殊化，是隸屬於社會結構原則的制度化成分的。

然而，盧曼所作的區分，不只是在這個觀點上富有啟發性的指引；在分群的分殊化的概念上，也適合對韋伯有關家族共同體的陳述的概念重建之上。韋伯並沒有單獨處理這個家族共同體的問題。它毋寧是與如村落共同組合與村社（*Markgenossenschaft*）般的近鄰共同體，以及血統氏族團體（*Sippenverband*）相關聯來作討論的。尤其是血統氏族團體對韋伯而言，也是饒具興味的。韋伯認為，血統氏族不單單只是：「一擴大的或分散的家族共同體，或者是一個凌駕其上而結合許多家族共同體而成的社會組織的統一體」，而毋寧是一個相當鬆散的家族共同體的結合，它們之間的關係主要是透過對共同出身自一個同時是辨認標誌的自然對象的信仰、亂倫禁忌、對彼此爭鬥的禁止，還有血仇責任與血仇義務的命令等所促成的<sup>175</sup>。因此，血統氏族意指：「由真正或

---

174 亦參見策普秀斯，〈作為制定建構的現代化政策〉（*Modernisierungspolitik als Institutionbildung*），收入察普主編，〈現代化政策的問題〉（*Probleme der Modernisierungspolitik*, Meisenheim 1977），頁17起。還有明希的〈韋伯對西方理性主義的剖析〉，頁235起。

175 韋伯，*WuG*，頁219-220。

虛構的或人造的透過血緣同胞關係而創造出來的血統，所引伸出來的人際間的義務與忠誠關係」<sup>176</sup>，它不只是以其他的血統氏族為前提，而且也以一個外在界限為其前提，藉著這個界限的幫助，使血統氏族的共同秩序朝向血統氏族團體制度地規則化了。但是，在血統氏族團體的內在關係來說，建構的各家族共同體與各血統氏族之間是彼此同等看待的。最明顯的表達是在內在的衝突的規制上。對外關係是以血仇義務，私鬥（Fehde）的基本原則為準，而對內關係則以調解（Schlichtung）為準據。這在家族內是「透過家族權威的保持者」，在血統氏族內透過最長老的人來進行調解的。而在「許多家族與血統氏族間，是透過協定下的仲裁（Schiedsspruch）來規則衝突，而不是由一個『支配者』的自由專斷與恩寵來進行的」<sup>177</sup>。因此，往往只能允許一個不連續的社會行動的血統氏族團體，間或也承擔了「初始的」共同體對外與對內的安全功能。它與一個形成的或現存的政治團體處在激烈的競爭關係之下。韋伯指出，這正「以較少發展的共同體行動（Gemeinschaftshandeln，即社會行動）的階段」具有下述特色：「家、血統氏族、近鄰團體、政治團體彼此重合在這種情況下：不同的家的與村落的成員隸屬於不同的血統氏族，而血統氏族的成員隸屬於不同的政治共同體與不同的語言共同體」。因此，在某些情況下，鄰居之間、政治上的同志間，甚或家族共同體成員之間處在彼此必須相互血仇的情況下，直到「透過政治共同體逐漸壟斷使用身體上的強力之際……才能把這種激烈的『義務性』衝突」加以消除」<sup>178</sup>。但是這種以「較少發展的共同體行動（社會

---

176 同前註，頁220。

177 同前註。

178 同前註，頁220-221。

行動) 為其特色的階段，部分秩序間外在的與內在的界限糾纏不清的情況，卻不能忽視下述事實：在此也已有了秩序配置，其制度的成分是分群的分殊化，且有的也是分層的分殊化的第一種形式。

這三種分殊化首先是透過這種方式來作區分的：如何透過它們而規則化一個秩序配置內各部分秩序間的關係。我們可以簡單地對盧曼的建議作修正而肯定的說，在分群的分殊化時是各類似的部分秩序間在等級上的同等性，而在分層的分化時不是類似的，就是不類似的部分秩序間彼此在等級上的同等性，在功能的分殊化時，則是不類似的部分秩序間的同等性<sup>179</sup>。但是，使部分

179 嚴格來說，我們必須區分四種不同的分殊化，因為分層的分殊化有兩種不同的情況。如果我們把盧曼建設的面向略加改變，它就會更清楚明瞭。社會的分殊化具有結構的、連接的、控制的不同層面。一個單位可以「劃分」成類似的或不類似的聯結單位。這種抉擇是以下述概念組合為代表：分群的—功能的 (segmental-funktional)。而且被劃分的單位，可以被「平等式的」或「等級式的」聯結起來。這種抉擇是以下述概念組合為代表：水平的—垂直的 (horizontal-Vertikal)。透過交叉列表，我們得到下述四種分殊化的原則：

結構面向 \ 聯結面向	分群的	功能的
水平的	水平的一分群的分殊化	水平的一功能的分殊化
垂直的	垂直的一分群的分殊化	垂直的一功能的分殊化

藉此，一方面結合了在普通社會學裡常見的分群的與功能的分殊化的區分，以及在組織社會學裡常見的水平的與垂直的分殊化的區別；另一方面，也使分層的分殊化概念明瞭化，並使它進一步劃分為垂直的一分群的分殊化與垂直的一功能的分殊化兩方面。在此之外，一個繼嗣共同體與一個氏族團體立基在水平的一分群的分殊化，一個官職權力 (Imperien) 立基在垂直的一分群的到垂直的一功能的分殊化之上，而一個現代理性國家 (Anstaltsstaat) 則立基在垂直的一功能的以迄水平的一功能的分殊化之上 (參見表 10 與 11)。這使我們得以將「分群的」與「繼嗣共同體」，以及「功能的」與「現代理性國家」諸概念聯合在

秩序彼此的關係規則化，往往只是特徵化這三種方式的分殊化的一個觀點。此處，尤其是在進化的理論觀點之下來探討韋伯對血統氏族與政治團體間的競爭關係所作的提示，以及他對政治團體逐漸壟斷對身體的強力的使用的意見，尤其是具有興味的。我們可以理解它為功能分殊化的過程，且認為在一個秩序配置內部分秩序間的類似性或非類似性，是與其功能分殊化與功能特別化的程度息息相關的。血統氏族團體與立基其上的各單位，同時完成所有的基本功能。保護的、解釋的、供給的以及社會化的功能。唯其如此，家族共同體與家內的權力才能保持穩定。一旦基本功能分殊化與特別化，便到了「家族共同體的功能地位急遽改變之際」，就像它直到西方現代才完全貫徹一般。就像這所呈現的一般，個人有越來越少理由要順從一個「共產主義的大家計」。因為「安全的保證」不再「透過家與血統氏族，而是透過強制性的政治權力的團體所承擔」，「生活的教育」同樣不再透過家與血統氏族，「而是透過所有形式的『企業』來完成」<sup>180</sup>。就如涂爾幹一般，韋伯認為西方現代的家族共同體的改變地位是一個秩序分殊化的結果，而且家與血統氏族對個人的約束的緩和是一種功能特殊化的結果。因為個人可以在當前「不再把家族共同體視作客觀的文化資財的承擔者（個人為其而服務）」，而且家族共同體的縮小，並不是來自被當作是社會心理「階段」的「主觀主義」的增加，而是限定的客觀事實增加所致<sup>181</sup>。

韋伯相當清楚地劃分了兩種形式的分殊化：「初始的」共同體的分殊化，立基在相似的單位們在等級上的同等性與功能上的

---

一起使用。因此，我在下面保留了盧曼所提出的這些概念。

180 同前註，頁 226。

181 同前註，頁 226-227。

融合，以及「現代的」共同體的分殊化，這是與不類似的單位們在等級上的同等性，還有它們的功能上的分殊化與特別化息息相關的。這兩者之間的差別，可以在保護功能的發展上得到最明顯的例證。在「初始的」共同體裡，它分配在一些血統氏族的團體裡，而在「現代的」社會裡則透過政治團體，即透過國家，成功地被壟斷了：「這個國家的強力支配的壟斷特性是它當前狀況本質上的特徵，就如同它其他的特性一般：理性的『強制性團體』(Anstalt，或譯『機構』)的特性與連續的『企業』(Betrieb)的特性」<sup>182</sup>。而介於其間存在著另一個形式，在其中類似的單位間，尤其不類似的單位間的等級不同等性，與或多或少發展的個別功能的分殊化與特別化相連接。這涉及的是分層的分殊化的形式，由於分析上的種種根據，它必須被期待以不尋常的多方結構呈現出來。就如韋伯對家族共同體過渡到莊宅(Oikos)一般，他似乎認為分群的分殊化與分層的分殊化的差異，主要是保護的功能與解釋的功能上的地位改變的問題，按我們的圖表來看，就是政治與法律的制度，以及宗教與文化等制度功能的問題，事實上，至少對分層的分殊化的「早期」形式而言，供給的功能不但是隸屬於保護的功能與解釋的功能之下，而且或多或少與之相融合。類似的情形亦見於社會化的功能之上，它主要受制於宗教制度，且透過後者來履行。因此，這些功能漸增的自立化，伴同它們的特殊化，說明了在分層的分殊化的框架下之發展可能性。但是所有功能的漸增的自立化及其特殊化，不僅對集體的外在的與內在的，而且也對個人的外在的與內在的苦難，加以歸列到分開的制度上的複合體的問題，在分析上，則必須視為由分層的分殊化過渡到功能的分殊化的問題。

---

182 同前註，頁30。

此外，還有一個第三個觀點可進一步說明這三種分殊化（分群的、分層的與功能的分殊化）。這觀點是層次上的分殊化（Ebenendifferenzierung），一個秩序配置可以根據四個基本功能來分殊化，而且也可根據三種凝聚水準，即三種秩序水準（角色的、組織的、制度領域的）來分殊化。在此，韋伯亦提供了一個指示。在他的支配社會學裡，亦論及家族共同體的解散，在一個有關父權的及家產的支配的章節，他稱之為「官僚制之前的結構原則」<sup>183</sup>。父權制的支配與家產制的支配之間的區別主要涉及兩方面的問題：正當化與「組織」。家產制的支配包含忠誠的概念（Pietatsbegriff），此概念在父權制的支配時主要意味著：「個人式的特殊忠誠關係：子女的孝順與僕人的忠誠」，更抽象的說，它與「榮譽」的思想息息相關<sup>184</sup>。這種支配的正當性的基礎的抽象化是必要的，因為在家產制之下，社會關係是日漸複雜化的。一個政治團體的形成，不只是由一個行政機關與「組織」所產生的（後者指的是「連續地朝向秩序的貫徹與強制的行動」），而且在形成廣大的領域之際<sup>185</sup>，即建立領土支配的時候，同時也形成了中央化與分散化的過程，其結果是「家產制國家組織官職權力，亦即最高統治（Imperien）的崛起」<sup>186</sup>。的確，不只是在保護的功能上，而且也在解釋的功能上，可以證明這種發展。但是此處主要涉及的卻不是正當的身體的，而是正當的心理的強制的壟斷化。就像家長與最長者喪失其保護功能，魔法師與巫師亦喪失其解釋的功能。就像君侯身分與都市貴族身分（Fürstenstand und

---

183 同前註，頁588。

184 同前註，頁590。

185 同前註，頁154。

186 同前註，頁593。

表10 秩序分殊化的種類

分殊化的類型 \ 特徵	部分秩序間的關係	功能的自立化與特殊化的程度	秩序水準
分群的	類似的部分秩序間在等級上的同等性	保護、解釋、供給與社會化等諸功能大幅度的混合	「角色」 「家長」與最年長者。軍事的與宗教的特殊角色
分層的	類似的、尤其是不類似的部分秩序在等級上的不同等性	主要是保護功能與解釋功能的分殊化。而供給的功能的發展，因為屈服於前兩種徹底分殊化的功能而在開始時受到阻礙	「組織」 政治的與教權政治的權力。經濟的與教育的特殊組織（「城市」與「大學」）
功能的	不同部分秩序間在等級上的同等性	所有功能的分殊化，尤其是供給的功能與社會化的功能	「生活秩序」 生活秩序的日漸多元化

Patrizierstand) 取代了家長與最長老者的地位，牧師身分與教師身分取代了魔法師與巫師的地位。最主要的衝突已不再是血統氏族之間的，而是政治權力與教權政治權力之間的衝突。最關鍵性的秩序水準，不再是角色，而是組織與漸增的價值領域與生活秩序。在分群的分殊化之際，重要的秩序水準主要是透過角色來定義；在分層的分殊化主要是由組織與價值領域來定義，儘管它們或多或少還彼此混同在一起；在功能的分殊化之際，組織們與價值領域們彼此是相互限定地分開的。此外，對種種組織完全形式化的能力，它們朝向現代官僚組織發展而言，這是一個發展史上的前提。

藉此，我們可以對這三種分殊化的區分作一總結。這可以從下列觀點來進行：部分秩序之間的關係、功能自立化與特殊化的程度以及秩序的水準（參見表10）。

## （二）諸階級與身分

但是，上述的辨識工作只牽涉到社會結構原則的一個方面。尤其就像盧曼的研究所指出的，系統的分殊化是將外在—內在及同等性—不同等性的二分法使用在已經建構的系統之上。在此，它涉及的是稱作一個秩序配置內的部分秩序之間的權力分配。易言之，是對系統圖像，而非對階層化圖像的分析。如果我們考慮到部分秩序之內的權力分配及其彼此之間的關係，我們就必須在分殊化理論之外，加上階層化理論。韋伯有關身分與階級的研究，儘管未及完成，在此仍可援引使用。

對這兩個概念的對比，似乎已意味著一個發展史上的命題：階級是一個現代的現象，而身分則屬於現代之前的秩序配置裡的現象。韋伯最開始的確作如是觀。因為現代科學立基在理性的證據與理性的實驗之上，現代的音樂立基在對位法與和聲法之上，現代的專門官吏制度（*Fachbeamtentum*）立基在系統的訓練與形式的組織之上，現代國家立基在理性地制定的憲法，還有以一個理性的工作組織運作的現代企業資本主義等等，這些都是一個現代西方獨有的現象。市民（*Bürger*）亦然，是一個西方的現象，資產階級（*Bourgeois*）甚且是一個西方現代的現象，就像「以階級出現的『無產者』（*Proletariat*）」在西方現代之外不存在一般。雖說在其他時期與在其他政體之下也有「階級鬥爭」存在，如在「債權人與債務人階層之間，地主與無產者之間，商業利害關係人與消費者或地主之間的衝突」。但在並非嚴格意義下的階級鬥

爭；對韋伯而言，似乎只限於「現代的對立之上：介於大工業的企業家與自由的工資勞動者之間的對立」<sup>187</sup>。

但是，這第一個印象是必須要被修正的。尤其就像在《經濟與社會》較新的部分的研究所顯示的，對韋伯而言，在西方現代之外亦存在著階級，而且（就像我們必須兩極化的）在西方現代亦存在著身分，雖然階級與身分在各個例子裡有彼此不同的特性<sup>188</sup>。韋伯所認為的西方的獨特現象是營利階級（*Erwerbsklassen*），最初是在西方的工商業城市之內，後來是在西方的市場結合體關係裡，對他們而言，與有產階級（*Besitzklassen*）不同，市場取向的經濟是一個不可或缺的前提。因此，營利階級在「壟斷的禮拜的或封建的或身分的家產制的需求滿足的團體」的基礎上無由存在的。存在的毋寧是有產階級，他們正面的特權化與負面的特權化，主要根據「對嗜好品、生產手段、財產、營利工具」的支配權力的標準與方式，而非來自能力的資格<sup>189</sup>。因此，有產階級的正面特權化的成員們，典型的是由利息生活者（*Rentner*），而非由企業家所組成，而負面的特權化的成員們（即沒有特權者），典型的是由非自由人、階級沒落者、負債者與窮人所組成，而非由非技術的、半技術的或技術的工人所組成。確切言之，若無對「財貨生產的領導的壟斷化」，就不會有特權化的營利階級存在<sup>190</sup>。而且單是市場通用的能力資格作為領導的資格證明是不夠的，它還需要加上對企業物

187 韋伯，*RSI*，頁9。

188 有關此一問題，亦參見紀登斯，《進步社會的階級結構》（*The Class Structure of the Advanced Societies*, London 1973），尤見頁41起，頁69起。

189 韋伯，*WuG*，頁180。

190 同前註，頁178。

質的生產手段的專有。因此，儘管有些地方物質的生產手段為一個團體所專有，只要其經濟是市場取向的，營利階級的形成仍是可能的<sup>191</sup>。

但是我們在上面有關階級概念的討論，同樣對身分的概念適用。對韋伯而言，身分首先是透過「生活方式的規則」所限定的<sup>192</sup>。一個有產階級與一個身分的區別，我們可以用封建制度為例來說明。有產階級的一員是與家臣（Vasall）一般擁有所有權（Besitzrechte）的，即對可以生息的所有物的支配權力。但是，只有在（特殊的西方的）封地封建制（Lehensfeudalismus）的例子裡，這種所有權是「透過一個高度繃緊的義務法典與榮譽法典」而變形的<sup>193</sup>。在此，韋伯起碼暗示要對兩種情況加以區分：社會特權與社會榮譽究竟在何處歸列在具產生能力的生活方式之上，以及它是如何被獲得的，一種與其出生血統息息相關，另一種則與其職業息息相關。與此相合的是，他劃分身分為出生的身分（Geburtsstände）與生活方式的身分（Lebensführungsstände），尤其是職業的身分（Berufsstände）。此外，附加的政治的身分與教權政治的身分的概念，亦與韋伯在《經濟與社會》新的部分的企圖有關，他傾向於把階級狀況跟市場狀況與經濟作整合，將身分的

191 同前註，頁73-74，頁119。

192 同前註，頁180。

193 同前註，頁636。在「自由的」封建主義框架下，韋伯區分了三種形式：隨從制的，這是立基在沒有封建地主制度（Grundherrschaft）之下的（如日本的例子）；依隸式的，這是立基在封建地主土地之上，而無個人關係的（如土耳其的例子）；還有領主制的（Ichenmäßige），這是個人忠誠關係與封建地主制度兩者相結合的。這種領主制與立基在隨從制的恭順原則產生的忠誠關係之間的結合，是立基在西方的特點。因此，他提及立基在「西方的領土制封建主義」的同時，也證明了其獨特之處。

狀況跟生活方式與「社會」相結合，在我看來，這種歸列在分析上是無法令人滿意的。反之，如果我們區分階級與身分，主要是根據對外在的資財與內在的資財的支配權力的方式與程度來區分的話，那麼有產階級的狀況符合出生的身分與有產的身分，而營利階級立場則符合職業身分的立場。因為支配權力的方式與程度主要是視「出生」、財產與「職業」而定。這三個因素提供了一個階層化理論的大綱，可與上述分殊化理論聯結起來。就像韋伯的考察已顯示的一般，在漸增的分殊化的同時，決定性的階層化標準由「出生」經由財產而到達職業的地步。在分群的分殊化之際，血統決定了個人的社會地位；而在分層的分殊化之際，主要在血統之外再加上財產。共同決定了個人的社會地位；而在功能的分殊化之際，職業日漸成為最重要的標準。並非偶然的，韋伯視專家（*Fachmenschentum*）的形成為西方現代的決定性基礎，但是專家逐漸沒有能力把職業的義務與職業的貫徹的思想「直接與最高的精神文化價值連接起來」<sup>194</sup>。

我們藉此可以對社會結構原則的制度成分的分析作一結論。根據對部分秩序之間以及部分秩序之內的權力分配所作的區分，亦即對系統圖像的分析與對階層化圖像所作的分析，兩者之間所作的區分，我們必須從兩方面分開考慮且相互加以連接。我們可以透過對這三種分殊化原則與階層化原則的辨識且加以歸列來進行。然後，我們可以一方面區分分群的、分層的與功能的分殊化，另一方面區分出生的、財產的與職業的狀況，而且相互連接（參見表11）。

---

194 韋伯·RS1·頁204。

表11 社會結構原則的制度成分

結合體關係的類型	特徵	秩序間的權力分配 「系統圖像」	秩序內的權力分配 「階層化圖像」
血統共同體 (血統氏族團體)		分群的	出生狀況 (出生的身分)
官職權力		分層的	財產狀況 (有產階級，有產的身分， 立基在生活方式的身分之上)
理性國家		功能的	職業狀況 (營利階級，職業的身分)

就像倫理的成分一般，社會的結構原則的制度成分提供了運作的可能空間，它們在歷史上因不同的偶然條件下有不同的運用。血統共同體、官職權力與現代國家標示出各結構原則，而許多不同的結構形式則「符合」這些結構原則。例如血統的原則使近鄰團體、血統氏族團體以及貴族國家（Geschlechterstaat）成為可能；而官職權力的原則則支持了蘇丹制、封建制與身分國家（Ständestaat）；理性國家原則（Anstaltsprinzip）則適於全民投票的領導者的民主制與官僚制的行政國家，只要立基制定的秩序的連續性的目的行動維持著的話。為了表明制度的結構原則與結構形式的區別，韋伯的支配社會學對我們是很有用處的。因為在那兒，韋伯的分析不僅是在它們的關聯上作了處理，而且牽涉到它們與倫理間的連接，就這方面，「組織」與支配的正當化都是分析的重點所在。

# 第五章 法律的類型與支配的類型

## 第一節 支配社會學與法律社會學的結合

韋伯的支配社會學，即其對「支配的結構形式與運作方式」的分析，具有多種「稿本」，在其「發展史」上擁有關鍵性的意義<sup>1</sup>。從創作史上來看是如此，從系統性觀點來看亦然。從創作史

---

1 這種說法參見韋伯，*WuG*，頁541。有關支配社會學的不同版本，尤見莫姆森的命題，他也同時系統性的指出韋伯作品裡社會學與歷史學的關係發展。在他的論文集《韋伯：社會、政治與歷史》裡的頁202寫道：「支配的形式留給我們不只三種版本，在本質上難以分辨，反之，在表達形式與陳述的傾向上，則可明顯區分開來。」頁275的註58則對三個版本的日期有所討論。更確切些，或許我們要說有四個版本。因為在世界諸宗教的經濟倫理的宗教社會學之研究的〈導論〉的結尾裡，有第四種的說法（根據韋伯自己說明的，該文是1913年在友人前朗誦過，而在1920年修改的）。最後我們還必須考慮到韋伯創作史上「預備階段」的作品：〈最近十年德國文獻中，有關古代日耳曼人社會法構的特性之爭論〉（*Der Streit um den Charakter der altgermanischen Sozialverfassung in der deutschen Literatur des letzten Jahrzehnts*），以及〈古代農業狀況〉（*Agraverhältnisse in Altertum*），這兩篇文章收入*GASWG*之中，參見頁508起與頁1起，尤見頁35起。對此羅特也有所討論，此外他還認定「《經濟與社會》一書的核心是支配社會學」，參見他為該書英譯本所作的〈導言〉，頁LXXXII。韋伯認為，社會學同樣也可聚焦在國家理論（*Staatslehre*）的想法，明顯是受其好友耶利奈克的影響。韋伯認定後者對他的影響是「在『公法權力的系統』上區分自然主義的與獨斷論的（*dogmatisch*，意指法學的）思考（這是方法論問題的）；『社會的國家理論』的概念的創造上（這是針對社會學的模糊化的任務的澄清），在『人權』的發生學上受宗教影響的證明上（這是針對宗教的運作空間的研究，擴及人們最初都未想到的領域）」。參見韋伯夫人，〈韋伯傳〉，頁484起。鑑於韋伯自己都認定耶利奈克對他的重要性，研究

來看，因為很明顯的，韋伯在其對《社會經濟學概論》的參與，一開始即著重在這一部分的教材之上。1913年1月13日他在寫給其出版商西貝克（Siebeck）時說，只要畢謝爾（Karl Bücher）可以早點交稿的話，他將看看，「是否我要把我的著作（經濟與社會——包括國家與法律）在最近的將來或是四月底給你寄上。這要看畢謝爾而定。此外，我希望它是我寫過的較好，甚或最好的作品之一。它將對『概論』提供一個完整的社會學之國家論，我可以真切的說，花掉我相當多的熱汗……」。不到一年，當畢謝爾交稿後，1913年12月30日他寫信給西貝克說：「因為畢謝爾完全欠缺『發展階段』的敘述，所以我完成了一個完整的有關經濟的主要共同體形式之理論與描述：由家族、家族共同體到企業，到血統氏族，到民族共同體，再到宗教（包括所有世上主要的宗教：救贖論的社會學，宗教倫理的社會學——正如特勒爾齊〔Troeltsch〕所作過的，但現在是針對所有的宗教，即使是用較簡潔的方式），最後是一個完整的社會學的國家論及支配論。——我可以斷言，沒有類似作品出現過，它也沒有『範例』……」<sup>2</sup>。另一方面，從系統性觀點來看，韋伯的支配社會學對他的發展史亦具關鍵性意義。因為，韋伯的支配社會學處理分析社會的結構原則，不但從評價的觀點，而且也從制度觀點著手，也因為他視「支配的有效性基礎」的重點，與「透過『組織』的支配」的重

---

他們的關係是迫切需要的。羅特開啟了這種研究：〈類型學取向的發生學〉（The Genesis of the Typological Approach），收入知迪克斯與羅特合編的《學識與黨性》，頁253起，尤見頁260起。

2 我從韋伯—西貝克的通信影本裡找出這兩封信，這些通信是溫克曼與包費克（Franz Bonfig）提供給我的，我認為韋伯在此的表達必須擺在他對耶利奈克的高度評價的背景下來解讀。

點，兩者是「同等」重要的<sup>3</sup>。在他眼中，就社會學上來說，一個支配的結構必須從兩方面加以限定：其一是「透過對其正當性原則的訴求而來自我確認（Selbstrechtfertigung）」，其二是「一個或多個支配者（Herren）與其機構的關係，以及這兩者與被支配者（Beherrschten）之間的關係，還有它們特有的『組織』原則，亦即命令權力的分配的特殊方式」<sup>4</sup>。透過正當性原則與「組織」原則的結合，發展出「支配結構的『純粹』基本類型」，以及「由這些『純粹』基本類型的結合、混合、調適與轉化而生的歷史的真實中的支配之諸形式」<sup>5</sup>。藉此不但區分了社會結構原則的價值成分與制度成分，而且至少在理念上，區分了結構原則與結構形式，儘管不可忽視的是，韋伯也傾向將這種區分等同於純粹類型與混合類型之間的區分（韋伯這樣做，扭曲了它們的分析地位）。

韋伯的支配社會學迄今主要在下列三個重點被討論（尤其是德國文獻裡如此），它們之間某種程度是相互抵觸的：其一問的是行動類型、有效性要求的類型（正當性的諸基礎）與支配結構類型之間的關係。其二問的是正當的支配類型數目的多寡。其三問的是經驗的有效性與規範的有效性之間的關係，以及韋伯社會學裡一般性的「實踐問題的真理能力（Wahrheitsfähigkeit）」<sup>6</sup>。

3 參見韋伯，*WuG*，頁548。《支配社會學》裡第三章的標題是「透過『組織』的支配，支配的有效性基礎」（Herrschaft durch "Organisation" Geltungsgründe der Herrschaft）。我認為它說明了韋伯在其《支配社會學》所有版本都堅持的主張：制度成分與評價成分是「同等」（重要的）。莫姆森的看法明顯不同，參見同註1的書，頁276。

4 韋伯，*WuG*，頁549。

5 同前註，頁550。

6 最後一點參見哈伯瑪斯，《晚期資本主義的正當化問題》，第三章；以及溫克曼的《韋伯支配社會學中的正當性與合法性》（*Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen 1952）；莫姆森，《韋伯與1890-1920年的德國政治》

第一個觀點的主題是韋伯藉以聯結三個「理論部分」的建構原則：社會行動的類型論，區分傳統的、感情的以及價值理性的與目的理性的行動；有效性要求的類型（諸正當性的基礎），劃分為根據傳統的有效性（「始終存在的有效性」），根據情緒或感情的有效性（「新的天啟的或是模範的有效性」）、根據價值理性的有效性（「經由妥當地推定演繹的有效性」）以及根據規章理性（*Satzungstationalitat*）的有效性（專斷的「實定的規章」）的有效性，有的立基在契約上，有的立基在強制上）；支配的結構之類型論，區分為傳統的、卡理斯瑪的與理性的支配，後者韋伯也稱之為法制的與官僚制的支配。其關注的問題是：行動的類型如何轉換成支配的類型，尤其是如何把理性的行動類型與理性的支配類型結合起來。第二個觀點的主題是韋伯特別用來發展他的第三種支配類型的建構原則：即法律的類型論，區分為傳統法、天啟法、推定法（自然法）與制定法（*gesetztes Recht*）。問題的核心在於，儘管韋伯區分了一個透過「理性」（*Vernunft*）而辨認的自然法以及一個透過「立法權」（*Legislative*）專斷制定的實定法，但他是否不把它們看作兩個原則上不同的有效性的種類，而同樣置諸在理性的，亦即法制的支配框架之下。問題的核心也

---

（*Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen 1974），第二版，還有他的《韋伯：社會、政治與歷史》（*Max Weber: gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt 1974）；羅斯（Fritz Loos），《韋伯的價值理論與法律理論》（*Zur Wert- und Rechtslehre Max Webers*, Tübingen 1974）；史塔堡（Friedrich Wilhelme Stallberg），《支配與正當性》（*Herrschaft und Legitimität*, Meisenheim 1975）；凱斯勒（Dirk Käsler），《革命與日常化》（*Revolution und Veralltäglicung*, München 1977）。有關支配社會學的一般說明，參見班迪克斯，《韋伯及其作品》（*Max Weber, Das Werk*, München 1964），第三部分。還有溫克曼對韋伯《經濟與社會》一書的註釋本（*Erläuterungsband zu Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1976），第五版，頁44起，那兒也可見到其他的文獻。

在於，是否我們應該因此明白區分價值理性的有效性與目的理性的有效性的類型，亦即區分一個價值理性的規章支配類型與一個目的理性的規章支配類型（*Satzungsherrschaft*）<sup>7</sup>。由此我們進一步要問，是否其他純粹類型的支配不也需要再次的分殊化：如傳統的支配類型分為家長式的（*Patriarchal*）與身分式的（*ständisch*）支配，而卡理斯瑪的支配類型分為卡理斯瑪的領導與卡理斯瑪的權威，或是分為個人式的卡理斯瑪與官職式的卡理斯瑪（*Amtscharisma*）<sup>8</sup>。第三個觀點的主題是韋伯將其社會學的有效性理論的兩個命題結合起來的建構原則：一個命題是有效性，是一個秩序的模範性（*Vorbildlichkeit*）與拘束性（*Verbindlichkeit*），且因此在一個正當的秩序之下，被支配者的行動發展到「一個社會上重要的程度，就像他們把命令的內容為了命令本身的緣故，當作他們的行動準繩（*Maxime*）一般（此即『服從』）」<sup>9</sup>；另一個命題是在秩序內體現的規範的正確性（它是促成這個有效性的），在

7 參見莫姆森，《韋伯與德國政治》一書，頁430：「在這種立基於純粹目的理性的有效性基礎之上的法制的憲章式支配類型之外，還有一種立基於價值理性的規範系統的支配形式。其主要例子是自然法式的民主。進一步參見莫姆森，《韋伯：社會、政治與歷史》，頁205；他在書中把法制型的支配劃分為一個立基於目的理性的制度規則上的類型，以及另一個立基於價值理性的有效的規則（如自然法）上的類型。相反意見參見溫克曼對《經濟與社會》的註釋本，頁45：「（多數非法學家的）批評者的主要錯誤在於：在三個原有的正當的支配的純粹類型之外，有一個第四種的，純粹技術的，不是規範取向的『合法性類型』。其原因來自忽略了『合法性』一字的雙重意涵，其一涉及的是立法機構的能力，透過立法化而創造合法性（透過法條的支配〔*Satzungsherrschaft*〕）。另一意涵則指涉（在韋伯的正當性理論之意義下）正當性的理性的形式（相對於傳統型的與卡理斯瑪的形式），而這形式是透過正當化的形式理性與實質理性的原則印證的」。我在下面會採取類似的立場，但我的立論根據與溫克曼的大大不同。

8 參見溫克曼，同前註，頁205；班迪克斯，同註6，頁226起。

9 韋伯，*WuG*，頁544。

社會學上找不到根據，因為對一個經驗科學來說，規範並非「邏輯上視為『正確』而可推定的天地，而是一個實際的人類行動的具體限定根據的（一個）複合體」<sup>10</sup>。這個觀點如果與前兩個（尤其是第二個有關法律的類型論的觀點）連接起來，問題將更具爆炸性。然後下述問題便產生了，是否「形式上正確且在通常的形式下成立的規章」<sup>11</sup>，是否這樣的合法性（*Legalität*）獨立於「最高的（法律）原則」與被制約者在理念上的利害關心上<sup>12</sup>，可以完全創造出一個秩序的模範性與拘束性的觀念，而不危及韋伯眼中任一支配結構的存在。因為他認為支配的穩定性需要的是：被支配者不但因為「義務感或恐懼或『無感的習慣』，或是為了自己的利益（*Vorteil*）而服從」<sup>13</sup>，而且也是因為他們確信一個程序的正確性所致。一個「只是由目的理性動機而遵守的程序」是我們設想的最不穩定的組織形式之一，正因為韋伯認為它無法「憑藉模範性與拘束性的優勢（我們要稱之為『正當性』）而登場」<sup>14</sup>。即使是法制的支配，只要它力求穩定性，也必須發展出一個確認的原則（*Rechtfertigungsprinzip*），而這原則容許一個在此意義下被理解的規範取向或原則取向，以及一個與之相符合的被支配者的動機。如此，便進一步提出了一個問題：韋伯是如何看待合法性的確認原則（即正當性）呢？還有，是否我們不必把韋伯的正當性理論由行動者「主觀的根據觀念」而改裝成行動的「客觀根據」呢？<sup>15</sup>

10 同前註，頁181-182。

11 同前註，頁19起。

12 溫克曼，同註7。頁46。

13 韋伯，*WuG*，頁545。

14 同前註，頁16。

15 哈伯瑪斯，《歷史唯物論的重建》，頁260。

在正確回答這些問題前，我們還必須引入第四個觀點的問題，它往往很少被注意到：很明顯的，韋伯在他的支配社會學裡，把對政治生活秩序的分析跟「整個」社會秩序的分析緊鎖在一起。藉此便導出兩個推論：其一是，韋伯傾向由政治的部分秩序出發來定義——（整個）社會秩序的特性；其二是我們不能把對支配社會學的分析由其他的「社會學」（尤其不能從宗教社會學與經濟社會學）抽出來。此外，我們必須把它跟法律社會學擺在一起來閱讀。因為法律是諸文化傳統的「支配的」體現，這些傳統一方面深植於世界圖像結構之內，另一方面亦固著在有語言能力與行動能力的主體的權能結構（Kompetenzstrukturen）裡面<sup>16</sup>。這已可由韋伯視法律的存在取決於一個強制機構（Erzwingungsstab）的看法得到明證。在他眼中，一個規範複合體是在這種情況下得到外在的保證，在社會學上，才可稱之為法律。不是內在的，而是外在的保證被標舉為法律存在的必要條件，且這外在的保證是立基在其制度性的穩固上。這同時也使法律規範跟倫理規範區分開來，使「法律強制」（Rechtswang）與「良心強制」（Gewissenszwang）作了劃分。因為對倫理規範而言，外在的保證正正不是必要的條件。儘管倫理規範亦可透過外在保證來支持它，但往往它並非以法律強制姿態，而是以常規式的強制（konventionellen Zwang）姿態出現：群體中人對違反一個倫理規範者以非難（Mißbilligung）回應之<sup>17</sup>。

我認為，只有在把前面三個觀點與第四個連接起來，才足以在韋伯整個作品裡為支配社會學定位，唯其如此才能明白，

---

16 參見同前註，頁260起。

17 韋伯，*WuG*，頁17起。

它與歷來的政體論與國家論完全不同，它體現了一個新的類型的社會—歷史之「憲法論」(Verfassungslehre)<sup>18</sup>。當它表明了「最高(法律)原則的確認」意義下的正當性在歷史上是如何發展時，它是一個「經驗的憲法」理論<sup>19</sup>；當它表明了「在歷史上法律的創造(Rechtsschöpfung)、法律的辨認(Rechtsfindung)與「政府」(Regierung)意義的「行政機構」(Verwaltung)，以及從事它們的「機關」的內在結構等之間的關聯，它就是個憲法組織的經驗理論。當它表明了「在歷史上政治秩序與其他生活秩序間的關係如何形成，尤其是一方面是政治與宗教的關係，另一方面是政治與經濟的關係，它也是一個「政治社會學」。在韋伯的支配社會學裡，我們不但可以發現評價的與制度的結構原則的雙重性，而且也可以發現到階層化圖像與系統圖像的雙重性。因此，他的支配社會學可以讓我們擴大與綜合我們以上所作的考察。

我們把韋伯的支配社會學看作是憲法與憲法組織的歷史的一經驗的理論，且視之為諸生活秩序彼此關係的歷史的一經驗的理論，這樣的命題應會使我們把它與其法律發展理論接連起來研究，這不但是因為文化傳統是在「支配的」結構裡體現，也是因為支配的結構具有被強調的法律體制化的緣故。首先，我們可以在他的「法律社會學」裡找到這方面的研究<sup>20</sup>。儘管韋伯似乎有

18 參見羅斯，同註7，頁105。

19 溫克曼，同註7，頁46。

20 雖然派深思認為法律社會學是韋伯社會學的核心，而且溫克曼也寫道：「韋伯社會學主要作品的思考線索都在其法律社會學中交織著」，但是有關它的二手詮釋作品實在很少。派深思的看法參見其〈社會科學中的價值制約與客觀性〉(Wertgebundenheit und Objektivität in den Sozialwissenschaften)，收入史坦默(Otto Stammer)主編的《韋伯與今日的社會學》(Max Weber und die Soziologie heute, Tübingen 1965)，頁54，以及溫克曼為《經濟與社會》(WuG)所作的詮釋本，

意把他的研究局限在「私法」與「民事訴訟」方面，他主要涉及的是法律的理性的性質與程度，當然尤其是在經濟上重要的法律（即今天所謂的「私法」）<sup>21</sup>，但是，也有足夠的跡象顯示涉及到「公法」上的諸問題，尤其是政治支配的法律限界的問題，還有「正當性的內在與外在限界」問題，後者一方面以權力限制的姿態，另一方面以權力分配的姿態出現<sup>22</sup>。此外，「私法」的「歷史」只有與「公法」的「歷史」合在一起才能撰寫。這個「歷史」研究，韋伯再度感興趣的是對西方（尤其是現代西方）法律的特殊現象與特殊形態的刻劃，對此歷史具有重大意義的是，只有在西方「曾發展一個公法的科學理論」<sup>23</sup>。因此，只有在西方達到各種實質的法律領域、法律範圍彼此之間首尾一貫的分殊化。我們在此區分了刑法與民法、神聖法與世俗法，尤其是對私法與公法的劃分。這與西方文化傳統以及「法律理論家的內在思考需求」息息相關<sup>24</sup>，尤其也與西方的政治團體很早即具備理

---

頁 107。此外，有關韋伯的法律社會學著作參見溫克曼為韋伯的《法律社會學》單行本第二版（Neuwied 1967）所寫的簡介（*Rechtssoziologie*）；還有萊茵斯坦（Max Rheinstein）對他所負責的該英譯本（*Max Weber on Law in Economy and Society*, Cambridge, Mass. 1954）的序；英吉希（Karl Engisch），《作為法律哲學家與法律社會學家的韋伯》（*Max Weber als Rechtsphilosoph und Rechtssoziologie*），收入他與他人合編的《韋伯》（*Max Weber*, Berlin 1966），頁 67 起；特魯貝克（David M. Trubek），〈韋伯論法律與資本主義的興起〉（*Max Weber on Law and the Rise of Capitalism*），收入《威斯康辛法學評論》（*Wisconsin Law Review*），第三卷（1972），頁 720 起；佛洛恩德（Julien Freund），《韋伯的社會學》（*The Sociology of Max Weber*, Harmondsworth 1972），頁 245 起；還有，杜克斯（Günther Dux），《正當化的結構變遷》（*Strukturwandel der Legitimation*, Freiburg-München 1976），第六部分。

21 韋伯，*WuG*，頁 395。

22 同前註，頁 393-394。

23 同前註，頁 394 起。

24 同前註，頁 493。

性的特性（Anstaltcharakter，即理性的國家）的事實息息相關。這需要許多要素的結合：「在事實的世界裡，特權者的結合體關係（Vergesellschaftung）在身分國家的法人團體（öffentliche Korporation im Ständestaat）裡，其權力的限制與權力的分配越來越與理性（國家）結構（anstaltsmäßige Struktur）相結合；在（法律）理論的土地上，羅馬的法人團體概念、自然法與最後的法國法學理論相結合」<sup>25</sup>。

## 第二節 法律社會學

### 一、法律的類型

韋伯在他的法律社會學裡，一方面分析了倫理、法律與「權威的權力」<sup>26</sup>之間的關係，另一方面則分析了各種不同的實質的法律領域彼此的關係。他的分析側重在以下這個問題設定：為什麼只有在現代西方的各地域一時出現一個首尾一貫的「法律的邏輯化」呢？<sup>27</sup>在這樣的問題設定下，法律的諸類型是饒富興味的，為了將它們加以分類，韋伯訴諸一個表面上單純，而實際上複雜，且在應用上並非一直明確的劃分。他根據下述標準來區分法律創造與法律辨認的諸類型：它們是否是理性的或非理性的（irrational），且考慮的是在法律的程序上（formell）的特性如此，或者是在法律的實體上（materiell）如此的問題。一個法律具有下述特性，就是程序上非理性的（formell irrational）法

25 同前註，頁394，以及頁445起，尤見頁450。

26 同前註，頁469有此論述，主要涉及的是神權制與家產制的侯國。

27 同前註，頁493。

律：「當對此程序而言，法律的創造與法律的辨認的問題無法用合乎理智的（*verstandesmäßig*）手段加以控制」，一個法律是實體上非理性的（*materiell irrational*），當「判決取決的不是普遍性的諸規範（*generelle Normen*），而是個案的完全具體的種種評價（可以是倫理的、感情的或者是政治上的評價）」<sup>28</sup>。但這個相對上比較清楚地對非理性的與理性的所作的定義，並沒有同樣清晰地對程序上與實體上的概念區分與之相互配合。韋伯在概念上的應用意味著：「程序上」所指涉的是法律的形式（*Rechtsform*），即其「手續」（*Verfahren*），而「實體上」所指涉的是法律的內容（*Rechtsinhalt*），也就是法律的「目的」（*Rechtszweck*）。一旦以程序上的觀點為先之際，我們感興趣的是，如何被判定；一旦是以實體上的觀點為先，我們感興趣的是，什麼被判定。前者，一個判決被其實現通過（*Zustandekommen*，即程序）正當化，而後者，一個判決被其內容（*Inhalt*）正當化。因為不管是法律的程序面或其實體面都可以是理性的或非理性的，那麼法律判決就應存在著四種正常化的方式：其中兩個乃是訴諸其「手續」，另加兩個則訴諸其「目的」。但是，更複雜化的是，韋伯在此之外，對「程序上」與「形式上」又作了區分。因為他認為：「每個形式上的法律（*formales Recht*），至少在程序上是相對地理性的」<sup>29</sup>。我們不只區分了法律的程序面與實體面，也主張法律的創造與法律的辨認的類型仍然可以透過何者為先（體現在法律的程序面或實體面上）來表明其特徵，那麼前述韋伯的意見才具有其意義。我認為，韋伯的的確確作了這樣的區分工作。這一切可從法律的形式理性化（*formale Rationalisierung*）與實質的理性化

28 同前註，頁 396。

29 同前註。

(materiale Rationalisierung) 的對比<sup>30</sup>裡呈現出來，而且也可由他區分程序上非理性的、實體上非理性的、程序上理性的與實質上理性的法律的作法看出來。很明顯的，韋伯藉著這些「法律技術」(Rechtstechnik) 的「最單純的諸案例」，拿來跟天啟的、傳統的、制定的與推定的諸法律類型，以及與它們息息相關的〈社會學基本概念〉裡的諸有效性類型(即各正當性類型)相整合<sup>31</sup>。天啟法與制定法可以看作是形式的法律，而傳統法與推定法則可被視為是實質的法律。透過韋伯對法律種種類型的舉例說明，可以使這種劃分明朗化。如具神判(Gottesurteilen)與神諭(Orakeln)的天啟法，儘管它在手段上是非理性的，但卻遠比一個使用家長式的司法(Rechtspflege)<sup>32</sup>之「具體的『衡平』(Billigkeits-Justiz)」的傳統法來得形式化；而具內在的法律邏輯主義(Rechtslogismus)的實定法則比同樣服膺邏輯的理性的自然法(Vernunftnaturrecht)來得形式化，後者的邏輯主義端賴理性與事物之本質間的同—性觀念(Vorstellung der Identität von Vernunft und Natur der Sache)以及無法被任何法律手續(Rechtsverfahren)相對化的「特定法律原則的直接約束力量」的推定可能性(Erschließbarkeit)<sup>33</sup>。因此，韋伯的法律類型論建立了兩個命題：其一，法律的程序上與實體上的成分並不是「同等的」(起碼在歷史上旨趣相關的諸類型裡如此)。法律不是透過程序上的成分，便是透過實體上的成分而被支配。在這個意義下，我們可以簡稱它們為形式法(formales Recht)與實質法(materiales Recht)，但我們卻不能誤以為形式法就無內

30 參見同前註，頁468。

31 參見同前註，頁19。

32 同前註，頁486。

33 同前註，頁497。

表12 法律的類型

形式— 內容關係	理性的水準	不理性的	理性的
形式的		天啟法	制定法
實質的		傳統法	推定法

容，實質法就無形式；其二是，形式法與實質法，兩者皆置身在理性化之下（參見表12）。

藉著這兩個命題，我們可以進一步與兩個旨趣相關的考察串連起來。其一具系統性的本質，其二則具發展史的特性。韋伯並沒有如表12所應顯示的一般，以同等的分殊化來處理法律的形式上的理性化與實質上理性化的問題。在他的《法律社會學》裡，其認識上的關心（*Erkenntnisinteresse*）主要針對的是形式上的理性化問題，而實質上的理性化問題毋寧停留在殘缺的地步。此外，韋伯主張（法律的）形式上的理性化與實質上的理性化，兩者之間可以說正處在一種相反對照（*antithetisch*）的關係：法律發展得越進步，程序上的理性與實體上的理性越是「難以相容」。由它倆在「初民」法律手續（“*Primitiver*” *Rechtsgang*）沒有分化的統一，似乎在現代法律裡變化成它們的二元論，甚或它們彼此的對抗。由理智主控的法律形式主義越是貫徹到底，程序上的理性對實體上的理性的拒斥越是明顯。因為實體上的理性意味著：「法律問題的判決受到跟抽象的意義解釋的邏輯普遍化不同質的尊嚴（*Dignität*）的規範似的影響：如倫理上的命令、合乎功利主

義的或其他目的之規則，還有政治上的準繩等」<sup>34</sup>，且這些規範皆具衝突法律形式主義局限的特質。程序上的理性與實體上的理性似乎不只相互頡頏，且似乎來自不同的「泉源」。至少在相當程度上，現代法律正是立基在其程序上的理性，把自己從所有法律以外的權威裡解放出來，而獲得一種內在的閉鎖性（*immanente Geschlossenheit*，即其內在的一貫性）。

## 二、法律在形式上的結構原則

我們應該對這兩點引伸意見略作探討。首先，對韋伯而言，什麼確確是法律之形式上的理性化與實質上的理性化？一如往常涉及理性問題時，韋伯在其《法律社會學》裡也強調，法律可以在不同的意義下是理性的：「這完全視法律思想的發展所可採行的理性化諸方向而定」<sup>35</sup>。他一再提及兩個「思想上的操作」（*Denkmanipulationen*），它們在此很一般地扮演一個角色：「法律素材」（*Rechtsmaterial*）的普遍化（*Generalisierung*）與系統化（*Systematisierung*）。普遍化意指：「將對個案之判決具決定性的諸根據化約在一個或多個的『原則』，即法規（*Rechtssätze*）之上」，以及在法律上應屬重要事實特徵的孤立化與抽象化<sup>36</sup>。這種對現存的法律關係（*Rechtsverhältnisse*）在分析上的洞察，可以透過下面綜合的工作使之完備化：立基在現存法律關係的剖析基礎上，轉來建構新的法律關係。這種分析的一綜合的工作的表現就是法律決疑論（*Rechtskasuistik*），歷史上來看，決疑論有相當多樣的特性。因為它們所及之處，從單純的法律素材

34 同前註，頁 397。

35 同前註，頁 395。

36 同前註。

(Rechtsstoff) 的收集到對後者的建構性洞察的嘗試，從經驗的法典 (Rechtsbucher) 到聖典 (heilige Bucher) 以迄推定法的典籍。我們可以根據它們是如何處理編排法律素材來劃分這些法律決疑論：是比較聯想性的，還是比較建構性的，是比較立基超越法律的標準，還是比較根據法律內在的標準的。為了使法律思想在這種意義下可以超越「非系統化的一時的產物」<sup>37</sup>，法律必須變成一個文獻上的企業對象 (Gegenstand eines literarischen Betriebs) 才行。因此，就像所有的理性化一般，法律的理性化在關鍵上亦取決：如何組織這個企業？誰是它的承擔者？等等問題。而系統化意味著：「所有透過分析而獲致的法規皆被以下述方式加以整合：彼此建構一個邏輯清楚，而本身之內在邏輯上無矛盾的，且尤其是原則上完整無缺的規則系統 (lückenloses System von Regeln)」<sup>38</sup>。此外，法律關係，即「終極的法律原則」(die letzten Rechtsprinzipien) 與事實特徵必須被如此抽象地掌握，以使「演繹的論證」從它們導引出來成為可能<sup>39</sup>。因此，系統化意味著比普遍化更多的東西。其成果亦非法律決疑論，而是法律系統 (Rechtssystem)。法律系統建立在下述前提：法律思想由直觀轉至邏輯，由直觀的轉到邏輯的意義解釋，且同時在素材的整理上大幅度放棄了超越法律之外的標準。由普通化轉成系統化，與一個認知上的發展息息相關。因此，對韋伯而言，系統化「在任何形式下皆為較晚的產物」<sup>40</sup>。如此看來，羅馬法在諸古代法律裡，相對地較有進展。於焉奠定了它對西方發展的意義，而絕對不是它的實體上的約束跟

37 同前註，頁 492。

38 同前註，頁 390。

39 同前註，頁 492。

40 同前註，頁 396。

西方市民階層（Bürgertu）的經濟的利害關心的任何親和性<sup>41</sup>。對韋伯而言，羅馬法的特殊地位實非倖致，其最主要的原因是：它是一個「理論的一文獻的法學教育」的對象<sup>42</sup>。

法律的理性化，即「法律關係」的普遍化與系統化，韋伯認為是法律發現或法律辨認，或者兩者同時的結果。它意味著：我們不僅區分事實問題（Tatfrage）與法律問題（Rechtsfrage），而且也從兩方面的觀點來處理法律問題：其一是針對法律上重要的事實特徵，其二是針對法律上重要的「原則」。理性化意味著這兩方面觀點下的普遍化與系統化：它力求清楚普遍的事實特徵與清楚普遍的「原則」。此外，它亦力求對這兩者清楚的應用。唯其如此，一個具體的法律判決才能是可計算的（berechenbar）「『應用』一個抽象的法規在一個具體的『事實』之上」<sup>43</sup>。而所謂的不可計算的法律指的是它無法超越「個案的非理性」。它在劃分具體事實時並不考慮普遍性的事實特徵；且在「統攝」（Subsumtion）事實時並不考慮普遍性的規範。這種不可計算性（Unberechenbarkeit），這種既在法律創造上，且在法律的應用上（Rechtsanwendung）所具有的缺乏法則性（fehlende Regelmäßigkeit），在所有「透過法律的天啟之巫術手段」而達成的判決裡顯現出來；同樣的，亦可在一個雖已棄巫術手段而去，但其法律的辨認在「形式法學上」（formal-juristisch）並未在理性化的法律上看到<sup>44</sup>。這包括傳統法律的大部分，尤其是家長式的

41 參見同前註，頁491。亦參見韋伯，〈有關「羅馬法」與「德國法」〉（„Römisches und deutsches Recht“），收入《基督教世界》（*Christliche Welt*），第九卷（1895），頁521起。

42 韋伯，*WuG*，頁496。

43 同前註，頁397。

44 同前註，頁401。

司法，它只在對人物的「考慮」與事物的具體狀況的權衡下運作。這種卡迪裁判（Kadijustiz）不像初民法律手續是受制於具體的法律形式，而毋寧是受制於具體的法律目的。其判決的準繩並無超越具體個案的意義。它是無法普遍化的，因此也無法促成「原則」的產生。而這只有在「判決本身成為任一討論的對象，且它可以基本上被當作是具有根據之時」<sup>45</sup>才會發生。

因此，對韋伯而言，法律的理性化意味著事實特徵與「法規」的孤立化與抽象化。對他而言，一個法律是形式上理性的（formal rational），只要「它在實體的一法律的（materiell-rechtlich）與程序上（prozessual）的層次，唯獨考慮清楚的普遍的事實特徵的話」<sup>46</sup>，而一個法律是實質上理性的（material rational）——至少我們可以如此推論——只要它在實體的一法律的與程序上的層次，單單考慮普遍的規範的話。但是，韋伯將這種實質上的理性化——在法律發展過程中產生普遍性規範的事實，即一個法律判決的準繩在超乎「個案之上獲致其意義」<sup>47</sup>，且成為普遍化與系統化思考運作的對象——還是算作是形式法律上的與形式法學上的理性化的名分之下。因為這個法律發展是透過下述而獲得彰顯：它將法律程序上與實體上的成分，即法律手續與法律目的，同等分量地孤立化與抽象化且因而「形式化」了。因此，法律的形式上的理性化與實質上的理性化的諸概念，一則涉及了「法律內在的」關係，二則涉及了「超越法律的」關係：一方面牽涉到法律程序上的成分與實體上的成分的關係，二方面涉及了法律規範與

---

45 同前註。

46 同前註，頁396。

47 同前註，頁401。

其他「異質尊嚴的規範」的關係<sup>48</sup>。法律越是進步，法律的程序上的與實體上的成分越是孤立化與抽象化；它越是進步，法律規範與其他規範之間越是明顯地劃分開來。藉此，法律規範的有效性要求被特殊化了，但同時也提高了它與其他種類的規範的有效性要求之間的對抗的可能性，尤其是與倫理上的命令、功利主義及其他合乎目的的規劃，還有與政治上的準繩等（它們是在一個共同體內，有效的法律規則之外被認可者）之間的對抗。當韋伯論及一個合乎專業法學純化的法律系統的形式上的特性與實體上的理性之間的頡頏時，他顧及的不是形式—內容間的衝突，而是各種規範間的衝突。而且這種衝突在法律系統內明白顯現出來。以民法典（code civil）為例（他認為它是普通的羅馬法與盎格魯薩克遜法之外，第三個偉大的世界法）<sup>49</sup>，他指出了首尾一貫的形式的一理性的法律系統同樣的二元特性：在具「冷靜客觀的法律規則」的「法律系統的抽象整體結構」裡面，裝進了法律之外尊嚴的「假設性的格言形式」。這使得此法律系統具有一個「諷刺的、戲劇性的特質」，它同樣適用於美國與法國憲法裡的有關「人權與公民權」（Menschen- und Bürgerrechte）的敘述<sup>50</sup>。這也是下述事實表現：一個形式的一理性的法律系統，儘管是自律的，但卻從未自給自足的（autark），而邏輯的法律形式主義，儘管是傾向內在的閉鎖性，但某種程度上是立基在法律之外的諸前提之上。

這便引導我們到第二個考察的觀點上，它是與上述兩個命題息息相關的。法律理性化的辨證性必須同時被理解為法律內在

---

48 同前註，頁 397。

49 參見同前註，頁 496。

50 同前註。

的與超越法律的過程。一旦神話的思想與巫術的行動被克服，便會引起法律程序上的成分與實體上的成分之間的衝突，一旦血統氏族團體被踰越，便會產生法律與倫理命題、法律與合乎目的之規則、法律與政治準繩之間的衝突，法律秩序身為一個支配秩序（Herrschaftsordnung）便會與宗教的、經濟的與政治的部分秩序起衝突。因為法律秩序是個「媒介」（Medium），藉著它使各部分秩序的種種要求相會合，但也彼此限制。這也是下述問題系統上的根據：為什麼各部分秩序的分殊化與整合必須反映在各不同的實質的法律領域的分殊化與整合之上。它同樣也是另一個問題系統上的原因：為什麼法律社會學與支配社會學是表裡一體，且我們還必須將它們再擴及至宗教社會學與經濟社會學。在此，韋伯分析法律內在的過程主要是借助法律思想的類型及其承擔者，來分析超越法律的關聯，主要是借助以下三大政治力量：神權制（Theokratie）、家產制的侯國（Patrimonialfürstentum）與民主制。在第一個關聯上，同時也涉及了新的法律制度（Rechtsinstitute）產生的問題；第二個關聯上，涉及了其分殊化的諸社會條件。因為韋伯認為：「一個法律秩序特殊的法律技術之獨特性，也就是其運用的思考形式的性質，對一個特定法律制度在法律秩序的中心被發明出來的可能性，所具有的相當重大意義，遠超過人們一般的想像。經濟狀況不容易自動生產出新的法律形式來，它只對一個法律技術的發明完成後的實際分布問題提供了機會」<sup>51</sup>。此處針對經濟狀況而言者，亦同樣對政治狀況有效，易言之，不但適用於「私法」，亦對「公法」（öffentliches Recht）有效。其主要問題是：何種思想形式，何種政治的、經濟的與宗教的狀況，促進

---

51 同前註，頁427。

了法律形式上的品質的發展？在何種情況下，形式上的理性化獲得了凌駕法律內在的與超越法律實質上的理性化的優勢。

如果我們先從法律內在發展的觀點具體聯想，便可以接上韋伯對法律產生的種種看法。他主要區分了兩種法律產生的源頭，我們可以稱之為法律制定（*Rechtssetzung*）與法律慣行（*Rechtsübung*），這兩者在法制史上平行且共同發展。它們不應被作先後性的排列。但是，在法律發展的過程中，法律制定日漸獲得其重要性。在今天，其意義是如此重大，以至於幾乎所有法律皆是有意創造出來的，皆是專斷下出現者，無論是透過自動的強令接受或是透過立基在規章上的規則化與制定為之，後者還可再分為比較強制性或是比較約定性下產生者。這種發展的原因在於規範概念原本盡付闕如，而且一旦它被構想出來，規範不被視為有意創造者，而視為既定者<sup>52</sup>。新的法律唯有透過對既定規範的解釋才能創造出來，這便嚴格局限了法律革新的範圍。然而，從一開始，在此之外便存在著他種形態的「法律制定」，即以藉巫師與先知之卡理斯瑪的法律天啟姿態出現者，它可能是個案式的，也可能是透過一個神聖法的建立方式。因此，卡理斯瑪的法律天啟不僅是對一個解釋傳統的安定性挑戰的革命性力量，同時也變成「所有法律『制定』之母」<sup>53</sup>。它的「後繼者」不但包括現代的理性國家，而且也包括傳統的權威力量，如神權制與家產制侯國，它們就已有意地制定法律。我們如果打個比方，法律制度是由上而下而「創造」者，與此大相逕庭的，透過法律慣行（*Rechtsübung*）而產生的法律是由下而上為之者。在這種情

---

52 參見同前註，頁402。

53 同前註，頁403。

況下，法律是「特定的認可」(Einverständnisse)「類型化」的結果，這些認可來自參與者的利害關心狀況且立基在「私人」的主動權(“private” Initiative)之上<sup>54</sup>。這種「私法」可以歷經很長時間以上存在著，無需法律的強制保證。一直到日漸增長的社會分殊化之際，才因為可計算性的要求(Berechenbarkeitsgebot)，漸增其必要性。這種字面意義上是前政治形式(vorpolitische Form)的法律形成，也有助於「獲得的」個人權利(“erworbene” subjektive Rechte)的崛起，這是對減低「政治性的」法律的干涉範圍具決定性作用者。「獲得的」個人權利(尤其是當它們政治化之後)，在傳統與規章之外，創造了對政治權力種種最重要的限制。但是，法律慣行不但是由私人的法律利害關係人(Rechtsinteressenten)所推動，而且也被廣義的法官(Richter)所推動。在私人的協議下往往透過保留(Kautelen)，而在「法官」則往往透過判例(Prajudizien)而形成新的法律。法律慣行於是促成一個明顯的經驗法律的成立。在這個背景下，韋伯可將「法律與法律手續一般性的發展」編排在其所發現的「理論的『發展階段』」：「由透過『法律先知』的卡理斯瑪式的法律天啟，到法律名望家(Rechtshonorationen)的法律創造與法律辨認，即從預防法式的法律創造與判例法式的法律創造(Kautelar- und Prajudizienrechtsschopfung)，進一步到透過世俗的官職權力或神權制權力法律強令(Rechtsoktroyierung)，最後到系統性法律規章(Rechtssatzung)以及透過法律專家(Rechtsgebildete)，即法學家(Fachjuristen)而為之的合乎專業的、立基在文獻與形式邏輯訓練下執行貫徹的『司法』機構」<sup>55</sup>。

---

54 同前註，頁401。

55 同前註，頁504。

現在，法律思想便可置諸法律形成的兩大源頭之上，並在思維上「助其發展」；法律思想可以是較慣行取向的（*übungsorientiert*），或是較制定取向的（*setzungsorientiert*）。前者主要是經驗地—歸納地，後者則主要是理論地—演繹地運作；前者或多或少以完全建構的決疑論（*Kasuistik*）為其職志，後者則是以法律系統為其目的。韋伯認為，在此饒具興味的是，西方的法律發展不但利用了這兩種可能性，而且使之振興輝煌：前者主要在英國法律傳統，後者則最初在羅馬法傳統內，後來在北歐大陸法律傳統的一部分內。當然，這並不意味著它們只限於這些傳統。且正是歐洲大陸的法律發展是如此處多層面的，使我們無法沒有保留地把它等同於理論的一演繹的思想類型。在中世紀繼受（*Rezeption*）促進此一取向的羅馬法以外，亦同時存在著保有且發展傳統多樣的合作制（*Genossenschaftswesen*）的裁判大會形式的司法（*die dinggenossenschaftliche Form der Justiz*），以及與繼受羅馬法息息相關而形成的「法名望家的新階層」<sup>56</sup>，他們最早生產的只是到達經驗的法典法（*empirischen Rechtsbucheerecht*），如薩克森鏡律（*Sachsenspiegel*）的類型，於焉支配的思考正是「較少以抽象的意義解釋與法律邏輯為取向，而代之以強烈的直觀的識別手段為依歸」<sup>57</sup>。但是，就法律內在發展而言，不是英國傳統的，而是北歐一大陸的傳統的法律思想，促進了法律的邏輯化。而且，再次由法律的內在發展來看，只有在發生它的地方才具有機會，法律的形式理性化持續地超越實質理性化。不是英國的法律傳統，而是北歐一大陸的法律傳統，不是最終繫於判例的法律，而是繫於「原則」的法律，必須貫徹當代法律的形式性質。韋伯認

---

56 同前註，頁492。

57 同前註，頁402。

為，理論的一演繹的思想與法律邏輯的形式性之間的親和性，以及經驗的一歸納的思想與缺乏法律邏輯的形式性之間的親和性，是相當一般的現象。英國雖然具有較「非形式的」法律，但卻體驗了理性的一資本主義的發展，不僅意味著：「在眾多不同的法律秩序的框架內（其終極的形式之結構原則之間極其不同），現代資本主義一樣繁榮，且在經濟上顯示了同樣的特色」<sup>58</sup>，而且也意味著對現代資本主義的形成而言，在法律內在的關聯之外，超越法律的諸關聯的重要性，其中尤其是法律與支配結構的關聯的重要性。如果法律思想最初無法提供法律的統一化與系統化的潛能，支配的結構可以某種程度提供它，尤其是在「官僚制的」家產制例子裡，它透過領土內的政治統一與閉鎖性來達到「法律的統一」。而這種統一性與閉鎖性，最初在英國要比在歐陸來得大些。韋伯在此以法人團體的地位為例作說明，在英國它是強制性大於自願性或合作性而組成的，其對抗中央權力的抵抗力量首先因此而被削弱。從這個觀點來看，英國法制史與大陸法制史某種程度「開展了」相對立的兩極發展：「在英國國家法制史上，一開始因為嚴密的家產制中央政府使團體制度（Verbandswesen）的國家化登上了頂峰，之後才逐漸降下來；而在大陸法制史上，直到近代的家產制侯國才打破了傳統法人團體的獨立性，將地方自治體（Gemeide）、行會（Zünfte）、基爾特（Gilden）、村社（Markgenossenschaft）、教會以及各種可想出的志願性社團，置諸其監督之下，許可專利，規定且控制它們，並宣布所有未經官方許可的權利為無效，因而首次將『法律家』（Legisten）的理論付諸實施：所有團體之形成，只有根據君主的授權，才能具有獨立

---

58 同前註，頁509。

的所有的權利以及法律人格」<sup>59</sup>。

因此，英國與歐陸的法律發展，明顯地體現了法律在形式上的結構原則，而這是與法律思想的類型息息相關的。因而法律的形式上的理性化應該包括一般性的結構原則的一個「順序」。事實上，韋伯的確給予我們鑑別它們的標準。首先饒具意味的是，韋伯對「初民法律手續」所作的描述。在他眼中，它具有一種「嚴格的形式特性」，儘管它跟它的判定根據（即其使用的「準繩」）的非理性特性成明確的對比。嚴格來說，這種準繩根本不存在，雖說可見到評決（Wahrsprüche，陪審決定）以及間或存在的評決傳統。但是這無法形成一個「客觀的法律」（objectives Recht），藉著它的規範，我們得以建構一個具體的判決。雖說在這初民法律手續至少存在兩個「步驟」：即由立證過程來確定「事實」，以及由判定過程來確定「法律」；但是立證過程涉及的不是事實的經過，而是：「當事人哪一方應該被允許或必須訴諸巫術力量提出他是否有權利的問題，以及透過哪些形式可以或必須如此進行之」<sup>60</sup>，且在判定過程中，涉及的不是一個一直被引據且因而「可加以控制的」統攝工作，而是巫術力量的意志的具體天啟，即一個具體的評決，它甚且尚無被認定為一個判例地位的可能。雖然對這些問題的解答的確定（誰在何時、如何可以對巫術力量提出什麼問題）會引導到技術的「法律概念」（Rechtsbegriffen）的形成之道；但是在此並無「對事實問題與法律問題所作的區分，亦無對客觀規範與被它們保證的個人主觀的『要求』之間的判別，也沒有劃分義務履行的要求跟因不法

---

59 同前註，頁450-451。

60 同前註，頁403。

行為（Delikt）而生的報復期待……沒有區分公法與私法，沒有分別法律創造與法律應用……也沒有對兩種意義的『法律』常作的判別：區分一個個別利害關心者的『要求』安排的規範，以及『行政機關』的規範，它具有純粹技術規劃的意義，它藉著對個人特定機會的『反映』而裨益個人」<sup>61</sup>。這個初民法律手續的嚴密形式特性是有其根據的，亦即在具「特定立證判斷」特性的判決的引求之際，在立證過程與判定過程裡，只有感官上直觀的特徵與儀式行動扮演了一個角色，且它是如此強烈，以至於「兩造之一方在他表達立基在任一個訴訟行動下的儀式的公式的每個小小的錯誤，便會導致相關的法律手段的喪失，甚或是整個訴訟的失敗」<sup>62</sup>。

初民法律手續的形式特性立基在它對法律行動外在特徵的堅持上，且立基在無法劃分形式與內容之上：外在的形式就是內容，正確貫徹的外在法律行動導引到一個「實質上的『正確的』判決」<sup>63</sup>。歸列在這種形式主義下的「法律思想」是非理性的，只要它保持具體的一直觀的性質，且無法使用理智控制的手段的話。它支撐一個「巫術制約的形式主義」<sup>64</sup>，正正與現代法律的形式主義相反。因為後者所依附的正非在外在特徵上，且它的立基點也正正不是形式與內容的無法劃分之上。因此，這種形式主義所歸諸的法律思想是理性的，只要它以抽象的一邏輯的方式進行，且只能容許理智控制的手段的話。因此，它支撐的是一個邏輯制約的形式主義，在此法律上重要的特徵「透過邏輯的意義解

61 同前註，頁405。

62 同前註，頁403。

63 同前註，頁470。

64 同前註，頁504。

釋來推論之後確定的法律概念，它們以嚴密抽象的規則姿態被建構與應用」<sup>65</sup>。其前提是：不但在「獲得的」主觀權利（如請求權，Ansprüche一般）與客觀的權利（如要求，Forderungen）之間，在刑法與民法之間，在私法與公法之間，在法規與行政行為之間作劃分，而且尤其在事實問題與法律問題之間，且在法律問題範圍內，對法律手續的規範與實質上的法律作區分。因此，在這裡單單正確貫徹的外在法律行動尚無法導致一個實質正確的判決：它不但必須在程序上正確地被貫徹，而且必須立基在實體上正確的礎石上。法律手續上的錯誤，最先不會導致法律手段的喪失，而是其修正。這個修正可針對法律手續的形式與內容而發。形式與內容，手續與「目的」扮演同樣重要的角色。因此，相對於初民法律手續，在現代法律手續裡，一個判決不但是透過如何（Wie）的問題，而且也透過是什麼（Was）的問題取得其正當性的。儘管它們都具有形式上的特性，但是初民法律的手續跟現代法律的手續在發展史上來看，正好處在兩極上。正如韋伯總結道：法律的形式上的性質的發展「由初民法律手續裡巫術制約的形式主義與天啟限定的非理性的結合，間或繞道神權制的或家產制所制約的實質上的與非形式上的目的理性，最後到漸增的合乎專業的法學的，即邏輯的理性與系統性，以及——至少從純粹外在觀點來看——到達一種法律的漸增的邏輯昇華與演繹的嚴密性，還有法律手續上漸增的理性的技術」<sup>66</sup>。

韋伯在歷史的觀念下區分直觀的形式主義與邏輯的形式主義，區分法律直觀的結構原則與法律邏輯的結構原則。就像在宗

65 同前註，頁397。

66 同前註，頁504。

教社會學裡，視救贖之道的除魅為宗教上救贖持有（Heilsbesitz）的理性化的結果一般，在法律上由直觀的形式主義過渡到邏輯的形式主義，意味著法律途徑（Rechtsweg）的除魅過程。且與宗教社會學相同的是，法律的理性化不但涉及了途徑上的方面，而且也牽涉到「內容」方面，即有效性的基礎問題。在對儒教與道教的研究的結尾時，韋伯嘗試把它們與清教（Puritanismus）作比較，來劃定它們的理性程度，他斷言一個宗教所達到的理性化階段的界定，「主要存在著兩個相互間具有多方面內在關係的標準。一個是它擺脫巫術的程度。另一個是下述系統化統一的程度；神與俗世的關係，與以此它本身面對俗世的倫理關係」<sup>67</sup>。此處對宗教分析所建議的標準，我們可以同樣適用在對法律所作的分析之上。因為法律的理性化涉及的除了在法律途徑的除魅之外，也牽涉到法律素材（Rechtmaterial）的系統化，因此，「所有個別被承認有效的法律規則被透過邏輯的手段組合在一個抽象法規之無內在矛盾的關聯之下」<sup>68</sup>，為了使之可行，不但必須要克服直觀的形式主義，而且法律素材也必須展示特定的性質，亦即必須具有客觀的規範特性且因而抽象化的能力。正如韋伯對法律的普遍化與系統化所作的劃分，法律決疑論與法律系統論所作的區分所顯示的一般，並不是每個「客觀的」法律素材同樣適合系統化的。在此便引出另一個問題：究竟韋伯在區分法律其形式上的結構原則之外，是否也對法律其實質上的原則作了劃分。

67 韋伯，RS I，頁512。韋伯很清楚地區分救贖的基礎與救贖的手段，就如在法律社會學中區分法律的基礎與法律的手段（Rechtsgrundlage und Rechtsmittel）一般。除魅的命題主要涉及手段方面，但是它亦立基在「內在的」關聯之上。反之，一個系統的——一致性基礎卻意味著「自動的」引導出除魅的手段來。這可以在印度的救贖宗教之上看得出來。

68 韋伯，WiG，頁397。

### 三、法律在實質上的結構原則

由法律內在來看，與其形式上的結構原則不同，法律在實質上的結構原則，涉及的不是法律手續的發展，而是「客觀的法律」的發展，將它訴諸「原則」並使原則成為判決的有效性基礎。對初民法律所作的描述就已指出，該階段完全缺乏「客觀的」法律。一個判決是個不能被普遍化的具體的評決（Wahrspruch）。把客觀規範概念當作是反事實地（kontrafaktisch）穩定化的期待（Erwartung），這樣的觀念尚未被發展出來。因此，它也缺乏法律上罪的概念（Schuldbegriff），以及根據罪的等級而設的法律效果（Rechtsfolgen）的等級化，對罪的測量並未考慮到行為人（Täter）的「心志」（Gesinnung）與意圖。居首要地位的是贖罪（Sühne）的概念，藉它之助來解釋所有不法行為（Unrecht）：不管是對人的不法行為，或是對物的不法行為，涉及的「不管是一塊土地或是一件殺人案（Totschlag）」，其法律效果是一樣有效的。在此並不區分「需要報復的冒瀆行為」（racheheischender Frevel）與「具回復義務的違法行為」（restitutionspflichtige Unrechtmäßigkeiten）<sup>69</sup>。此外，一個判決的執行不是「由職有所司者」為之，而毋寧是聽由當事人的自力救濟（Selbsthilfe）。只有當對請求權（Ansprüchen，即主觀意義上的）與要求（Forderungen，即客觀意義上的）作了區分，只有當對「獲得的」主觀權利與客觀法律之間作了劃分，且只有在任何一些「規則被確定為一組實際具拘束力的有效規範」的時候，這種贖罪原則才會鬆動<sup>70</sup>。唯其如此，制度化了的法律強制保證也才得

---

69 同前註，頁391。

70 同前註，頁393。

以成立。而當法律的天啟被傳統化之後，規範的定型化與穩定化便登場了，然後便可能朝向普遍化發展，儘管在法律思想與法律手續上的直觀的形式主義尚未被克服。

這是跟傳統的「客觀的」法律息息相關的：它被視為是既定的，而不是意圖下創造出來的，或是專斷下制定而產生的。現行法或多或少透過傳統加以神聖化，而其普遍化只能到達它與「神聖性的多元論」相容的程度而已。此外，傳統的「客觀的」法律，作為一種特別權（Sonderrechten）的組合，具有一特別意義：往往是特定人群的權利，即「一個人組成的團體的特權（privileg）」，簡言之即「特權法」（Privilegienrecht）<sup>71</sup>。因此，它是特殊主義取向的（partikularistisch），是立基在對內道德與對外道德的二元論上的，而且跟一個以形式上的平等為職志的屬地法（lex terrae）維持一種不穩定的關係。這對普遍化作了另一種限制：作為一種特別權的組合的傳統之「客觀的」法律，具有一個有限的有效範圍。在那些離開了初民法律手續與法律天啟階段的地方，雖說形成了建構客觀的法律以及法律強制保證的可能性，雖說不缺「普通『有效』的規範」，但是它「不可避免地處在未發展的狀況下」<sup>72</sup>。這種思想的發展是自然法（Naturrecht）的歷史使命。因為它立基在法律原則可被理性地推定，且因而是普遍主義取向的（universalistisch）理念上。雖然自然法如傳統法一般，傾向於假定這些原則的既定性（Gegebenheit），但是，規範在理性上的可推論性的思想，卻已超越直觀的形式主義。邏輯的形式主義只能在那些自然法挾其往往矛盾的實質的法律原則而世

---

71 參見同前註，頁433。

72 同前註，頁434。

俗化的地方，才會綻放花朵。一旦如此，所有客觀的法律不但是被制定的，而且是可修正的，且因此也使法律邏輯的操作完全可以著手來做。在此，法律不再立基在法律原則實質的與必要的基礎上，而是立基在法律原則形式的與假設的基礎上。由自然法的哲學的邏輯主義轉變成實定法的法學的邏輯主義。我們可以研究凱爾生（Hans Kelsen）在《純粹法律學說》一書中對這種轉化事實的理論上的反映。他將法律的邏輯建立在根源假設與根源規範（*Ursprungshypothese bzw. Ursprungsnorm*）上，稱這規範為有權制定規範的最高權威：法律規範所以有效，因為它是由被賦予權利的立法權（*Legislative*）所制定的。這個根源規範與根源假設同樣地也奠定了法律秩序的自主性與法律學的自主性。它指出：「法律秩序具有一個與道德或宗教或一個其他秩序不同的、獨特的與獨立的存在」，而法律學是一個自主的學科，與神學、政治學與倫理學不同<sup>73</sup>。

因此，韋伯不但區分了直觀的形式主義與邏輯的形式主義，也分別了法律的不同有效性的基礎：是否一個「法律」是「客觀的」，而且如果它是，那它具有的是特殊主義式的或是普遍主義式的有效性基礎。再細分下去，還可區分為是立基在必要的法律原則上，或是假設的法律原則上，它是否具超越法學的（*metajuristisch*）特性或具法學的特性。由法律內在的發展來看，

---

73 凱爾生（Hans Kelsen），《社會學的與法學的国家概念：對國家與法律的關係的批判性研究》（*Der soziologische und der juristische Staatsbegriff: kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Tübingen 1922），頁86。亦見於施路赫特，《社會的法治國的決策：赫勒與威瑪共和的国家理論的討論》（*Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat: Hermann Heller und die staatsrechtliche Diskussion in der Weimarer Republik*, 2. Aufl. Baden-Baden 1983），頁40起。

法律在實質上的理性化，很明顯地也是視那些已在倫理的發展上被我們認定的標準而定：行動、規範、原則與反省原則。初民法律手續裡尚未見到「客觀的」法律獨立於行動之上者：行動與規範停留在相互交纏的狀況。社會行動的規則性的機會完全立基在民風、風俗或利害關心狀況上<sup>74</sup>。因為行動尚未根據法律義務（*Rechtspflichten*）而行，這法律義務是被一群人「為了他們自己的緣故」而承認其具「拘束力」的。只有在初民法律手續過渡到傳統法律的手續時，這才產生改變，後者透過既定的法律規範來判斷行動。但是它仍停留在特殊主義的地步：尚未達到普遍主義的法律原則。後一階段是自然法的功績，它假設這些原則是可以用理性地推論出來的。於是，法律不僅立基在原則的基礎上，同時也立基在超越法學的基礎上。現行法必須藉這些原則來正當化，一旦它與這些原則產生衝突，它也必須且可以被改變。在此，法律制定的理念起了決定性的推動力量，但是自然法仍然堅持法律原則的既定性的理念。只有在這種理念鬆動，這些原則作自體的反省之際，法律才能有嚴格意義下的實定的（*positiv*）性質，而這是在現代法律手續上完成的。在此，幾乎所有法律都是被制定的，而且是可以被修正的。因而，其「立錨」之處，也由超越法學的原則轉變到法學的原則上。這些法學原則只還具有假設的特性，且表達了下述事實：法律變得自主化了，但同時與法律外的諸關聯保持關係。

#### 四、法律實質領域的分殊化

然而，法律的發展也還有第三個方面：法律實質領域的分

---

74 參見韋伯·*WuG*，頁15。韋伯把這種社會行動當成「非倫理的」（*anethisch*）。

殊化（Die Differenzierung der sachlichen Rechtsgebiete），它與不同的法律手續息息相關。在初民法律階段，實際上並沒有區分形式與實質。雖說已有第一個區分刑法與民法的跡象可尋，但是贖罪原則的優勢地位阻撓了對侵權行為債務與契約債務（Delikt- und Kontraktobligationen）持續性地分隔的可能性。且法律手續的規範與實體法彼此仍然在相當大程度上，形成一個未劃分的統一體：就像已經指出的一般，形式即法律的內容。在傳統的法律手續裡，刑法與民法的區分，以及一般言之，懲制法與回復法（repressives und restitutives Recht）之間的區分穩定化了，還有法律手續的規範與實體法之間的判別也有所進展。此外，尚可見到區分神聖法與世俗法的傾向，以及公法與私法的區別的發端。但其劃分的界限仍是流動性的，一方面在神聖法與世俗法之間具有不斷的擺盪，另一方面在人或人的團體的特權，以及政治團體的「規定的」客觀法律之間不斷地來去推移。且在過渡到自然法的過程上，後者對傳統法最先是補足多於代替者，在此卻無法徹底突破。即使在自然法明顯立基理性之處，強化了區分神聖法與世俗法的傾向，但是，這並非對任一哲學的自然法而言都是適用的。在韋伯眼裡，斯多噶學派的自然法恰恰是完成了神聖法與世俗法之間的「橋樑功能」<sup>75</sup>。只有藉著過渡到現代法律手續才達到完全區分神聖法與世俗法，私法與公法的起步。而其前提是：「由屬人法時代的具固有權利的人的團體，一般性地轉變且歸屬到國家對法律創造的壟斷之上」<sup>76</sup>。

這種法律發展的結果，亦可在個別與法律制度上看到，例

---

75 參見同前註，頁480，頁497。

76 同前註，頁483。

如契約制度之上。在傳統法上亦知契約之存在，但主要是身分契約的性質，它與「個人的法律的整體資格（Gesamtqualitat）、總體位置與社會地位等的改變」息息相關<sup>77</sup>。它尤其是存在於親屬法（Familienrecht）與繼承法（Erbrecht）以及在發展不全的「公法」之上。它與目的契約（Zweckkontrakten）有別，後者主要是在法律上保證金錢交易的安全。跟身分契約不同，目的契約涉及的是一個「特殊的、量上有限的、且是特定的（與資格無關意義下的）、抽象的，往往純粹經濟條件的協議」，具有「非無倫理的」特性<sup>78</sup>。這種目的契約也已在傳統法律的框架下產生。但當傳統法律手續發展到現代法律手續之際，身分契約與目的契約的關係便產生了改變。後者便取得了優勢地位，藉之使批准性的與授權性的法規優先於命令性的與禁止性的法規<sup>79</sup>。這並不是說，現代即不再有身分契約的存在。我們甚或可以主張，為現代法律手續建構的人權與公民權就是身分契約。但是事實如此：在法律發展的過程裡，目的契約所規定的領域持續地擴大。同時具倫理的特性的規制相對於這種無倫理的特性的規制因此而降低下來。

我們在此可以對法律內在發展的分析作一總結。我們的出發點一方面是韋伯對天啟的、傳統的、推定的與制定的法律所作的劃分，另一方面是韋伯對形式上的與實質上的理性化之間所作的判別。我們的命題是，儘管韋伯區分了法律程序面的理性化與其實體面的理性化，但是卻未用同等比重從這兩個觀點來討論它。因此，不僅必然存在著法律途徑的理性化，也必然存在著法

---

77 同前註，頁416。

78 同前註，頁418。

79 參見同前註，頁413。

表13 法律的結構原則

法律類型 \ 特徵	法律規範	法律內容	實質法律領域的分殊化
天啟法	直觀的	行動	無劃分
傳統法	直觀的	規範	刑法—民法
推定法	邏輯的	超越法律的原則	神聖法—世俗法
制定法	邏輯的	法律原則	私法—公法

律基礎的理性化，兩者在歷史上一經驗上雖然是息息相關，但在分析上必須被區分開來。在法律手續越來越邏輯化的時候，法律的有效性的基礎便越來越抽象化與普遍化。同時法律立基的原則由超越法律的原則轉變到法律內在的原則，亦即它世俗化了（sakularisiert）。的確，韋伯的「法律社會學」涉及的是「法律的世俗化與一個嚴密形式法學思想的分殊化過程」<sup>80</sup>。因此，法律社會學可以從這兩個觀點來系統化，且與其考察歷史上法律實質領域分殊化方式貫穿起來研究。（參見表13）

但是藉此我們尚未說明，韋伯是如何認定一個法律具有較形式的或較實質的特性，以及當它邏輯地理性化之際，它與實體的理性的相對立的程度便提高了。要討論韋伯的這兩個意見，必須要對法律發展的考察，從超越法律的觀點加以擴大。在此涉及的不再是形式—內容關係的問題，而是法律與「法律之外的權責所在」的關係，尤其一方面是它與倫理規範的關係，另一方面是它與支配的關係。因為韋伯處理法律的形式上的理性化與實質上的理性化問題，主要是從超越法律的角度為之：它與宗教的獨特

80 同前註，頁468。

性的關聯以及宗教與國家、法律的關係，還有它與政治權力結構的關聯。舉例來說，在那些神聖法與世俗法沒有分開，且政治權力採行的是神權制的地方，便形成一種「倫理的與法律的義務，道德的訓誡與法律命令之間模糊的相互滲透，而且缺乏形式上的明確性，其結果便是一個特殊的非形式的法律（unformales Recht）」<sup>81</sup>。

## 五、倫理與法律的關係

為了使最先著手的有關法律與倫理的關係成為可能，一個對我們迄今的分析的簡短回顧是有所助益的。韋伯的宗教社會學與法律社會學曾解釋了四種倫理與四種法律的結構原則：一方面是巫術「倫理」、法則倫理、心志倫理與責任倫理；另一方面是天啟法、傳統法、推定法與制定法。很明顯的，倫理的類型與法律的類型彼此相關。之所以如此，是因為有效性的基礎結構同時限定了法律的類型與倫理的類型。不是在「形式」上，而是在「內容」上，這兩個發展軌道彼此相關。而且有效性的基礎結構因此可以告訴我們，倫理與法律如何在「內在上」彼此相關。有效性的基礎的結構是可以藉著區分為行動、規範、原則與反省的原則的劃分而凸顯其特性的。透過這種劃分的協助，我們便可安排倫理的結構原則與法律的結構原則間的問題，同時把它們連接到可辨識的中心一邊陲的推移問題上頭（參見表14）。

如果我們按照這個圖表的邏輯，那麼倫理以及法律在行動的「層次」上，形成一個「統一性」：在此缺乏合法性與道德性的劃分，缺乏外在規則保證與內在規則保證的判別。原則上而

81 同前註，頁469。

表14 倫理與法律的關係

有效性基礎	倫理	法律	中心／邊陲
行動	巫術「倫理」	天啟法	} 自然性對文化性
規範	法則倫理	傳統法	
原則	心志倫理	推定法	} 合法性對道德性
反省的原則	責任倫理	制定法	

言，這是在神話的世界圖像的框架下，具巫術的「倫理」與天啟法的情況下，無法作出上述的區分。直到宗教的一形上學的世界圖像的框架下，這種區分才是可能的。在此，雖說原則上已作此區分，但是這種判別最開始亦屬少數，因為評價的結構原則大多數由倫理的一法律的混合物裡產生出來。即使某種程度在倫理已昇華成心志倫理的情況下，仍會有這種情形出現。韋伯追究這種混合物的種種結果，論及了神聖法與世俗法的關係，以及印度、伊斯蘭教與猶太教的例子。他認為印度是神聖法與世俗法「實際上是個無分別的統一體」的情況<sup>82</sup>，而在伊斯蘭教世界裡則是可蘭經與先知的傳統影響到整個法律生活，在猶太教裡則是沒有區分「法學的制約的規範與倫理的規範」<sup>83</sup>。在這個觀點下，他也認為基督教必須再被置諸一個特殊地位之上：與其他的神聖法相比較，它的神聖法不只具「比較理性的與比較強的形式法學的發展」，而且它也產生了與世俗法相對的一個相顯的二元論，這種二元論只有藉著一個「理性的」建構，斯多噶學派的自然法才

82 同前註，頁473。

83 同前註，頁479。

得以架起其間的橋樑來<sup>84</sup>。但是對宗教的一形而上的世界圖像而言，很一般性地具有潛在能力，不只是在神聖的一世俗的混合物上，且也是在倫理的一法律的混合物之上，很一般性地加以克服之。宗教越是心志倫理式地昇華，傳統法律越是朝自然法建構方向進一步發展時，這種可能性越大。然後評價的結構原則也可以實際地分裂成兩個部分，它們儘管彼此保持相關，但同時也彼此相互獨立地獲得自己的固有權利與固守法則性：內在的（倫理）規則，不再與外在的（法律）規則相互等同。藉此，似乎法律「外在化」、倫理「內在化」已步上坦途。一個可以朝向「純粹形式」而被理性化，而另一個則可以朝向「純粹內容」而昇華化。在這種情況首尾一貫呈現的地方，形式上的理性與實質上的理性之間便產生了一種彼此無法跨越的對立性。形式上的理性化與實質上的理性化之間的辯證關係達到它的頂點。韋伯對倫理與法律的關係的分析，的確不能從這個簡單結論而被去除掉。我們的解釋已明顯地看出，韋伯對倫理與法律的關係的分析，不但不夠系統化，而且我們也不必跟著他一樣做。韋伯的分析在下述方面是正確的：他指出了倫理與法律的辯證關係始於行動過渡到規範之際，且藉著由規範過渡到原則，甚或到反身的原則的層次，這個辯證關係逐次增強；而且他相信在今天，所有認為西方現代的倫理規則與法律規則之間可以獲得最後的協調的理論都是過時的。但是他的分析的謬誤在於：至少他假設了西方現代的今天，倫理與法律不再有任何關係，且並未將這兩個成分之間一直存在的架橋諸原則（Brückenprinzipien）加以特殊化<sup>85</sup>。

84 同前註，頁480。

85 我認為這正是莫姆森批判的重點所在，但他的批判並不是如此表達。我們必須把這個系統性的問題與溫克曼特別提出的「日常化的問題」區分開來，溫克曼

表15 倫理規則與法律規則的類型論

規則種類 \ 相關規則	有關個人的規則	有關團體的規則
內在規則	個人倫理	社會倫理
外在規則	「獲得的」主觀權利 （「私法」）	「規定的」客觀法律 （「公法」）

為了澄清這個關聯性，我們必須更抽象地掌握它。我們可以將它與康德對德行義務與法律義務（Tugend- und Rechtspflichten）之間以及對己義務與對他人義務之間所作的區分貫穿起來。我建議把這些劃分從康德的原有脈絡中分離出來，且把它們與韋伯的考察串連起來。那麼第一種劃分（德行義務與法律義務之間）體現了內在規則與外在規則的區分，而第二種區分（對己義務與對他人義務之間）則代表的是對個人的規則與對「團體」的規則的區分。我主張，這兩個面向是相互獨立變化的。它同時也體現為法律與倫理原則上可沿著發展的「路徑」（參見表15）。

透過這個圖表的協助，我們可以辨識出三個理論案例來：倫理與法律儘管是分開了，但它們仍未相互獨立。倫理的命令與法律的命令「相調協」，兩者主要靠外在保證而行。內在規則與外

---

認為，無論何種正當性的原則（Legitimitätsprinzipien）都在日常化的壓力下，而且逐漸磨損，以迄腐蝕。正如溫克曼在WuG的註釋本，頁45指出的「1.神聖的傳統讓位給純然習慣的例行公式（Schlendrian）與永遠的過去；2.卡理斯瑪的使命的精神褪色成技術上可操控者日常的或即事化的（versachlicht）慣例；3.所有實際規約的正當性與限制的理性，窒息關閉在一個機會主義的法制主義的空洞功能的方法裡」<sup>6</sup>。

在規則處在一種緊張關係之下。相對於法律上的命令，倫理上的命令獨立出來。在外在的規則保證之外，出現了內在的規則保證；在法律強制與常規強制（Konventionszwang）之外，出現了良心強制（Gewissenszwang）。雖說倫理的命令也繼續保持由外在方式保證之，但是常規強制相對於法律強制，取得了優勢地位。不僅是內在規則與外在規則處在一種緊張狀態，而且有關個人的規則與團體的規則之間也產生了緊張關係。個人倫理已由社會倫理裡解放出來，和法則與公法分隔開來。至少內在的有關個人的規則，在此已完全透過良心強制來保證之：常規式的外在支持不復存在。第一種案例建構了自然性與文化性的區分，第二種案例建構了合法性與道德性的區分，而第三種案例則劃分了集體道德與個人道德。

這三種案例不但體現了根據成分的自立程度而分的分殊化過程，而且也體現了透過成分彼此的關係而彰顯的分殊化。為了進一步說明，我們可以使用已經援引過的對分殊化所作的區分：分群的、分層的以及功能的分殊化。這種區分對倫理與法律的也是適用的，這關係不但具有評價的成分，也具有制度的成分。第一個案例屬於分群的分殊化，在此倫理與法律相似且被「當作同等」來看待。第二個案例則是分層的分殊化，在此倫理與法律並不類似，但倫理相對於法律取得了優勢。第三個案例則是功能的分殊化，在此倫理與法律儘管彼此不類似，但被「當作同等」來看待。在這個案例下，放棄了它們之間持續的等級化，而且也放棄了彼此的孤立性。倫理與法律間毋寧是保持一種相互緊張的關係：它們體現了一種對立性，只有在不降到分層的分殊化的情況下，這種對立才是建設性的。

在這樣理論考慮的背景之下，韋伯對在西方現代條件下倫理

與法律的關係所作的陳述，便可獲得一個新的面向。確切言之，他在這個相關處主要是強調曾一度承擔「現代」法律的自然法的基礎的腐蝕是不可逆轉的，且因此他視法律在今天已褪去了每一個超驗的尊嚴外衣，而化約為促成利益妥協的技術性手段<sup>86</sup>。但他也注意到，這終究是一種「嚴重的自我欺騙，如果我們相信，沒有『人權』時代的成就，我們（即使我們裡面最保守的也是）今天也能夠生活下去」<sup>87</sup>。且在1905-1906年之際，當他觀察俄國產生與經過的資產階級的革命，他極力地呼籲「為『不可讓渡的』（*unveräußerliche*）人格與自由的領域而戰」<sup>88</sup>。雖然他認為人權與公民權並未對社會與經濟的計畫提供「單一明確的指示」<sup>89</sup>，但是如果我們放棄了它們，我們便會只停留在一個無法抵抗的「新的奴隸狀態的牢籠」（*Gehäuse für die neue Horigkeit*）之中，而它是支配現世的理性主義早已準備了的<sup>90</sup>。系統上來看，這樣的意見之所以有意義，只有當我們斷言在西方現代的諸條件下，儘管倫理與法律已自主化，但是彼此卻仍是互相要求、互相倚賴的。在此意義下，我們可以贊同赫勒（*Hermann Heller*）的主張，實定法不只牽涉到邏輯上的法律基本原則，也涉及了道德上的法律基本原則，後者源自一個文化圈所限定的自然法（*ius naturale*）<sup>91</sup>。但是，

---

86 韋伯，*WuG*，頁502。

87 韋伯，*PS*，頁321。

88 同前註，頁62。

89 同前註，頁59。

90 同前註，頁60。

91 參見赫勒（*Hermann Heller*），《全集》（*Gesammelte Schriften*），共三冊，尤見第二冊，頁141起；第三冊，頁305起，頁325起。下面的討論我繼續著以前對赫勒的理論的詮釋，參見施路赫特的《社會的法治國的決策》，頁182起，以及其另外一文〈赫勒〉（*Hermann Heller, 1891-1933*），收入格羅茲（*Peter Glotz*）與拉根布赫（*Wolfgang R. Langenbucher*）合編的《德國人的典型：英雄史的矯正》（*Vorbilder für*

正如韋伯所正確指出的，這些道德上的法律基本原則無法提供明確的社會與經濟計畫的指示。如果它們要做到這個步驟，它們就必須要轉化成實定法才行。每一個實定化的過程（Postivierung）不但涵攝了權力，而且也意味著片面化。

我的命題是：這種法律基本原則完成了介於責任倫理與實定法的橋樑功能。在此，它們同時是倫理與法律的「構成部分」。由倫理觀點來看，它們必須被看作是法律的，反之由法律上的觀點來看，它們則必須被看作是倫理的。只要它們提供了制度上的保證，由倫理觀點來看，它們就是法律的；反之，只要它們是無法讓渡的，且因此具備一個超驗的尊嚴的話，它們就是倫理的。用韋伯的思考模式，我們可以解釋它們為一個建設性的身分契約的「結果」，因為它們界定了「法律的整體資格」與一個社會秩序成員的「總體的地位」<sup>92</sup>。這種「獲得的」主觀權利，即主觀的人權與公民權，它們提出了普遍主義式的要求，是無法看成是非倫理之目的契約之結果的。它們賦予了法律秩序一個箴言式的戲劇特性（epigrammatische Theatralik），韋伯即曾舉民法典的例子加以說明之。這戲劇特性表明了兩種異質的尊嚴（Dignität）的規範種類彼此之間息息相關的事實。

如此一來，我們便可以給下面的諸問題第一個解答：為什麼可以說，一個法律不是較具形式上的特性，便是較具實質上的特性？以及為什麼當它的邏輯的理性化提高時，它與實體上的理性的對立也會跟著上升？我們的解答是，一個法律之所以具實質上的特性，是因為法律與倫理可以直接相互轉換，或者是倫理取

---

*Deutsche: Korrektur einer Heldengeschichte*, München-Zürich 1974), 頁217起。

92 參見韋伯, *WaG*, 頁507, 頁416。

得一直領先法律的地位。這種狀況主要可以在傳統法與推定法裡發現，而不在於天啟法與制定法上看到。一個法律之所以具形式上的特性，如果不是因為外在的手續與內容在功能上分殊化了，便是因為法律與倫理在功能上分殊開來。前者適用在天啟法之上，後者則體現在制度法之上。從結構上看，這兩種形式代表了兩極端的抉擇。很明顯的，現代法律手續與初民法律手續雖然同樣是透過程序而正當化（*Legitimation durch Verfahren*），但是與後者不同的是，它不是運用具體的一直觀的手續，而是透過抽象的一邏輯的手續的使用為之（且這種手續與內容息息相關，沒有這種相關性，它是無法具有正當化能力的）。然而倫理與法律在功能上的分殊化是以下述為前提的：兩者擁有一個它們自己的結構，允許它們某種程度實際地且亦自由地選擇它們彼此的互相倚賴。這只有在倫理發展成責任倫理，而法律發展成制定法的時候才是可能的。這種關係是不可能存在於心志倫理與制度法之間的。因為心志倫理使倫理的實質性（*Materialität*）與法律的形式性（*Formalität*）兩極化與等級化。韋伯對我們所處的時代的錯誤預測，來自於他把這兩種關係或多或少地等同來看。這便產生了下述的兩難局面：不是實體上的倫理命題，便是程序上的實定法；不是價值理性，便是目的理性；不是自然法上的正當性，便是實定法上的合法性。幾乎所有迄今對韋伯作詮釋的作品，不管是擁護陣營或是批判陣營，都掉進這種錯誤的二選一式的抉擇陷阱裡。我認為，如果我們沒有打破這種錯誤的抉擇，那就無法達到一個系統化的滿意的結論，而且也無法完全盡量利用韋伯作品對我們所處的時代所作的診斷的所有潛在能力。

### 第三節 支配社會學

#### 一、傳統的支配：忠誠原則與個人關係化

在此我們先來進一步研究韋伯的「法律社會學」，這對討論法律與支配之間的關係是有所裨益的。因為韋伯不但對一個「憲法」發展與「公」法的歷史的一經驗的理論提供了指示，而且他也明白提出了法律形式上的理性化與實質上的理性化，以及支配的結構形式與運作方式之間的關聯<sup>93</sup>。初民法律手續最初是與家長式的支配息息相關的。不過，它的法律發展並不只限於此。至少，一直到官職權力時代，才能持續地把「古老的人民裁判」(alte Volksjustiz) 由其「初民的形式主義的非理性」衝破開來，並因此而開展了法律在形式上與內容上理性化的道路<sup>94</sup>。這導致了具客觀規範的傳統法律的建立。但是政治權力的利害關心與被支配者的利害關心主要是針對規範的內容而發：因此，其基本取向不是形式上的，而是實質上的意味<sup>95</sup>。而在這個基本取向的框架下，還可看到明顯的區別存在。這視官職權力傾向於一個任意的或是一個定型化的傳統秩序而定。如果是傾向於任意的傳統秩序，它便嘗試壓制傳統的制約，而有利於不受傳統束縛的支配者的行動 (Herrenhandeln)，即有利於「免於傳統限制的支配者的專斷、優待與恩寵」<sup>96</sup>。此外，它還可透過兩種措施來助其成功：其一是行政機關無法從支配者權利接受到固有的權利；其二是支配者透過「服務規程」(Regelment) 來統治，這些規程對他

---

93 參見同前註，頁468起。

94 同前註，頁468。

95 同前註。

96 同前註，頁133。

而言，並沒有超乎個別案件的拘束力，而且它也是其具體意志的表現，用以促進其部屬的福祉。這便導致一種家長式的司法，這樣的司法把法律很大程度地消融在「政府」般的行政機關裡。藉此，抑制了傳統法律的形式理性化。但是，這種朝「卡迪裁判」(Kadijustiz)的傾向，面對了一個相逆的別種傾向：中央集權化的利害關心，即對官職權力的「『統一』與閉鎖性」的利害關心<sup>97</sup>。因為中央集權化要求的不只是法律的統一化，而且也是要求其普遍化。這兩者則又以形式上的理性化為其前提。反之，如果官職權力傾向於定型化的傳統的秩序，它便會有利於傳統的限制，而不利於不受傳統束縛的支配者的行動。此外，這可透過行政機關承受了支配者的正當的「獲得的」主觀權利的部分而得到自主權來達成。如此，一種傾向逐漸增長，透過法制化對不受傳統束縛的支配者的行動，其自由的專斷與恩寵加以限制：「政府」般的行政機關便大幅度地化約在法律之上。這導致了一種身分的司法 (ständische Rechtspflege)。相對於實質上的理性化，它強化了傳統法律的形式上的理性化。這種把所有支配者的行動法制化的作法，導向的不是一個普遍性的規範的系統，而是朝向一個特權般的等級化的特別法 (Sonderrechte) 的「系統」發展。因此，在這裡也發現了一個相反的傾向：諸特別法促進的並非中央集權化，而是官職權力的地方分權化 (Dezentralisation)。推高到最極端的情況，政治團體終究化解成一個「介於支配者及陪臣之間的，陪臣及其再轉授的 (下封的) 下級陪臣，以及有時後者的再下級陪臣等等之間的完全個人式的忠誠關係 (Treuebeziehungen) 的系統」。這種情況在封地封建制 (Lehensfeudalismus) 的特定變

---

97 同前註，頁 488。

化種類裡大體類似地出現<sup>98</sup>。這種傾向正進一步減弱了身分的司法與形式上的理性化之間的親和性：政治團體公開地消融到諸特別法的過程，使一個對形式上的理性化有深刻促進作用的法律典籍化減至最低點。

因此，傳統法律手續捲入了實質上的理性化與形式上的理性化的辯證關係。究竟朝何種方向發展，不但視法律思想而定，而且也視支配的結構而定。然而，這種辯證關係在具體且主要仍是特殊主義式的規範之有效性基礎上擴展。司法與政府般的行政機關根據下面的基本原則行事：考慮人的因素。兩者皆立基在個人忠誠的信仰（*Piätatsglauben*）上。因此，韋伯可以說，在傳統法律與在傳統「政府」的例子裡，「對透過傳統任命的以及受傳統（在此範圍內）制約的支配者之人物，根據個人忠誠原則（*Piätatsprinzip*）而在習慣化的範疇裡服從之」<sup>99</sup>。法律手續與「施政」手續在此停留在服膺一個實質上的不平等的原則。在此意義下，傳統法律與傳統的「政府」皆屬個人式的支配（*Persönliche Herrschaft*），不管形式上的理性化與實質上的理性化的辯證關係，究竟是對實質上的成分有利或是對形式上的成分有利都是如此。

儘管如此，韋伯認為，在個人式的支配的框架下，也存在一個機會，形式上的理性化一直強化，而以實質上的理性為其代價，這種情形在帝國對消滅身分團體的特權之利害關心與主要是市民階層對可計算的法律手續與行政手續的利害關心互相一致時得以體現。在韋伯眼中，這個利害關心相一致的狀況，甚至屬

---

98 同前註，頁149。

99 同前註，頁124。

於「形式上的理性化最重要的推動力量之一」<sup>100</sup>。然而，這並不必然要在帝國與市民階層在政治上直接聯合下如此，甚至可以說，這種聯合是不可能的。因為對徵收身分團體特權寄予關心的官職權力，正是抗拒其法律行動與行政行動的普遍性地規範化的；而市民階層要滿足其經濟上的利害關心，亦可以完全在身分團體的特權之保護下獲得，這很一般地在政治取向的資本主義裡可以看到，甚且在「初期的重商主義式的資本主義」裡亦是如此<sup>101</sup>。但是，為了要將個人式的支配的具體規範加以抽象化與普遍主義化，且藉此將實質上的法律不平等（間或透過對實質上的法律平等作要求的自然法）轉化成形式上的法律平等，這種間接的利害關心的一致狀況卻屬於其構成條件之一。韋伯認為，這種狀況可在羅馬、中世紀末期以及近代裡見到<sup>102</sup>。在那些完全缺乏它們的地方，「法律的世俗化和一個嚴格形式法學思想的徹底分殊化，不是一開始就被卡住了，不然就是正反對這種發展」<sup>103</sup>。

## 二、理性的支配：合法性原則與即物化

在特定的一些條件下，形式上的理性化與實質上的理性化之間的辯證關係會促使法律的特殊性與行政的特殊性（*Rechts- und Verwaltungspatikalitat*），即個人忠誠的世界產生動搖。由此可以形成現代法律手續。尤其是在自然法的種種影響下，它不再立基在既定的具體的與特殊主義式的諸規範，而是立基在一個普遍主義式的「抽象的，往往是意圖下的制定的規則之宇宙」

100 同前註，頁487。

101 同前註，頁488。

102 參見同前註，頁468。

103 同前註。

上<sup>104</sup>，亦即不再立基在實質上的法律不平等，而是立基在形式上的法律平等。但是，同時官職權力必須轉化成理性的機構國家（Anstaltsstaat），具有「根據『不同權責』而劃分的機構的理性的機構國家」<sup>105</sup>。因此，在這裡政治權力與被支配者的利害關心指向了法律手續與行政手續的客觀性的可計算性，而內容則屬次要：其基本取向不是實質上的，而是形式上的。司法與「政府」般的行政機關根據下述基本原則而行：對人不加考慮。唯其抽象的、普遍的規則是有效的，不管它是「目的理性取向或是價值理性取向的」或是兩者兼具者<sup>106</sup>。個人忠誠原則為合法性原則所取代，具體的傳統與具體的支配者為抽象的規章所代替，後者可以是協議地或是強加地產生。如此，韋伯便可以說，相對於帝國，現代國家體現了一個「根據規章而行的支配」，在此「服膺的是合法制定的客觀性的非個人的秩序，以及透過它而指定的上司，根據他們的指令的形式上的合法性而在指令範圍內服從他」<sup>107</sup>。原則上，這個指令的範圍不再透過一個人的私人固有權利，而是透過一個「公開的」機構的客觀性地限定的管轄權所決定的。

韋伯首要的關心在於發展出個人的支配與客觀的支配之間、傳統的支配與理性的支配之間的基本差異來：直到現代法律手續與行政手續出現，才打破了個人關係主義式的（personalistisch）桎梏，後者制約了所有傳統的政治支配形式：神權制如此、家產制君侯與政務官（Magistrate）亦是如此。因此，這些皆屬於「由

---

104 同前註，頁125。

105 同前註，頁394。

106 同前註，頁125。

107 同前註，頁124。

個人忠誠所支持的權威的權力」<sup>108</sup>。在此存在著它們的共通性。它們可被看作是一個結構原則（個人忠誠原則）的諸結構形式。在官職權力發展到理性的機構國家之際，個人忠誠原則也被合法性原則所取代。藉此，達到了另一個發展層次，不再立基於具體的且往往還是特殊主義式的規範，而是建立在抽象的與普遍式的「原則」，並提供了形式上的理性化與實質上的理性化之間的辯證關係的新框架。順著我們在此尋求的解釋路線，我們應該要追究在合法性的原則下，支配的諸結構形式在下述觀點下的歷史演變：它們如何有利於法律手續與行政手續的形式上的理性化或實質上的理性化。

不過，為了做到這點，我們必須在中間加入其他的考量。因為正是在合法性原則的關聯下，韋伯的確傾向於根據上述理由，把形式上的理性化與合法性等同視之，以至於不把實質上的理性化當作是合法性原則的成分，而是把它看作是相反的原則。實質上的理性化意味著倫理的命令、功利主義式的合乎目的之規則、政治上的準繩等入侵法律機構與行政機構的自主權，這些機構如一個「理性」的機器在運作，只有透過它們，才保證了每一個法律上利害關心者「他們各自的行動自由，還有尤其是他們各自的目的行動的法律後果與機會的理性的計算，相對上最大的運作空間」<sup>109</sup>。因此，實質上的理性化意味著使這些機器「無法運轉」。拿來跟已到達的發展水準、跟與此相關的諸問題來相比較，它對此造成了法律手續與行政手續的不可計算性，最後意味著「退化」（Regression）。韋伯在照章行事的支配的諸條件下，對形式

---

108 同前註，頁469。

109 同前註。

上的理性化與實質上的理性化的關係所作的描繪，給我們的印象還會被下述作法更為加強：相對於傳統的支配，他在此基本上只對一個結構形式（官僚制的理性的機構國家）作了詳盡的分析；並且同樣相對於傳統的支配，大大地把結構原則與結構形式等同看待。例如，他傾向於把理性的、法制的與官僚制的概念廣泛地同義地使用，儘管他大致在《經濟與社會》較新的部分引入了它們之間的「階段性」，如把所有法制的支配之正當性的有效性當作是理性的，而且透過官僚制的行政機關的支配只當成法制的支配的最純粹形式而已<sup>110</sup>。他這些「不足之處」，一方面當然也跟韋伯沒有如期完成其計畫有關。韋伯計畫中有關現代國家的發展與現代黨派的發展，即有關理性的機構國家及其種種變體的章節，無法在他有生之年連貫地完成。但是，另一方面，這也有其系統上的原因。

如果我們要補救韋伯這種不足，我們便必須進一步特殊化責任倫理與制定法之間的明顯關係。就像前面所假設的，兩者處在一種相互倚賴的關係。這關係是透過當作法律可能性（*Rechtsmöglichkeiten*）的法律基本原則所聯繫的，以赫勒的意義來說，這些原則可被視為「具道德的有效性要求的法律內容的建構原則」。它們指引了「持續性的或階段性的生活形式，以及具有實質基礎的制度」<sup>111</sup>。一個實定的規章要讓人相信其具正當性，必須將這種法律內容的建構原則納入法律形式之中：它不只立基在程序上的合法性，也立基在實體上的合法性。不是正當性的概念，而是國家活動的實體上的合法性概念，必須與程序

---

110 同前註，頁125起。

111 赫勒，同註91，第二卷，頁70。

上的合法性概念相對立<sup>112</sup>。我們如果採納古典的法治國理論，那麼這種複合性代表的是程序上的法治國理念與實體上的法治國理念。程序上的法治國原則包括憲法對立法的拘束性、立法對行政的限制性、法律的一般性以及憲法上的權力分配等<sup>113</sup>，而實體上的法治國原則包括人民自決的自由，以及「所有國民的利害關心之同等的，不是任意評價」的平等<sup>114</sup>。程序上的法治國原則涉及的主要是法律的安定性，而實體上的法治國原則涉及的是「正義」。在這個意義下，它們建構的總是具有理性的國家機構特性的各成分，不管是以何種修飾姿態出現。如果我們承繼韋伯的觀點，它便是一個「具強制性的結合體關係（*anstaltsmäßige Vergesellschaftung*），屬於一些特定的官職權力的承擔者，他們是根據特定規則而揀選出來的，其帝國同樣根據權力分配的一般規則互相對外設立界限，同時對內而言，它們也完全具有透過制度規章下的權力而加以限制的命令權力的正當性」<sup>115</sup>。這種內在的限制植根所在，不單單只是對支配者權力（*Herrengewalt*）以規章加以制約而已。如果我們堅持上述的解釋，我們就必須認定這種內在的限制亦植根在實定的規章為法律基本原則所制約的特性上。唯其一個實定的規章是立基在諸法律基本原則之上，才能長期承擔一個合法性信仰，而這信仰是創選其正當性的。

在此，我們可以加上兩點考慮來擴充之：其一是，我認為在價值理性的規章支配與目的理性的規章支配之間，想要立基於結

---

112 同前註，頁225。

113 參見羅斯，同註6，頁126；韋伯，*WuG*，頁165。

114 赫勒，同註91，第二冊，頁224。

115 韋伯，*WuG*，頁394。溫克曼特別指出內在的正當性框架觀念對韋伯的支配社會學的意義。參見溫克曼，《韋伯的支配社會學的正當性與合法性》，頁39起。

構原則的層次並加以區分，這是沒有意義的，尤其是想藉之證明正當性與合法性的對立地位時，更是如此。我認為這類的意見，不但混同了結構原則與結構形式，而且也沒有充分考慮倫理與法律的發展以及它們之間產生的分殊化方式發展。其二是規章的支配必須立基在法律基本原則上的命題，並不意味著對一個自然法的再活性化（*Rovitalisierung*）的擁護。法律基本原則既非天啟的，亦非既定的或推定的準則（後者透過「現代的知性主義的懷疑」而瓦解的理性的自然法（*Vernunftnaturrecht*）之後是不可能的）<sup>116</sup>。法律基本原則毋寧是在一個為文化圈所限定的「自然法」（*ius naturale*）框架下的首要秩序的理念，而這些理念是在複雜且多軌的過程中「協定」出來的。唯其我們把規章的支配的結構原則，不片面地以法律實定論的（*rechtspositivistisch*）或是以自然法的方式來作解釋，我們才能觀察到倫理、法律與政治權力之間具特色的辯論關係。唯其如此，我們才能視韋伯的洞察為正確，現代的法律相對於以前的法律，主要不是天啟的、既定的或推定的，而是意圖下制定出來的，主要並非立基在倫理的一法律的混合物上，而是立基在倫理與法律在功能上的分殊化，以及立基在因而可以形成的朝向「實定」法的法律世俗化的基礎之上。

此外，我們還可以在這個擴充解釋上，再加上一個具說明能力的想法。這涉及到韋伯對下述的確認：一個實定的規章，其所訴諸的正當性，無論它是形式上正確協定的，或是形式上正確強加的，都是同樣有效的。乍看起來，這種肯定是對所有過度強調契約國家論的建構的拒斥。並不令人意外的，韋伯很一般性地將實定的規章與「超實定的規章」（*überpositive Satzung*）區分開來，

---

116 韋伯，*WuG*，頁 502。

且把對合法性信仰與對「當作絕對妥當的推論」的信仰劃分開來<sup>117</sup>。可以確定的是，韋伯也指出，在建構規章的支配的歷史真實裡，強令接受的往往比協定的來得有可能性，而且在客觀的支配的框架下，不但存在著民主的支配形式，而且也存在著專制的支配形式<sup>118</sup>。的確，這裡有很多理由來區分協定的與強加的，但我認為並不足以說是一個一般性的非彼即此（Entweder-oder）的狀況。一個理性的實定的規章，某個特殊意義上來說，同時是協定的與強加的。

之所以如此，跟前述法律基本原則與實定的規章息息相關。一個法律基本原則提供了一個法律的可能性，它為了成為一個法律之真實性（*Rechtswirklichkeit*），必須被實定化。但是，此一實定化行動往往包括專斷的成分：其結果對「所有人」有效，因此，只要它不是立基在「一致性的協定」上，它便是強加的<sup>119</sup>。即使一個為多數人所支持的實定化，在此意義下，也是一種強令接受：多數人的意願強加在少數人之上。但是，法律的基本原則們（它們表明：文化圈制約下的正義觀念）至少必須在理念上當作是協定下有效的（它們處在一致性的協定的理念之下），這是在宗教上的天啟與傳統的神聖性，以及理性的卡理斯瑪皆已消失之後必須做到的。因此，每一個規章皆可從責任倫理的觀點來作對話。以拉斯克（E. Lask）意義來說，這種對話反映了「經驗的法律的超驗的意義」，在此不但要討論其外在的拘束性，也要討論其內在的拘束性<sup>120</sup>。在這個批判性的價值討論裡（既不能把法

117 同前註，頁19。

118 參見同前註，頁512的陳述意見。

119 同前註，頁19。

120 拉斯克，《全集》（*Gesammelte Schriften*, 3 Bände），第一卷，頁280。

律之真實性混淆成法律價值，反之也不能把法律價值混淆成法律之真實性），一個立基在現存法律價值的實定的規章的意義便被「協定成立」了。不過，這是以下述為其前提的：雖說我們理解經驗的真實「為真實的唯一種類，但同時也視之為超驗的價值、一般的意義的活動舞臺或基礎」<sup>121</sup>。

但是，我們在此必須對我們所主張的理性的支配下，協定與強令接受之間的關係進一步加以精確化。因為法律價值與法律之真實性的區別不但對制定法有效，對天啟法與傳統法也都是有效的。一旦我們論及法律價值，我們想到的法律的可能性，後者為了變成法律之真實性，需要一「有意地評價的個體化（Individualisierung）」<sup>122</sup>。因此，如果我們要區分傳統的支配與理性的支配，要劃分個人忠誠原則與合法性原則，那我們就必須明言兩個例子涉及的是何種類型的法律價值，以及牽涉到的是何種類型的專斷（Willkür）（藉著這專斷來為法律價值與法律之真實性之間的差異架橋）。

韋伯在傳統的支配的例子裡對這種關聯描述甚詳。因為在此，一個命令之所以被當作是正當的，「部分是因為特定傳統明白地對其內容所作的安排」，「部分則是因為支配者的自由的專斷，傳統賦予它相關的活動空間」。這種專斷，韋伯稱之為傳統的專斷，它立基在「個人忠誠義務的服從原則上的無限制性」上，且只要它接受任一標準，便會是實質上的「原則」，如：「倫理的適宜性、正義或功利主義式的合乎目的性等的原則，而

121 同前註，頁 279-280。

122 赫勒，同註 91，第二冊，頁 72。

不是（像在法制的支配裡的）涉及形式上的原則」<sup>123</sup>。因此，在傳統制約的領域裡，法律價值包括的是具直接有效性的諸規範。它們是「實定地」被給定的，透過它們使安排的內容相當明確地被預先設定了。因此，在這裡便可形成一種信仰，一個判決不只是應用已一直有效的法律<sup>124</sup>，而且其內容大大地被預先制約，甚至到達只要規範仍被貫徹即可的地步。但是，這種傳統制約的領域正與不受傳統制約的領域相對立。後者是「不受規則約束的」<sup>125</sup>，且按個別的人的特權的利用來完成。在這個領域內，支配者可以「根據自由的恩寵與不滿，個人的喜與不喜，以及純粹個人的，尤其是透過禮物（『手續費』的源頭）可以收買的」優待來自由支配<sup>126</sup>。韋伯稱之為傳統的支配的雙重領域。它是由既定的規範的神聖性與支配者的自由的專斷所共同組成，亦即由並存的一個具體的規則化的領域與另一個沒有規則的領域所共同組成。

在理性的支配的場合裡，我們必須對這種關聯作某種程度的插補工作。我們可以先以韋伯的看法為起點，他認為命令之所以正當有效，是因為它以意圖下制定的抽象規則與一般的原則為其取向所致。法律手續與行政手續服膺這些原則的指示：司法是「把這些規則應用在個案之上」，而行政則是「對利害關心的理性的保護，透過團體內的秩序的規定，在法律規則的框架下，而且根據一般可行的原則，在團體秩序裡它們是被容許的，或者至少是不被非難的」<sup>127</sup>。但與傳統的支配的例子不同，韋伯在此並

---

123 韋伯，*WaG*，頁130。

124 同前註，頁401。

125 同前註，頁588。

126 同前註，頁130。

127 同前註，頁125。

不把抽象的規則化的領域與沒有規則的領域，即自由的專斷的領域相並列。這是因為在合法性的原則的例子裡（不像在個人忠誠原則的例子裡），在具體規範化的領域之旁存在自由的專斷的領域，其被制約的專斷的領域存在於一個抽象的規範化的領域之內。我們或可將之類比於傳統的支配，稱之為理性的專斷領域。與前者相反，這裡從無「不受規則約束者」，有的是受規則制約者，從無支配者個人的固有權利，而是一個主管機構，一個「機關」客觀的「固有權利」。透過一個客觀的規則（如憲法規範或規章規範）的授權來取代主觀特權的授權，規章與裁量的整合（*Ineinander*）取代傳統與自由的專斷的並列（*Nebeneinander*），前者的整合導致了「法律」與法律實現細分的等級建構。這終究是與理性的法律價值的特性息息相關的。這些價值不是既定的，而必須是被「協定成立的」，它們不是具體的，而是抽象的。為了在內容上被加以限定，它們必須要實定化。但即使在具有相當抽象的特性的實定化情況下，每一個判決意味著對裁量的要求，且可被當作「有意的」揀選來理解。究竟一個裁量範圍針對什麼而有效，以及它的範圍有多大的問題，要視實定化的諸判定計畫以及它們之間複雜交織的關係而定。因此，在理性的支配之下也存在著一個雙重領域。但它不是具體規範與自由的專斷的雙重領域，而是抽象的「原則」與裁量的雙重領域。這個雙重領域是透過實定化而串聯在一起的，而實定化亦受規則所制約。我們可以說，藉此使支配者的自由的專斷抽象化成一個一般性的法律實現的手續。理性的支配也包括專斷的成分，但這專斷已由無規則制約變成受規則制約：理性的支配是規則化的任意。這可以由下述表明出來：每種制定（*Setzung*）往往也可能可以得到其他的結果。我認為，這正是韋伯所指的，在法制的支配之下是與下述

觀念息息相關的：我們可以在其中「任意制定法律」<sup>128</sup>。之所以如此，是因為在此法律明確也具偶然的性質，它不再緊緊拴在一個宗教上的天啟、一個傳統的神聖性或在一個自然法之上，對後者的原則，我們要服膺直接的拘束力，不僅是內在的拘束性，而且也是外在的拘束性皆須服從。

就像在個人忠誠原則一般，合法性原則亦跨越兩個領域；就像在個人忠誠的例子裡一般，合法性原則的例子裡，一個正當的支配也必須滿足這兩個領域的要求。就像在個人忠誠的例子裡一般，在合法性的原則下，一個正當性的問題被定義，而這問題是既定的社會秩序所必須面對的。且如傳統的支配一般，在理性的支配下，此一問題可以如此被「解決」：一個領域的擴張是以另一個為其代價。然而，也正是在這一點上，我們必須把這個原則之間的類比打斷。因為與傳統的支配相反的是，在理性的支配的情況下，兩個領域間的關係終究不是代換關係，而只是彼此相關的關係。確切言之，在這裡也是若非側重超實定法，便是偏重實定法。前者會導出「自然法秩序」，而後者則導致實定法的秩序。但是，即使是一個向相信理性的卡理斯瑪的「自然法秩序」，亦無法完全相信其法律基本原則的直接拘束性的力量：它必須將其理性的特性也轉化成外在的拘束性，由假設性的箴言變成冷靜的法律規則，亦即必須轉化成規則化的實定化。一個「自然法的秩序」，其假設不是為了所有人拘束性地個體化，必須要保持空白。這是直到下列狀況時才是正確的：當對理性的卡理斯瑪的信仰與對其原則直接的拘束力量的服膺已經衰敗之際。但是，正像一個「自然法秩序」沒有規則化的實定化會保持空白一

---

128 同前註。

般，一個實定法的秩序若沒有立基在法律基本原則上，它也是同樣保持盲目的。雖然一個實定的秩序可以由「任意的法律」而形成，但這種任意性不但在秩序上，而且在實體上是受到限制的。根據我們在此的論點，實定的規章的可能性範圍，尤其是由一個文化圈制約下的自然法（*ius naturale*）之中被視為第一秩序的理念的法律基本原則所決定。此外，它們表明了法律內容的建構原則；至少，一個要求正當性的制定法是不能與此原則背道而馳的<sup>129</sup>。因此，有關制定法的關鍵性問題，並非法律基本原則與法規是否有關的問題，而毋寧是它們如何相關的問題，即一個實定的規章是以何種方式與法律基本原則相關的問題。

就如我們已主張的，法律基本原則透過其朝向倫理的搭橋工作，表明了法律內容的建構原則。這在赫勒的道德的法律基本原則裡已明白表達。由法律哲學觀點來看，這些基本原則站在兩個「要求」的交叉點上：一個要求理性的特性（*Vernunftigkeit*），另一個則要求外在的拘束性。透過實定化，在法律基本原則所吸納的「理性的東西」被擺在外在的拘束性裡制定出來。但這涉及了一個轉化的過程。在這個關聯上，有兩個極端例子對系統性的分析饒有興味：一個例子裡實定的規章保證了「最小限度的倫理」，另一個例子裡則保證了「最大限度的倫理」。以社會學字眼來說，這意味著規則的實定化有兩個策略可行：在法律規範與其他規範之間的解釋空間可以是小的，也可以是大的。韋伯曾論及這種關聯，儘管是在其他的背景下與其他的目的下，談到契約法（*Vertragrecht*）時而觸及的。契約法包括立基在自由權上的許可的法規（*erlaubende Rechtssätzen*），以及與之相反的命令的與禁

---

129 參見同前註，頁496的意見。

止的法規（*gebietende und uerbietende Rechtssatze*）。這些法規授權個人「透過法律行為（*Rechtsgeschafte*）在一特定範圍內自主地規則彼此之間的關係」<sup>130</sup>。但這些關係在此之外還視下列情況而定：何種法律外的規範種類，在何種程度下為法律所承認。一個契約法可以限定在對商業道德的一些少數準繩的尊重之上。如此一來，便抑制了法律之外的種種影響。但是，契約法亦可對如人的尊嚴、正義等道德假設加以認可。如此一來，法律外的種種規範便有大的影響力。在此，法學家的工作也作了改變。「對這些概念的使用，如（在暴利取締法 *Wuchergesetz*）中的『緊急情況下的剝削』（*Ausbeutung der Notlage*），或是嘗試把不成比例的報酬的契約看作是違背善良風俗（*gute Sitten*）且因而視為無效等作法，原則上立基在由『法律上看』是具有反形式的規範種類的基礎上，這些規範既不是法律上的，且不是常規上的（*konventionell*）或傳統上的規範，而是具有完全倫理上的特性：其要求的不是形式上的合法性，而是實質上的正義」<sup>131</sup>。

現在在這兩種法律實現的策略與法律思想之間，似乎存在著「選擇性的親近關係」。如果法律實現的策略針對最小限度的倫理而發，那它便迎向一個實定論的法律思想。因為藉著它，法律規範相對於其他規範，其固依法則性被強調了。這種實定論的法律思想環繞在下述觀念打轉：「法學家的思想無法企及之處，即無法理上的存在」，且它具有把法律轉化成「本身邏輯上無矛盾且沒有空隙地閉鎖的，純粹法律規範複合體的責任，而這複合體是根據純屬法律內在的標準而被應用的」<sup>132</sup>。如果法律實現是

---

130 同前註，頁414。

131 同前註，頁507。

132 同前註，頁492，頁493。

針對最大限度的倫理而發，那麼它是對反實定論的法律思想有利的。因為藉此法律規範的固有權利與固有法則性，與其他規範的固有權利與固有法則性相對化了。這助長了一個觀念世界，這個世界正正拒斥了一個「法律思想之無前提的自省」的可能性<sup>133</sup>，且強調每個法律規範組合體富含罅隙的特性，而在法律應用上也要顧及法律之外的標準。韋伯不但注意到現代法律思想裡這兩個主要的潮流，而且認為它們在理性的支配的條件下是「同樣」可能的。但是，他也把反實定論（Antipositivismus）的推廣很一般性地與「工作之法學上的精密度」的降低相關聯，且視之為「反對『專家』及其理性主義的支配的典型反動（根據這原本的理性主義來進行反動）」<sup>134</sup>。

於是，一個實定的規章可以在極端的狀況下保證「最小限度的倫理」或「最大限度的倫理」。而且論及倫理與法律關係的地方，亦可適用於法律與其他種類規範之間的關係。因此，我們絕對不可把這兩個極端的情況等同於一個制定法的秩序以及一個「自然法」的程序，它毋寧還是標示了在一個規章支配裡的一個抉擇，而此抉擇是透過朝向責任倫理的倫理發展、朝向制定法的法律發展以及它們的功能分殊化而彰顯其特性的。如果一個實定的規章傾向於「最小限度的倫理」，那麼它便處在喪失法律基本原則的關係性的危險之下，因而變成自給自足，且弄斷倫理與法律的關聯，而導致一個無方向的合法主義（ein richtungsloser Legalismus）。反之，如果它傾向於「最大限度的倫理」，那麼它便處在永久將倫理與法律等級化（置倫理於法律之上）的危險，

---

133 同前註，頁509。

134 同前註，頁512。

而導致退回心志倫理與「自然法」(即理性的卡理斯瑪的復興)的地步。一個正當的理性支配是不應實現這兩個極端例子裡的任何一個：如果它推動各種規範間的異質性，以及與它們相符合的各種生活秩序間的異質性過遠的話，它便會喪失實體上的理性；如果它推動各種規範間的同質性以及與它們相符合的各種生活秩序間的同質性過遠的話，它便會喪失程序上的理性。

因此，現代法律手續與行政手續也面對了介於程序上的理性化與實體上的理性化之間的辯證關係。但是這辯證關係所擴張的範圍，不是像傳統法律手續與行政手續具有實質上的特性，而是具有形式上的本質。法律在程序上的與實體上的理性化處於這個形式上的本質的範圍內，標明了兩種法律實現之道：一個以「最小限度的倫理」為職志，另一個則以「最大限度的倫理」為其目的。兩者按照不明的目的而行：「最小限度的倫理」的策略是為法律手續與行政手續的持續性與可計算性而服務，而「最大限度的倫理」的策略則是針對其「正義」而發。對「可計算性」感到關心的最主要是「理性之經濟的與政治的繼續性的企業(Dauerbetriebe)」<sup>135</sup>，而關心「正義」的最主要一方面是消極的特權化階層的部分，另一方面則是知識分子的部分<sup>136</sup>。在那些「可計算性」占上風的地方，亦可見到強化法律與行政的「專業性」(Fachmäßigkeit)的傾向<sup>137</sup>，並對專家與門外漢之間的區別加以深化，且信賴專家的自我控制。反之，在強調「正義」的地方，則傾向於正是把法律與行政的專業性，尤其是專家缺乏其外在的監

---

135 同前註，頁470。

136 同前註，頁507。

137 同前註，頁513。

控當作是上述情況的原因：法律手續與行政手續往往不符合當事人的期望。由這些觀念（法律與行政必須是比單純，「使利害關心的衝突和平化的手段」更多的東西<sup>138</sup>，還有它們不但應該使門外漢理解，而且應該也對他們有所服務）在某些情況下會形成法律與行政的門外漢化、業餘化的要求，一方面有的透過陪審裁判制（Geschworenenjustiz）與業餘裁判制（Laienrichtertum），另一方面則透過「與支配無關的團體行政（即直接民主）」來提出這種要求<sup>139</sup>。而這種要求有時也由部分專家本身自己提出。韋伯把這種情況歸之於個別專家團體們的「立基意識型態的權力要求」<sup>140</sup>。

藉此，我們便可架起通往種種支配形式的橋樑來。就如我們已指出的，韋伯並未在有生之年及時把理性的支配的諸結構形式（顯而易見的理應包括現代的獨裁制的與民主制的種種結構形式）聚攏在一起作論述<sup>141</sup>。但是我們可以在他的作品裡找到足夠的提示，足以讓我們如在傳統的支配的例子一樣，建構一個介於理性的支配的一些結構形式以及程序上的與實體上的理性化的關聯。這些意見涉及的主要是專業被拘束性與專業無拘束性（Fachgebundenheit und Fachungebundenheit，即專業性與業餘性）、專家與門外漢的對比，更一般性地來說，是專業人（Fachmenschentum）與文化人（Kulturmenschentum）意義下的人的

138 同前註，頁512。

139 參見同前註，頁169。

140 同前註，頁512，頁508起，頁130。

141 眾所周知，溫克曼曾嘗試透過韋伯諸多已發表文章的聯結，重建他想寫而未完成的支配社會學的部分，書名為《理性國家與現代政治政黨與議會（國家社會學）》（*Die rationale Staatsanstalt und die modernen politischen Parteien und Parlamente [Staatssoziologie]*），收入WuG，頁823起。有關現代的支配形式，參見WuG，頁512，頁130，頁470起，頁155起。

對比。且這種對比可被轉譯成專業化與「民主化」的對比。專業化傾向與程序上的理性化相連接；反之，「民主化」則傾向與實體上的理性化相連接<sup>142</sup>。

為了更進一步好好說明諸理性的支配形式與理性化之間的關聯，值得將韋伯有關「理性的機構國家」的理論，至少作一輪廓上的描繪。在此，一方面他對被拘束的代表制與自由代表制的考察，另一方面他對現代政治團體合議的（kollegial）與單獨支配的（monokratisch）領導原則的考察可作為適當的起點。傳統的支配裡見到的專有的代表制（approprierte Repräsentation），在過渡到理性的支配時被粉碎了：「不是代表制本身而言，而是自由的代表制及其在議會團體的統合是西方所特有的」<sup>143</sup>。自由代表制意味著代表者可以透過輪流、選舉或其他類似手段決定，他是透過被代表者的指令「自由」決定的：「他有義務的只是對自己的實際的（sachlich）確信負責，而非對被代表者的利害關心的擁護上」<sup>144</sup>。這種自由代表制正好與被拘束的代表制相對比。後者意味著代表者的代表權力「是透過命令之委任（imperative Mandate）與解任權，對內與對外加以限制的」<sup>145</sup>。但是，一個政治團體的代表們，無論是自由的或是被拘束的，都必須與其他人一起完成支配的功能。由此不但產生了支配者權力的分配的問題（韋伯認為它們必須在理性的支配下加以制度化），而且產生了它們的合作

142 在此，我繼續採用自己過去所作更詳盡的分析。參見施路赫特，《官僚制支配的面向》，頁145起。

143 韋伯，*WuG*，頁173。

144 同前註，頁172。

145 同前註，亦參見羅溫斯坦（Karl Loewenstein），《從我們時代看韋伯的國家政治觀》（*Max Webers staatspolitische Auffassungen in der Sicht unserer Zeit*, Frankfurt-Berlin 1965），尤見第六章。

表16 理性的支配的諸結構形式

指導原則 代表原則	單獨支配的	合議的
自由的	官僚制的支配	議會的支配 (名望家或是「職業政治家」)
被拘束的	人民投票選出的 領導者的支配	評議會的支配 (蘇維埃制)

問題、它們的協調問題，可以區分為兩種「指導原則」：單獨支配的原則與合議的原則，後者可再分為許多變化種類。單獨支配的原則運用的是個別的官吏，且主要是垂直式的協調，而合議的原則是藉著「委員會」(Gremien)，且主要是水平式的協調來運作。這兩個原則是可以被組合起來的。但此處只對其「純粹的」例子有興趣。然而，代表的原則與領導的原則是相互獨立演變的。由此發展出四種理性的支配的形式，根據誰是支配者權力的中樞的觀點來表明其特徵。(參見表16)

此外，這四個理性支配的結構形式在此可以根據它們在法律手續與行政手續上是否有助於「技術上高度的成績」來加以討論<sup>146</sup>。韋伯認為，在自由的代表制與單獨支配的領導相互結合的例子裡，最有助於此。在這裡存在的不是具體的權能(Kompetenzen)，而是普遍的權能，其責任性不是模糊的，而是

146 韋伯，*WuG*，頁157。

「明白且無可置疑地」被確定的<sup>147</sup>。反之，被拘束的代表制與合議的領導，雖然有助於避免一個「專業知識與祕密行政知識的權力地位」<sup>148</sup>，且有益於完成「行政權衡的『徹底性』」<sup>149</sup>，但是韋伯認為，它們犧牲了「精確的與單一而清楚的，尤其是迅速的決定」，有時甚且還會以「專業的熟練」本身為其代價<sup>150</sup>。只有在那些行政機關由全職官吏組成者，他們因其專業的熟練而被任命與晉升，還有尤其是：只有在那些他們具有相對的自主權來根據純粹專業標準作決定的地方，行政手續才能精確、持續、有紀律、嚴格而值得信賴，簡言之，是可以被計算的。在那些沒有完成這些條件的地方，韋伯認為是無法達到「技術上高度的成績」的。在那些正好存在相反條件的地方，一個行政機關的「業餘化」似乎是無可避免的。於是乎韋伯主張，我們今天只有在行政機關的「官僚化與業餘化之間」作選擇的份<sup>151</sup>。但是立基在現代科技與現代經濟之上，我們已經明確地往官僚化的軌道上發展。

藉此，也為現代條件下的程序上的理性化與實體上的理性化的兩極化作了鋪路工作：程序上的理性化可與法律手續與行政手續上的官僚化相等同，而實體上的理性化則是與它們的門外漢化、業餘化相等同。此外，它們與兩個兩極化的理性的支配的結構形式相連接：一方面是與官僚制的支配，另一方面則是與評議會的支配（即蘇維埃，它表現在大眾團體的直接民主的一般種類

---

147 同前註，頁163。

148 同前註，頁169。

149 同前註，頁163。

150 同前註，頁162。

151 同前註，頁128。

與直接民主的行政機關之上)相接<sup>152</sup>，如此，官僚制的支配、官僚制的理性機構國家可以晉升成程序上的理性的縮影：它保證了最高度的可計算性。但是，它也面臨了建立一個技術上完備的隸屬的鋼鐵牢籠 (stahlhartes Gehäuse der Horigkeit) 的危險，這也是為什麼它不能放棄所有實體上的一理性的觀點的原因。至少，官僚制的現代國家必須嘗試在功利上滿足被支配者 (國民)。而這實質上的功利主義表現「在與之相符的章程 (Reglements) 的要求方向上 (它們自身具有形式上的特性且多數場合下被看成是形式主義式的)」<sup>153</sup>。反之，評議會的支配 (蘇維埃) 可以晉升為實體上的理性的縮影：它保證了最高度的「正義」。但是它面臨了將理性的團體本身解散的危險<sup>154</sup>，且因而陷入無政府狀態 (Anarchie)。因此，它無法放棄所有程序上的一理性的諸要素。然而，評議會的支配所保有的不是「專業裁判」(Fachjustiz)，而是「卡迪裁判」(Kadijustiz)，不是專業的行政，而是「同志的行政」(Genossenverwaltung)；因此，它將因為懷疑而犧牲了所有形式上的法律規則與行政規則，來裨益「倫理的或……政治的或社會政策」限定的「感覺」的支配。但這評議會的支配的種種傾向與官僚制的新父權主義 (bürokratischer Neopatriarchalismus) 的諸傾向相一致；而一個實體上的一理性的取向的絕對民主制的諸傾向，則與「神權制的與父權式的君主制的諸權力互相雷同。因為在下面例子裡，在違反形式上的法律這一點上是一致的：法國的陪審員總是宣告殺死通姦者的丈夫為無罪的例子，或者如腓特列二世 (Friedrich II) 的『內閣審判』(Kabinetjustiz) 作出有利磨坊

152 參見同前註，頁172，頁546。

153 同前註，頁130。

154 同前註，頁170。重要的是，在此輩伯將直接民主與理性的團體連接起來。

主人阿諾德的判決等例子」<sup>155</sup>。

因此，官僚制的支配提高了程序上的理性化，但終究不能放棄實體上的一理性的要素的裝置；而評議會的支配提高了實體上的理性化，但也必須顧及程序上的一理性的要素，如果它要努力完成一個大眾團體在量上與質上的任務而不陷入一個無政府狀態的話。在此也開展了程序上的理性化與實體上的理性化之間的辯證關係。何種成分占上風，不但要視法律思想而定，也要視被支配的結構而定。但是與傳統的支配不同的是，此處開展的辯論關係是在一個形式上的基本取向進行的，而不是在一個實質上的基本取向下為之。這是個人的支配轉變成客觀的（sachlich）支配的事實下的結果。

究竟韋伯如何將程序上的理性化與實體上的理性化之間的辯論關係跟理性的支配的結構形式互相串連，也使其一不充分的看法明顯化。這就是韋伯似乎提出了一種抉擇：如果我們講求法律手續與行政手續的可計算性，那我們就必須訴諸官僚制的支配；如果我們講求的是「正義」，那剩下的只有評議會的支配，但它是在現代科技與現代經濟的條件下，從現代大眾團體在量上與質上的任務來看，是不具工作能力的，而且甚至可能是無法具存活能力的。似乎存在的抉擇是：要不是專業知識的支配，就是沒有專業知識的支配，而非藉著專業知識的支配來平衡程序上的理性化與實體上的理性化。這種不足的看法是與他下述對倫理與法律的關係所確認的不足看法相一致的：雖然今天我們事實上不再可能認為專業化等同「民主化」，但是它們在一個特定點上是相互

---

155 同前註，頁470-471。

矛盾的事實，並不意味著它們之間不存在任何關係，也不意味著我們不能創造地組織它們的對立性。我們已在理性的支配的結構形式的圖表裡看出來，此處存在的抉擇毋寧是指向此一方向的。而且甚至韋伯本身也認為，這並不是完全地只限於人民投票選出的領導者的支配上。在此，我們的解釋也表明了並沒有必要跟隨韋伯不足的看法。我們完全可以認為，事實上評議會的支配（蘇維埃）是無法接受的，因為它並不保證足夠的程序上的理性。但是，這並不必要把在理性的團體內要求實體上的一理性的裝置的要求，即要求「最大限度倫理」的法律實現策略，當作是不切實際而貶低其價值。

### 三、傳統的支配與理性的支配之間的比較

因此，傳統的支配與合法的支配（理性的支配），個人的支配與客觀的支配，標示了具有前後秩序的結構原則。在這些結構原則的框架下（它們定義了歷史上的正當化問題與「組織問題」），傳統的支配的與理性的支配的種種結構形式，在偶發的諸條件下被塑造出來。它們必須解決所有透過結構原則給定的問題。它們解決這些問題的方式，限定了它們的差異性。正當化問題涉及的是政治權力的內在界限，而組織的問題牽涉到的則是其外在的界限。韋伯認為，沒有一個成功地求取正當性的傳統的支配與理性的支配，在內在上與外在上是「沒有界限的」。但是，究竟這些界限確切存在何處，並不是「推敲思索出來的書籍」的問題<sup>156</sup>。這是一個歷史的問題，它終究只能透過歷史學者

156 參見韋伯在RS I，頁264的意見：「在相反的兩極端之間，存在著多樣變化的過渡與聯結。因為既非宗教，亦非人們可以像相當理性的書籍一般。它們是沒有矛盾的歷史現象，而非邏輯的或心理的建構。往往它們自身即蘊含著一系列的

來回答。社會學的分析可以說只能標示出過程發生所在的框架範圍，且社會學的分析可以根據其所歸屬的結構原則的觀點，事後（post festum）來安排種種歷史上形成的結構形式。

在此，我們可以系統地總結傳統的支配與理性的支配的對比地位。傳統的支配看到的是傳統的神聖性與支配者的專斷的雙重領域，中央集權化與地方分權化的雙重領域；而理性的支配看到的則是「神聖的」超實定的法律基本原則與實定的規章的雙重領域，專業化與「民主化」的雙重領域。兩者不但根據它們的正當性原則，而且也根據支配之組織原則來作劃分。在權力分配的類型之外，主要還包括支配者、行政幹部（Verwaltungsstab）與被支配者之間的關係是如何規則化的。接著還可根據政治的部分秩序與其他部分秩序的關係為何，以及經濟基礎如何形成等等觀點來加以比較<sup>157</sup>（參見表17）。

現在，在傳統的支配的框架內，主要可以區分為四種支配的結構形式，端視它們傾向喜愛程序上的或是實體上的法律與行政的理性化，且視它們助長帝國的中央集權化或地方分權化而定。但這四個結構形式是與韋伯在《經濟與社會》較舊的部分的題目所指的四種支配不能等同看待的：父權制的支配、家產制的支配、封建制與身分國家制。因為父權制的支配雖然是傳統性的，但在其中政治功能尚未變成分層化，且領域普遍的

---

動機，而每個動機如果分別加以持續地貫徹，將會成為其他動機的障礙，甚或立即對抗它們，宗教事務一貫所見的是例外，而非規則」。這段話，很正確地表明了韋伯研究計畫的觀點。

157 可與莫姆森的觀點作比較，參見其《韋伯：社會、政治與歷史》，頁205，他在英文版作了些擴充，參見其《官僚制的時代》（*The Age of Bureaucracy*, Oxford 1974），頁76-77。我認為他的意見就系統性而言無法令人滿意。

表17 傳統的與理性的支配的特徵

特徵 \ 類型	傳統的	理性的
1. 正當化	個人忠誠	合法性
2. 組織		
A. 權力分配	身分的 特權的限定	立憲的 權能的限定
B. 支配的頂點	特權的承擔者 透過世襲秩序被限定的或 「被選的」或「被任命的」 國王、君侯、莊園主、都市 貴族 (Patrizier)、名望家	機關 被選的或被任命的政治領導 者：名望家式的政治家或職 業政治家
C. 行政幹部	「僕人」	「官吏」
a) 結構	個人的特權階級或封地等 級	「官廳」的權能等級
b) 對「官職」的 態度	將官職當成個人的固有權	將官職當成客觀的固有權
c) 徵募基礎	出生、「名譽」、財產	專業資格
d) 階級化類型	所從出的身分團體與有產階 級	營利身分團體與營利階級
D. 被支配者	傳統的同志與臣下	國家公民
3. 部分秩序間的 關係	分層的分殊化 主要是政治的部分秩序與宗 教的部分秩序之間爭主導權 的鬥爭。神權制、皇帝教皇 制 (cäsaropaismus)、 政治權力與教權政治權力的 二元論	功能的分殊化 主要是政治的部分秩序與經 濟的部分秩序之間為了相對 的自主權而鬥爭。國家的秩 序行政、國家的業績行政
4. 經濟的基礎	組織化的需求滿足經濟 (「莊園式經濟」)	組織化的交易經濟 (「市場經濟」)

組織尚未形成——它涉及的系統是血統氏族團體與血緣共同體（*Abstammungsgemeinschaft*），而非官職權力；其組織的問題是建構一個持續性的行動，而非政治權力的中央集權化。而家產制（*Patrimonialismus*）的概念又被韋伯當成所有傳統的支配形式的上位概念（*Oberbegriff*），這些支配立基在政治功能的分殊化及其領域普遍的組織上。因此，對家產制支配而言，相對於父權制的支配，其特徵是支配者的個人之行政幹部與軍事幹部的存在。於是，家產制可在兩個方向發展，它可以比較是受傳統拘束的，但也可以是不受傳統拘束的。不受傳統拘束的支配的典型如蘇丹制，而受傳統拘束的支配的典型如封建制與身分制國家。在蘇丹制裡，雖然「自由的專斷與恩寵的領域發展到極點」<sup>158</sup>，但它也因此尚未在程序上理性化。它雖然達到了中央集權化，但卻只有小規模的程序上的理性化。這使它跟專制國家（*absoluter Staat*）有所區別，後者則可以舉西方17、18世紀發展出來的專制國家為例<sup>159</sup>。

因此，我建議將傳統的一父權制的支配與傳統的一家產制的支配加以區別，且在傳統的一家產制的支配裡，將蘇丹制、封建制、身分國家與專制國家加以劃分。蘇丹制偏愛的是實體上的理性化與中央集權化，封建制偏愛實體上的理性化與地方分權化，而身分國家偏愛程序上的理性化與地方分權化，專制國家偏愛的是程序上的理性化與中央集權化。不過，藉此指出的只是傳統支配這四種結構形式的基本特色。它們以抽象的方式標示了可能性

158 韋伯，*WuG*，頁134。

159 參見波吉（*Gianfranco Poggi*），《現代國家的發展：社會學的導論》（*The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*, Stanford 1978），尤見第六章。

的運作空間，這空間存在於傳統的支配原則的框架內，且透過類型交換，即「類型交替」(type switch)而填滿<sup>160</sup>。

在理性的支配的框架下，主要也區分出四種支配的結構形式，視其是較偏重程序上的或實體上的法律理性化與行政理性化而定，亦或視其是有利於現代國家的專業化或「民主化」而定。這些類型是：人民投票選出的領導者的支配、評議會的支配、議會制的支配與官僚制的支配。人民投票選出的領導者的支配偏愛的是實體上的理性化與專業化，評議會的支配偏愛的是實體上的理性化與「民主化」，議會制偏重的是程序上的理性化與「民主化」，而官僚制偏重的是程序上的理性化與專業化。在此，指出的也只是理性的支配的四個結構形式的基本特色。它們同時也表明了理性的支配原則的框架下存在的可能運作空間。

#### 四、卡理斯瑪的支配：介於個人關係化與即物化之間的使命原則

以上我們對支配的種種結構原則與結構形式的解釋，尚未對韋伯有名的第三種類型加以注意：卡理斯瑪的支配，它「立基在對一個人以及透過他啟示的或創造的秩序們的神聖性、英雄能力與模範性，而產生的非日常性的獻身」上<sup>161</sup>。我們的省略是有其系統上的根據的。因為由分析上來看，此一類型並不處於迄今處理的發展史面向上。韋伯所描寫的卡理斯瑪的支配，最先並不是藉著個人的一客觀的概念組的協助，而是藉著日常的一非日常的概念組的協助來進行的。相對於具日常性格的傳統的支配與理性的支配，卡理斯瑪的支配則是具非日常的特性。它所涉及的不是

160 有關這個概念及其應用，參見同前註，頁60。

161 韋伯，*WuG*，頁124。

傳統的法律或制定的法律，而是天啟的法律，間或涉及推定的法律。很顯然的，它與其他的支配原則並不處在一個前後次序的關係上，而是處在一種互為抉擇的關係。卡理斯瑪的支配似乎既可以在傳統的支配，又可以在理性的支配的框架內，成為一個結構上的可能性。

這是與其合法性原則的特性息息相關的。它立基在使命（*Sendung*）上，而非個人忠誠或合法性。使命往往會回答在支配的日常的結構形式內無法提供足夠的滿意的苦難與希望的諸問題<sup>162</sup>。透過價值的等級秩序的轉換，它跳出了日用平常的既定軌道，且使服膺它的所有人「置身在這個世界的紐帶之外」<sup>163</sup>。往往這使命與一個人相連接，他自認自己為它的「工具」。而且它不是透過外在來限定之，而是透過內在來限定之。因此，它不像具有外在的正當性框架的傳統的與理性的支配一般「……卡理斯瑪只知道自己的內在的被限定性與界限」<sup>164</sup>。但這並不意味著因此可使「自由的」專斷恣意而行。相反的，與傳統的支配的承擔者相比，且與理性的支配的承擔者相比，卡理斯瑪的承擔者面對的是提高的求證的強制性。他不但必須證明他是由一個「神」所遣派而來，而且也必須證明，這個神與他同在。他必須創造奇蹟或完成英雄的行動，以建立他的支配要求的根據，且藉此促進被支配者的福祉的方式來進行。唯其自我證實之際，唯其證明了他的恩賜之物，且至少藉此同時間接證明他的使命的「力量」，他才能期待被支配者的承認。他不但是對其「神」負責任，而且要

---

162 同前註，頁667。

163 同前註，頁664。

164 同前註，頁663。

對被支配者「負責任」<sup>165</sup>。不過，他們的承認是開始還不能被視為卡理斯瑪的支配的正當化的根據。正當化單單根據使命而來，這使命必須被接納者「具義務性地」承認<sup>166</sup>。正正是在這一點上，一個使命原則的再詮釋要加進來；由權威的解釋內產生反權威的解釋。然後承認不再是卡理斯瑪的結果，而是其原用。韋伯視這裡為民主諸正當化理念的一個源頭<sup>167</sup>。這個解釋在下述方式下變得可能：即在各團體關係變得越理性化，還有神話的與神中心主義的或宇宙中心主義的世界圖像轉變成人中心主義的世界圖像的時候。

卡理斯瑪的支配缺乏外在的正當性限制，不但並不意味著卡理斯瑪的承擔者的「自由的」專斷，而且也不意味著這種支配是無結構的：它毋寧是「明顯的社會結構形式，具個人的機關以及一個適應卡理斯瑪承擔者的使命的業績的與物質財貨的機構」<sup>168</sup>。這個結構尤其稱職來鞏固支配的免除日常性（Alltagsentobenheit）的特性。因為唯其不捲入日常性的企業，它們的「天職」（Beruf）才能具有該字彙的強調意義：以「使命」或內在的「任務」為其焦點所在<sup>169</sup>。在這方面，尤其必須實現兩個結構決定因素：其一是個人的「機關」不能具有廣義的「官吏階層」（Beamtentum）的特性。它毋寧是必須要由放棄日常職業與日常的家族義務的人所組成，他們完全「獻身」使命，且「自由」地努力完成透過考驗

165 同前註，頁664。

166 同前註，頁141。

167 參見同前註，頁155起的章節：「卡理斯瑪的非支配性轉化」（Die herrschaftsfremde Umdeutung des Charisma），很有趣的是它擺在封建主義之後。在新版的*WuG*中，有關封建主義的部分擺在卡理斯瑪的章節裡。

168 同前註，頁668。

169 同前註，頁142。

而付諸給他們的任務。其二是卡理斯瑪的承擔者以及同樣被賜與卡理斯瑪的門徒、跟隨者或心腹們，不能企求透過他們的恩寵能力的持續性的經濟性利用而滿足他們的生活需求。他們毋寧是透過「臨時性的所得」來支持，如透過掠奪與戰利品，像在戰爭式的卡理斯瑪的共同體裡一般，或如透過乞討、禮物或捐贈，像在和平的卡理斯瑪共同體裡一般。此外，這些「獲致的」財貨共產式地被消費，一則以倉儲共產主義與戰利品共產主義（Lager- und Beutekommunismus）的形式出現，或者以（僧侶的）愛的共產主義（Liebeskommunismus）的形式出現<sup>170</sup>。因此，卡理斯瑪的支配雖然不是無結構的，但是它卻具有特別高度不穩定的特性。它只能在「剝奪」既存的傳統的或理性的日常生活的結構下，才能持續地存活下去。因此，它一直面臨危險，不是解體，便是自己日常化，亦即透過自己的「傳統化或理性化（合法化）」<sup>171</sup>而改變了特性。從結構內部來看，這主要具有三個根據：其一是主要關聯到解決卡理斯瑪領導者的繼承問題時，引進外在的正當性的框架；其二是在行政機關成員間引進家庭的約束；其三是將卡理斯瑪的恩寵能力的利用當成收入的來源，且因而過渡到日常的經濟之上（參見表 18）。

在卡理斯瑪的支配上，我們也證實存在著一個雙重的領域：神聖的恩寵能力與證實的雙重領域，即不連續性與連續性的雙重領域。也在此處，我們可以如此理解韋伯，當作他在使命原則的框架下，區分多種結構形式：如使命原則被作權威的解釋時，存在著世襲卡理斯瑪（Erbcharisma）的不同變異體，而它被作非權

---

170 同前註，頁 668。

171 同前註，頁 143。

表18 卡理斯瑪的支配之特徵

1. 正當化	使命
2. 組織	
A. 權力分配	沒有
B. 權力的頂點	「篡奪者」 既不是被選的，也不是被任命的，至多是被鼓掌歡迎的戰爭英雄、先知與煽動家
C. 行政機關	「門徒」、「追隨者」、「心腹」
a) 結構	使者的無秩序的具體權能
b) 對「官職」的態度	沒有如俸祿或封地的行政手段的專用權，沒有固定的薪水，「官職的」領域與私人領域的統一
c) 徵募基礎	賦予恩寵
d) 階級化類型	精英 達人 (Virtuosen) 的親如兄弟的共同體 (Verbrüderungsgemeinschaften von Virtuosen)
D. 被支配者	「信奉者」
3. 各部分秩序間的關係	互不關心 尤其是政治的部分秩序為了經濟上的免除 (Wirtschaftsenthobenheit, 即經濟上的獨立) 而鬥爭
4. 經濟基礎	倉儲式的、戰利品式的或愛的共產主義 非結構性的日常經濟，如組織化的需求滿足的(自給自足的)經濟或以生產「掠奪物」或「禮品」為職志的營利經濟

威的解釋時，便存在著人民投票的選舉的不同變異體<sup>172</sup>。不過，這些結構形式已接近傳統的支配與理性的支配的結構形式。

事實上，它們間或可以直接轉化為後者，這完全視日常化（如傳統化或理性化）所推展的程度而定。這只顯示了卡理斯瑪的支配相對於傳統的支配與理性的支配的「非獨立性」：它不具有足夠的正當化與組織化的潛能，來建構一個與它們相對的自主性的持續性的支配結構。

韋伯描繪這種卡理斯瑪的支配，不但當作是非日常性的，而且也主要當成個人的支配來看待。卡理斯瑪是一個人的資質，藉著它而使一個人被視作領導者。這種資質涉及的是「諸力量與諸特性」，它們並非人人所能擁有，且因而被當作超自然的與超人來看待<sup>173</sup>。很明顯的，它是一些人的特定「性格特質」，它們既無法與他們劃分開來，也無法「發展出來」。但是，在使命與被賦予使命的使者之間被提及的關係，包括主觀的「諸力量與諸特性」，就已顯示，必須具有一個客觀上的相關物才行。被當作超人的與超自然的力量與特性者，是與「使命」與它要證實的情境一起產生改變的。因此，很明顯的，卡理斯瑪不只是可用結構的觀點（如以非日常的與日常的概念組）來作解釋，而且也可用發展史的觀點（如以個人的與客觀的概念組）來解釋它。因為舉例來說，一個恩寵能力的「特性」視下列情形而變：一個使命是否在神話的、神中心主義的或人中心主義的世界圖像裡被表明出來，以及是否它嘗試以「現世外的」或「現世內的」方式來證明自己的能力。

---

172 參見同前註，頁156-157，頁673起。

173 同前註，頁140。

在此，我們可以從韋伯處得到三點指示。首先涉及的是對一個巫術的、一個宗教的及一個透過「理性」制約的卡理斯瑪所作的區分；其次涉及的是卡理斯瑪日常化與即物化；第三則涉及的是對模範的預言與倫理的預言所作的劃分。我認為，他對前兩個區分在系統上並未作足夠的發揮，而第三種區分是在其「宗教社會學」所作的區分，乍看之下與卡理斯瑪的支配的理論並無關係。我建議把這三點指示簡短地繼續發揮，並且把它們串連起來。我們的目的是使下述系統地被理解：卡理斯瑪具有一個發展力，且因此韋伯說得很正確：「『理性的』卡理斯瑪的聖化（其典型表現是透過羅伯士比的神格化所見）是卡理斯瑪在它的命運的道路上所採行的最後形式」<sup>174</sup>。

首先，韋伯很明顯地區分為巫術所制約的與為宗教所制約的卡理斯瑪，但完全放棄這個區分在發展史上所具有的意義。我認為，只有在神的理念被完成，且使命的理念被首尾一貫地構想出來時，其發展史上的意義才能形成<sup>175</sup>。唯其在一個行動與規範彼此二分的二元論的世界圖像的框架裡，卡理斯瑪才能在兩方面同時立足：一方面在使命之上，另一方面則在使命的接受者的福祉的證實之上。只要在神話的世界圖像占優勢的時候，卡理斯瑪的承擔者就是使命。一旦神中心主義的二元論登場，使命與其被賦予使命的使者便可能區分開來。這可從下面的情況清楚地看出來：即使在卡理斯瑪的承擔者無法自我證實之際，並不必然也會影響到使命本身。換言之，這時可說是使命對抗承擔它的使者而

174 同前註，頁734。

175 參見同前註，頁663。韋伯寫道：「立基在異稟（卡理斯瑪）上，以及（當神的概念已經清楚建立起時）立基在其內存的神的使命上，他們行使他們的藝術與支配」。我認為這裡很明白地區分巫術限制下的與宗教限制下的卡理斯瑪。

穩定化。相對於巫術制約的卡理斯瑪，宗教制約的卡理斯瑪在原則上具有一些新的東西。我認為，這也同樣適用於當宗教制約的卡理斯瑪轉化到透過理性制約的卡理斯瑪的場合。又一次，理性只有在明白顯示其訴諸的諸力量與諸特性似乎不是人人所能企及，且被當作是超自然的與超人的東西時，才能像卡理斯瑪般地聖化。一旦這個信仰產生動搖，因為（像在羅伯士比的例子裡可以看到的）理性的使命不被證實的緣故，或者因為（如在各種原則的反省化的例子裡）理性由使命轉化成批判的緣故，那至少「真正的卡理斯瑪」的命運之路便告終結<sup>176</sup>。剩下來的不是卡理斯瑪的反權威的變換解釋，便是以「私有的」神祇們不可探究的裁決姿態出現的卡理斯瑪的自命不凡，後者主要是為了逃避理性的批判而存在的<sup>177</sup>。

其次，韋伯對卡理斯瑪的日常化與即物化所作的區分，也沒有完全擴及其在發展史上的意義。起先他強調卡理斯瑪的日常化可有兩種結果：不是卡理斯瑪的諸般資質在轉化的時候，一如它在起源狀態裡一樣，保持「與具體個人緊緊」相連的情況，不然就是卡理斯瑪的諸般資質也還被從具體的個人身上劃分開來<sup>178</sup>。在後者的例子裡，卡理斯瑪的諸般資質不是被看作是可以傳遞的，便是被當作是可以獲致的，不然便被歸列到一個制度性的組織裡。這在官職式的卡理斯瑪（*Amtscharisma*）時大致

176 參見同前註，頁664。

177 韋伯提及神的恩寵，它具有比較傑出的與「極其認真的」意義，明顯地與他所提及的另一種恩寵形成強烈對比，後者是「今日的『神寵』與舒適的要求」。參見同前註。

178 參見同前註，頁679。

如此，在這裡卡理斯瑪終究接受了一個「制度上的轉變」<sup>179</sup>。現在，韋伯主要稱這個卡理斯瑪的日常化的第二種變異體為即物化。但是我認為，我們必須明白地看出，這種制度上的轉變的意義下的即物化，是與卡理斯瑪本身的發展意義下的即物化（英譯為impersonalization，非個體化）有所區別的。在個人的支配的框架下，也可以產生卡理斯瑪的制度上的轉變。這在韋伯自己的分析例子如中國的君主，以及「早期教會」的羅馬主教等便可以見到<sup>180</sup>。反之，發展意義下的即物化，意味著卡理斯瑪的使命本身漸增的「思想的」控制，它不再簡單如天啟式的，而是推定式的。如果韋伯不想把巫術的卡理斯瑪與理性的卡理斯瑪、天啟的法律之卡理斯瑪與推定的法律之卡理斯瑪混為一談，他就必須設定這種卡理斯瑪的即物化。否則這既可能不在系統上具有意義，且可能不符合韋伯自己所提出的種種分析。

因此，我建議，將卡理斯瑪的日常化與即物化作下述意義上的區分：日常化涉及的是結構上的問題，而即物化涉及的是發展史的問題。卡理斯瑪的日常化意味著每個卡理斯瑪的支配因為結構上的諸根據，不是傾向於傳統化，便是傾向於理性化，而卡理斯瑪的資質不是保持緊緊維繫在各具體個人之上，便是轉化到各制度之上。而卡理斯瑪的即物化意味著，使命的特性在發展史面向上有了改變，由巫術制約的轉變成宗教制約的，最後到理性制約的使命。我們不應把即物化理解成日常化的一種變異體。它毋寧是標示出一個內在的發展，在卡理斯瑪本身貫徹之。但它保持與世界圖像發展的聯繫，而且是推動後者的原動力

---

179 同前註，頁682。

180 參見同前註，頁664，頁683。

的一部分。而我們也不應把即物化解釋成卡理斯瑪的除個體化（Entpersonalisierung）。毋寧它符合使命原則的特性，即它必須被達人們以超乎尋常的種種力量與特質來「體現」之。我們在此可以區分兩種「體現的方式」，它們在神話的世界圖像終止之後便可能出現。且這也轉引到第三種劃分之上：區分倫理的預言與模範的預言。韋伯在其《宗教社會學》裡一方面舉查拉圖斯特拉與穆罕默德為例，另一方面則舉佛陀為例，對兩類的先知作了如下的描述：「有的先知主要是一個神及其意願（一個具體的命令或一個抽象的規範）的付託之下宣告的工具，他要求立基在付託而如倫理的義務的服從（倫理的預言）。另一方面的先知，他是一個模範者，他以自己的例子來指示通往宗教救贖的道路，就像佛陀一樣，其傳道既非受一個神的付託，亦不知任何一個倫理式的服從義務，而是以自己來指引救贖需求者自己的利害關心，踏上與他自己同樣的道路（模範的預言）」<sup>181</sup>。這種區別可以轉譯到我們在此所建議的「卡理斯瑪的理論」上：一旦巫術制約的卡理斯瑪透過宗教制約的卡理斯瑪而被克服，便會存在兩種並肩發展的倫理的卡理斯瑪與模範的卡理斯瑪。

## 五、支配社會學的系統化

現在我們可以把以上對法律社會學與支配社會學的分析作一總結。法律的發展是與倫理的發展以及政治權力的發展息息相關的。在法律身上，後兩者某種程度地相互貫穿起來：權力賦予法律外在的拘束性，倫理賦予其內在的正當性的確認。因此，支配可以被解釋為倫理與權力的法制化（Verrechtlichung）：它包括一

---

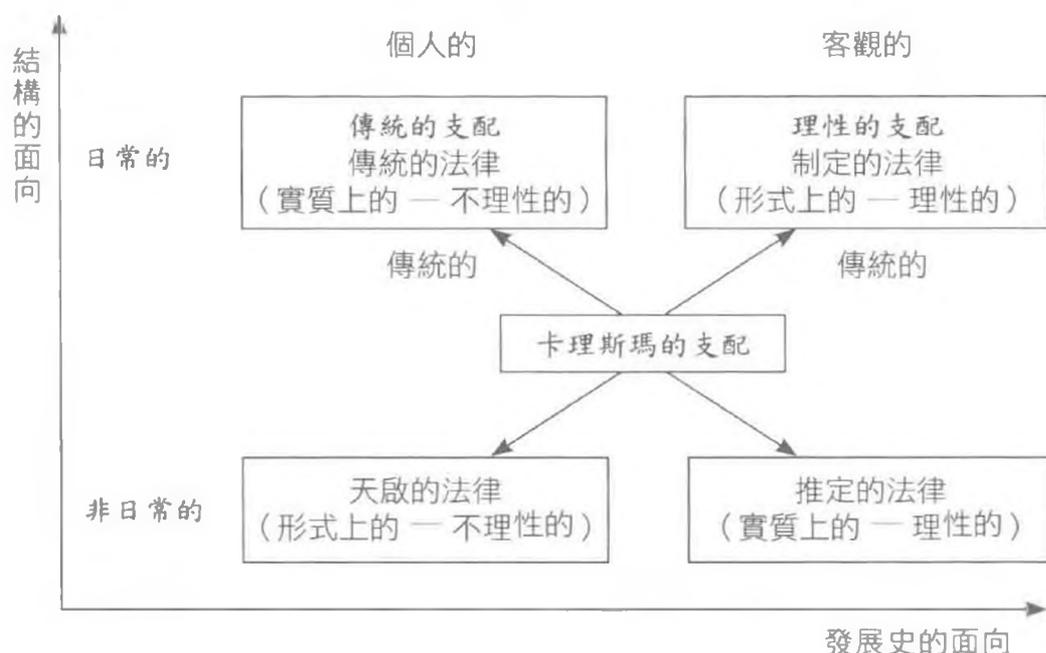
181 同前註，頁273。

個評價的與一個制度的面向。一個支配的結構連接理念與利害關心、世界圖像與「諸結合體關係」(Vergesellschaftungen)，且賦予其持續性。此外，它還必須要日常化，變成一個日用平常的組織來持續地「解決」種種外在的與內在的苦難問題。這尤其需要一種制度上的變革：支配的正當化問題與「組織問題」被當作是規則化的，既存的「世界」被置諸所有可能的世界之上，當作是最好的世界來看待，而每個正當的支配皆特有的使命思想則退居幕後。非日常的支配為了抵抗這種日常的支配的吸引力而爭鬥。它透過對一個既存的使命思想的戲劇化作法或創造一個新的使命思想，處理每一個日常的支配內被揚棄的外在的與內在的苦難，但它在避免一個太強的制度上的變革之時才能夠堅持下去。因此，非日常的支配終究是維持一個「精英」、一個達人的小圈圈的局限內。在那些屈服在制度化變革的強制下的地方，非日常的支配就必須日常化，而變成日常性的組織。如此它便讓自己屈從在日常化與革命化的辯證關係之下，而這種關係是沒有一個日常性的支配所能持久逃避的。

這個為結構所制約的日常化與革命化的辯證關係，是與發展史所制約的程序上的理性化與實體上的理性化的辯證關係相互平行的。兩者以一種複雜的方式相連接。只有理性化的辯證關係才能提供革命化與日常化的辯證關係方向。但是一般而言，這個方向是透過個人的支配與客觀的支配之間的對比來被限定的（參見表19）。

因此，在韋伯的支配社會學裡，我們可以發現三種支配的結構原則，兩個是日常性的，一個是非日常性的，但後者與前兩者在結構上息息相關。在這樣的解釋裡存在著兩個「獨立的」與一個「非獨立的」支配類型：一方面是立基在個人忠誠原則與合法

表19 法律社會學與支配社會學的系統化



性原則的持續性日常組織（傳統的支配與理性的支配），另一方面則是立基在使命原則之上的非持續性的非日常的組織（卡理斯瑪的支配），這三個類型使很多結構形式成為可能。但它們並非只是這一個結構原則的混合結果，毋寧主要是在一個結構原則的框架上的種種變化。只有卡理斯瑪的支配往往才能原則的層次上與其他類型的支配相串連，它不是為了「純粹地」維持自己的原則而必須承認其他原則，就是能轉化自己成為其他的原則。因此，是否在理性的支配與合法的支配的框架下，存在兩個支配的類型的問題，若非一個使命原則與合法性原則之間關係的問題，便是一個使合法性原則成為可能的諸抉擇性的結構形式的問題。我認為，不管人們如何提出這一個問題，它的答案是不能像在常見的文獻裡顯而易見的作法，把價值理性的正當的支配與目的理

性的正當的支配作對比處理。這是與下述息息相關的：把我們建議的解釋也應用來重新釐清這些概念及它們之間的關係。

#### 第四節 支配的類型論與行動的類型論

這便使我們把問題轉到韋伯的行動的類型論及它與支配的諸類型之間的關係的問題上頭。我們在此不擬重新估計與之相關的行動理論的基本問題的價值，不應探問是否韋伯的論點有其弱點：他立基的是行動，而非互動；是單獨的行動，而非行動系統（Handlungssystem）<sup>182</sup>。我們毋寧應先只從我們提出的考察裡找出最

182 在此特別參考哈伯瑪斯的《行動理性與社會的理性化》，他在兩方面察覺韋伯的行動理論的困境：1. 在行動理論的基本概念與理性主義之間有所差異，尤其可在宗教社會學裡看到；2. 在當代的評斷裡有所不足。哈伯瑪斯認為，儘管有所修正，但韋伯終究堅持目的論的模式，其基礎是獨自的與目的式的行動主體，他為了成功而行動。相對於此，哈伯瑪斯提出了溝通的行動模式，其行動主體為了對話與相互了解（Verständigung）而行動，正因為韋伯堅持著目的論的行動模式，所以他認為韋伯主要從目的理性的角度來看待行動理性。但是，這只是行動理性的一個面向。唯其轉至行動理性的模式，方才可以把目的理性在行動理論裡正確地加以定位，也唯其如此才能明白，目的理性行動只能代表理性的社會行動裡的一個等級，至少其他種的行動也有「同樣的等級」。哈伯瑪斯並繼續主張：目的式的行動只要是涉及其他的行動者，終究也可以被看成是策略式的行動，這是溝通的、以相互理解為取向的行動的邊緣例子；因此，溝通的行動模式比目的論的行動模式「優越」。關於這點在此只能暫且擱下不表。對我而言，它其實只「加強」韋伯的立場。我持續哈伯瑪斯的看法，把目的理性看成只是行動理性的一個面向。對韋伯行動理論的基礎的批判亦請參見柏格（Johannes Berger）。

跟哈伯瑪斯不同，柏格將獨白式的與對話式的行動理論與馬克思思想傳統下的結構理論對比起來看待。但這終究導致行動與結構的截然二分，而這也是我認為可以藉著韋伯的理論來加以克服者。參見柏格，〈以韋伯的「社會學基本概念」為例談行動理論的界限〉（Die Grenzen des handlungstheoretischen Paradigmas am Beispiel der «soziologischen Grundbegriffe» Max Webers），收入包爾特（Karl Martin

初的「行動理論的結果」來，在此不擬對它們的系統上的種種根據作探討。

韋伯的行動之四種類型，即目的理性的、價值理性的、感情的與傳統的行動，似乎是沿著一個理性的刻度而作安排的。這刻度似乎可以透過手段、目的、價值與結果的各觀點的協助來建構之。一個為理性所完全控制的行動，是行動者由一個在價值討論裡明顯化的價值水準上選擇了富動機的目的，且為了實踐此目的，「既權衡目的的各種手段，也考慮目的與其次的後果們之間的關係，最後也考慮各種不同的可能的目的彼此之間的重要性」<sup>183</sup>。一個在這種意義下而受理性完全控制的行動，似乎是目的理性的行動。在其他的類型裡，至少一個理性控制的可能觀點被忽略了：在價值理性的行動忽略了結果，在感情的行動忽略了結果與價值，而透過「習以為常的習慣」，組織的傳統的行動則忽略了價值與目的（參見表20）<sup>184</sup>。

這個類型論在我們提出的解釋的背景之下，主要有三方面的弱點：其一是它使我們傾向於把目的理性與責任倫理、價值理性與心志倫理等同看待；其次是它建議把傳統的行動與理性的行動不作前後的次序設想，而當它們為互為抉擇的關係；其三是它與價值論不相容，這價值論被視為經驗的一歷史的理性化理論的基礎，且至少建立在對真、善、美的區分之上，即對認知的、評價的與表現的（象徵主義）的劃分之上。如果我們要祛除這些弱

---

Bolte) 主編的《社會學研究資料》(Materialien aus der soziologischen Forschung)，頁1081起。

183 參見韋伯，*WuG*，頁13。我這種系統化的想法要謝謝使瓦能堡(Enno Schwanenberg)的建議。

184 同前註，頁12。

表20 根據「社會學基本概念」而建構的行動類型論

理性控制的對象 行動類型	手段	目的	價值	結果
目的理性的	+	+	+	+
價值理性的	+	+	+	-
感情的	+	+	-	-
傳統的	+	-	-	-

點，就必須改造這一個類型論。而改造的方向可以透過對三個價值領域所作的劃分來得到。

對認知的、評價的與表現的領域所作的分殊化，首先使我們把四個行動類型化約成三個：目的理性的、價值理性的以及感情的行動。只有這些行動取向，而不包括傳統的行動取向，可以歸列到這些價值領域之下：目的理性的行動取向置重心於行動的成功與否，這屬認知的領域；價值理性的行動取向重視行動固有之價值，屬於評價的領域；而感情取向的行動重視感情與感覺狀態，屬於表現的領域。一個具體的行動在此往往同時涉及所有這三種價值領域。因此，這三種類型首先告訴我們的只是，在這些關係內何者最占上風。一個完全發展的行動理論必須表明這些關係對所有行動皆是建設性的，而且因此體現了形式上的現世關係。這種行動理論主要可以在派深思與哈伯瑪斯的作品裡看到。

分殊成這三種價值領域的作法，亦企圖對結構的面向與發展史的面向加以區分。就以韋伯目的理性的行動、價值理性的行

動等概念，甚或傳統的行動可以看得出來，他混同了這兩個面向。為了避免這種混淆，我們必須在術語上對這結構上可能的諸基本取向以及它們的發展之間作區分。一個以成功為取向的行動並不是在本質上就是目的理性的，而一個以固有價值為取向的行動也並不是在本質上就是價值理性的。因此，我建議，以最緊密跟隨韋伯的陳述方式，標明結構上可能的基本取向為成功取向的行動、固有價值取向的行動與感情的行動。我們這個建議與哈伯瑪斯的作法近似，他區分成功取向的行動、共識取向的行動與表現取向的行動<sup>185</sup>。這些結構上可能的基本取向隸屬在一個發展之下。這發展很一般地導向行動理性化之道。不過，很明顯的，只有對成功取向的行動與固有價值取向的行動才能不受限制地適用。就像韋伯的術語所建議的，他並不認為感情的行動能以同等方式具有理性化的能力。在〈中間的考察〉一文中的一個地方，我們可以清楚明白這種狀況。在那兒他為了對比宗教的博愛倫理（*Bruderlichkeitsethik*），不但以「目的理性的行動的各固有法則性」，而且也以那些感情的行動的固有法則性，不僅以經濟的、政治的與科學的領域，而且也以美學的、性愛的領域（「它們的本質從基本上即具非理性的與反理性的特性」）來作對照<sup>186</sup>。

為了對諸行動的理性化程度加以限制，我們可以利用韋伯所揭示的刻度。一個行動越是理性，它控制的不同行動的面向也就越多。它控制的面向愈多，同時它的自由程度就愈大。因為由手段過渡到目的，手段便自由而供揀選，由目的過渡到價值時，目

185 參見哈伯瑪斯同註182書。他把下面這三種行動與三種行動模式結合起來：目的論的、溝通的與戲劇的。

186 韋伯，RS1，頁554。

的便被自由化了，而由價值過渡到結果，價值本身就可供理性來選擇。因此，如此作解釋的刻度適合進一步以由韋伯「法律社會學」抽離出來的區分不理性的一形式的、不理性的一實質的、理性的一實質的與理性的一形式的作法來作精確的分析。如果一個行動完全以目的為其取向，只要它無法針對目的來考量其手段，且在不同的可能的手段間理性地作決定時，它便是不理性的一形式的。這是巫術制的行動的例子，且因此是儀式主義的行動。如果行動是以手段與目的為取向的，只要它無法針對價值而權衡手段，並藉以在不同的可能的目的，理性地作選擇時，它就是不理性的一實質的。這是傳統行動的例子，且因此是一種常規主義的（konventionalistisch）行動。如果一個行動以手段、目的與價值為取向，只要它容許一個清楚的決定，便是理性的。如果它被一個「絕對價值」的取向所限定，那它同時也是實質的。一旦此行動還是取決於其結果時，價值的地位便產生動搖。這行動雖然還是理性的，但只要它不但必須要針對其目的來考慮其手段，針對其價值考慮其目的，而且要針對其結果與其他可能的價值而考量其價值的話，它便也是形式的。於是在競爭的與衝突的價值之間作決定之際，不再有阿基米德點，不再有安全的基礎，以便在諸目的之間的競爭與衝突作出有充分理由的決定。種種決定不再是絕對的，而只還是相對理性的。因為它們是批判性檢驗的結果，且似乎一直可能得到其他的結果<sup>187</sup>。

如果我們把這四個理性的水準投射到兩個具理性化能力的行動類型，我們似乎應在儀式的行動（在此成功取向與固有價值

---

187 有關批判的檢驗的原則之實踐的意義，參見亞爾伯特（Hans Albert），〈理性實踐的論文〉（Traktat über rationale Praxis, Tübingen 1987）。

取向還同時發生) 以及一個目的傳統的行動與價值傳統的行動之外，設定目的理性的行動與價值理性的行動的兩個變異體：一方面是實質的目的理性的行動與形式的目的理性的行動，另一方面是實質的價值理性的行動與形式的價值理性的行動。我們進行的分析希望指出，這種區別對固有價值取向的行動是有意義的。因為實質的價值理性是心志倫理在行動理論上的相關物，而與形式的價值理性息息相關的是責任倫理。不過，就像韋伯自己愛恨交織的嘗試一般，我們所作的區分，對成功取向的行動可能也是有意義的。他區分一個主觀的目的理性的與一個客觀的「正確性理性的」(richtigkeitsrational) 行動，即對「根據明白而完全意識到的目的與完全意識而『適合地』被選的手段而取向的行動」與一個「根據客觀的有效的『正確』取向的行動」作區分<sup>188</sup>。在科學的發展上也有與之符合的發展。由獨斷的理性主義轉換到批判的理性主義的康德革命，可能就像我們對倫理的發展所提出的一般，具有同樣的意義<sup>189</sup>。只有透過由獨斷的理性主義到批判的理性主義的過渡，且透過它的進一步發展，成功取向的行動才能漸增地朝向「妥當的經驗」發展，達到這種地步：競爭的與衝突的諸目的之間的權衡，不會立即求助於一個「『命令』與『要求』的價值理性的取向」<sup>190</sup>。唯其在一個如此被理解的形式上的目的理性的諸條件之下，利害關心的狀況也才能「自由」發展。不過，藉此也增多了下述的危險：成功取向的行動與固有價值取向的行動之間的必要關係崩壞了，且將這兩者的組合代之以純粹的成功取向，即純粹的利害關心的取向。

---

188 韋伯，WL，頁434，頁433。

189 參見拉斯克，同註120，第三卷，頁32起。

190 韋伯，WuG，頁13。

因此，如果我們將正當的支配的各類型與行動的各類型彼此相互歸列時，我認為不應像研究韋伯的文獻裡常見的作法一般，把行動的四個類型「直接」與正當的支配的三個類型相串連，而且因為韋伯區分四種行動類型的事實而進一步推論道：他眼中最後必然不是只有三種，而是有四種正當的支配的類型。我們毋寧是要明白結構的面向與發展史的面向，且認清在結構的觀點下，只具三種行動類型。於是，只要一個支配的結構建立了一個生活關聯（*Lebenszusammenhang*），在結構上來看，它往往也結合了所有三種行動類型。而在「支配社會學」裡與之相對應的概念，我們也可從下述區分看出：對立基在利害關心狀況的支配與立基在權威的支配作區分，而在後者，將權威分為日常的權威與非日常的權威，分為立基在評價的與立基在表現的權威，分為一個根據「倫理」與一個根據「卡理斯瑪」的支配。確切言之，韋伯對立基在利害關心狀況的支配與立基在權威的支配所作的區分，再度在結構面向上與發展史面向上分別進行。因為一個「透過利害關心狀況（尤其是市場性的）所制約的權力，完全在程序上立基在利害關心的自由遊戲之上」，主要是被韋伯拿來對照立基在權威的支配，因為它終究立基在由家計分離出來的經濟，立基在由「莊園經濟」過渡到「市場經濟」之上，且因而立基在兩個社會關係的駕馭的類型（即市場與「命令」）的分殊化之上<sup>191</sup>。確

191 同前註，頁544。有關這種區分，亦參見亞爾伯特（Hans Albert）有趣的作品〈個人行動與社會調控〉（*Individuelles Handeln und soziale Steuerung*），收入勒恩克（Hans Lenk）主編的《科際整合論行動理論》（*Handlungstheorien interdisziplinär IV*, München 1977），頁177起。韋伯區分立基在權威的支配（*Herrschaft kraft Autorität*）與立基在利益配置的支配（*Herrschaft kraft Interessen Konstellation*）似乎是由「家族經濟理論」到「市場經濟理論」的過渡，和亞里斯多德或亞當斯密的名字連在一起。亞里斯多德傳統的經濟學分析是沒有權威的基礎的社會調控系統。這並

切言之，韋伯在區分日常的與非日常的支配時，即區分立基「倫理」的權威與立基「卡理斯瑪」的權威時，再度不只是從結構的面向為之，而且也從發展史上的面向來進行。因為卡理斯瑪的支配主要被用來與傳統的支配與理性的支配來作對比，也因為它相對於後兩者對傳統與規則的堅持，體現出來的是「歷史的特殊的『創造的』革命力量」<sup>192</sup>，然而，這些區別也具有結構上的意義：每個穩定的支配結構連接了「市場」與「命令」，日常的與非日常的駕馭機制，它同時謀求對物質上的與理念上的、社會的與非社會的問題的解決。但是，只要一個支配結構一直也建構了一個歷史的生活關聯，它便貫穿了這三種行動類型彼此之間的特殊塑造來。這些是透過理性的水準，更一般性地說，透過即物化的水準來表明其特性的。這些水準主要適用於成功取向的行動與固有價值取向的行動，但是也確認了感情的行動（卡理斯瑪）的即物化的傾向。不過，這並不意味著感情的行動將可能喪失其基本的非理性或反理性的特性：它維持其特殊的非理性力量的特性（參見表21）。

## 第五節 西方發展史意義下的韋伯社會學之實質內容的結論

藉此，我們可以對西方發展史意義下的韋伯社會學的實質內容的解釋作一總結。我們嘗試凸顯韋伯必須採用的理論根據所

---

不意味著市場是權力真空的狀態。相反的，韋伯從市場參與者之間權力機會的不公平分配來研究它。但立基在市場的壟斷控制的「支配」與立基在構成命令的權力的「支配」，在結構上仍要區分開來。

192 韋伯，*WuG*，頁666。

表21 行動的類型論與支配的類型論的結合

主導的行動取向 理性化水準	成功取向的行動	固有價值取向的行動	感情的行動	支配水準	
	不理性的—形式的	儀式的		巫術的—卡理斯瑪的	傳統的一父權的
不理性的—實質的	傳統的		宗教的—卡理斯瑪的	傳統的一家產制的	
理性的一實質的	目的理性的	心志倫理的	理性的一卡理斯瑪的		理性的
理性的一形式的	正確性理性的	責任倫理的	反權威的一卡理斯瑪的		
主導的支配的面向	立基在利害關心狀況的支配	立基在日常的權威的支配	立基在非日常的權威的支配		

在，當他想要「辨識西方的（尤其是現代西方的）特殊的獨特性……並在它的形成過程上來作說明」<sup>193</sup>。我們的解釋著重在韋伯的進化理論的最小限度的計畫，以及價值論的與制度論的最小限度計畫之上。我們將兩者連在一起作討論。其基礎是對諸結構原則與諸結構形式之間加以區別。一個結構形式可以歸列在一個結構原則之上，後者在歷史的偶然的諸條件下使前者實現。而這種結構原則是與其他的結構原則們處在一種前後次序之下。而結構原則定義一個可能性的運作空間，在發展史上來看，這空間是與時移的。因此，諸結構原則同時定義了諸歷史的秩序問題。而

193 韋伯，RS1，頁12。

這些問題被諸結構形式抉擇式地「解決」。解決之道涉及結構原則的兩個面向：一方面涉及的是世界圖像，另一方面涉及的是其制度化。因此，這些結構形式主要必須解決兩個秩序問題；正當化的問題與組織的問題。但世界圖像又是從不同面向形成的。它包括真理、正確性與真實性等的有效性要求。而這些要求必須被制度化。由此一直產生多種涉及價值領域的生活秩序。在這些生活秩序裡面，四個生活秩序特別具有重要的意義，因為它們建設性地與物質上的與理念上的基本問題、社會的與非社會的基本問題息息相關：政治的生活秩序、文化的生活秩序、經濟的生活秩序與社會化的秩序。而我們在這個理論根據所在必須採行的種種發展水準，可以用高度文化之前的、高度文化的（hochkulturell）與現代的來稱呼它們<sup>194</sup>。在這些區分裡，尤其是以對高度文化之前的發展水準與高度文化的發展水準之間所作的區分，是具相對的特性。其主要區別來自於：在高度文化的發展水準上，相比於高度文化之前的發展水準，其政治功能是在領域普遍訴求下組織化的，而其文化功能則主要是由諸世界宗教來完成的，亦即那些「懂得聚集相當大數量的信徒到自己身邊」的宗教<sup>195</sup>（參見表

---

194 在最近的社會學文獻裡有一系列建議，希望針對文化與社會不同的發展來加以說明。如貝拉（Robert Bellah）區分原始的、古代的、歷史的、初期現代的與現代的宗教。派深思接續貝拉部分的主張，區分原始古代社會，歷史帝國與現代社會的系統。他傾向將之劃分在三個概念（「原始的」、「中段的」與「現代的」）之下。哈伯瑪斯則區分新石器時代的社會、早期與發展的高度文化與現代時期。盧曼則傾向使用整體的類型：古代的、高度文化的與當代的。我選擇用前高度文化的、高度文化的與現代的來區分，以便把與這些概念相關的價值設定加以中立化。

195 眾所周知，這是韋伯對世界宗教的實用的定義，其中偏重歷史作用的面向，參見RS I，頁237。但我認為在這個定義中隱含了另一個面向：一個世界的宗教必須已達到形上學二元論的水準。

表22 社會的結構原則的發展

發展水準	基本秩序配置	世界圖像	共同體關係	秩序問題
高度文化之前的	傳統的一父權的	神話的、倫理之前的評價（巫術）	血緣共同體	不連續性對抗連續性
高度文化的	傳統的一家產制的	宗教的一形上學的、法則倫理 宗教的一形上學的以迄世俗的一形上學的、心志倫理	官職權力	神聖的傳統與「支配者」的自由的專斷與恩寵制的雙重領域中央集權化對抗地方分權化
現代的	理性的	世俗的一形上學的以迄「科學的」、責任倫理	理性機構國家	神聖的法律基本原則與專斷的實定規章的雙重領域「民主化」對抗「專業化」

22、23）。

如果我們以這個總括的一覽表為依據，我們會發現韋伯的關心主要著重在高度文化的發展水準，而且也特別著重在哪些條件下神中心主義與宇宙中心主義的世界圖像轉化為人中心主義的世界圖像，在哪些條件下一個分層的分殊化轉變成功能式的分殊的問題。與這個相比較，韋伯對高度文化之前的發展水準與現代的發展水準的考察，比較是停留在素描的程度。這使他的社會學有別於涂爾幹的例子，後者相當集中地致力於高度文化之前的發展水準的分析；但也有別於馬克思的例子，馬克思相當集中地著

表23 社會的結構原則的發展與生活秩序

發展水準 生活秩序	高度文化之前的	高度文化的	現代的
政治的生活秩序	<p>「父權制的支配」 初期的父權制與長老制、名望家支配的最早諸形式</p> <p>「家長」與「大長老」直接對「同志」與臣下的支配</p>	<p>「家產制的支配」 蘇丹制、封建制、身分國家、專制國家</p> <p>「君主」、「大地主」、「都市貴族」間接對「同志」與臣下的支配</p>	<p>「合法的支配」 人民投票的支配、評議會支配、議會制、官僚主義</p> <p>「職業政治家」間接支配「國家公民」</p>
文化的生活秩序	<p>「社會中心主義的一元論」</p> <p>神話思想與倫理之前的評價。法則倫理最初的諸形式。認知的、評價的與表現的象徵主義的「原始的統一」；各象徵主義分群的分殊化</p> <p>「神話」 「魔法師」與「巫師」</p>	<p>「神中心主義或宇宙中心主義的二元論」</p> <p>形上學思想與法則倫理與心志倫理。「經驗科學」的最初諸形式。認知的、表現的與評價的象徵主義的固依法則性的萌芽。世界圖像的「再建的統一」，主要是宗教作媒介，象徵主義分層的分殊化</p> <p>「神義論」 「牧師」與「先知」 「祕儀傳授者」與「哲學家」</p>	<p>「人中心主義的二元論」</p> <p>形上學以迄經驗科學的思想以及心志倫理跟責任倫理。認知的、表現的與評價的象徵主義的固依法則性的發展。世界圖像「再建的統一」，尤其是世俗式的媒介，象徵主義功能的分殊化</p> <p>「人義論」 「知識分子」</p>

續表23

發展水準 生活秩序	高度文化之前的	高度文化的	現代的
經濟的生活秩序	<p>「家計經濟」</p> <p>自然經濟、無交換以迄自然交換</p> <p>家計共產主義</p>	<p>「組織化的需求滿足經濟」 (莊園經濟)</p> <p>自然經濟以迄貨幣經濟，自然交換以迄貨幣交換</p> <p>諸經濟單位的生息的利用、政治取向的資本主義</p>	<p>「組織化的市場經濟」 (市場經濟)</p> <p>貨幣經濟 貨幣交換</p> <p>諸經濟單位的營利式的利用經濟取向與政治取向的資本主義</p>
社會化秩序	<p>「他律性」</p> <p>具體的個人忠誠的種種關係，以「初始的共同體」，尤其是在家計共同體、鄰里團體與血統氏族團體</p> <p>「好兒子與好僕人」</p> <p>他律的良心類型</p>	<p>「宗教的自主性」</p> <p>抽象的個人忠誠的種種關係，以「家計」(莊園)，且以家族外的教育設施(教會、大學等等)</p> <p>「好臣下」</p> <p>他律的與律性的良心類型</p>	<p>「門外漢的自主性」</p> <p>合法性關係、以小家族與一個分殊化的系統、家族外的教育設施(公眾的教育系統)</p> <p>「好的世界公民—國家公民」</p> <p>自律的良心類型</p>

眼在對現代西方資本主義的運動法則的分析。但這種對高度文化的發展水準與其發展的可能性的關心，終究是落在一種對現代西方理性主義的關心上頭，而其根基可以溯及神中心主義的二元論與分層的分殊化的世界。我們因此可以提出這個問題：現代西方理性主義，即支配現世的理性主義，是如何可能在高度文化發展水準的範圍內形成並轉化這發展水準的？而且主要是這問題：為什麼這只能在西方出現？為了回答這個歷史上的問題，韋伯使用了一個社會學的參考框架。我認為，它是個解釋用的參考框架，主要是顧及說明問題而被發展出來的。但是，它並不僅止於這種用途。在此，它毋寧也適用於韋伯所一般性地確認的介於社會學與歷史科學的關係：社會學嘗試建構各類型概念與現象的普遍的諸規則，而史學則致力的是個別性的、文化上重要的諸行動、組織、人格等的因果分析與歸列。不僅如此：普遍化的社會學不只是一個行動科學（*Handlungswissenschaft*）意義下的文化科學，而且它「建構其諸概念，並主要嘗試也在下面的觀點下尋求它們的種種規則：是否它可以對文化上重要的諸現象的歷史因果歸列上提供服務」<sup>96</sup>。而諸多文化上重要的現象之一，便是支配世界的現代西方理性主義。是否這個解釋用的參考框架可以對其歷史因果上的歸列作出貢獻，以及如果可以的話，是在何種意義上如此的——這適合我們總括地來檢視它。對韋伯的西方發展史的解釋，不能單單只限於對其理論的參考框架的哲學地位與實質內容的澄清之上，而且它也必須要嘗試藉之來限定因果分析上的最小限度的計畫（透過後者的協助，韋伯說明了過渡到西方現代的過程）。

---

196 韋伯，*WuG*，頁9。

# 第六章 歷史的解釋問題：過渡到 現代時宗教改革扮演的角色

## 第一節 宗教社會學方法論的諸面向

眾所周知，韋伯1904-1905年間在對「基督新教倫理與資本主義精神」所作的研究裡，首次從事偉大的嘗試，試圖解釋現代西方文化形成的問題<sup>1</sup>。在該研究裡他企圖發掘這個文化所特有

---

1 正如田布魯克 (Friedrich H. Tenbruck) 所特別指出的，韋伯這個研究有兩個版本，1904-1905 年間的「第一版」出版後引起很大的辯論，大約在 1919-1920 年間作了修改。在這份修改工作中，本文部分著重在補插文字，註釋部分則著重在兩個版本出版期間其他人的文獻的討論，尤其是與宋巴特 (Werner Sombart) 與布倫塔諾 (Lajo Brentano)。註釋裡也包括一些提示，是有關韋伯生前最後計畫撰寫的「宗教社會學著作」。這對我們重建韋伯的創作史尤其極具意義。在本文部分，我認為主要有三大重點是新的：1. 更加強調對一個不受倫理制約的與一個受倫理制約資本主義之間的區別；2. 加入除魅的概念，並將之與禁欲的基督新教結合；3. 加入對禁欲主義神祕主義的區別，並應用它來說明宗教改革後的宗教潮流。但是這些新的重點中，沒有一個是用來改變原有的命題。我認為，這甚且對除魅概念有效（有關此概念參見 PE I，頁 123，頁 133，頁 159 與 頁 16，間接的是頁 164-165）。因為 1904-1905 年在「第一版」裡，韋伯即已很清楚地描繪了這種事實狀況：禁欲的基督新教的文化史上的成就，主要是對教會的一聖禮的救贖的貶抑之上（同前書，頁 122-123）。確實言之，韋伯在 1904-1905 年間尚無將之與偉大的宗教史過程連接起來的作法。但是，他已在裡面看出禁欲的基督新教史上的獨特性來。因此，他在修訂版所作的導論式的考察，事實上並非自我防衛之舉。在 PE I，頁 27-28，他寫道：「我邀請任何一個（違反意願而）來對比我的兩個版本，他會透過比較，確信：在我的修訂作品中，我未曾在具有任何一種實質主張的一個句子裡，作出任

的組成部分（即現代的職業倫理）的宗教根源。這個研究從一開始，而且隨後一再地被當作觀念論的歷史觀的辯護者，還被當作是對歷史唯物論的攻擊來理解。這種作法並非毫無根據。韋伯自己曾作了一些完全朝這一方向的陳述。他在1905年4月2日寫給李克特（Heinrich Rickert）的信中如是說：「在6月或7月您將得到一篇也許會感到興趣的文化史的文章：作為現代職業文化基礎的基督新教的禁欲主義——對現代經濟所作的『唯心論的』建構。」還有在對《政治經濟學手冊》，也就是後來的《社會經濟學概論》所作的執筆分擔計畫裡，推測是他在1909年夏天草擬的，而且大約在1910年5月印好分發給預定的合作者，在「經濟與社會」的章節下（這是他自己要寫的部分）可以發現下列的大綱：「(a)經濟與法律（1.原則上的關係；2.現今的發展的各階段）。(b)經濟與社會群體（家族團體與地方自治團體、身分與階級、國家）。(c)經濟與文化（對歷史唯物論的批判）」<sup>3</sup>。

對基督新教的研究，以及其接著的對新教各教派的論文，還有尤其是有關宗教與經濟的諸關聯的比較分析，韋伯自己認為它們完全具有「唯心論的」與反唯物論的種種特色。但是，我們必須表明，究竟這在何種意義下是有效的。就它們指出在分析歷史的諸發展的「唯物論的歷史觀」之界限而言，它們的確是唯

---

何刪除、改變意思、弱化或者加上實質不同的主張。我沒有必要那麼做，而且我的進一步說明將勸服那些仍然懷疑的人。」

2 引自韋伯夫人，《韋伯傳》，頁359。

3 參見《政治經濟學手冊·材料分配計畫的前言（材料分配計畫）》（*Handbuch der politischen Oekonomie [Vorbemerkung zum Stoffverteilungsplan, Stoffverteilungsplan]*），沒有寫明時間，但有手寫的說明：「有關給韋伯的1910年5月24日的信，莫爾（保羅·西貝克）出版社檔案」（Archiv des Verlags Mohr [Paul Siebeck]），頁2。韋伯夫人則寫道，這計畫自1909年夏天即開始著手，參見同前註，頁446。

心論的且反唯物論的；但是，它們並不是以一個同樣片面的唯心論的因果的文化解釋與歷史解釋來取代一個片面的『唯物論的』觀點<sup>4</sup>。韋伯認為，我們可以證明一個歷史唯物論的見解具有一個「尋常的權利」<sup>5</sup>。它的立論所在是，我們必須在歷史的觀點上，也一直把理念當作是利害關心狀況的結果來看待。正正是在把文化科學看成是一個歷史的社會科學的方法論的奠基之相關處，他極力強調：「根據其特殊的經濟條件與活動範圍的觀點，來對社會諸現象與文化諸過程作分析，是個具創造的豐富性的科學原則，且以謹慎的應用與免於獨斷的成見，這原則也在所有可預見的時間內仍會繼續存在」<sup>6</sup>。但是，不能因為這種對此一科學原則在社會的與文化的諸關聯的分析上所具有的意義的認識，就忽略了利害關心不但包括物質上的利害關心，且包括理念上的利害關心；還有我們也不能忽略，諸理念不單單只是這種利害關心狀況的「簡單的函數」，甚或只是其純粹的「反映」而已。毋寧是，諸理念一直具有其超乎利害關心狀況的意義，即使在它們完全是後者的「意識型態」時亦是如此。它們包括一個意義上的盈餘，一個烏托邦的要素，例如在宗教倫理上，這個盈餘來自「其啟示與預示的內容」(Inhalt ihrer Verkündigung und Verheißung)，即來自「宗教的諸泉源」的提供<sup>7</sup>。這種意義上的盈餘意味著，一個宗教倫理不但有能力影響其承擔階層的生活方式，而且超乎其上，還可影響「與它相當異質的階層」<sup>8</sup>。因此，一個宗教倫理處在一宗教的一形上學的世界圖像的條件下，往往是：雖說一方面

4 韋伯，PE I，頁190。

5 韋伯，PE II，頁169。

6 韋伯，WL，頁166。

7 韋伯，RS I，頁240。

8 同前註，頁241。

在經濟上受到制約，但同時也是在經濟上具重要意義的<sup>9</sup>。一個宗教倫理的這種雙重地位，很一般地指出兩種類的原因的存在，後者是在文化上重要的現象可以且必須訴諸的對象：一方面是諸利害關心狀況（*Interessenkonstellationen*），另一方面是諸理念狀況（*Ideenkonstellationen*）。沒有一個種類的原因可以一開始便宣稱相對於另一個種類而具有優先地位，也沒有一個種類可以一開始就稱作是最終極的權責所在。兩者毋寧某種程度上必須被當作「同一起源」來看待。因為在人們開始解釋其種種利害關心的當下，他們早就設定了諸利害關心與諸理念的可能的固有權利與可能的固依法則性。這個對諸利害關心與諸理念所作的「同源性」方式的假設，使韋伯得以在他的基督新教倫理研究的最後確認說，唯物論的與唯心論的歷史觀是「同樣可能的」。也是這個假設使他說，就這兩者（唯物史觀與唯心史觀）而言，「如果不是當作研究的預備式的工作（*Vorarbeit*），而當作研究的結論來看待，那兩者同樣是對歷史的真實，少具貢獻的」<sup>10</sup>。

## 第二節 禁欲的基督新教研究中對過渡之分析

韋伯認為，我們至少必須將現代西方文化的職業倫理擺在兩個雖然是片面的、但卻是基礎的、且因而無法相互化約的觀點來加以討論：一方面要立基在其特定的諸理念狀況的條件下，另一方面則是立基在其特定的諸利害關心狀況的條件下。而他的基督新教倫理研究要求的並不是對這兩個方面的觀點的探究。因

---

9 有關這種區分，參見韋伯，*WL*，頁162。

10 韋伯，*PEI*，頁190。

此，他在論文伊始即聲明，這是不完整的研究<sup>11</sup>。他首先透過禁欲的基督新教的宗教倫理來說明的只是「資本主義精神」的條件（現代的職業倫理的條件）。就像他後來陳述的一般，它涉及的「往往是問題最難掌握的方面」<sup>12</sup>。因為這不像諸理念的利害關心條件一般，反過來的諸利害關心的理念條件並不是如此明顯，尤其在牽涉到的諸理念隸屬於不同的生活秩序時更是如此。就像先前耶利奈克（Georg Jellinek）在他對人權的起源的研究裡所作的一般，韋伯對現代職業倫理的起源的研究裡，主要展示宗教對那些人們起先不會探究的範圍所發揮的影響<sup>13</sup>，而且他也權宜行事，根據研究上實際的諸原因而首先把利害關心狀況對現代職業倫理的起源的影響擺在一邊而不作考慮。韋伯首先有意地想要建立一個（單一的）因果關係。但這也還是在一個相當有限的意義下如此。因為在現代的職業倫理的「宗教的影響成分」（religiöse Einschläge）的證明，既不可用來解釋所有現代經濟倫理被理念制約的種種特色，而且也無法以這提出的說明來要求說：已作了足夠地特殊化甚或「量化」的工作。韋伯認為，禁欲的基督新教的宗教倫理只是現代的生活方式的一個建構的成分，而其他的必須同等看待，且他探求的只是這個因果關係的「一般的方向」，「介於宗教的信仰的種種特定形式與職業倫理之間可察見的諸選擇性的親近關係」<sup>14</sup>。因此，他的研究立基在三個保留條件之下：

11 同前註，頁189-190，與PE II，頁183-184。

12 韋伯，RS I，頁12。

13 參見《韋伯傳》，頁484引用的韋伯的說明。耶利奈克（Georg Jellinek）在1895年已出版有關人權與民權的宣言的傑出短篇作品，並在1904年再版。

14 韋伯，PE I，頁77，與PE II，頁169。有關「選擇性的親近」（Wahlverwandschaft）的概念的「哲學」地位，及這種思考方式在思想史的背景，參見理查·何威爾（Richard H. Howel），〈韋伯選擇性的親近：在純粹理性的領域的社會學〉（Max

其一，它的分析不是禁欲的基督新教在經濟上的被制約性，而是其在經濟上的重要性。其二，它建立的是禁欲的基督新教的宗教倫理與現代職業文化諸重要方面之間的關係，而不是這個倫理與整個現代的生活方式，甚或這倫理與現代科學的關係<sup>15</sup>。其三，它涉及的不是禁欲基督新教對現代職業文化確切度量出的文化意義，而只是牽涉到這兩個理念構成之間，一個一般的選擇性的親近關係。因此，韋伯的分析的確是有助於明瞭「『理念們』在歷史裡起作用」的一般的方式<sup>16</sup>。對此，他追溯的不僅是「各教義」，而且尤其探求它們的諸實際作用。但是，這正正不是要為一個唯心論的或觀念論的歷史觀（eine spiritualistische oder idealistische Gesichtsauffassung）作辯護。他在此毋寧要說明這個觀點的種種局限。如此，他可以根據這項研究同時對抗兩種看法，而這兩種看法都源自「愚蠢的一教條的諸命類」：一個是認為我們可以「由經濟上的種種推移而演繹出宗教改革在發展史上的必然性」，另一個是認為「『資本主義精神』（……）只能如宗教改革的諸特定影響的結果般地產生，甚或說：資本主義作為一個經濟系統，是宗教改革所創造出來的」<sup>17</sup>。韋伯這些並不模稜兩可的陳述，反對唯物論的與觀念論的歷史觀，並不是在他的研究遭到批判後才提出來的。毋寧是，這些陳述一開始便限定了這研究的書寫字跡與方法上的地位。這種結果是由下列確切認定所引導出來的：不僅是「資本主義精神」，而且是所有文化上重要的現象，在歷史的觀點下，具有雙重的被制約性；還有，只要不是對

---

Webers Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason），刊於《美國社會學雜誌》（*American Journal of Sociology*），第八十四卷（1978），頁366起。

15 參見韋伯，PE II，頁324。

16 韋伯，PE I，頁76。

17 同前註，頁76-77。

世界圖像，而是對歷史的真實寄予關心的人，就必須在一個歷史的社會科學的框架下，一直承認「兩方面的因果關係」，而不可把這一方或另一方當作「歷史真相的因果解釋的公分母」<sup>18</sup>。

因此，韋伯對禁欲的基督新教與現代的職業文化所作的研究，既不是對現代資本主義經濟系統（或者更一般性地說：現代西方的結合體關係）的發生的考察，也不是對現代西方理論的理性主義（*theoretischer Rationalismus*），對現代西方科學的起源作說明。它所處理的毋寧完全是一個對下述在因果上重要的因素：現代西方實踐的理性主義（*praktischer Rationalismus*）的發生，還有透過這理性主義所產生作用的人類的能力與安排，朝一個「實踐的一理性的生活方式」的特定形式，即一個內在世界的禁欲主義的生活方式（它積極地聯結了自我支配與現世支配這兩個方面）<sup>19</sup>。而這種聯結在經濟領域裡，最開始並不在排除「營利」與「消費」慾望的障礙上表現出來，而是在其理性的調整之上；不是在經濟行動與道德行動的妥協之上，而是把經濟極端地置諸道德之下，以及由此所派生的介於追求內在資財與外在資財之間（介於諸救贖目的與諸「幸運」目的之間）難以令人置信的一致性上。而這種一致性是宗教改革時期的「作品」，因此它在西方的發展上編織了「新的種種線索」<sup>20</sup>。這些線索不僅可以追究到當代，而且它們還賦予西方的發展一個特定的色彩，這色彩只包含它們所固有並協助建立現代西方理性主義的特殊性格。雖然我們不能單單把這個理性主義發生的原因訴諸在它們之上。但是，

---

18 參見韋伯，RS1，頁12，與WL，頁166。

19 韋伯，RS1，頁12。

20 韋伯，PE II，頁170。

如果我們忽略了這個因素，便無法得到在因果關係上的需求滿意的歸屬。在韋伯與費雪（H. Karl Fischer）的辯論裡，韋伯曾再次確切描述他的命題所在：其一，獨立地超乎各種的政治、經濟、地理與民族的條件之上，而且也獨立於「經濟系統意義下的資本主義的發展程度」之上，禁欲的基督新教廣泛地促成了職業觀轉化的一般方向，而朝向理性的經濟生活方法（*Lebensmethodik*，生活舉止）而發展；其二，在宗教改革之前的資本主義經濟高度發展的各地區：在義大利（且同樣在法蘭德斯），缺乏這種在經濟行動中方法的一理性的（*methodisch-rational*）生活方式，缺乏這種營利「本能」與消費「本能」之間理性的調整的「資本主義精神」<sup>21</sup>。

在韋伯眼中，禁欲的基督新教的宗教倫理，其中直到「17世紀的宗教之活躍期」才完成全部發展者<sup>22</sup>，對西方現代倫理的發展具有建構性的意義。因此，它標出了一個「西方整體文化發展的關鍵點」<sup>23</sup>。這個宗教倫理之所以具有此意義，因為它並非阻礙了，而是促進了其他指向這同一個一般的方向的種種發展，後者並非直到透過禁欲的基督新教的宗教倫理才引發產生的。它這種促進作用具有兩個方面。一方面這個倫理減低了對已存在的諸發展種種內在的對抗，另一方面引導這些發展到一個新的軌道上去。首先，它消除了種種內在的對抗，這些內在對抗促成了基督教的宗教倫理對「『商人』獲利追求」一直到當時，採取反對的態度，而後者（商人的營利欲）已在16世紀沛然大備。

---

21 同前註，頁47-48。

22 韋伯，*PE I*，頁184。

23 韋伯，*RS III*，頁7。

它透過對「總非上帝所喜」(*deo placere non potest*)的克服，透過對「嚴格的天主教的信仰者」的宗教理想，且還透過路德的追隨者排除傳統主義對營利所設的限制框架來完成<sup>24</sup>。當它把它的宗教上的命令與新興的資本主義的諸律令相結合之際，它不但致力於克服天主教徒與路德信徒所遭受的「深刻的分裂」，而且也提供了後來的各階段，尤其是「功利主義的時代」的「溫床」，其採行的方式是：承襲合法的金錢營求時，它的「尤其是一個相當好的——我們可以心安理得地說：一個法利賽式的好的——良心」<sup>25</sup>。藉此，它創造了一個高度適合經濟形式「精神」，而這個精神與此「形式」具有「選擇性的親近關係」，從而產生「內在無可打破的統一性的發展」<sup>26</sup>。然後，這個倫理對資本主義形式開闢了新的道路：透過對營利「本能」與消費「本能」的方式的一理性的調整，以及透過它對這兩者相串連的方式來做到。因為它束縛了消費，尤其是奢侈品的消費，同時也獎勵了立基在宗教上種種根據而進行的利益追求，而這些宗教上的根據「透過禁欲的強制儲蓄」導致了資本的形成<sup>27</sup>。一旦如此發生後，經濟的利害關心的動力朝向資本主義企業、朝向資本主義系統而進展。這是經濟的資本主義可獲得整個經濟生活支配的諸多前提之一。因此，韋伯在與拉法爾(Felix Rachfahl)辯論之際，將他所作的分析過程以下列的定式(Formel)加以概括說：「由經濟探險的羅曼蒂克到理性的生活方式」，「由經濟的臨時的利潤到一個經濟的系統」<sup>28</sup>。

24 韋伯，PE II，頁168-169。

25 韋伯，PE I，頁184。

26 韋伯，PE II，頁171。

27 韋伯，PE I，頁180。

28 韋伯，PE II，頁322起，原文即加強調用的引號。

因此，理性的企業資本主義，以經濟系統出現的資本主義，不但具有種種外在條件，而且也具有種種內在條件，它牽涉到一個不是阻礙它，就是裨益它的倫理的環境。以經濟形式出現的資本主義無法單獨地由自己本身創造出一個與它相符合的倫理的「生活樣式」( *Lebensstil* )<sup>29</sup>。對韋伯而言，無論如何這已在「宗教改革以前的」歷史表現出來了。因此，資本主義的種種內在條件也不能被化約在它種種外在條件之內。毋寧是，它們擁有其「固有的」歷史。而且這具有雙重的意義：一方面是禁欲的基督新教的宗教倫理的形成再度被種種內在條件（即西方倫理廣大的「歷史」）所制約；另一方面則是這個宗教倫理跟與它息息相關的職業倫理並不是刻意創造「資本主義精神」的。宗教改革的這些文化上的效果，毋寧「大部分——甚或對我們的特殊觀點們而言是具壓倒性意義的——是諸宗教改革者的工作所無法預見的，或者正正是非其意願下的種種結果。」<sup>30</sup>在此，我們可以見到的是「原因與結果之間的非理性原則與價值相背論（*Wertdiskongrenz*）的原則」<sup>31</sup>。

藉此，我們可以描繪韋伯在基督新教倫理研究裡所使用的解釋的輪廓。其模型最基礎的是對內在的諸因素與外在的諸因素所作的區分，亦即對「資本主義精神」與資本主義形式之間所作的劃分。儘管這兩者處在一種相互的關係，但是它仍同時擁有一個「固有的歷史」。這個固有的歷史首先必須在相對的孤立化之下來作探究，藉以辨認「精神」與「形式」之間存在的階段式的

29 同前註，頁 286。

30 韋伯，*PEI*，頁 76。

31 韋伯，*GASS*，頁 468。

選擇性的親近關係。同時，這個相對的孤立化考慮到下述事實：現代經濟的理性主義的歷史（正如一般的現代理性主義的歷史）「絕對不是一個在諸個別的生活領域裡平行進步的發展」<sup>32</sup>。毋寧是，有資本主義的形式存在，而無資本主義的精神，或者是相反的狀況。因而，「資本主義精神」不可當作「資本主義形式」的純然反映來看待。因為理念受其他理念的制約，即足以說明與此相反的情況。然而，我們也不能把「資本主義精神」當成禁欲的基督新教的宗教倫理的純然反映來看待。因為理念受到諸利害關心的制約，亦足以說明與之相反的情況。一個像資本主義的經濟倫理一般的重要文化現象，是不能歸列在一個唯一的因素之上，它原則上必須歸諸多方面的因素；它不可當成一個片面的或單線的發展的結果，原則上必須視為多面向的與多線的發展結果。而且，此發展的「各路線」不是平行的也不是「直線的」。它們服膺的毋寧是非同時性（*Ungleichzeitigkeit*）的原則，還有結果相對於意願的自相矛盾的原則、非理性的原則，以及往往存在於意圖無結果之間的價值相背離的原則。

因此，韋伯的基督新教研究是片面性的。它提供的只是「具體歷史真實」的部分圖像而已。然而，它之所以如此，不單單是因為研究上實際的種種理由。這種片面性也是在原則上受到制約的（它還有其認識論上的根由）。韋伯認為，歷史的認識往往只是在「特殊的與『片面的』種種觀點」之下的認識，藉著這些觀點的協助，「選擇、分析、描繪地編排種種社會現象，表明地或緘默地，有意地或無意地把它們當成研究對象」<sup>33</sup>。這種片面性是

---

32 韋伯，*PEI*，頁65。

33 韋伯，*WL*，頁170。

與非真實性（Unwirklichkeit）相伴生的。基督教新研究所標明的部分圖像，並不是由「具體的歷史真實」的諸個別方面的一個再生產，而是由它們的一個再建構而形成的。這兩者（片面性與非真實性）是歷史認識的特徵，沒有任何認識上的進步可以改變這個事實。韋伯對一個歷史的社會科學意義下的文化科學所作的方法論上的種種考慮，我們可以把它們理解為對這種思想的精心處理。在那兒，韋伯主要牽涉到的是這種事實狀況的「諸邏輯基礎」與「一般的方法的諸結果」的證明<sup>34</sup>。因此，基督新教研究也可當作把這種思想轉到研究實踐上的嘗試。它承認了片面性再建構的必要性，而不必為一元論作宣傳<sup>35</sup>。

同樣的，這也對因果性問題有效。在基督新教研究最後的分析裡，韋伯想要知道：是否禁欲的基督新教的宗教倫理對現代職業文化的發生，在因果上是饒富意義的。為此，他提出了一個多步驟的因果假設<sup>36</sup>。他下結論說，我們可以有許多理由來主張它。邏輯上而言，這個結論立基在客觀的可能性判斷上。這些判斷提供了一種特定類型的問題之有根據的答案。在這個例子裡的問題是：如果我們排除了或改變了禁欲的基督新教的話，西方的發展「可能根據一般的經驗規則，在我們關心的決定性的種種重點上，採取任何其他形成的方向嗎」<sup>37</sup>？換句話說，是否這個思想上可改變的因素狀況，可以「正面地適於」導向另一個發展<sup>38</sup>。如果我們可以肯定回答這個問題，那麼我們便可作結論說：

---

34 同前註。

35 參見同前註，頁167。

36 參見韋伯，*PE I*，頁32與*PE II*，頁304。

37 韋伯，*WL*，頁283。

38 同前註，頁276。

對現代職業文化的發生而言，在因果上，禁欲的基督新教是饒富意義的。確切言之，鑑於所論及的諸現象的複雜性，事實上要對這個問題明確作答是相當困難的，更難的是，指出必須歸諸的基督新教在因果上對現代職業文化的發生之促進程度。但是，原則上這些答案是可能的。事實上，如果我們從事一個因果上的歸列工作，我們就給了這些答案。諸客觀的可能性判斷要求的不只是事實知識與經驗知識，「本體論上的」知識與「法則論上的」(nomologisches) 知識，它也涉及到孤立化的與普遍化的抽象化工作。我們必須「把『既定的現象』如此分割，直到每個『構成部分』皆符合一個『經驗的規則』為止」<sup>39</sup>。當抽象的過程導致某種程度的限定性下的正面意義之可能性判斷時，我們便可正當地把一個因素劃為深具因果意義者。然後，它所涉及的雖然不是必然的因果關係，但卻是適合的因果關係。因為我們對一個因素的排除與改變可能會「成功地」得到其他的結果，但我們不能誤解它必須得到其他的結果。韋伯認為，這樣的判斷「根本是不可能的」<sup>40</sup>。尤有甚者，對一個適合的因果關係的確認，並不意味著除它之外沒有其他種種適合的因果訴求。相反的，對種種建立好的因果關係的正面的批判，恰恰以對其他種種饒具意義的因素的尋求為其前提。韋伯在與費雪(H. Karl Fischer)的辯論裡，言及這方面的關聯，且同時在與其研究相關的方法上的目的下再度強調之。針對費雪對他的批判，韋伯並沒有排除每一個異於他所主張的因果關係，他回答說，沒有一個歷史學者可以「承認對一個負面的事實的舉證責任是他的行為的一個一般的『規範』」。他毋寧是「相反的，正面地探究其他種種因果成分，就其發揮作用的

---

39 同前註，頁 276。

40 同前註，頁 287。

方式的地方作研究，而且完成一個持續而全面性的（但卻無法完全無疏漏的）因果歸溯——就像我（我再重複一次）明確地當作我的意向所作的說明，且在迄今提出的各論文的開始時就已完成者<sup>41</sup>。

這種歷史的認識，是以立基在客觀的種種可能性的判斷的因果歸列為其職志。我們可以藉以區分促進的與阻止的、妨礙的諸因素，且評估其促進的與阻礙的程度，立基在唯名論的知識論之上，將孤立化的諸因素在思想上與其他一些因素的變動的種種結合串連起來，並評估可能的結果。但是我們必須要明白，透過這一個程序，我們獲得的只是對素材所作的思維上的建構，而非對實際過程的臨摹。因為對實際的現象而言，對產生作用的諸條件的整體性而言，作促進者與阻礙者的劃分並不是適當的。一個具體的結果之所以如此而不是以其他方式發生，是因為所有在它之前的諸因素在一個特定的狀況下如此，而不是以其他方式一起發生作用：所有它們在這個意義下，都是「促進性的」。一個已經出現的結果的促進或阻礙，意味的只是：「將時間上先於結果的真實性的若干構成部分加以孤立化地考量，根據一般種種經驗法則，普遍地對該種結果『促進』之，亦即正如我們所知：習於將之置諸許多與其他諸條件可能相應的種種組合之中，（與之相反的）若干其他因素，普遍地不導致這個，而是導致其他的結果」<sup>42</sup>。

但是，韋伯一開始即認為對於現代職業文化所歸列的因素狀況，是無法以禁欲的基督新教來窮盡解釋的。在它之外，還包括

---

41 韋伯，*PE II*，頁48-49。

42 韋伯，*WL*，頁289。

其他的「內在的」，尤其也包括「外在的」種種因素，它們同樣是在因果上饒富意義的、重要的因素。因此，韋伯在基督新教研究的結尾時陳述了一個在這個意義下將他的研究的「歸列水準」加以擴大的研究計畫。這個計畫包括五個重點：其一，禁欲的基督新教的「歷史」：「由一個現世內的禁欲主義在中世紀的諸發端以迄其分解成純粹的功利主義之際」；其二，人文主義的理性主義的「歷史」及它與倫理的「歷史」的關係；其三，現代科學與技術的「歷史」以及它與倫理的「歷史」的關係；其四，針對禁欲的基督新教對非經濟的諸生活秩序的影響所作的分析；其五，「對基督新教的禁欲主義，就其形成與特性等方面，被種種社會文化條件（尤其是經濟的條件）的整體性所影響的方式」而進行的分析<sup>43</sup>。眾所周知，韋伯並未馬上進行這個由基督新教倫理研究發展出來的比較狹小的計畫。他代之成一個乍看只有間接關聯的比較廣闊的計畫。他致力於比較觀點下諸救贖宗教的倫理及其與諸社會形成（尤其是諸經濟形式）的關係的社會學<sup>44</sup>。這個比較廣闊的研究計畫的結果主要在《經濟與社會》有關宗教社會學的章節裡，以及在世界諸宗教的經濟倫理的宗教社會學的各素描裡逐步寫下來。這兩方面的原卷都未能完成。根據韋伯自己明白表示，它們是彼此相互補充、相互闡明的<sup>45</sup>。因此，我們必

43 韋伯，PE1，頁189，頁190。

44 就在我們已提及過的信裡，韋伯寫給書商西貝克說，正如特勒爾齊（Ernst Troeltsch）所做的，他自己也想做，但全針對所有宗教，份量也小些。參見西貝克1913年12月30日的信。

45 在前述的提示之外，另外一封韋伯1915年6月22日給西貝克的信裡寫道：「……我將把一系列有關『世界諸宗教的經濟倫理』的文章刊於《文庫》，這是我在一次大戰開始就擺在這裡的，只需修飾文字一遍——在《社會經濟學概論》（譯註：即後來的WuG）的系統的宗教社會學之預先工作與解釋……」。

須將兩者一併閱讀。除了有關對儒教、道教、印度教與佛教的研究之外，它們還包括一系列有關伊斯蘭教、東方的與西方的基督教的意見，尤其是包括對西方基督教倫理在古猶太教的根源的研究。在1920年修訂的《基督新教研究》新的版本裡，韋伯指出他的認識關心的推移與擴大的兩個理由：一則是希望「祛除基督新教研究的孤立性，而將之置諸文化發展的整體性之上」；二則是特勒爾齊（Ernst Troeltsch）只在《基督新教研究》發表後很短的時間，即開始出版；其對各基督新教會與群體之社會教義（Soziallehren）的研究，韋伯視之為一個「西方基督教倫理的普遍史」<sup>46</sup>，它至少在教義的陳述上，將韋伯較狹窄的計畫的一部分以「甚為慶幸的方式」完成了，因而使計畫中的基督新教研究繼續工作有些變得像是一個「無用的類似研究」<sup>47</sup>。

### 第三節 宗教與經濟之關係的比較研究中對過渡之分析

究竟韋伯是否的確因為較寬廣的計畫而犧牲先前較狹窄的計畫？或者說，他是否到最後仍堅持較狹窄的計畫（也許主要是因為特勒爾齊的研究，而以修正的形式出現）？這些問題的解答莫衷一是。不管我們在這個困難的創作史問題上怎麼作決定，我認為有一點是無庸置疑的：韋伯到有生之年的最後，仍希望對西方倫理的廣闊「歷史」作分析，而且在超乎禁欲的基督新教與古猶太教上來作研究。這不僅在他對1920年修訂版《基督新教研究》所作的增補裡可以見到，而且也有關他「較晚期的意向」的諸文

---

46 韋伯，*PE I*，頁28。

47 亦見特勒爾齊作品的意見，*PE II*，頁54、頁151與頁322。我們必須研究為什麼韋伯考慮到特勒爾齊的作品時，不願繼續他早先較小的計畫。

獻裡，尤其是韋伯夫人對1920年出版的《宗教社會學論文集》第三冊所作的前言，以及1919年秋天韋伯給西貝克出版商的一封信裡（信中說明了他的論文集的計畫結構）<sup>48</sup>。最開始只預計出版兩冊，包括已在「社會科學與社會政策文庫」發表的〈對世界諸宗教的經濟倫理〉的大綱的增補版，以及〈基督新教研究與有關基督教教派〉等論文。再加上一個對古埃及的與美索不達米亞的與祆教的倫理的短論，還有補以一個針對西方的社會特性的形成而作的古代的與中世紀的歐洲市民階層的發展的素描。接著這兩冊應該是一個未出版的論文們的「厚集子」，包括有關原始基督教、猶太法典的猶太教、伊斯蘭教與東方的基督教等文字。接著它，韋伯希望以一冊有關「西方的基督教」的書對這整個系列研究作總結，在這個第四冊裡<sup>49</sup>，可猜測的不僅包括對「基督新教在宗教史上一般而言的獨特性」所作的分析，而且也包含其發展的各階段，如中世紀的基督教倫理與宗教改革後的基督教倫理，「只要特勒爾齊的大作在此仍留有餘地的話」<sup>50</sup>。特勒爾齊留下的這個餘地，至少是在以下這些方面：他主要分析的是西方基督教的倫理的教義，而不是其「實踐的影響」<sup>51</sup>，涉及的是其他的因果關係（不是透過宗教倫理來制約社會信念，而是透過相反方面的社會及社會階層對宗教倫理的制約）來提出他個人的看法。

因此，我們可以說，韋伯一直到最後都有打算超出他已發表

48 參見第一章註18。

49 參見第一章註18提及的韋伯1919年秋天的書信。

50 參見韋伯，*PE I*，頁245，註193，這是新加的，他寫道：「教條基礎的不同，卻可與決定性『證實』（*Bewährung*）的利害關心的接納協調一致，這是一般的基督教在宗教史上的獨特性，有其最終的原因，我們在此尚未研究。」這是韋伯在1910年觸及與基督新教研究相關的研究計畫時所作的說明，參見*PE II*，頁322。

51 參見韋伯，*PE I*，頁28。

的研究，對西方的發展作進一步的探討。這也是為什麼他在《宗教論文集》的第一冊的「前言」裡說：「要繼續西方發展的分析工作」<sup>52</sup>。他大約在1909年就表現出對諸世界宗教以及被它們影響的各文化領域（這些是與西方的發展不具發生學上的關聯）的關心，在實現他晚期較廣闊的計畫的時候，並未自己獨立出來。它們毋寧仍是停留在早期對西方的關心之上，他在進行分析之後極力強調，對那些世界宗教與文化領域裡，與西方文化發展「相反者」，「完全有意地」加以凸顯化<sup>53</sup>。與基督新教研究比較起來較「新的」，對「文化發展的整體性」與對「宗教與社會在普遍史上的諸關聯」的關心<sup>54</sup>，所體現的的確不是下述可能招致誤解的陳述：對一個完整的人類文化的分析，甚或對一個普遍的進化理論的所有的關心。它關心的毋寧仍保留在把基督新教研究由其孤立狀態解脫開來，而在下述意義下為之：現在不再以現代西方職業文化的獨特性為限，而且還以認識與說明「西方的，而且是其中的現代西方的理性主義」的獨特性為其職志。這較廣闊的計畫的任務是：擴充以基督新教研究為其開端的現代西方的發展史，並將基督新教研究置諸一個西方的發展史之中。因此，它只有相當有限地涉及其他文化傳統的發展史，例如東方的發展史。由此來看，韋伯諸晚期作品完全表明了種種不對稱的特色。這種種特色是直到較廣闊的計畫後才具體刻劃出來的。但我們不能把這種不對稱性與我族中心主義（Ethnozentrismus）相混同。韋伯正正是不再把西方的普遍史等同於人類的歷史。韋伯所謂的世界史的諸關聯的研究，我認為主要是用來創造一種西方文化傳統的鑑定水

---

52 韋伯，RS1，頁12。

53 同前註，頁13。

54 這是在PE1，頁277的說法。

準（Identifikationshorizont）。透過這個鑑定上的水準，應該有助於對西方文化傳統的獨特性的認識，同時指出表明這些特性具重要性的諸觀點來<sup>55</sup>。但是，我們必須把鑑定上的問題與解釋上的問題劃分開來。後者的解答是以下述為前提的：我們不僅要以歷史上具意義的諸階段來區分這個傳說，而且還要針對這些階段間，一個由另一個產生出來的過程作說明。

如果我們接受這種解釋，那麼下述命題不但具有傳記上的與創作史上的，而且也具有其系統上的種種根據：韋伯的確打算超越古猶太教與禁欲的基督新教之上來分析西方的倫理較廣闊的「歷史」。誠然，這兩者皆屬「西方整體文化發展」的「關鍵點」，而且在古猶太教的例子裡，在此之外也是「前亞細亞東方（近東）」的「關鍵點」<sup>56</sup>。同樣的，雖說這兩者皆起了「轉轍工」的作用，改變了行動的各利害關心的、動力所推動的軌道（古猶太教主要導向西方的理性主義，而禁欲的基督新教主要是導向現代西方的理性主義）。但是，在現世行動的各理性的倫理之間，如在古猶太教裡，在禁欲基督新教裡，接著例如在啟蒙時代裡，或在功利主義裡表明的理性的倫理，存在的不僅是世界的區分，而且也以倫理上的「各發現」（創新）而相互判別，如果對這些創新不作掌握，我們將無法理解整體的發展，因此我們必須把它們當成「獨立的意義」來看待<sup>57</sup>。我認為，韋伯到最後也希望對下述「各階段」與各部分過程加以分析：一方面介於古猶太教與禁欲基督新教之間，另一方面介於禁欲基督新教與「機

55 韋伯，RS I，頁13。

56 韋伯，RS III，頁7。

57 韋伯，PE I，頁276。韋伯論及現代西方理性主義發展脈絡下的人道的理性主義。

械基礎下的」資本主義（更一般地說，科學的一技術的文明）之間所存在的各部分過程。我們如果承繼作品裡四散的意見，那麼這便可能合乎下列的一些「生活樣式化」（Lebensstilisierung）：耶穌的無宇宙論的倫理（akosmistische Ethik）及其與舊約的宗教倫理的各部分的融合，如保羅的傳道所作的；中世紀的天主教倫理，如在托瑪斯主義（Thomismus）裡的，在各修道士的倫理，如本篤會的（Benediktiner）、克呂尼修會的（Cluniazenser）、西多會的（Zisterzienser）等，在司各脫主義（Scotismus），在15世紀托鉢修道會士的神學（quattrocentische medikanische Theologie），尤其是來自西那的伯恩哈丁（Bernhardin von Siena）與來自佛羅倫斯的安東尼（Antonin von Florenz）等的神學，以及在宗教改革後的階段，如在耶穌會（Jesuiten）的倫理見到的；還有宗教改革前的各教派活動，它們是為了反抗教會與修道士的倫理所安排的中世紀天主教之「統一性倫理」而生，尤其是威克里夫—胡斯派（wyclifisch-hussistisch）運動；人文主義的理性主義的各部分；啟蒙時代的倫理；且最後是「實踐地，不是間或地，而是有方法地將自然科學納入為經濟服務之列」，在韋伯眼中，後者不同於又是「一個基督新教的成就」的現代自然科學的基礎<sup>58</sup>。因為直到它的「發明」，西方現世內的行動的「歷史」達到其終結，藉著它，才可能把在中世紀末期「仍然相當不穩定的資本主義發展的種種過程」持續地穩定化<sup>59</sup>，唯其透過它現代的生活方式以及與之相關的職業人（Berufsmenschentum），更明白地說：專家（Fachmenschentum），才能「無法逆轉地」建立起來。這個「歷史」

58 有關最後一點，參見韋伯，PE II，頁324。至於其他方面，涉及一些推測，但我認為相當清楚地可從WuG與PE I改寫後版本的新註釋裡得到驗證。

59 同前註。

是一個理想的歷史，這理想在種種個別的「理論」裡一再更尖銳地被修飾，而且一再地在種種個別的制度化過程裡更起作用：即積極行動者的理想，他是以一個彼岸的一宗教的或是現世內的中心為其導向的「人格」，並嘗試「透過對其本身非個人的法則性的發現而實踐地控制這個世界」<sup>60</sup>。雖說在古猶太教裡即已懷有這種理想，但它還是具有法則倫理的性質，一直到古基督教與中世紀的基督教，才昇華為心志倫理的性質。雖然這個理想在禁欲的基督新教已有效地制度化了，但仍然保持純宗教的性質。一直到機械的基礎上的資本主義出現，這個理想才世俗化了。由此得出在歷史上具意義的諸階段，它們是在整個過程裡必須劃分出來的。關鍵性的諸階段，似乎在古猶太的預言之外，還包括保羅的傳道、格列高利的改革（die gregorionische Reform）、宗教改革以及科技的一技術的革命等等。只有在一個這樣的階段次序之下，才能一開始就刻劃出宗教改革的階段所訴諸的因果意義：它是對現代倫理與現代生活方式的歷史具決定性轉軸作用的階段。在各種內在因素的行列裡，只有文藝復興具有同樣重要的因果意義。正如透過古猶太教與「希臘化精神文化」而發端的西方理性主義的「精神」一般<sup>61</sup>，現代西方理性主義的精神則源自文藝復興與宗教改革<sup>62</sup>。

總而言之，韋伯一開始即已看到宗教改革是對過渡到現代的歷史解釋，在因果上饒具意義的一個因素，但這個因素透過他後來的較廣闊的計畫擺脫了其原有的孤立性，且在此不但表明了

60 韋伯，RS II，頁373，頁377。

61 韋伯，RS III，頁7。

62 韋伯，RE III，頁325。

它與其他「內在的」因素相比較而具有的地位價值，而且也將其來歷加以複雜化。這不但對這個因素在理念上的條件有效，同時也適用於它在利害關心上的條件，尤其適用在它與各「外在的」因素的結合之上，亦即它們結合成一個要因狀況，藉著它可以單獨解釋過渡到現代的過程。正如韋伯對批判他的基督新教研究意見所作的種種反駁就已指出的：他不希望自己在說明現世禁欲的宗教倫理受到諸利害關心的制約時，只是限制在宗教改革時代的小資本家的階層們之上。這個分析毋寧應該要擺入對西方市民階層的「歷史」與西方城市的歷史的分析之上<sup>63</sup>。在他對古代農業事情的研究（1909年）裡，就已指出與古代海岸文化和古代的城邦相比之下，中世紀的內陸文化與中世紀的工商業城市（Gewerbestadt）的獨特地位。首尾一貫的，1919年當他對其宗教論文集草擬提綱之際，他力圖透過一個對歐洲市民階層在古代與中世紀的發展的素描來補足基督新教的研究。無疑的，這個計畫的一部分是在「巨大的手稿」裡表達出來，韋伯夫人在遺稿裡「城市的諸形式」的名下發現的，它被收入在《經濟與社會》一書中，章節名稱是「非正當的支配（諸城市的類型論）」<sup>64</sup>。這部

63 同前註，頁322起。

64 亦參見韋伯夫人於1920年6月30日寫給出版商西貝克的信。她在信中提及這遺留下來的「手稿」：「我懇請您將社會學的校樣（譯註：即《經濟與社會》第一部分）再寄給我一次，好讓巴呂博士（Dr. Palyi）能夠確切地再審閱一遍有多少現有的手稿已納入在基本概念的理論裡。很明顯的，下列部分已準備付印：宗教社會學、法律社會學，還有社會的形式（族群、氏族、民族、國家與教權制等等），還有支配的形式（卡理斯瑪、家產制、封建制、官僚制）加上另一個大篇幅手稿——城市的形式，以及最後是相當有意思的『音樂社會學的章節』。」如果我們把這與韋伯1919年秋天的說法合在一起來看，我們無法排除韋伯想把有關城市形式的手稿跟宗教社會學的研究擺在一起出版。因為有關城市的文章中，涉及了古代與中古時期的市民階層的發展。

分的文字必然是對基督新教的研究作補足的工作，如果我們要將後者不但在西方論理的「歷史」裡，而且在西方階層化的「歷史」裡，擺脫其孤立性的話。尤有甚者，韋伯的諸答辯也闡明了他在此之外賦予工商業的，尤其是政治的與宗教的種種組織形式的「歷史」的重要性，簡言之，即西方的各秩序配置的重要性。相關的文字我們可以在《經濟與社會》裡再度找到。因此，它們也必須被用來補足基督新教的研究，尤其是對西方的封地封建制（*Lehenfeudalismus*）的分析，及對其轉變到西方的身分國家（*Ständestaat*）的分析，還有對政治的、教權政治的與城市諸力量之間的關係的分析。韋伯在他對古猶太教的研究（他用來為廣闊的西方的倫理之「歷史」的分析作前導）的開端，並非偶然的，不但列出了「各內在的」因素，還舉出了「各外在的」因素，這些都促進了西方的文化發展及其理性主義：一方面是古猶太教、希臘化時代的精神文化及基督新教，屬於內在的因素；另一方面則是羅馬法、羅馬公教會（*Amtskirche*）以及身分國家，屬於外在的因素<sup>65</sup>。

如果我們接受派深思的考察意見，那這些因素便部分體現了「橋樑結構」的角色，它們為古代的、中世紀的以及現代的西方世界作了媒介的工作。但是，為了變成這些結構，古猶太教與希臘化時代的精神文化最重要的諸發明必須以特殊的方式被接納，或多或少被相互結合且制度化加以實現。這首先可在希臘化的，然後是基督教化的羅馬帝國裡看到。而在猶太教決定性的創造是個超越現世的造物神存在的理念，這造物神憑其意志賦予一個人類必須遵守的好的秩序。透過這種倫理上的一神論，行動便

---

65 韋伯，*RS III*，頁7。

可按照一個「未來的、神所帶領的」政治與社會革命的觀念來做，並把現存的世界當作是「歷史的結果」來理解，「它們注定要被特定的神原本要求的狀況所取代」<sup>66</sup>。然而，以色列的誓約團體轉變成猶太賤民（Pariavolk），將這理念的「普遍主義的」爆發力拿了下來：它被捲入了對內道德與對外道德的二元論之中，因而只對一個廣被承繼地理解的「挑選出的」民族有效。相反的，希臘化時代的精神文化的決定性發明是可辨識的「自然的」好的秩序，它終究是諸神與人類所共同服膺的。透過這個認知上的普遍主義，行動便可取決於一個被視為一般的秩序的觀念而行。但是，各城邦只是很有限地在政治的與社會的生活上將這個理念付諸實施，而且希臘化時代文化的宗教生活儘管已知道「諸世界性的神祇」，但是它仍然被多神論的神祕的宗教性所制約。在這種背景下，保羅的傳道獲致其決定性的意義。它跳出了古猶太教倫理上的一神論繼承性的約束，藉著基督教的救世主的協助而使猶太律法無效，而且它賦予希臘化時代的神祕宗教一個新的基礎（透過把基督教救世主的受難、死亡與復活置諸此一倫理上一神論的脈絡內來進行）。因此，韋伯也確認了保羅的精神的成就具有相當大的影響力。唯其如此，基督教的世界傳道在內在上才是可能的<sup>67</sup>。因為，如果他沒有選擇性地接納舊約，如果沒有對舊約的、新約的以希臘化時代的種種規範作結合的工作，「聖靈的（pneumatisch）教派與立基督（Kyrio Christos）的崇拜的神祕的共同體可能會在希臘文化的土地上生存，而絕對不再是一個基督教的教會與一個基督教的日常倫理」。而且「若不是由儀式般的、猶太人建立的教律（Thora）的規定的種姓階級般隔離裡解

---

66 同前註，頁6。

67 參見韋伯，*WuG*，頁374。

放出來，基督教的聚會組織便可能會像艾賽足派（Essener）與特拉普提派（Therapeuten）一般，只是猶太賤民的一個小小的教派而已」<sup>68</sup>。然而，正因也在外在上可由保羅傳道成長為一個基督教的世界傳道，基督教聚會組織必須由教派晉升到教會，由異端的而到正統的地位。羅馬帝國不但為之提供了政治上的框架，而且也以法律，尤其是在帝國時代發展的理性的法人團體概念（Korporationsbegriff），提供了決定性的制度的發明<sup>69</sup>。尤以這理性的法人團體概念，有助於西方的教會的合併統合，即在「羅馬教廷下一個『普遍的』中央化的主教組織」<sup>70</sup>。而當西羅馬帝國崩落之後，原有的教會最初是拒斥新的現世力量，後來在奧古斯丁的影響下，與之保持「消極的寬容」（negative Tolerenz）的關係，教會接手此一（法人團體的）發明。尤其是，藉此西方發展出一個神聖法與世俗法之間的關係，這在韋伯眼中，正是世界其他地方無從發現的；如此，「教會法對世俗法而言，正正是變成導向理性之道路的諸多領導者之一」<sup>71</sup>。西方文化的發展，如果沒有基督教與羅馬的諸成分的獨立意義，是無法想像的。因為，直到古代基督教之後，對西方文化具建構性的倫理的象徵主義才完全形成，尤其是在其神學裡，部分地與對西方文化具建構性認知的象徵主義相結合；且直到羅馬帝國之後，西方文化才也具備了擁有長時期承擔能力的各制度。因此，對派深思而言，以色列與希臘雖然是西方文化的「苗床社會」（seed-bed societies），但是直到基督化的羅馬帝國，才起了如「『歷史的』中間帝國」的作用，亦

68 韋伯，RS III，頁7。

69 韋伯，WuG，頁445。

70 派深思，《現代社會的系統》（*The System of Modern Societies*），頁34；有關以色列與希臘的定位，參見頁95起。在此我結合了韋伯與派深思的觀點。

71 韋伯，WuG，頁481。

即結合世界圖像層次與制度層次的發展史上的諸發明，且同時繼續承擔的歷史上的「中間帝國」。因此，它的各架橋結構限定了11世紀後西方的普遍發展方向，就像韋伯一樣，派深思認為這些架橋結構是「西方基督教的基本取向，教會組織結構的比較上功能性的特殊性，政治忠誠的領域原則、羅馬法律系統的高度地位，還有都市共同體的結社性的結構」<sup>72</sup>。

如果我們將這些考察意見與我們研究裡表明的參考框架相結合，便可以說宗教改革及其轉變為禁欲的基督新教是在一個傳統的一家產制的結構形式裡發展的，這個結構形式不但在自身的文化傳統裡，且與其他諸文化傳統作對比，都顯現出其一系列的的特殊性來：它在倫理上的諸成分（猶太教的一基督教的宗教倫理，及其在中世紀禁欲的修道士制度與中世紀各教派的運動等），對現世內的行動具有一個比較高的潛能；它在法律上的諸成分（斯多噶的一羅馬的法律及其在中世紀教會法的闡明）具有一個對法律內在的形式化比較高的潛能；還有它在制度上的諸成分（在格里高列教皇的改革下「完備的」羅馬公教會以及朝向身分國家的法制化的封建制），對具強制性的組織具有高度的潛能。唯其因為這個一般的發展潛能的存在，朝向支配現世的理性主義，更一般地說，朝向一個即物化（Versachlichung）而發，才使得禁欲的基督新教對現代倫理的生活方式起了轉轍工的作用。唯其這個發展潛能存在著，這個部分性的發展才會產生轉化的效果。然而，在此它不需要限於宗教的生活方式及其諸固有法則性。毋寧它必須擴散在其他種種生活秩序之內，在那兒與其他部分性的發展相會合，後者儘管與它處在同樣的一般的發展方向，但跟它不必然

---

72 派深思，《現代社會的系統》，頁37。

具有功能性或也只是同時性的關係。更進一步來說，我們必須先把禁欲的基督新教對內在的苦難問題的解答當成「傳統的」來看待。它仍是在下述可能性的水準之內的解決方案：即透過高度文化發展的水準結構原則及其神中心主義的世界圖像與其制度的分殊化所確立。這種透過禁欲的基督新教對此發展水準之選擇性的利用，不但改變了宗教的生活秩序，且超乎其上而同時影響到「諸環境的條件」（這些條件在內在上與之相適合），並因此而使它成為一個過渡到西方現代的一個建設性的因素，凡此種種，嚴格說來，必須當作是偶然性的來看待。因為這對禁欲的基督新教所要解答的宗教問題狀況而言，是個非意圖的結果。所有對宗教的部分發展適用的，我們也可在其他的部分發展裡確認之。就連它最開始時，給予的也是引起非意圖性的結果的「傳統的」解答。在這些非意圖性的結果與其他諸結果的結合之下，過渡到現代的決定性的轉化效果才從而產生。在此，我們可以一般性地說明由一個結構原則過渡到另一個結構原則的「法制」。意即結果相對於意圖的弔詭法則（*das Gesetz der Paradoxie der Wirkung gegenüber der Absicht*），更明確地說，結合了諸內在的與外在的部分效果，相對於諸內在的與外在的部分意圖的自相矛盾法則。新的結構原則必須以自相矛盾的方式成立，因為透過一個其他的同等的結構原則來取代一個結構原則，是不能被預計為一個可能性的。

過渡到西方現代不僅以許多不必然同時且彼此無法相互化約的諸部分發展（它們非意圖地朝向相同的一般的發展方向）為其前提，而且也以具備發展的諸承擔者為其前提（它們可以彼此相互競爭，且因而提供了一個具高度發展動力的結構形式）。在此觀點上，韋伯也再次證明了中世紀的傳統的一家產制的結構形式

的特殊發展。與其他可比較的政治團體不同，在德意志民族的神聖羅馬帝國內活動著「許多自己立足的強大力量」，「不是君侯勢力與之結合衝破傳統的藩籬，便是它們在相當特殊的條件下，以自己的軍事力量揚棄家產制的種種束縛」<sup>73</sup>。傳統的支配在西方中世紀時代是以一個相當高程度的內在權力競爭為其特徵的，亦即「中央的力量不但與巨大的陪臣們以及教會的教權政治力量競爭」，而且（或多或少是前述競爭所導致的）它還要與諸城市作競爭，後者當最重要的各領土內的力量彼此「公開」競爭時，它們在政治上自治的機會增高了<sup>74</sup>。因此，在西方的中世紀裡，規則性地產生「支配對抗支配、正當性對抗正當性、一個官職式的卡理斯瑪對抗另一個」的情況<sup>75</sup>。而且儘管參與的各力量持續努力，想以上位一下位的秩序來克服這些對抗，但終究是以一種相互頡頏的情況收場。其中以政治力量與教權政治力量的關係為其原型（*prototypisch*）。確切言之，在西方亦可見到與其他非西方各傳統的一家產制的秩序配置相類似的情況，不是皇帝教皇型的（*cäsaro-papistisch*），便是教權政治型的政治。在這方面，韋伯強調兩個西方發展的頂點：「先是在加羅林帝國以及羅馬的一德意志的帝國最高權力地位的某些時期；其次一方面是喀爾文教派神權制的少數例子，另一方面是（在）強大的皇帝教皇型的國家，如路德教派與英國國教的宗教改革（地區）與反宗教改革地區，尤其是在巨大的天主教統一國家如西班牙與博舒哀（*Bossuets*）統治下的法國等」<sup>76</sup>。但是這些解答（如我們期待在傳統的一家

---

73 韋伯，*RS I*，頁 349。

74 韋伯，*WiG*，頁 812。

75 同前註，頁 722。

76 同前註。

產制的秩序配置下的解答，因為它們完全符合分層的分殊化原則），在此多屬例外而少屬規則。後者（西方的規則）毋寧是透過聖職敘任權的爭執（*Investiturstreit*）及其解決而彰顯的。這規則是在相反的各理念狀況與各利害狀況的制度化（不是等級的，而是「同等級的」制度化）之下，沒有放棄它們合乎程序的調解的情形下形成的<sup>77</sup>。且這解答在傳統的支配的框架下，不只是個具巨大影響力的發明，而且也成為西方發展的動力。尤其是立基在這類型的制度的種種解答上，所有傳統的一家產制的秩序配置所具有的典型秩序問題，特別劇烈地在中世紀的西方擴展：在政治領域裡是介於「封建制性格的契約國家與身分制性格的契約國家」之間的緊張關係，在宗教領域裡是「官職式的卡理斯瑪與修道士團體」之間的緊張關係，還有涉及這兩個領域之間的是教會的敘任權與現世的敘任權之間的緊張，以及介於理性的官僚制的行政與家產官僚制的行政之間的緊張<sup>78</sup>。此外，還要加上需求取向與營利取向之間的緊張，各經濟單位利息式的利用與利潤式的利用的緊張；利潤取向的利用在中世紀「市民階層的營業的內陸城市」的擴展上找到它的制度上的支柱<sup>79</sup>。再者，城市也可變成一個抉擇性的正當性原則的結晶點：不是立基在個人的忠誠的正當性，而是立基規章的正當性，是共和制的支配形式，不是封建制的或身分制的支配形式。德意志民族的神聖羅馬帝國儘管擁有足夠的政治的與文化的統一性，將這些緊張局限在一個框架內，並藉以保持它們的存在。但是它同時不具備足夠的政治的與文化

77 參見萊普秀斯（M. Rainer Lepsius），〈制度建構意義的現代化政策：制度分殊化的標準〉（*Modernisierungspolitik als Institutionenbildung: Kriterien institutioneller Differenzierung*），頁 25。

78 韋伯，*WaG*，頁 721。

79 同前註，頁 813。

的統一性，以應付它們革命性的種種結果。根據韋伯的看法，制約西方命運的決定性的諸革命，統統都是由這些緊張關係以及伴隨它們而來的權力競爭所產生的：「12與13世紀的義大利革命、16世紀荷蘭的革命、17世紀英國的革命、18世紀美國與法國的革命」<sup>80</sup>。如果我們在這些政治革命之外，加上宗教改革及其他兩個「精神上的」革命（文藝復興與啟蒙運動）——西方自11世紀以來自我展現的高度發展動力的最重要的「諸事件」。透過這些「事件」，神中心主義的世界圖像一步步轉化成人中心主義的世界圖像，分層的分殊化一步步轉化成功能的分殊化。

因此，宗教改革及其朝向禁欲的基督教所代表的只是諸多命運所繫的革命裡面的一個。然而，它卻是創發合乎西方現代倫理生活樣式的革命。為什麼把它算作承擔這個角色呢？為了哪些原因使韋伯不把這個「成果」歸列到西方基督教的其他展現之上呢？為了回答這個問題，我們必須系統性地熟思細慮韋伯對西方基督教特有的獨特性，其中尤其是禁欲的基督新教。在此，我們或多或少要作推測，但也要作韋伯較廣的與較狹的研究計畫之間的聯繫工作。我的命題是：韋伯很令人信服地刻畫出禁欲的基督新教特有的獨特性，不但在文化內的，而且在文化間的比較上來進行，但是我們可以強調其對西方現代在因果上的文化意義，與韋伯在基督新教研究裡所強調的不同。我認為，禁欲的基督新教的文化意義，與其說是對資本主義「精神」的促進，毋寧說是對即物化的「精神」的促進之上。禁欲的基督新教倫理立基在「非同胞愛」（Unbrüderlichkeit）的現世支配的發端之上<sup>81</sup>。這與它如何

---

80 韋伯，RS1，頁349。

81 同前註，頁571。

對待傳統的忠誠原則息息相關：因為宗教上的種種原因，它被極其片面化並同時抽象化。藉此，賦予了過渡到合法性原則決定性的發展推動力量。因為這種對忠誠原則的處理方式，迎向傳統的一家產制的秩序配置，由於前面所述的種種根據，這秩序配置以相對抗的價值似的「對等的」制度化來修正分層的分殊化的傳統原則，而朝向功能的分殊化的現代原則推展。而為禁欲的基督新教所代表的倫理的部分發展，內在上與一系列性的部分發展相契合。儘管喀爾文教派堅持分層的分殊化的傳統原則（真正地在教權政治種種建構的形態下或多或少針對在制度層次上的一般發展方向作對抗），在這種情況下，它還是有效的。在此表明的是：雖說喀爾文教派在倫理上有助於過渡到現代，但在制度上卻可能阻礙多於促進。不僅從各生活秩序彼此之間的關係來看是如此，從宗教的生活秩序本身來看，亦是如此<sup>82</sup>。

#### 第四節 基督教的文化意義：世界諸宗教的一個比較

韋伯透過與亞洲諸救贖宗教的比較來明確描繪西方基督教的獨特性，尤其是透過與印度正統的與異端的救贖論來進行比較，他認為它們在亞洲可能實際扮演近似基督教「在中世紀以迄1648年西發利亞和平」的角色（不過並未成功）<sup>83</sup>。這個比較使兩個二元論的世界圖像建構及其對神—人關係的解釋，產生了在

82 在談到宗教改革浪潮裡的部分保守特徵，他尤其點出多伯特（Rainer Döbert）這個人。參見多伯特，〈宗教改革的進化意義〉（Die evolutionäre Bedeutung der Reformation），收入賽法特（Constans Seyfarth）與史潑恩德（Walter M. Sprandel）合編的《研討會：宗教與社會發展》（Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973），頁303起。

83 韋伯，RS II，頁363。

理念上尖銳的對比。這兩個有關神—人關係的解釋被如此一般地作強調，以至於它們可包括近東—西方的以及亞洲的等極其不同的各救贖宗教的潮流。這些世界圖像可稱為神中心主義的世界圖像與宇宙中心主義的世界圖像<sup>84</sup>。因為近東—西方的傳統可歸諸的世界圖像，是立基在一個超越的人格神上，反之，亞洲的傳統可歸諸的世界圖像，則是立基在一個內在非人格的神的力量上<sup>85</sup>。而這兩個神的概念同時與不同的人的概念息息相關。在近東—西方的傳統裡，人被看作是神的工具，而在亞洲的傳統裡，人是「神的『容器』」<sup>86</sup>。在此，兩個例子裡「神」與人彼此處在一種對立情況。在這兩個例子裡，神是完美的與永恆的，而人與他所生活的現世是不完美的與偶發的，人們企圖克服之以被救贖。這個完美與永恆一則是一個倫理的神，另則是一個「可認識的」與「可察覺的」秩序；至於不完美與偶發性一則是一個罪惡的被造物，另則是個無常的被造物。與此相符合的是，被追求的救贖資財也是有差別的：一方面是努力獲得神的喜悅，另一方面是接受並保有神在自己身上。一方面的生命恐懼來自於對他的神的命令的違反與被神所驅逐，另一方面的生命恐懼則來自無法避免世俗的生命的生命的不安與無常，且因而停留在再生再死的輪迴上。因此，兩個例子裡介於「神」與人之間的對立皆須被克服之：一方面是透過神的意圖下的世俗行動為之，另一方面則是透過所有世俗的「靈魂」的「超脫」，以及透過它們與全有獨一者（All-Ein）的統一來進行。為了克服二元論，兩個彼此正相反的「策略」

84 在此，我接續的是哈伯瑪斯的看法，參見其《行動的理性與社會的理性化》，第二章，第四節（später veröffentlicht als Band I der Theorie des kommunikativen Handelns, S. 281 ff.）。

85 韋伯，RS I，頁 538。

86 同前註，頁 539。

是：以現世的行動來證實與以對現世裡無可避免的行動的抗拒來證實。它們說明了為什麼西方的理想的終極變成是積極的行動的「人格」，而亞洲的理想的終極是消極的認識的與觀照的（與現世的生命的不安保持距離的）所有存在的渴望，透過「忘卻的」（冥想的）知識來進行。亞洲的宗教性的諸最高形式並非立基在對一個神的信仰與對祂的恩寵的希冀之上，而是在思想上的自我救贖，這個自我救贖不只是想要解放「自我」，而且也把它理解成他自己的成果。不是在一個「未來的」彼岸實現的恩寵境遇，而是在「極樂」的「此岸的」狀況，是其力求的目標，而這狀況是在「當前的」此岸即可達到的。

透過一個（不管是文獻的或靈的認識上的）知識而有的自我救贖，使亞洲的諸救贖宗教相對於近東的一西方的諸救贖宗教，具有知性主義的，且同時是「救贖貴族主義」的特色。救贖是自我修得的知識的結果，如此原則上不是所有人同樣可以到達的。並不是在近東的一西方的傳統裡沒有知性主義與救贖貴族主義的存在，相反的：知識階層與非知識階層之間的，達人宗教性（*Virtuosenreligiosität*）與大眾宗教性之間的、恩寵特殊主義（*Gnadenpartikularismus*）與恩寵普遍主義（*Gnadenuniversalismus*）之間的對立，甚至是或多或少在古猶太教（尤其也在西方的基督教裡）的決定性的發展動力因素。但是，這個傳統一開始較少認知的，毋寧較多的倫理的特色，較少具恩寵特殊主義的特色，而較多恩寵普遍主義的特色。在捕囚期以前的猶太教先知主要來自不同階層的非知識分子，他們的使命是針對「整個民族」而發的<sup>87</sup>。基督教的福音是「一個非知識分子的宣告，針對非知識

---

87 參見韋伯，RS III，頁291起。

分子，針對『精神的貧困者』而發，即正正與猶太律法師的與希臘的智慧的構想相反<sup>88</sup>。格列高利七世的教會改革最後把福音如「一個普遍的、對所有生命關聯的救贖而發的慈善設施」加以制度化，有如一種精神的信託遺贈（Fideikommiß），由此形成中世紀的教會「統一文化」<sup>89</sup>。一個如此的宗教的文化是不出現在亞洲的。因為在這兒，救贖宗教的發展在韋伯眼中，與西方不同，並沒有超越一個基本的達人宗教性與大眾宗教性的並存、救贖宗教倫理與日常倫理的並存現象：「一個現世內的成果與現世外的救拯論（Soteriologie）的結合」是遭到抑制的<sup>90</sup>。在它們之間架構的教義與制度上的唯一創造是「印度的吠陀的婆羅門教的種姓階級的救拯論」<sup>91</sup>。它把輪迴信仰與業報信仰（Samsara- und Karman-Glauben）轉譯進一個思維完全細心研究的靈魂輪迴說與報應說（Seelenwanderungs- und Vergeltungslehre），同時與種姓階級相連接<sup>92</sup>。然而，其結果是對既存的傳統的秩序配置的抗拒所有變遷加以正當化，且分層的分殊化在其中有效的原則正好推到極致。

近東的一西方的與亞洲的宗教的一形而上的傳統，不僅在行動上，而且在思想上以不同的方式來克服二元論；亦即在它們的形上學的種類與在它們形式上最完美的神義論的種類之上。現

88 韋伯，*WuG*，頁379。

89 參見特勒爾齊，《基督教會與群體的社會理論》（*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, Aalen 1977），頁369。有關教會是一種永恆的救贖財的信託遺贈（Fideikommiß），見韋伯，*WuG*，頁700。教會的統一文化（Einheitskultur）既不是意味著缺乏內在的分殊化，亦非意味整體文化（Gesamtkultur）的統一性。後者對韋伯而言，在西方中古因為教權制與政制權力的對立而顯得相當小。

90 韋伯，*RS II*，頁367。

91 同前註。

92 同前註，頁117。

世不但將被一個超越的神所統治，而且它是被祂所創造，將由祂加以「革命」的觀念，促進歷史形上學的制定：「世界史」可以看作是有始有終的「救贖史」；反之，神是現世內在的，現世是無由創造的觀念，促進了一個存在的形上學（*Seinsmetaphysik*）。因此，近東的一西方的傳統是與歷史哲學，而亞洲的是存在論（*Ontologic*，本體論）有「選擇性的親近」關係。而神義論亦有特徵上的差異，在它們系統性的考察的說法下，力求一勞永逸地處理現世內不完美性的問題，命運與功績之間的差異問題<sup>93</sup>。它們形式上最完美的解答，一方面以預選論，另一方面以業報說為其代表。預選論把人的命運解釋成人的行為無法左右的神的裁決的結果，而業報說則把人的命運解釋成考慮到所有人的行為的普遍的報應關聯的結果。根據近東的一西方的觀念世界，全能的神自由地賜予罪惡的被造物（人）祂的恩寵，而根據亞洲的觀念世界善行對惡行而被作結算，其結果限定了未來生命的命運。因此，在亞洲不需要全能的神，祂在現世的現象裡，對平衡的正義的利害關心來干涉之：「不滅的現世過程，透過它自己的自律性而處理這種的倫理的任務」<sup>94</sup>。現世的被創造與它的結局是透過一個全能的與自由的神的干涉的理念，跟現世的無由創造與現世裡作用的不滅的普遍的報應機制的理念相對，而人格神的超現世性理念與「永恆的現世秩序的超神性」的理念相對<sup>95</sup>。

藉此，我們可以把這兩個世界圖像建構在它們理念型上的尖銳化，並加以系統化。其涉及的觀點是：它們的內容、它們如何在思想與行動上克服這二元論，兩個世界圖像建構的最重要各成

93 參見韋伯，*WuG*，頁318；*PEI*，頁126。

94 韋伯，*WuG*，頁319。

95 同前註。

表24 宗教的一形上學的世界圖像建構

特徵	類型	神中心主義的	宇宙中心主義的
世界圖像的內容		超現世的具人格的創造神，人是神的「工具」	超神的非人格的「永恆的」秩序，人是神的「容器」
對二元論在理論上的克服之道		預選論	業報說
對二元論在實踐上的克服之道		透過神的意志的實現，證明此現世內行動的正確	透過對現世關係與現世憂慮的超脫，與透過對神的具像化的一個狀態性的創造，來證明對抗現世行動的正確
認知的成分		歷史的形上學	存在的形上學
評價的成分		信仰的倫理	思想的倫理
表現的成分		宗教的一倫理的制約下的卡理斯瑪，以倫理的預言為代表	宗教的一靈知的制約下的卡理斯瑪，以模範的預言為代表
認知的成分與評價的成分間的關係		評價的成分比認知的成分優先——傾向於實踐的理性主義與反知性主義	認知的成分優於評價的成分——傾向於理論的理性主義與知性主義
代表者		近東的一西方的傳統：猶太教、基督教與伊斯蘭教	亞洲的傳統：儒教、道教、印度教與佛教

分與它們彼此之間的關係（參見表24）。

神中心主義與宇宙中心主義的世界圖像的建構定義了兩種基本的神—人關係，而這同時包含了基本的現世關係：一個現世關係肯定了宗教假設名義下不完美的與偶發的現世之形塑（Weltformung），另一個則否定了這種形塑工作。

我們不能把這種對立拿來與介於神話的一元論與宗教的一形上學的二元論之間的對立等同看待。它毋寧是在宗教的一形上學的二元論本身框架內的對立。不管是神中心主義或宇宙中心主義皆在下述意義下是對現世作拒斥的：它們徵諸一個宗教假設，斷定現世是不完美與偶發的，因此它們想要加以改變或是冷淡地對待它。在這個意義下，不只是近東的一西方的與印度的傳統如此，中國的傳統也必須看作是拒斥現世的。正如我們已指出的，韋伯傾向把中國的傳統看作是一元論而作分類，我認為這是錯誤的安排。如果我們把對現世作形塑的傾向完全歸諸近東的一西方的傳統，而把對現世冷淡應對完全歸諸在亞洲的宗教上，那便是一個無法容許的簡化。儒教正正也是一定要在政治上與社會上作建構現世的努力。它因而尤其也創發了一個可與西方作比較的科學發展。另一方面，特別是古基督教以「完全冷淡」的態度來面對現世及諸相關的問題<sup>96</sup>。其對任何形塑現世工作的拒斥完全與多數亞洲的救贖宗教相類似。然而，這兩個例子所代表的並不是這兩個傳統裡典型的傾向。儒教在諸亞洲救贖宗教裡處在邊際性的地位，而古基督教則仍被初期的末世論的（eschatologisch）昂揚氣氛所完全支配。這也是造成它對現世冷淡的主要原因。因為在保羅皈依之後，兩個對現世的立場就起了決定性作用：「一方

96 同前註，頁380。

面是對再來臨的期待，另一方面是『精神』的卡理斯瑪秉賦的重大意義。現世保持其原狀，直到主的來臨」<sup>97</sup>。

在此，韋伯不但在教義的基礎上，也在救贖方法上牽涉到世界圖像以及對現世的關係之間基本的「選擇性的親近」：此即禁欲主義與神祕主義。在他進行宗教社會學的研究過程裡，韋伯修飾了這些概念，且它們即使在「最後的」定稿裡仍然無法從模稜兩可的特性擺脫出來，尤其是因為他（違背自己的意圖）在使用它們時，有時把「救贖教義學」（Heilsdogmatik）與救贖方法、世界圖像與實現方式等同看待<sup>98</sup>。但是，毋庸置疑的且被他自己所一再強調的是：近東的—西方的傳統在所有禁欲主義的傾向之下，仍知曉神祕主義；而亞洲的傳統在所有神祕主義的傾向之下，對禁欲主義亦不陌生。例如，禁欲的救贖方法正正是在印度得到未曾有的精煉化。技術上而言，韋伯甚至稱印度的禁欲主義「現世內最理性發展者」<sup>99</sup>。我們必須把救贖基礎與救贖方法當作彼此互相獨立的兩個面向來處理。但是這無法排除對它們特殊的內在的親和性的確認工作。如此，印度的禁欲主義在所有技術上的完整性之餘，終究仍是受其來龍去脈所制約：它是「知性主義的救贖技術」，用來從所有現世關係與現世憂慮作方法的靈魂超脫<sup>100</sup>；而不是實踐主義的救贖技術，用來在現世作方法的生活方

---

97 同前註，頁381。

98 參見韋伯，RS I，頁538。韋伯在這裡很明顯地強調，救贖基礎與救贖方法連在一起，並不是絕對的，而且超乎世界的神祕並非「如此處決定了西方禁欲的方向」。但至少積極的禁欲主題與思想的神祕主義代表兩種不同的救贖基礎，其一立基在個人式神祕的理念上，另一則立基在非個人的神祕的理念上。這種雙重意義的特性可以透過將這種差異轉譯成積極的與消極的分別加以消化。

99 韋伯，RS II，頁149。

100 同前註，頁170。

式之建構工作。後者只有在西方是首尾一貫且堅實地出現者。尤其在此，我們可以看出禁欲的基督新教特殊的獨特性來。因為它主要是在基督教傳統框架下實現的，儘管它是賡續中世紀許多前驅而行的。

對救贖方法作禁欲的與神祕的區分，還有將它們跟神中心主義的與宇宙中心主義的救贖基礎結合的作法，導致了救贖宗教潮流的分殊化。它給予了我們寬闊的框架，明顯化西方基督教所特有的獨特性（且在其中，尤其是禁欲的基督新教的獨特性），來與亞洲的傳統作比較。然而，韋伯對此並未感到滿足。在此之外，他還論及了現世內的逃避現世的禁欲主義的區分，以及現世內的與逃避現世的神祕主義的區分。追求救贖的人可以不是停留在現世的秩序之中，就是迴避它，他可以不是控制現世的被造物的墮落，便是只控制他自己的被造物的墮落，而他的救贖方法可以是針對現世內的方向或現世外的方向。禁欲的基督新教具特徵的不只是禁欲的反知性主義的，而且尤其是它現世內的方向轉換，而方法上的克制，不只是針對被造物自己的墮落而發，也針對墮落的現世而發，禁欲的基督新教在宗教的一形上學的世界圖像與高度文化的發展水準的框架下，實現了對神中心主義、禁欲主義與現世性的一個特殊的組合。

藉此，韋伯用來在他的《宗教社會學》裡安排諸救贖宗教潮流的比較的概念結構的一部分就被發掘出來了：救贖基礎（救贖目的）、救贖方法（或救贖途徑）與證實領域。這三個面向是彼此相互獨立的。由它們種種形塑的結合，我們可以得到一個粗略的分類表，藉它的協助來劃分諸救贖宗教的潮流。當然，韋伯絕對不是想要把宗教生活的多樣性硬塞在一個簡單的圖表裡。而且他實質上的分析因此而完全有意且一再指明自己在概念上的歸列

表25 西方與東方救贖宗教的選擇性比較

救贖目的與 救贖途徑  證實的領域	神中心主義的		宇宙中心主義的	
	禁欲的	神祕的	禁欲的	神祕的
現世內的	喀爾文教 派、再洗禮 派			儒教
現世外的	中世紀的基 督教修道士 團體	古基督教	耆那教	古佛教

工作的片面性。但是這個歸列工作當然是存在的，而且它們是在涉及比較的時候尤其重要。在此保留條件下，我們可以在這裡提出這個分類表，並對西方與東方各個別的救贖宗教的潮流來作說明。它並不是被當成韋伯的宗教社會學的一個決定性的系統化來看待（參見表25）。

這個分類表可以進一步加以細分化。如對亞洲宗教的內在諸變異體的理解有意義的是：是否這「永恆的秩序」的確是非個人性地被想像或者是被人格化了，是否文獻的或靈知的知識如救贖的知識般地有效。如對近東的一西方的傳統重要的是：是否人格神的確嚴密地超現世地被把握，或者尤其是藉著三位一體說而似乎（在現世裡）被內在化了，是否舊約的宗教倫理或新的宗教倫理擁有優先地位的。但是，我們在此討論的關鍵裡，首先是另一個別的觀點比較重要。如果我們賡續這個分類表的歸列，似乎至少在達人宗教的層次上，宇宙中心主義與現世內的禁欲主義，還有神中心主義與現世內的神祕主義是彼此「相互排除」的。這兩個例子裡，根據韋伯的問題設定，主要是對第一個例子較具興

趣。如果下述可以被表明的話：亞洲傳統妨礙了現世內的禁欲主義，而近東的一西方的傳統則是促進它，那麼因此尤其可對禁欲的基督新教在宗教史上的獨特性獲得強有力的指標（Indikator）。我認為，韋伯在比較研究上的確遵循這一個論證的策略。儘管亞洲的傳統也認識現世性與禁欲主義，但並非是在一個文化上有力的救贖宗教的結合裡見到。這是韋伯在「通過亞洲的文化世界所作的非常表面的周遊」所得到的最重要的成果之一<sup>101</sup>。對下述兩個例子的討論（它們乍看是完全與禁欲的基督新教有類似性的）使這個看法更明顯：一方面是現世內的儒教，另一方面是禁欲的耆那教。兩者完全表明一種結果，似乎是立於禁欲的基督新教同一路線之上：儒教的宗教倫理具有理性地現世改造的動機，而耆那教的宗教倫理甚至有朝資本主義（即使不是產業資本主義的形式，卻的確是商業資本主義的形式）的動機。但是儒家的現世性是不與禁欲相結合的，而帶積極色彩的耆那教的禁欲主義終究是從此世的諸秩序裡離開的。並不意外的是，這兩個例子都沒有朝向一個宗教動機下的現世支配發展：儒教與現世的關係是現世適應（*Weltpassung*），而耆那教與現世的關係（如所有極端的亞洲救贖宗教一般）終究是現世冷淡（*Weltindifferenz*），甚或是現世逃避（*Weltflucht*）。儒教缺乏的不只是禁欲的救贖方法，而且它的現世內的特性也與宇宙中心主義的二元論之大幅度緩和相關聯：現世對它而言，是可能的世界裡最好的，而人對它而言是「具倫理上善的天賦」的，因此是「有無限完成能力者」。如此，現世拒斥（*Weltablehnung*）的潛在動機便化約在小的程度之內。而救贖的道路可以存在於對「永恆的超越神的世界秩序的適

---

101 同前註，頁363。

應上——道」，而且可在對「現世的權力之固著的秩序忠誠地加以順應之下」而存在<sup>102</sup>。反之，耆那教無保留地固著在宇宙中心主義的二元論上，甚或發展出帶積極色彩的禁欲。但是，正因為它的極端拒斥現世，阻止了它朝向現世內轉換方向。因為它立基在古典的教義上：「救贖存在於從再生的轉輪裡解脫出來，且它只有透過從現世的無常、現世內的行動與附於行動的業報裡擺脫才能得到」<sup>103</sup>。因此，這導致了它相當程度的內在的愛恨交集（Ambivalenz）：耆那教的救贖論「是充滿矛盾的，它最高度的救贖資財是一個只能透過冥想而獲得的精神的態度，而它的特殊的救贖道路卻是禁欲的話」<sup>104</sup>。不是積極色彩的禁欲，而是「冥想的神祕主義」<sup>105</sup>，內在上適合耆那教的救贖基礎，這種結合尤其是在古代佛教裡實現的。因此，古代佛教不僅成為儒教的相反的另一端，而且在文化比較上，也是禁欲的基督新教的另一端。在宗教史上，它的意義在於把逃避現世的現世關係推到最高度的形式<sup>106</sup>。只有在那些救贖基礎不在終極的超神的秩序，而是在懲罰的或愛護的超現世的創造神之上的地方，只有在那些救贖目的不是永恆的安寧，而是永恆的恩寵境遇（透過神在現世的意志實現，即透過「工作神聖性」而努力獲得）的地方，才能達成一個首尾一貫的現世內的禁欲主義，且其結果是達到一個宗教動機下的現世支配。對此，在亞洲缺乏各決定性的前提。而且，最高位的神的人格化與「一個人格神間或出現超現世性」是它們無法完

---

102 韋伯，RS I，頁 514。

103 韋伯，RS II，頁 204。

104 同前註，頁 217。

105 同前註。

106 同前註，頁 220。

成的<sup>107</sup>。這個立基在宗教的一形上學的二元論的一個宗教動機的現世支配的潛能，只能在近東的一西方的傳統裡實現。

這自然不是意味著西方的基督教只認識現世支配的現世關係。毋寧在此也有宗教上的達人主要是以現世冷淡為其職志的。至少，鑑於神中心主義的救贖基礎跟與之相結合的救贖目的，這也擁有一個特殊的建構。如果我們對西方的修道士倫理與亞洲的僧侶倫理，在它們的典型形式上加以比較，這個便會更明顯化。乍看之下，這兩個倫理有一系列的類似性。往往它們要求貧困與貞潔，尤其是與現世事務保持距離，在亞洲這可承擔著那教一個古典的戒律的極端形式：「由地點到地點無休止漫遊的義務」<sup>108</sup>。這兩個倫理指示修道士冥想的與禁欲的救贖之道，在此亞洲的僧侶階層而言是冥想，而在西方是禁欲占上風。然而，這些類似性埋藏在一個決定性的區別之上：祈禱與勞動，這是西方修道士階層最終的基調，在亞洲並不存在。就是這個首尾一貫的積極的方向轉換，展現了基督教的禁欲特性。它要求持續性艱苦的精神的與肉體的勞動<sup>109</sup>，藉著勞動之助來克服人的自然狀態。持續性與艱苦在此賦予冥想一個理性的一方法的基本特色。最後，這使得西方修道士團體與亞洲僧侶們相反而免於「無計畫的現世逃避與達人的自虐」<sup>110</sup>。或多或少在古代，但尤其是在中世紀裡，基督教的禁欲大幅度地朝向勞動的禁欲發展，但這個勞動禁欲在修道士階層裡正是停留在現世外的方向。反之，在亞洲這個首尾一貫的積極的方向轉換（即使仍停留在現世外的禁欲）是無法貫徹的。

107 同前註，頁367。

108 同前註，頁208。

109 韋伯，*PEI*，頁168-169。

110 同前註，頁135。

在亞洲具支配的是消極的基本特色。如果將自己採取反對現世及其日常倫理而來求證，一則是在行動之內來進行，他則是在反對行動下來進行，這便是現世冷淡的兩種變異體，我們可以稱之為現世克服（*Weltüberwindung*）與現世逃避。就像在現世形塑的例子裡區分現世適應與現世支配（*Weltbeherrschung*）的一般，在現世冷淡的例子裡，則可以作現世逃避與現世克服的區分。

藉此，我們可以在救贖宗教的潮流的比較上得到四種與現世的關係：現世適應、現世支配、現世逃避與現世克服。如果我們打算形式地加以特徵化，那顯而易見的是，可以修正地接受韋伯所使用的諸面向。因為尤其是救贖基礎（或救贖目的）的面向，他賦予其具體的內容。我建議，一方面可以對神中心主義與宇宙中心主義的區分，另一方面則可對禁欲的與神祕的區分，將這兩種區分聚攏在一起，而將它們轉移到積極的（主動的）與消極的（被動的）的區分之上<sup>111</sup>。具決定性的是：是否在一個宗教的一形上學的世界圖像的框架裡，這些由一個宗教所代表的救贖目的以及救贖途徑，促進了一個積極的或消極的應世態度。進一步我建議，保留對現世內的與現世外的劃分，但不只是「領域上特殊地」加以解釋，而且要考慮時間性的因素。於是，決定性的是：是否在一個宗教的一形上學的世界圖像的框架裡，這些由宗教所代表的救贖目的與救贖途徑主要與現在取向或未來取向息息相關。這便會得出四種由韋伯的《宗教社會學》裡抽離出來的與現世的關係。如果我們如此做，便可看出韋伯在基督新教研究裡例解的是現世支配的形式上的現世關係，在儒教研究裡，例解的是現世適應的形式上的現世關係，而在印度教研究裡例解的是現世

---

111 參見哈伯瑪斯，同註84。

表26 形式上的現世關係的類型論

行動領域 \ 行動模式	積極的（主動的）	消極的（被動的）
現世內的	現世支配	現世適應
現世外的	現世克服	現世逃避

逃避的形式上的現世關係，最後在現世克服的形式的現世關係，他對古猶太教研究與對西方的修道士團體的諸考察裡，已有萌芽式地探討。在亞洲，宗教首尾一貫地主張現世適應與現世逃避，而在近東的一西方的傳統裡，主張的則是現世克服，尤其是現世支配。這指明了西方理性主義（在其中的部分結果是現代西方的理性主義）的特殊性（參見表26）。

宗教的一形上學的世界圖像代表一個世界圖像發展的階段，這發展具有朝四個方向選擇使用的可能性水準。在此意義下，可以解釋韋伯對〈中間的考察〉（*Zwischenbetrachtung*）最後的稿本所選的標題：「宗教的現世拒斥的階段與方向的理論」<sup>112</sup>。這些方向之一，在與其他因素相結合之下，非意圖地促進了即物化（*Verschlichung*）。它之所以如此，不是因為它的「一般性」，而是它的「獨特性」，不是它包含了其他的方向，而是它的選擇性使然。因此，現世支配的現世關係是不能當作宗教的一形上學的世界圖像框架下的最高形式來看待。它在發展史上的「成果」也無法否認其他抉擇的「固有權利」。正正是從韋伯對宗教的一倫理的制約下的現世關係的處理方式，我們可以看出，一個以他的

112 韋伯，RS1，頁536。

研究計畫為取向的發展理論必須注意到哪些前提：它必須是結合階段模式與抉擇模式的。

但是，迄今尚未足夠表明的是，究竟在西方是如何事實上達到現世拒斥的現世關係的，還有（不考慮中世紀的一些先驅）為什麼最初只有禁欲的基督新教首尾一貫地加以實現。為了回答這個問題，我們必須發掘在韋伯對諸救贖宗教潮流的比較研究上扮演角色的概念結構的進一步的各面向。對此，現在不再是文化間的，而是文化內的比較是我們的中心問題。不是西方相對於亞洲的救贖宗教傳統所特有的獨特性，而是禁欲的基督新教相對於天主教與路德教派所特有的獨特性，才是我們所要限定的對象。因為韋伯認為，唯其宗教改革，以它在評價的象徵主義的層次上，朝向禁欲的基督新教的轉變，為過渡到現代的潛在可能作了準備工作。

## 第五節 禁欲的基督新教的文化意義：宗教改革期各救贖宗教的潮流之比較

有關這方面的第一個指引是：在哪些面向上，韋伯認為可以從特勒爾齊對基督教的教會與群體的社會教義的研究（一本或多或少被韋伯所影響的「偉大著作」<sup>113</sup>）裡得到，而再對他自己理解基督教的倫理的「歷史」產生不少的影響。特勒爾齊認為，福音是立基在「神聖的神的愛的意志」的根本理念上<sup>114</sup>。一開始就具有兩個方面，特勒爾齊稱之為絕對的個人主義與絕對的普遍主

113 韋伯，*PEI*，頁28。

114 特勒爾齊，同註89，頁41。

義。福音的絕對個人主義意味著：每個人作為個人而被召喚為神的子女、神的共同體的一分子，而為了接近這個目的，也只有透過「對神聖的神的意志不顧一切地服從般的自我犧牲」<sup>115</sup>；福音的絕對普遍主義意味著：凡如此自我犧牲者，不管其俗世的地位為何，皆結合在神的一個「絕對的愛的共同體」之下，且必須面對第三者，不管其俗世的地位為何而證實其中體現的神的愛，「因為只有透過對其中絕對的愛的天啟，才能喚醒真正的對神的理解，且開啟朝向神的道路」<sup>116</sup>。愛的普遍主義，在兄弟愛與同胞愛（Brüder-und Nächstenliebe），甚或敵人愛（Feindesliebe）裡表達者，原本最被作救贖之貴族主義般來理解的。因為耶穌的傳教是完全與「神的恩寵的普遍主義的思想」南轅北轍的<sup>117</sup>。這個愛的普遍主義遭遇到耶穌針對個人而作為倫理上的強烈要求，以及與之息息相關的末世論的期待的強烈要求等的對立。但是，原則上每一個人皆可以被神的共同體所接受，只要他僅僅是轉變而無條件服膺神的愛的命令。這種福音的雙重性格在西方基督教發展裡形成兩個各自獨立的基督教理念來：一個是透過福音促成的「普遍的，所有救贖的生活關聯」，以基督教教會的形態出現者；另一個則是透過福音承擔的自我犧牲，被看作如個人成果一般，終究只是在一個「神聖的共同體」內，在一個宗教達人的共同體，在一個「教派」裡加以實現。在此，教會將恩寵的思想加以普遍化與客觀化，而教派則試圖將它個別化與主觀化：前者是對所有人「客觀的聖禮教化」<sup>118</sup>，後者則是透過少數如個人的生活成就的

---

115 同前註，頁39。

116 同前註，頁41。

117 韋伯，*WuG*，頁380。

118 特勒爾齊，同註89，頁373。

「工作」之主觀的教化<sup>119</sup>。在此意義下，基督教的教會與基督教的教派是實現福音的基本理念的兩個同等級的方式。它們彼此處在一種辯證關係，這關係在宗教改革時達到頂點。特勒爾齊對教會與教派建構福音的潛能作了下述的總結：「教會在與神職人員的尊嚴無關的情形下執行聖禮；教派們不信任教會的聖禮，讓它們由門外漢（Laien）來進行，或者使它們依存於聖餐式的執行神職人員的宗教威嚴，甚或完全加以排除。教派們的個人主義急切追求個人與神的直接交通，往往因而再透過原始基督教的精靈說與狂熱來代替教會的聖禮的教義。教會擁有神職人員與聖禮，教會支配現世且因而為現世所支配；教派是門外漢的基督教（Laien-Christentum），獨立於現世且因而傾向於禁欲與神祕主義。兩者皆立基於福音的基本趨向。福音包括對神的認識與神的啟示裡一個客觀的救贖上的占有，且在形塑這個思想時，它變成了教會。但是，它也包括絕對的個人宗教的思想與絕對的個人共同體的思想，它在追求它們時形成了教派」<sup>120</sup>。

特勒爾齊認為，奧古斯丁是基督教教會的構思者，而教皇格列高利七世則決定性地加以擴大。宗教改革所牽涉到的即是格列高利改革產生出來的天主教教會，而且宗教改革同時以形成教派來對這教會作反應。格列高利七世企圖使教會獨裁政治地（monoktatisch）歸諸教皇手中，在所有救贖問題上貫徹超乎政治權力之上的教權政治權力，而且主要藉著教會獨立自主與聖禮的權力來確保之，他將「教會的統一與自主，以及人在聖禮上恩寵

---

119 同前註，頁376-377。

120 同前註，頁377。

的滲透」兩者相互結合，以達到正當時的心理強制的壟斷<sup>121</sup>。理念型地說，中世紀的天主教教會是一個普遍主義的恩寵之強制性機構（Gnadenanstalt），其對信徒的支配終究是立基在神職人員的鑰匙般的權力以及對聖禮所具有的支配權力上。因為有關恩寵融入七件聖禮內的教義及其制度化的問題，是教會救贖現象的中心問題。但是，神聖人員的聖禮主義（Sakramentalismus）緩和了神中心主義的二元論帶來的強烈緊張。因為各聖禮被看作是「透過神成人身或具體化而進行的神性對被造物傳達工作的延長、繼續與再現」<sup>122</sup>。一個這樣意義下透過奇蹟來聯繫神與被造物的制度，韋伯認為是一個卡理斯瑪的制度。

在聖禮裡一再發生的是化體（Wandlung）的奇蹟。神職人員就是它的執行者。因此，韋伯傾向於把中世紀的天主教神職人員當作巫師來作歸類<sup>123</sup>。但是，這當然還是一個不足的評斷。社會學上而言，天主教神職人員的聖禮主義是不能把它誤解成魔術（Zauber）的，正是在這點上，特勒爾齊相當正確地提出他的看法。因為基督教的救贖基礎賦予了教會的聖禮恩寵一個傾向，向一個倫理制約下的信徒行動的指導與控制發展。其中可在這樣的例子裡明顯看到：贖罪的聖禮（「完全倫理地與管轄權地」構想出來的），是與彌撒同為中世紀天主教教會的「基本聖禮」<sup>124</sup>。韋伯也把中世紀天主教倫理劃為一種心志倫理<sup>125</sup>，並對魔術與奇蹟作區分。因為與魔術相對比來說，奇蹟「一直被當作是一個無論

121 同前註，頁220-221。

122 同前註，頁220。

123 韋伯，*PEI*，頁133。

124 特勒爾齊，同註89，頁220。

125 韋伯，*PEI*，頁132。

為何的理性的現世駕馭，一個神的恩寵授與」來看待<sup>126</sup>。然而他同時也認為，對聖禮奇蹟的信仰並未促進「作為救贖手段的巫術的排除工作」<sup>127</sup>，理由是：天主教的一般信徒並未到達首尾一貫地對其生活方式作心志倫理般的系統化，並未提高到系統層次的工作神聖性的地步。在韋伯眼裡，中世紀天主教的教會藉著神職人員所管理的聖禮奇蹟來聯繫被心志倫理般地理解的、介於超現世的創造神與人類之間的關係。聖禮的奇蹟被當作是平衡的手段，正是針對在宗教上較不具專業資格的人而發。只要後者對他的罪惡感到懊悔，進行贖罪，將塵世的懲罰承擔起來，完成個別的善行，聖禮的奇蹟便對他產生紓解的作用，尤其是從對靈魂救贖與恩寵境遇的懸念裡解放出來。儘管他也像宗教上的達人一般，希冀知道與永恆的關係；儘管他也像宗教上的達人一樣，對恩寵境遇相當懸念。但是教會可以一再賦予他寬恕的確信。這便減弱了「在短暫的片刻的人生之上，西方救拯論的來世說」的巨大的強調<sup>128</sup>。將基督教的理念加以擬定且制度化成一個官職的卡理斯瑪的恩寵之強制性機構，在其中人出生，且這機構對正義與不正義同樣地管轄，因而至少使天主教一般的信徒完全可以承受的宗教生活成為可能，而這生活是存在於「介於罪、懊悔、贖罪、免罪」以及新的罪之間的「真的人間的興衰」之上<sup>129</sup>。

但是，中世紀天主教的獨創的發明，以官職的卡理斯瑪的恩寵之強制機構出現的教會，在兩方面是不能滿足要求的：宗教上的達人要求一個排他的「神聖的共同體」（它明確區分宗教上

126 韋伯，*RS II*，頁 370。

127 韋伯，*PE I*，頁 133。

128 韋伯，*RS II*，頁 367。

129 韋伯，*PE I*，頁 133。

有資格者與無資格者），以及個人對直接與神交通的要求。對第一個要求的滿足是與教會的恩寵普遍主義相對立的，而對第二個要求的滿足是與教會的神職人員的聖禮主義相對立的。如果我們接受特勒爾齊的分析，那這兩個要求是立基在福音本身。第一個要求已經也在中世紀的修道士團體與中世紀的騎士修道會提出且實現。但這並沒有跳出教會的統一的文化，而只是內在的分殊化。第二個要求是在宗教改革時提出且實現的。它把教會的統一文化摧毀了。因為宗教改革的個人主義觸及了官職的卡理斯瑪的恩寵強制團體的核心（在它的聖禮教義上，也在它如何執行聖禮的方式上）。唯其在宗教改革朝向禁欲的基督新教轉變時，這兩個要求才是首尾一貫地相連接的。從文化內部來看，這促成了它獨有的特殊性。它接受了中世紀修道士團體排他性的要求，但同時揚棄了對聖禮恩寵的信仰：「這個絕對地取消教會的一聖禮的救贖的作法（在路德教派還不是完全貫徹其最後結果者），相對於天主教而作了絕對性的判別」<sup>130</sup>。雖說喀爾文教派相對於其他禁欲的基督新教的潮流，還是固守教會為組織形式的立場，且因而代表一個普遍主義；但是對它而言，教會已不再是恩寵的強制機構，而是「懲戒鞭（Zuchtrute）」<sup>131</sup>，正義者與不正義者、宗教上的有資格者與宗教上的無資格者，皆為榮耀神而必須服膺之。喀爾文教派的信仰者藉著預選說（Prädestination）的神義論鞏固了對各教派具典型意義的恩寵特殊主義<sup>132</sup>。韋伯因此也主張，在內

130 同前註，頁123。

131 韋伯，*WuG*，頁726。

132 有關預選論，只具相對性意義的看法，參見多伯特（Rainer Döbert），〈進化理論的階段模型的方法的與研究策略的意涵〉，收入耶吉（Urs Jaeggi）與洪內特（Axel Honneth）合編的《歷史唯物論的理論》，頁544起。韋伯自己很明顯地區分了預選論者（Prädestinatianer）與浸信派（täuferische Denominationen），但把兩

在上而言，喀爾文教派的教會是與各教派相接近的。在下述兩個特點上，禁欲的基督新教不同的潮流，即使它們在教義上的見解與組織上的建構有所差異，它們是彼此相結合的：其一是它們的救贖特殊主義，其二是對聖禮恩寵的完全貶低，更一般地說：對所有外在的直觀的救贖手段的完全貶低。在中世紀天主教教會的絕對的普遍主義及其恩寵的客觀主義上，代之以絕對的個人主義及恩寵的主觀主義：這裡計算的只還在「根據神的命令的行動，且這也只能從對神的神聖心志產生出來」<sup>133</sup>。理念型地說，基督新教的教派是一個宗教上有資格者的恩寵特殊主義的「結社」（Verein），人不是出生其中，而是只有透過個人的成績來發現他是被接納的。它是一個「可明白看見的神聖共同體」<sup>134</sup>，它對信仰者的支配終究是立基在它直接面對神，且每個成員被要求對神聖的神的意志徹底服從般的自我犧牲。多納圖教派（Donatisten）在與奧古斯丁的教會對決時構想出來者，被禁欲的基督新教在與格列高利之後的教會的對決時推到它的終點。在此意義下，天主教的「教會」與基督新教的「教派」，代表著（不只是在內在上，而且是在外在上來看）兩個基督教的理念。不但在救贖基礎與救贖手段的意義的立場設定上，而且也在救贖組織的立場設定上，兩者處在對立的兩極。對宗教改革者而言，天主教教會所達到的宗教對生活的限定性的程度，尤其是「教權政治的生活規則」之程度，都是不夠深遠的。當天主教至多對修道士，且有條件地對神父有所期待時，禁欲的基督新教則要求俗人們（Laien）：「教

---

者皆納入禁欲的基督新教的名義之下，因為這兩個取向同樣貶抑了聖禮作為救贖手段的作法。它們是基於不同原因而如此看待聖禮的，其中有些是與上帝預選說息息相關的，參見韋伯，*PEI*，頁159。

133 韋伯，*RS1*，頁513。

134 韋伯，*WuG*，頁730。

會從來不敢要求其信徒的自我控制、禁欲與教會紀律到一種令我們今天無法想像的程度，如教皇制最原則性的反對者：再洗禮派與類似的教派所做的一般」<sup>135</sup>。

藉此，我們表明了韋伯在比較西方由中世紀初期到宗教改革時期最重要的救贖宗教的潮流時所依循的諸面向：一方面是救贖基礎與藉之彰顯的救贖手段，另一方面則是救贖組織。基督教的理念可以理解成慈善設施與客觀的聖禮之神聖性，或者理解成法則與主觀的「所作所為的神聖性」，它可以訴諸恩寵普遍主義或恩寵特殊主義而加以組織化。其中一個結合的結果是「教會」(Kirche)，另一個則是「教派」(Sekte)。但是，這些結合並非是排他性的。歷史上來看，不僅存在著沒有信仰聖禮恩寵的教會，而且也有信仰聖禮恩寵的「教派」。前者可以喀爾文教為其代表，後者則以西方的修道士團體為其代表。因為「教會的」喀爾文教雖然認得聖禮，但不再扮演喚起恩寵的角色：它們雖然是「神所命令來增加其榮耀者，且因此而堅定不移地保持之，但並非獲致神的恩寵的手段，而只是主觀的信仰的『外在的補助手段』(externa subsidia)」<sup>136</sup>。雖說西方的修道士團體認得神聖共同體與宗教達人的貴族主義，但是終究對聖禮恩寵的信仰不予置疑：其固守著韋伯認為的巫術的最昇華的形式——最制度化的奇蹟<sup>137</sup>。最後，路德教會可以說是站在一個介於天主教教會與喀爾文派教會之間的位置。儘管它對抗天主教教會神職人員的聖禮主義，但是它對聖禮救贖意義的理念並未完全割捨。直到喀爾文

135 同前註，頁724。

136 韋伯，PEI，頁122。

137 參見韋伯，RSI，頁513。

表27 宗教改革時期選擇性的救贖宗教諸潮流的比較

救贖手段 \ 救贖團體	普遍主義的	特殊主義的
神職人員的一聖禮的	天主教教會	天主教的騎士修道會
唯心論的	路德派教會	禁欲的基督新教

教派，尤其也是在再洗禮派的宗教共同體（Denominationen）裡，簡言之，在禁欲的基督新教裡，作為救贖手段的聖禮才被完全貶抑，轉而強調神之神聖心情與抬高個人所作所為的神聖性系統。藉著這個「唯心論的」轉變方向，它同時貫徹了「現世的宗教上的『除魅』到它們最終極的結果」<sup>138</sup>（參見表27）。

韋伯認為，禁欲的基督新教結合了五大特性，這些特性直到宗教改革時期並沒有其他亞洲或西方的救贖宗教潮流成功地結合它們：神中心主義、禁欲主義、現世內的特性、主觀的工作之神聖性與達人取向等。只有如此結合才能造成出現世支配的宗教動機來。這個在內在上主要透過追求的救贖資財，外在上主要透過朝向「懲戒鞭」而工具化的恩寵特殊主義的救贖組織來予以支持。與天主教的宗教傳統作比較，禁欲的基督新教尖銳化了宗教對生活的限定性與規約能力。它既對修道士倫理、神職人員倫理與俗人倫理之間的，達人宗教性與大眾宗教性之間的和平的一協調的並存缺乏寬容，而且也不容忍宗教、政治與經濟之間的和平的一協調的並存關係。它想要的是一個統一的倫理，且最後把最

138 韋伯，PE I，頁159。有趣的是韋伯提到的這個成就不是卡爾文主義，而是改革宗的宗教教派。它處理的主題是1920年加進來的東西。

重要的生活秩序置諸宗教的生活秩序之下。相對於宗教的生活秩序，它們並未擁有固有的權利。核計的單單只是神的委託。這「現世」順從神的委託而行：它可以說是變成宗教目的手段。韋伯論及宗教的現世除魅時，意味的是：現世在神的命令之前，喪失了每一個固有價值，且因而成為宗教達人實行神意志的材料。

禁欲的基督新教對俗人們闡明一個宗教上的達人倫理，後者在一般的天主教徒來看是非人性的：它尖銳化了立基於神中心主義的二元論的緊張到極致的地步。它絕對的個人主義並不回歸原始基督教的神之愛的共同體。在它思想上最首尾一貫的諸形式裡，雖然容許神的子民的理念，但卻並非神的共同體的理念（信徒是神的子民，而不是神的共同體的一員）。韋伯以喀爾文教派的恩寵選擇說（Gnadenwahllehre）來表明之。其基礎不是新約裡溫和的「天上的父」，對每個後悔的罪人感到喜悅，而是舊約裡嚴峻的現世的創造神。這創造神是不解人世的，而且也超乎人的理解。在祂與被造物之間，存在一個「無可跨越的鴻溝」<sup>139</sup>。人們只能盲目地服膺祂。而且人們必須為了創造神本身，為了祂的榮耀而實現祂的命令，而不省察因此而產生的自己的與他人的命運的種種結果。因為有關他們的命運是由永恆所決定的：神的恩寵「對受神賜與恩寵的人而言是不會喪失的，正如對為神所拒賜恩寵的人而言，神的恩寵是不可企及的」<sup>140</sup>。

這個絕對的個人主義不但不導向神之愛的共同體，而且也不容許信徒「在愛中息息相關的共同體」<sup>141</sup>。它毋寧也在信徒們彼

139 參見韋伯，PEI，頁121。

140 同前註，頁122。

141 參見韋伯，GASS，頁466。

此交通中徹底根絕一開始就與基督教倫理相繫的同胞愛的所有要素。不只是個人，而且是「神聖共同體」，首要的是增加神的榮光的手段；不但在宗教上的人際關係如此，而且在宗教外的人際關係也如此，後者的自然的或社會的固有價值因而被剝奪了。因此，最首尾一貫的喀爾文教派主要產生了兩個後果：個人內在的孤立化與把鄰人（Nächste）理解成其他人（Andere，陌生人）<sup>142</sup>。

禁欲的基督新教的宗教倫理是一個獨白的心志倫理，具有非同胞愛的諸結果。正正在此，我認為存在著它的「發展潛力」。它不僅像最後所有首尾一貫的基督教的救贖宗教潮流一般，將個人與神的關係置諸他與他人間的關係之上，而且它藉著不再使用忠誠（Pietat）的概念來解釋人際關係而賦予後者一個新的意義。因此，它創造出一個朝向即物化的動機，最先是在宗教上的人際關係的，然後是在宗教外的人際關係的即物化之動機。這迎合了一個已經表明一種朝向法律的形式化、政治的官僚制化與市場的結合體關係的傾向之傳統的一家產制的秩序配置。

為了說明這個命題，我們可以使用貝拉（Robert Bellhk）的一個研究。他針對基督教與儒教裡的父一子的象徵表現作了比較研究<sup>143</sup>。在此確認了一個弔詭的事實狀況：在基督教裡雖然父一子的象徵表現在宗教上扮演重要的角色，但並不是「自然的」家族關係，而在儒教裡正好相反。貝拉把這個與兩種神的概念結合在

142 參見韋伯，PE I，頁122。進一步可見尼爾森（Benjamin Nelson），《高利貸的理念：由部落的兄弟愛到普遍的陌生人》（*The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherwood*, Chicago and London 1969），第二版。

143 貝拉，《超越信仰，後傳統世界的宗教論文集》（*Beyond Belief Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York 1970），頁76起。

一起：一方面是人格神的，另一面則是非人格神的概念。耶和華就是人格神，父親的象徵表現適合來作為祂的代表。但祂並不是家族神，而是一個政治團體的神。當古代的基督教戲劇化耶穌是神的兒子的理念時，雖說因此而使父一子的象徵表現獲得一個強有力的推動力量，但宗教的生活秩序已經相當程度地與家族的生活秩序分殊開來了。反之，「道」所涉及的是天、地與人的宇宙的和諧，父一子的象徵表現不適合來代表之。毋寧是有機體的象徵表現（Organismussymbolik）充當其代表。同時，存在著一個制度上的脈絡，在其中相當程度地宗教的生活秩序與家族的生活秩序互相一致：「自然的」家族是一個「神聖的家族」，是家族崇拜與祖先崇拜的宗教生活的基礎。在近東的一西方的傳統裡，宗教與家族儘管在同一個象徵表現裡來代表，但是在制度上卻是分殊化的，而在中國它們在制度上相當程度是一致的，但在象徵表現上卻是分殊地表達出來。這種情況可以說明：為什麼基督教的倫理即使在忠誠的象徵表現（Pietätssymbolik）之下，逐漸地降低事實上的忠誠關係的價值，而儒教倫理即使在機體的象徵表現之下，逐漸地神聖化事實上的忠誠關係。因為基督教的倫理不但知道這個命題：「人們應該遵從神多於遵從人，應該遵從天上的父多於塵世的父」，而且透過制度上支持這個命題，首先是宗教上的生活秩序由家族的生活秩序，然後再由其他的諸生活秩序劃分開來。

這種劃分是在一個傳統的一家產制的秩序配置框架裡執行的，而這制度框架是透過忠誠原則加以限定的。我推測，這種劃分是透過宗教的部分秩序的忠誠之象徵表現而使它容易化的。只要宗教上的象徵表現像在西方與象徵的宇宙相互一致（而這宇宙是透過忠誠原則的有效性加以定義的），那宗教的部分秩序的制

度上的自主化便可被推動到比較遠的地步，而不會因而危及社會的整合。這似乎是在西方的中世紀裡出現的。在這裡，一個高度的象徵上的整合與一個高度的制度上的分殊化結合起來。然而，一旦在這些框架條件下，象徵上的箝制被打破了，便具有發展動態的意義。這個突破似乎是在宗教改革時，以其轉向禁欲的基督新教而導引出來的。在此使「人應該遵從神多於遵從人」的這種見解極端化了。這種見解不但導致反對所有既存的諸生活秩序，而且在諸概念上表達出來，這些概念跳出忠誠原則象徵宇宙。因為人應該遵從神比遵從人更多，這裡的神不再是一個妥當的「天上的父」，毋寧是一個由永恆制定出來的抽象的法則。

藉此，關於韋伯對過渡到西方現代的歷史解釋之因果分析上的最小限度計畫之研究，我們可以作一總結。以上的研究說明了韋伯嘗試藉著研究計畫來限定禁欲的基督新教的獨特性與對現代西方理性主義的形成所具有的因果上的意義。為了明白刻劃它的獨特性，他必須從事對諸救贖宗教潮流一個文化內與文化間的比較。對此主要有五個面向扮演一個角色：救贖基礎、救贖方法、救贖領域、救贖手段與救贖組織等。一個救贖宗教的潮流可以不是神中心主義的便是宇宙中心主義的、禁欲的或神祕主義的、現世內的或現世外的、巫術的或唯心論的、普遍主義的或特殊主義的取向。這端看它實現了何種特徵的組合，是傾向現世支配、現世克服、現世適應或者是現世逃避而定。禁欲的基督新教是神中心主義的、禁欲的、現世內的、唯心論的與特殊主義的。與亞洲與近東的一西方的傳統的最重要的諸救贖宗教潮流相比較，禁欲的基督新教以其上述的結合一開始便是相當孤立的。這賦予它在宗教史上所具有的特殊地位：「只有禁欲的基督新教使巫術、現世外的救贖追求與知性主義的冥想的『啟發』……等真正地宣告

終結，只有它創造出宗教上的動機，正正是在現世內的『職業』的努力裡」，「在方法的理性化的職業實現裡」去尋求救贖之道<sup>144</sup>。這個基本取向我們可以歸列為對西方現代的形成具有因果上的意義的要素。因為它是一種立基在現世支配現世關係上的職業文化。首先，這個現世關係必須被「發明」出來。且這在宗教的一神祕主義的世界圖像之下，若無一個救贖宗教的貢獻是無法出現的。這是禁欲的基督新教所承擔的。透過它，一個主要出身自「市民階層生活圈」的宗教上昂揚的群體得以克服精神上的障礙<sup>145</sup>，後者以忠誠的原則來對抗人跟自然的與社會的世界的關係的即物化。這一貢獻首先主要影響到宗教達人們的生活方式。它並未延伸到大眾，亦未觸及認知的象徵主義或是朝向過渡到西方現代必須貫徹的制度原則。至少在制度的觀點上，禁欲的基督新教甚至使西方已到達的「水準」再倒退：在此，它正正發揮反生產的作用。且它在倫理上的貢獻終究涉及的是多樣形態的天主教的心志倫理：只有在後者的脈絡裡，只有在對後者的反應上，它獲得了有效性。雖說過渡到西方現代，若無禁欲的基督新教可能會有別的進展，但這並不是說透過它單獨促成使然。在它之外，必須加上其他同樣可歸列為具有因果意義的因素。這不僅適用於認知上的成分，而且尤其適用於制度的成分。且就像禁欲的基督新教的「文化意義」只有在天主教教會的統一文化的背景下才能獲得具體的形態，制度上的成分也只有在中世紀的身分國家的背景下才能獲得具體的形態。

禁欲的基督新教只是諸因素狀況中的一個因素而已。唯其透

144 韋伯，*WuG*，頁 378-379。

145 參見同前註，頁 724。

過這種狀況之下，被它所促進的宗教的動機的現世支配才獲得其「文化意義」。法律的形式化、政治的官僚制化與經濟的市場結合體關係是與宗教上對現世的除魅工作「同等」重要的。所有這些皆為因果上具意義的部分過程。它們相對於禁欲的基督新教是必須被歸列出其固有的權利，而且與禁欲的基督新教一般，依循自己的固有成規。唯有在它們的結合上，才能（非意圖地）造成大規模的轉化。而這協助了一個文化形態的誕生，沒多久後者就以自己的腳站立起來。然而，這自立化的現代西方職業文化仍然在它的機械化與化石化的形態裡，可以辨識出伴隨其誕生的那些宗教上的殘跡。它們繼續在已世俗化的現世支配的現世關係與已朝向現世支配的非同胞愛的特性上發揮作用。

## 第七章 結論

透過以上的分析我們想要限定西方發展史意義下的韋伯社會學的哲學背景與實質內容。分析上所依循的是他的問題設定，而非一直跟從他的解決問題的對策。因此，我們必須間或「延伸」到其他一些立場，尤其是一個發展邏輯導引下的進化理論，以及一個功能論導引下的進化理論。藉著此「延伸」工作，是要來改善韋伯的立場，但並不是克服它。整個研究毋寧是立基在這個假設上：我們可以透過其正正也是相對於一個發展邏輯導引下的進化理論與一個功能論導引下的進化理論的說明，來刻劃他的研究計畫的輪廓。為了標明這輪廓，我們建議使用發展史的概念。藉著這個概念，此一研究計畫的要求——或多或少也反對韋伯自己的一些陳述——應該被加以限制：韋伯的研究計畫既非以一個普遍的進化理論，亦非以一個世界史的結構現象學為其目的。我們毋寧或可稱這個發展史的分析為實在論意圖下的一個局部的進化理論（eine partielle Evolutionstheorie im realistischen Absicht）。因為它由一個文化傳統的觀點出發來重建社會發展，且在此涉及的是這文化傳統的獨有特性以及歷史上的「如此而非其他的形成過程」（So-und-nicht-anders-Gewordensein）。針對此點，這分析必須選擇一個對此文化傳統而言是重要的價值觀點，且這觀點同時可能具有普遍的意義與妥當性。這價值觀點對一個理念型的發展建構而言，扮演了方向基準的角色；這理念型的發展建構是以一連串的社會結構原則及可能性的運作空間來行使的；這些可能性的運

作空間，是在偶發的諸條件下被抉擇地利用的，而且（遵循結果相對於意圖的弔詭的「法則」）偶然地彼此分開地形成。因此，發展史的觀點必須也把結構與事件、結構史與事件史彼此相關地處理。因此，它提出一個對社會學與歷史科學的關係的特定理解來。

如果我們接續羅特（Guenther Roth）的看法，我們可以在韋伯的作品裡發現三個分析層次與分析種類：配置的分析（Konfigurationsanalyse），使用的是類型論的與社會—歷史的模型；情境的分析與狀況的分析，主要是以記述的體裁來進行；歷史的或發展史的分析，這是以世俗的理論（Sakulartheorien）來運作的<sup>1</sup>。此一觀察可以移到上述的說明之上，並適合與韋伯的命題相結合：社會學與類型的行動過程有關，而歷史科學則是與命運的個別的行動過程息息相關<sup>2</sup>。我的命題是：配置的分析主要處理類型的行動關聯問題，而情境的分析主要處理個人的行動關聯問題。它們應該是被一起使用的。因為配置的分析主要是結構的分析，它研究可能性的水準，即研究諸秩序為行動過程提供的「機會」；情境的分析主要是事件的分析，用來表明這可能性的水準是如何在事實上被利用。由這種指引性的聯繫出發，儘管可以要求社會學的一種歷史化與歷史科學的一種社會學化，但不需要得到這兩者的一種等級關係的結果，或是把一個化約到另一

1 參見班迪克斯（Reinhard Bendix）與羅特（Guenther Roth），《學識與黨性》（*Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley 1971），第六章與第十三章；羅特與施路赫特，《韋伯的歷史觀：倫理與方法》，第三章與結論；羅特的〈韋伯作品中的歷史學與社會學〉（*History and Sociology in the Work of Max Weber*），刊於《英國社會學期刊》（*British Journal of Sociology*），第二十七期（1976），頁306起。

2 參見韋伯，*WuG*，頁14。

個之上。因為兩者皆代表必要的觀點，這些觀點與歷史的對象息息相關，即我們可用盧曼的一種陳述方式稱之為結構化的偶連性（strukturierte Kontingenz）的對象<sup>3</sup>。這個對象不只要求配置的分析與情境的分析，而且終究也要求發展的分析。單單是結構分析與事件分析的互補是不夠的，它必須也是歷史的，或更佳地說是發展史指向的<sup>4</sup>。因為只有在發展史的觀點下可以決定，哪些個別的行動過程是富有命運的特性。唯其如此，才能劃分克服結構的事件與維持結構的事件來，這些事件產生了一個轉化的效果，其作用仍停留在一個給定的可能性的水準之內。這種取向的種種分析建構了發展史的對象。它們可以說是倚重其他兩種分析，而且必須與這兩者在同樣的範疇下獲致成效：它是一個實在論的行動理論，企圖對行動加以「註釋地理解，且藉之在過程與作用裡因果地解釋之」<sup>5</sup>。

究竟以實在論的意欲下部分的進化理論姿態出現的發展史，跟發展邏輯導引下的進化理論與功能論導引下的進化理論彼此處在怎樣的關係呢？其共同性與差異性何在？最後，至少要對這問題提綱式地加以回答時，對盧曼與哈伯瑪斯有關下述問題的討論，作一簡短的回顧是有助益的：進化與歷史的關係，還有與之相關的進化理論、社會學與歷史科學的關係<sup>6</sup>。在此同時也涉及到

3 參見盧曼，〈進化與歷史〉，刊於《歷史與社會》（*Geschichte und Gesellschaft*），第二期（1976），頁307。

4 對歷史與發展史之間所作的區分，韋伯並未堅持到底，類似的情形也發生在對社會變遷與社會發展所作的區別。

5 韋伯，*WuG*，頁1。關鍵點在於：韋伯這個行動理論觀點，堅持一個經驗科學的解釋要求。

6 參見盧曼同註3，亦收入其書《社會學的啟蒙》，第二冊（*Soziologische Aufklärung 2*, Opladen 1975），頁150起。亦參見哈伯瑪斯，〈論歷史與進化〉（*Zum Thema*：

社會學「本來的」理論建議對歷史科學的立足點何在，以及兩個學科之間「本來的」合作可能性何在的問題。

盧曼的出發點是對傳統的進化概念，還有對與之相關的說明上的要求之批判。盧曼認為，我們必須放棄把進化與歷史的進行的因果過程同等看待的作法，也就是完全捨棄這理論的傳統的要求（不管以任何修正形式出現一直是如此做）的繼續工作：對轉變（*übergang*）作說明。提出這些要求的進化理論，必定是深陷難題的：它捲入了起源的問題，這對它而言必定是第一原因的問題。要避免這個問題，只有當我們放棄這個太簡單與太具體主義化的因果分析的參考架構，代之以較複雜與抽象的參考架構，後者儘管不會抵銷前者，但卻使前者處在一個從屬的地位價值：透過樣態分析（*Modalanalysen*），以可能性—真實性的關係代替原因—結果關係，以差異現象代替力量的現象。因此，因果分析被建議以樣態分析代替，後者是由三種部分的理論的協助進行的：其一是系統理論，它分析系統—環境的關係與其穩定化；其二是溝通理論，它分析選擇成果的給予與取得的各條件；以及第三種的進化理論，它的研究對象是變化的、選擇的與穩定的機制的進步的分殊化。只要系統理論與溝通理論是連接穩定的與選擇的機制時，某種程度便受到進化理論的約束。進化理論是上位的理論，在其中這社會學的理论對歷史科學本來所能有的建議結晶化了<sup>7</sup>。

---

Geschichte und Evolution)，刊於《歷史與社會》（*Geschichte und Gesellschaft*），第二期（1976），頁310起，亦收入其書《歷史唯物論之重建》（*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976），頁200起。我引用的是《歷史與社會》裡的原文。

7 參見盧曼，《社會學的啟蒙》，第二冊，頁193起。

到底此一理論的建議主要在哪裡？盧曼是相當自制的：在對時間狀況（進化速度、過去與未來的時間水準的彼此的分散）的分析與在對「社會的發展的總括的類型與階段」的認定上<sup>8</sup>。無論如何，當這進化理論由實際的系統抽象化且幾乎停留在自身之際（即反省地自我發展時），它就是有效的。而且只要進化理論要迴避起源的問題，它就必須如此。因此，進化論還是把自己本身及它所要掌握的東西當作一個自動的過程，而不及於歷史的真實。這密閉狀態是適合加以打破的。因為唯其如此，樣態化對具體的偶連性經驗的理解與構成才會有所貢獻。如果對真實無法藉進化論導出其限定性的話，那我們就必須對限定性加以確認。在此需要歷史科學等的協助。只有透過雙重的介入，盧曼認為才能認定實際的偶連性經驗且將之正確地定位：對這「真實性與其樣態化」有兩個變項，「它們是彼此相關的，但又不同地被限定的」<sup>9</sup>。透過它們，一個視歷史變化的諸結構條件而定的歷史變化的經驗水準被定義出來，對它而在它裡面，偶連性被認為是不再可用因果分析來掌握。因為如今它不再被當成（只是？）在它之前一些因素的結果的表現，而主要是當成自己造成（Selbstverursachung）的表現。為了將這個對他的看法具中心地位的命題加以把握，盧曼提出了偶連的因果性（Kontingenzkausalität）的概念：真實的進化過程一直也是自己選擇的，只要它們立基在實在化的結構基礎上，而且自行決定歸諸可能性的水準，由一系列附帶的選擇裡建立起來，而在此選擇的承擔者是可被當成「連

---

8 盧曼，〈進化與歷史〉，頁288-289，亦參見其書《社會學的啟蒙》，第二冊，頁103起。

9 盧曼，〈進化與歷史〉，頁299。

續性與不連續性的抉擇的承擔者」來看待<sup>10</sup>。

盧曼不但想要藉著偶連的因果性的概念來克服傳統的進化理論，而且也想對社會學與歷史科學的關係加以限定。歷史科學分析實在化的諸選擇，而社會學分析它們結構上被限定的可能性水準。但是我們不清楚的是，是否歷史科學在此處理因果分析的問題，且透過何種理論類型的協助來確定實在化的種種選擇。很明顯的，盧曼假定說：歷史理論可與「歷史中人的情境分析」來加以比較，後者是反省地被與社會學理論相關聯<sup>11</sup>。因此，似乎在社會學與歷史科學之間，與其說是互補的關係，不如說是一種上下的關係：歷史科學提供諸要因，讓社會學樣態化地加以省察，而這樣態化正正不應針對因果歸列而加以服務的。最後，很有意思的是，樣態化的成果也是有純粹實踐的根據的：意即它促進了偶連性的意識。我認為這個首尾一貫的功能論的實踐面，即其對「各情況的再問題化與再可能化」的貢獻<sup>12</sup>是重要的，且在分析歷史對象時，結構化的偶連性的理念是正確的，但是我也認為與之相關的對說明的捨棄是不必要的，而且社會學與歷史科學的關係限定是不適當的。因為歷史科學表明的不單單是我們可以樣態化地加以省察的真實而已。歷史科學的成果本身即是一個藉著樣態化運作、倚靠理論的建構，它或多或少代表成功的因果歸列工作<sup>13</sup>。

哈伯瑪斯也認為盧曼偶連的因果關係的構想是一種根治法，

10 同前註，頁295。

11 同前註，頁307。

12 同前註，頁309。

13 參見韋伯關於客觀可能性與適當的歸因的學說，*WL*，頁266起。

不但可以把傳統的，而且可以把任一種進化理論的根基剷除。在他眼裡，如果它至少具有兩種能力，才是有意義的：對結構上不同的社會構成的認定工作，以及對一個社會構成的特定方向朝另一個社會構成轉移的條件的提示。任何像盧曼想要力求社會學與歷史科學合作的人，必須對此提供這兩個學科相關聯的範疇的框架來。但這是一個向社會的一般理論擴張的系統理論所無法承擔的：它以社會學的系統理論姿態出現，使對社會學與歷史纂修學的研究，具建構性的行動理論的基本概念消失了；它以社會發展的一般理論姿態出現，使對社會學與歷史纂修學的研究，具建構意義的故事體的參考系統破壞了。在哈伯瑪斯的眼中，最後盧曼以進化論鋪陳出來的是一個理性模型；後者立基在錯誤的基本概念之上，且因此必須「單單從自行規則化的系統的動力」而來解釋社會的發展<sup>14</sup>。只為避免理論模型明顯的空轉，他便想到了歷史科學。他的合作建議是由顯見的諸原因而達成的：透過歷史的事實研究，應該對「等價的功能論的言論的恣意性」加以限制<sup>15</sup>。

14 哈伯瑪斯，〈論歷史與進化〉，頁329，引號為原文所加。

15 同前註，頁335。在對盧曼的批判以及與此相關的問題展現，我們必須要區分三個不同的重點：第一個是歷史研究與歷史書寫的關係，第二個是不同的社會文化進化理論之間的關係，第三個則是這些進化理論跟世界史的關係，被當作是一個歷史研究與歷史書寫的對象來看待的問題。哈伯瑪斯區分這些重點，然後把它們用一種特殊的方式再結合起來。這種結合的工作，是用來對抗盧曼的立場，使自己的論戰更為明顯。首先，哈伯瑪斯從一個立場出發，即把歷史書寫跟短篇小說、跟說故事等同看待。至於其他表達形式在商談過程中所引發的歷史影響的各種關聯，被看成是另類的抉擇，而完全沒有被討論。短篇小說緊緊地跟情境與行動主體相關聯，而故事是行動理論的參考系統。一篇短篇小說可以是素樸地或商談地加以反省——但它永遠是立於下述基礎上：它被以一種行動理論的方式，重新詮釋了在歷史研究中已經被認識到的東西。歷史研究是一個跟真實相關的歷史書寫的前提，但我們不能把兩者等同看待。同樣的，我們

這樣的批判讓人期待說，哈伯瑪斯對歷史科學會以在行動理論參考框架下一個經驗上充滿內涵的社會學進化理論，當作合作的基礎，來代替盧曼的建議，而這理論由其基礎奠定來說，不但考慮到歷史研究的諸要件，而且也考慮到歷史記述的諸要件。但是，這樣的期待正正未被滿足。首先，哈伯瑪斯認為，一個想要避免歷史哲學的客觀主義的種種困難的進化理論，是不適合敘述的。它突破了歷史描述的故事體的參考系統。一個超乎敘述形式的行動理論上具體化的進化理論必須具有一個問題上的地位。它如此做，「就當歷史的全體性是轉入故事體的進化理論的對象，且正當進化理論產生一個類屬主體（一個連續進展的類屬歷史的

---

也不能把歷史研究跟進化理論等同看待。在後面這種狀況，歷史研究也是一種前提，在此前提下，跟真實相關的這些理論建構才得以完成。然而，一個進化理論如果像一個社會發展的一般理論一樣，它同時很明顯地就會超出純然歷史研究的領域。因為歷史研究具有一種「無法替代的、啟發性的功能」（同前註，頁351），可以用來對一個進化理論加以建構或檢證（！），在這種情形下，相反的，後者使前者結構化。與此息息相關的是，在歷史研究這方面被提出一個問題，哪些基本概念可以使人們用來建構歷史研究。看起來哈伯瑪斯在這裡主要想到的是系統理論／行動理論、系統／生活世界等之間的抉擇問題，然後他把行動理論的抉擇當成自己偏重的部分，至少當他把生活世界擺在系統之前、把社會整合擺在系統整合之上時，會得到這樣的結果。在這種情形下，可能同時也會把進化理論與歷史書寫結合起來，只要兩者是在行動理論的參考系統裡面被鋪陳出來。很有趣的，這其實正是哈伯瑪斯想要避免的東西。因為一個行動理論草擬出來的進化理論，當它把對話的認識轉成故事般的東西時，很可能會導致一個結果：人們會從一種一般的情境與普遍的行動主體的立場來書寫歷史，而正是這樣被發展成一個先驗的東西，而這個先驗的東西，是透過客觀主義者的歷史哲學可以看得到的東西。因此，哈伯瑪斯畫出一條很明顯的分界線，來把一個行動理論的進化理論跟一個行動理論的歷史書寫劃分開來，然而卻在此得到把行動理論的概念多重解釋的結果。毫不意外的，他因而在進化理論提問的關聯裡，而非從行動理論的，而且也是從「發展邏輯的基本概念」（同前註，頁353），但他這樣做卻沒有把所遭遇的困難解除掉，而僅僅是把它轉移而已。

承擔者)」<sup>16</sup>。然後：對哈伯瑪斯而言，在進化理論層次上，系統理論的抉擇很明顯的並不是行動理論，而是發展邏輯。他的進化理論使用發展邏輯的基本概念與理性的再建構。其模範依據的是在皮亞傑—柯伯格傳統之下，認知的與道德的個體發生學的發展如何被解釋的方式。如此，在敘述問題方面，便出現這樣的問題：究竟發展邏輯的基本概念與行動理論的基本概念處在何種關係之下。對這問題的回答之所以尤其重要，是因為藉著所提出的發展邏輯的理性模型，不但應該對極端化的功能論在類別上的諸弱點，也應對其在說明上的不足加以平衡。哈伯瑪斯想要表達的是，社會的諸進化的變動，一方面運用對這發展邏輯的，另一方面運用對「歷史過程（事件）」的「同時的涉及」來作說明<sup>17</sup>。

因此，這兩種立場在所有相反面之餘，又產生令人驚訝的平行關係。像盧曼一樣，哈伯瑪斯認為進化與歷史處在不同層次；像前者一樣，他也由結構的可能性與事實上的選擇的差異出發，嘗試建立進化與歷史之間的關聯，不過在此他更尖銳地對立化歷史的發展邏輯在歷史編纂學上與社會學上不同的處理方式。然而跟盧曼不同，也跟結構主義與歷史化的主體哲學不同，哈伯瑪斯既不嘗試抽象地區分，亦不嘗試過急地調和這兩個層次，但堅持進化理論在說明上的要求。因此，他論及「兩種對反的因果性的相互依賴性」，在其他地方也用區分發生學的與結構的說明來聚攏它們<sup>18</sup>。由此產生了對結構發展與事件歷史的說明模型，如下述所見：「一個新的歷史事件的出現，我們可以藉著偶發的框架

---

16 同前註，頁353。

17 同前註，頁340。

18 參見同前註，頁341，亦參見哈伯瑪斯，《歷史唯物論之重建》，頁155。

條件與透過結構上未確定可能性的挑戰來加以說明；反之，我們藉著發展邏輯的模式之先行的結構與對產生問題的事件的發動來說明一個新的意識結構」<sup>19</sup>。

這種說明模型應該特徵化結構對事件的作用與事件對結構的作用的方式。藉此，似乎進化與歷史，進化理論、社會學與歷史科學的顯然關係限定工作完成了。但是，這說明模型的正確地位價值卻陷入相當的困難之中。這是與下述情況相關的：兩個層次或兩個階段的公式仍然是曖昧不明。我認為有三種運用方式，它們不是無保留地重合。其一是「說明觀點的轉換」的說法，這轉換是因兩個層次的存在（結構與事件）而必要的。其二是如此處被要求：一個進化理論必須如此結合這兩個社會理性模型（系統一環境與集體的意識結構），以至於社會進化可以「被理解成宏觀系統的一兩階段的問題解決行為」。其三是如此說：社會進化是兩階段進行的，只要「它不但在學習過程與適應過程裡給定的學習水準（直到它的結構可能性的窮盡）上貫徹，而且在這不可能的進化的推動之上，導致新的學習水準」<sup>20</sup>。

這三種使用方式雖說對結構發展與事件史、發展邏輯與歷史過程的對比偏重不同，但是沒有一個提供了介於這兩種分析層次的協調工作。這三種使用方式似乎可以層次特殊地加以解釋：其一，說明觀點的轉換是以一個認知立體為其前提，在同一個對象上轉換觀點。雖說表面上看起來，對社會學的說明觀點（側重結構上的可能性）與歷史學的觀點（主要議論的事實上的選擇）兩者加以區分是有意義的，但是這兩種說明都在歷史過程的層次上

---

19 哈伯瑪斯，〈論歷史與進化〉，頁 341。

20 參見同前註，頁 341-342。

運作。其二，如果進化理論是由兩個理性模型（共同的意識結構與系統一環境）的結合組成的，且如果進化是被理解為宏觀系統的兩階段問題解決行為，那麼我們便不僅僅假設了兩個發展邏輯（即意識結構的發展邏輯跟系統結構與控制結構的發展邏輯），而且也假定了這些發展邏輯是彼此相關，且似乎彼此分開發展的。因此，我們儘管獲有一個雙階段的理論，但同時亦獲得一個自行動態過程的理論。從這裡不但不存在通往歷史過程的橋樑，而且其結果也導致了哈伯瑪斯對盧曼的批判：他放棄了說明的的工作。其三，社會進化是兩階段進行的，一則在一個發展水準之內，另則超乎一個發展水準之上，這種確認工作儘管使我們明白，必須對保持結構的事件與克服結構的事件加以區分；但是很明顯的，這是個在歷史過程層次上所作的區分，這種區分總是直到事後（*post festum*）才能做到的。

這種正反並存的情況（*Ambivalenz*）一方面是與一個個體發生學—群體發生學的並行論的諸問題息息相關的（這個並行論只有個體在宏觀層次上有相等的宏觀主體才能發揮功能）。就像哈伯瑪斯有力地提出根據一般，如果我們不願落入歷史哲學客觀主義的陷阱的話，正正是不能假定這宏觀上的主體的存在。另一方面，這種正反並存的情況是與行動理論—系統理論的並行論息息相關的。這並行論只有在我們可以把系統理論的基本概念轉譯進入行動理論的基本概念的時候，才會發揮功能。但正如哈伯瑪斯自己正確地強調一般，迄今這種努力並未成功。系統與生活世界是兩個典範，我們可以有根據地在它們之間加以選擇，但我們（仍然）無法對它們加以結合。最後，它們尤其與發展邏輯本身不清楚的地位息息相關，這地位（在所有與一個歷史化的主體哲學的距離之下）仍然是明白地一看就令人想到黑格爾化的流出論

(Emanatismus) 來。因此，我贊成一個立基行動理論的發展史的分析，它只提出啟發式的發展邏輯的要求來。儘管它必須對兩種理性模型（集體的意識結構與系統—環境）加以結合，但也同時解釋它們為世界圖像與制度的分殊化之假設的理念型結果，這些結果提出了對其他抉擇的分析框架，且以下述方式來為文化上重要的現象的因果歸列服務：它們使周期化成為可能，標明貫時性的與共時性的比較（der diachronische und synchronische Vergleich）的諸觀點，且使情境的分析與狀況的分析彼此相關聯<sup>21</sup>。一個發展

21 為了透過類型論的方式將這裡所代表的學說再一次地闡明，我們在這裡用圖表的方式來作說明。我區分四種宏觀社會學的研究計畫，而這四種也同樣立基在不同的「社會學傳統」上：黑格爾／馬克思、涂爾幹、韋伯與派深思。當我們透過對系統與生活世界的劃分，以及歷史與進化的劃分，這些計畫與「傳統」可以被彰顯出來。生活世界的分析以一種情境中行動者的模式來呈現，而系統理論的分析則藉著系統／環境的模式來工作。至於歷史奠基的分析，建構出特殊的歷史；而進化理論奠基的分析，則朝向世界史的方向發展。除此之外，歷史的分析還傾向將各種概念工具性地加以使用，而且明顯地區分概念的發展與研究對象的發展；相反的，進化理論的分析傾向將概念實體化，尤其是把概念的發展與研究對象的發展，看成是一個必要的關聯。

宏觀社會學研究計畫的特性化分類

	生活世界	系統
水平的	行動理論取向的發展史 (韋伯)	系統理論取向的發展史 (涂爾幹)
垂直的	行動理論取向的進化邏輯 (黑格爾／馬克思)	系統理論取向的發展邏輯 (派深思)

但我們不能把這個圖表作如此閱讀：也就是把歷史與進化的劃分、事件與結構的劃分，兩者加以等同看待；或者是把生活世界與系統的劃分，跟世界圖像與結合體關係的劃分等同看待。在我看來，這種把事件與結構作劃分，以及世界圖像與結合體關係作劃分的作法，就其實質上來說，對所有四個研究計畫都是有效的，但這些計畫對其地位及彼此的關係卻作出不同的評斷，因此也確認了

史分析必須將結構與事件、結構史與事件史，當成同一歷史真實的兩個面向來加以處理，我們可以贊同盧曼而稱這個真實為結構化了的偶連性。它必須放棄所有公開的或隱藏的全體性要求。它雖知世界史的問題，但已非世界史矣。毋寧發展史的分析將普遍史化消成部分史，後者立基在重要的但同時也是選擇性的價值觀點上。因此，發展史的分析受到一個歷史哲學信條的拘束，齊美爾（Georg Simmel）對此有妥當的表達：「我們無法如實地描述個別的現象，因為我們無法描述整體。一個發生事件的全體性的科學，不只是因為其無法克服的數量而不可能，而且因為它缺乏一個觀點，這觀點是我們的認識所需要的，用來建構一個滿足認識的圖像；因為它缺乏一個範疇，在其中各要素共同歸屬，且特定的要素必須以特定的要求來加以掌握。沒有完全的認識，而是始終只有透過質上的規定的認識，即無可避免地片面的統一性概念導引的與集中的認識，一個完全一般的認識目的將會缺乏特殊的能力來把握任何真實性要素。這是較深沉的原因，為什麼只有特

---

從四個宏觀社會學研究計畫出發的分析。

一個歷史的生活世界分析也必須涉及到這樣的區分，而且必須澄清它們彼此之間的關係。這必須在一個實在論取向的行動理論參考框架裡面出現。透過這樣的做法可以把研究計畫的串連加以描繪，而我們在前面所作的分析裡已經做到這點。要得出這樣的結果，我們要把事件與結構的劃分，跟世界圖像與結合體關係的劃分，兩者結合起來作討論（參見下面的圖表）。

#### 一個行動理論取向的發展史之研究計畫的特性化分類

	世界圖像	結合體關係
事件	實際的觀念的過程 （個體的與集體的）	生活秩序的實際狀況 （部分與整體）
結構	可能的觀念過程 （個體的與集體的）	可能的生活秩序的狀況 （部分與整體）

殊的歷史存在，所有自稱一般史與世界史的東西，最好讓多樣的這種分殊的觀點並列地發揮作用，或者是根據我們的價值感覺在發生的事件裡對最有意義者加以明顯表達」<sup>22</sup>。

---

22 齊美爾 (Georg Simmel) · 《歷史哲學問題：一個認識論的研究》( *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnistheoretische Studie*. München und Leipzig 1923 ) · 第五版 · 頁 67-68

## 參考文獻

此處列出的參考文獻只收入研究時引用的作品，且按照當時版本年份編排，有多種版本者不一一列出。

ALBERT, HANS, 1977: »Individuelles Handeln und soziale Steuerung«, in: Hans Lenk (Hrsg.), *Handlungstheorien interdisziplinär IV*, München, S. 177. ff.

-, 1978: *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen.

BADER, VEIT MICHAEL ET AL., 1976: *Einführung in die Gesellschaftstheorie. Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber*, 2 Bände, Frankfurt.

BAUMGARTEN, EDUARD, 1964: *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen.

BEETHAM, DAVID, 1974: *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, London.

BELLAH, ROBERT, 1964: »Religious Evolution«, in: *ASR*, 29, S. 358 ff.

-, 1970: *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York.

-, 1973: »Religiöse Evolution«, in: Constans Seyfarth und Walter M. Sprandel (Hrsg.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt, S. 267 ff.

BENDIX, REINHARD, 1964: *Max Weber. Das Werk. Darstellung- Analyse -Ergebnisse*, München.

-, 1969: *Nationbuilding and Citizenship*, New York.

-, 1969: »Modernisierung in internationaler Perspektive«, in: Wolfgang Zapf (Hrsg.), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln-Berlin, S. 505 ff.

-, 1970: *Embattled Reason*, New York.

-, 1972: »Max Webers Soziologie heute«, in: Dirk Käsler (Hrsg.), *Max Weber. Sein*

*Werk und seine Wirkung*, München.

-, 1978: *Kings or People. Power and the Mandate to Rule*, Berkeley.

- and GUENTHER ROTH, 1971: *Scholarship and Partisanship. Essays on Max Weber*, Berkeley.

BERGER, JOHANNES, 1978: »Die Grenzen des handlungstheoretischen Paradigmas am Beispiel der ›soziologischen Grundbegriffe‹ Max Webers«, in: Karl Martin Bolte (Hrsg.), *Materialien aus der soziologischen Forschung*, Darmstadt, S. 1081 ff.

BERTRAM, BIRGIT, 1976: *Typen moralischen Urteilens*, Diss., Düsseldorf.

BERTRAM, HANS, 1976: *Gesellschaftliche und familiäre Bedingungen moralischen Urteilens*, Diss., Düsseldorf.

-, 1978: *Gesellschaft, Familie und moralisches Urteil*, Weinheim.

-, 1978: »Erziehung zur Kooperation: Alternative zur traditionsorientierten Erziehung?«, MS. Heidelberg.

-, 1979: »Sozialisation oder Entwicklung: Vom angepaßten zum handelnden Subjekt?«, in: *Soziologische Revue*, 2, S. 9 ff.

BLUMENBERG, HANS, 1974: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt.

BRAUDEL, FERNAND, 1972: »Geschichte und Sozialwissenschaften - Die ›longue durée‹«, in: Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Geschichte und Soziologie*, Köln, S. 189 ff.

BRUNNER, OTTO, 1965: *Land und Herrschaft*, Wien.

BRUUN, H. H., 1972: *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Copenhagen.

CARNEIRO, ROBERT L., 1967: »Introduction« zu: Herbert Spencer, *The Evolution of Society*, Chicago and London.

DÖBERT, RAINER, 1973: *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt.

- , 1973: »Die evolutionäre Bedeutung der Reformation«, in: Constans Seyfarth und Walter M. Sprondel (Hrsg.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt, S. 303 ff.
- , 1977: »Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Stadienmodellen«, in: Urs Jaeggi und Axel Honneth (Hrsg.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt, S. 524 ff.
- et al. (Hrsg.), 1977: *Entwicklung des Ichs*, Köln.
- DURKHEIM, EMILE, 1957: *Professional Ethics and Civic Morals*, London.
- , 1967: *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt.
- , 1977: *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt.
- DUX, GÜNTHER, 1975: *Strukturwandel der Legitimation*, Freiburg-München.
- EDER, KLAUS, 1976: *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt.
- , 1977: »Zum Problem der logischen Periodisierung von Produktionsweisen. Ein Beitrag zu einer evolutionstheoretischen Rekonstruktion des Historischen Materialismus«, in: Urs Jaeggi und Axel Honneth (Hrsg.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt, S. 501 f.
- , und ULRICH RÖDEL, 1978: »Handlungstheoretische Implikationen des Historischen Materialismus«, in: Karl Martin Bolte (Hrsg.), *Materialien aus der soziologischen Forschung*, Darmstadt, S. 1092 ff.
- EISENSTADT, S. N., 1964: »Social Change, Differentiation and Evolution«, in: *ASR*, 29, S. 375 ff.
- , 1968: »Introduction«, in: ders. (Hrsg.), *Max Weber. On Charisma and Institution Building*, Chicago and London.
- ELIAS, NORBERT, 1975: *Die höfische Gesellschaft*, Darmstadt und Neuwied.
- ENGISCH, KARL, 1966: »Max Weber als Rechtsphilosoph und Rechtssoziologe«, in: ders. et al. (Hrsg.), *Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München*, Berlin, S. 67 ff.

- FREUND, JULIEN, 1972: *The Sociology of Max Weber*, Harmondsworth.
- GIDDENS, ANTHONY, 1973: *The Class Structure of the Advanced Societies*, London.
- GODELIER, MAURICE, 1973: »Mythos und Geschichte«, in: Klaus Eder (Hrsg.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt, S. 301 ff.
- GRAUHAN, ROLF-RICHARD, 1975: *Grenzen des Fortschritts?*, München.
- GREEN, MARTIN, 1974: *The Von Richthofen Sisters*, New York.
- HABERMAS, JÜRGEN, 1962: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied.
- , 1973: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt.
- , 1976: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt.
- , 1976: »Zum Thema: Geschichte und Evolution«, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 2, S. 310ff., auch abgedruckt in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, S. 200 ff.
- , 1978: »Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung«, MS, Starnberg (veröffentlicht 1981 als *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, Frankfurt).
- HENNEN, MANFRED, 1976: *Krise der Rationalität - Dilemma der Soziologie*, Stuttgart.
- HENRICH, DIETER, 1952: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen.
- , 1976: »Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung«, in: Hans Ebeling (Hrsg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt, S. 122 ff.
- HOFFMAN, M. L., 1970: »Moral Development«, in: P. E. Mussen (ed.), *Carmichael's Manual of Child Psychology*, 3, New York, S. 261 ff.
- , 1970: »Conscience, Personality and Socialization Techniques«, in: *Human Development*, 13, S. 90 ff.

- HOWE, RICHARD H., 1978: »Max Weber's Elective Affinities. Sociology within the Bounds of Pure Reason«, in: *American Journal of Sociology*, 84, S. 3 66 ff.
- JAEGGI, URS und AXEL HONNETH (Hrsg.), 1977: *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt.
- KÄSLER, DIRK, 1977: *Revolution und Veralltäglicung. Eine Theorie postrevolutionärer Prozesse*, München.
- , 1978: »Max Weber«, in: ders. (Hrsg.), *Klassiker des soziologischen Denkens*, Band 2, München, S. 40 ff.
- KALBERG, STEPHAN, 1977: »Max Weber's Concept of Rationalization«, MS, Tübingen.
- KANT, IMMANUEL, 1975: *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt.
- KELSEN, HANS, 1911: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatz*, Tübingen.
- , 1922: *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Tübingen.
- KOCKA, JÜRGEN, 1975: »Sozialgeschichte. Strukturgeschichte. Gesellschaftsgeschichte«, in: *Archiv für Sozialgeschichte*, 15, S. 1 ff.
- , 1975: »Theorien in der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte«, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 1, S. 9 ff.
- , 1976: »Kontroversen über Max Weber«, in: *Neue Politische Literatur*, 21, S. 281 ff.
- KOHLBERG, LAWRENCE, 1974: *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt.
- , 1977: »Eine Neuinterpretation der Zusammenhänge zwischen der Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter«, in: Rainer Döbert et al. (Hrsg.), *Entwicklung des Ichs*, Köln, S. 225 ff.

- und ELLIOT TURIEL, 1978: »Moralische Entwicklung und Moralerziehung«, in: Gerhard Portele (Hrsg.), *Sozialisation und Moral*, Weinheim und Basel, S. 13 ff.
- KÜENZLEN, GOTTFRIED, 1978: »Unbekannte Quellen der Religionssoziologie Max Webers«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 7, S. 215 ff.
- LASK, EMIL, 1923: *Gesammelte Schriften*, 3 Bände, Tübingen.
- LEPSIUS, M. RAINER, 1969: »Demokratie in Deutschland als historisch-soziologisches Problem«, in: Theodor W. Adorno (Hrsg.), *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, Stuttgart, S. 197 ff.
- , 1974: »Sozialstruktur und soziale Schichtung in der Bundesrepublik Deutschland«, in: Richard Löwenthal und Hans-Peter Schwarz (Hrsg.), *Die zweite Republik*, Stuttgart, S. 263 ff.
- , 1977: »Modernisierungspolitik als Institutionenbildung: Kriterien institutioneller Differenzierung«, in: Wolfgang Zapf (Hrsg.), *Probleme der Modernisierungspolitik*, Meisenheim, S. 17 ff.
- LEUENBERGER, THEODOR, 1977: *Bürokratisierung und Modernisierung der Gesellschaft*, Bern und Stuttgart.
- LEVINE, DONALD N., 1977: »Rationality and Freedom: Weber and Beyond«, Paper presented at the Max Weber Symposium, University of Milwaukee.
- LOCKWOOD, DAVID, 1969: »Soziale Integration und Systemintegration«, in: Wolfgang Zapf (Hrsg.), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln—Berlin, S. 124 ff.
- LOEWENSTEIN, KARL, 1965: *Max Webers staatspolitische Auffassung in der Sicht unserer Zeit*, Frankfurt-Bonn.
- LOOS, FRITZ, 1970: *Zur Wert- und Rechtslehre Max Webers*, Tübingen.
- LÖEWITH, KARL, 1953: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart.
- , 1960: »Max Weber und Karl Marx«, in: ders., *Gesammelte Abhandlungen. Zur*

*Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, S. 1 ff.

- , 1964: »Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburtstag«, in: *Merkur*, 18, S. 501 ff.
- LUHMANN, NIKLAS, 1974: *Soziologische Aufklärung 1*, Opladen.
- , 1975: *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen.
- , 1976: »Evolution und Geschichte«, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 2, S. 284 ff.,  
gleichfalls abgedruckt in: ders., *Soziologische Aufklärung 2*, S. 150 ff.
- , 1977: »Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie«, in: Emile Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt, S. 17 ff.
- , 1977: *Funktion der Religion*, Frankfurt.
- , 1977: »Differentiation of Society«, in: *Canadian Journal of Sociology*, 2, S. 29 ff.
- MACPHERSON, C. B., 1973: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt.
- MANNHEIM, KARL, 1964: »Die Strukturanalyse der Erkenntnis«, in: ders., *Wissenssoziologie*, eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolff, Berlin und Neuwied, S. 166 ff.
- , 1969: *Ideologie und Utopie*, Frankfurt.
- MOMMSEN, WOLFGANG J., 1974: *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen.
- , 1974: *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt.
- , 1974: *The Age of Bureaucracy*, Oxford.
- MÜNCH, RICHARD, 1978: »Max Webers ›Anatomie des okzidentalen Rationalismus‹: Eine systemtheoretische Lektüre«, in: *Soziale Welt*, S.217 ff.
- NAGEL, ERNEST, 1971: »Der Einfluß von Wertorientierungen auf die Sozialforschung«, in: Hans Albert und Ernst Topitsch (Hrsg.), *Werturteilsstreit*, Darmstadt, S. 237 ff.

- NEEDHAM, JOSEPH, 1977: *Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft*, eingeleitet und herausgegeben von Tilman Spengler, Frankfurt.
- NELSON, BENJAMIN, 1969: *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago and London.
- , 1974: »Max Weber's ›Author's Introduction‹ (1920): A Master Clue to his Main Aim«, in: *Sociological Inquiry*, 44, S. 270 ff.
- , 1977: *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*, Frankfurt.
- NEUENDORF, HARTMUT, 1973: *Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx*, Frankfurt.
- PARSONS, TALCOTT, 1949: *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, New York.
- , 1961: »Some Considerations on the Theory of Social Change«, in: *Rural Sociology*, 26, S. 219 ff.
- , 1963: »Christianity and Modern Industrial Society«, in: Edward A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*, New York.
- , 1963: »Introduction« zu: Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston.
- , 1964: »Evolutionary Universals in Society«, in: *ASR*, 29, S. 339 ff.
- , 1965: »Wertgebundenheit und Objektivität in den Sozialwissenschaften«, in: Otto Stammer (Hrsg.), *Max Weber und die Soziologie heute*, . Tübingen, S. 54 ff.
- , 1966: *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N.J.
- , 1967: *Sociological Theory and Modern Society*, New York and London.
- , 1971: *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N.J.

- and GERALD M. PLATT, 1973: *The American University*, Cambridge, Mass.
- and NEIL J. SMELSER, 1965: *Economy and Society*, New York.
- POGGI, GIANFRANCO, 1978: *The Development of the Modern State. A Sociological Introduction*, Stanford.
- POPPER, KARL R., 1973: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg.
- , 1974: *Das Elend des Historizismus*, Tübingen.
- , 1977: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bände, Bern/München.
- PORTELE, GERHARD (Hrsg.), 1978: *Sozialisation und Moral*, Weinheim und Basel.
- RHEINSTEIN, MAX, 1954: »Introduction« zur englischen Ausgabe von Max Webers Rechtssoziologie: *Max Weber on Law in Economy and Society*, Cambridge, Mass.
- RICKERT, HEINRICH, 1904: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen.
- , 1913: »Vom System der Werte«, in: *Logos*, 4, S. 295 ff.
- , 1913: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen.
- , 1921: *System der Philosophie, I. Teil*, Tübingen.
- ROTH, GUENTHER, 1968: »Introduction«, in: Guenther Roth and Claus Wittich (eds.), *Max Weber, Economy and Society*, New York.
- , 1971: »Sociological Typology and Historical Explanation«, in: Reinhard Bendix and Guenther Roth, *Scholarship and Partisanship. Essays on Max Weber*, Berkeley, S. 109 ff.
- , 1976: »History and Sociology in the Work of Max Weber«, in: *British Journal of Sociology*, 27, S. 306 ff.

- , 1977: »Max Weber - A Bibliographical Essay« in: *Zeitschrift für Soziologie*, 6, S. 91 ff.
- , 1979: »Fernand Braudel and Max Weber«, in: Guenther Roth and Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods*, Berkeley, Kap. 5.
- SCHEUCH, ERWIN K., 1969: »Methodische Probleme gesamtgesellschaftlicher Analysen«, in: Theodor W. Adorno (Hrsg.), *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, Stuttgart, S. 153 ff.
- SCHLUCHTER, WOLFGANG, 1968: *Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat. Hermann Heller und die staatsrechtliche Diskussion in der Weimarer Republik*, Köln-Bonn.
- , 1971: *Wertfreiheit und Verantwortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*, Tübingen.
- , 1972: *Aspekte bürokratischer Herrschaft*, München.
- , 1974: »Hermann Heller (1891-1933)«, in: Peter Glotz und Wolfgang R. Langenbacher (Hrsg.), *Vorbilder für Deutsche. Korrektur einer Heldengeschichte*, München-Zürich, S. 217 ff.
- , 1976: »Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von ›Ethik‹ und ›Welt‹ bei Max Weber«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 5, S. 256 ff.
- SCHULIN, ERNST (Hrsg.), 1974: *Universalgeschichte*, Köln.
- SEYFARTH, CONSTANS, 1973: »Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung: Zur Reformulierung eines Problems«, in: Constans Seyfarth und Walter M. Sprondel (Hrsg.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt, S. 361 ff.
- , 1978: »Struktur und Reichweite ›handlungstheoretischer‹ Ansätze: Das Beispiel Max Webers«, in: Karl Martin Bolte (Hrsg.), *Materialien aus der soziologischen Forschung*, Darmstadt, S. 1100 ff.
- , 1979: »Alltag und Charisma bei Max Weber. Eine Studie zur Grundlegung der

- ›verstehenden‹ Soziologie«, in: Richard Grathoff und Walter M. Sprondel (Hrsg.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, S. 155 ff.
- und GERT SCHMIDT, 1977: *Max Weber Bibliographie: Eine Dokumentation der Sekundärliteratur*, Stuttgart.
- SHILS, EDWARD, 1965: »Charisma, Order and Status«, in: *ASR*, 30, S. 199 ff.
- SIMMEL, GEORG, 1923: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, München und Leipzig.
- SOMBART, WERNER, 1911: *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, München und Leipzig.
- , 1913: *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München und Leipzig.
- STALLBERG, FRIEDRICH WILHELM, 1975: *Herrschaft und Legitimität*, Meisenheim.
- TENBRUCK, FRIEDRICH H., 1959: »Die Genesis der Methodologie Max Webers«, in: *KZfSS*, 11, S. 573 ff.
- , 1975: »Das Werk Max Webers«, in: *KZfSS*, 27, S. 663 ff.
- , 1977: »Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft«, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 133, S. 703 ff.
- TROELTSCH, ERNST, 1977: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Aalen.
- TRUBEK, DAVID M., 1972: »Max Weber on Law and the Rise of Capitalism«, in: *Wisconsin Law Review*, 3, S. 720 ff.
- TURIEL, ELLIOT, 1977: »Entwicklungsprozesse des moralischen Bewußtseins des Kindes« und »Konflikt und Übergangsprozesse der Entwicklung und Moral Jugendlicher«, in: Rainer Döbert et al. (Hrsg.), *Entwicklung des Ichs*, Köln, S. 115 ff. und S. 253 ff.

- VOGEL, ULRIKE, 1973: »Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber«, in: *KZfSS*, 25, S. 532 ff.
- , 1977: »Das Werk Max Webers im Spiegel aktueller soziologischer Forschung«, in: *KZfSS*, 29, S. 343 ff.
- WEBER, MARIANNE, 1926: *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen.
- WEBER, MAX, 1895: »Römisches« und »deutsches« Recht«, in: *Christliche Welt*, 9, Sp. 521 ff.
- , 1916: »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen«, in: *AfSSP*, Bd. 41, S. 1 ff.
- , 1924: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen.
- , 1924: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen.
- , 1956: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen.
- , 1958: *Gesammelte Politische Schriften*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen.
- , 1965: *Die protestantische Ethik*, hrsg. von Johannes Winckelmann, München und Hamburg.
- , 1968: *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, hrsg. von Johannes Winckelmann, München und Hamburg.
- , 1968: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen.
- , 1971: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band III, Tübingen.
- , 1972: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I und Band II, Tübingen.
- WEHELER, HANS-ULRICH, 1974: *Geschichte als historische Sozialwissenschaft*, Frankfurt.

- , 1975: »Die Sozialgeschichte zwischen Wirtschaftsgeschichte und Politikgeschichte«, in: *Sozialgeschichte und Strukturgeschichte in der Schule*, Schriften der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, S. 13 ff.
- , 1977: »Kritik und kritische Antikritik«, in: *Historische Zeitschrift*, 225, 5.3 47 ff.
- WESS, JOHANEESS, 1975: *Max Webers Grundlegung der Soziologie. Eine Einführung*, München.
- , 1978: »Essay über Veit Michael Bader u. a., Einführung in die Gesellschaftstheorie«, in: *Soziologische Revue*, 1, S. 119 ff.
- WERSEBE, IRENE VON, 1978: *Qualifizierte Spezialisierung und Autoritätsstruktur*, München.
- , 1978: »Demokratisierung durch Professionalisierung?«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 7, S. 157 ff.
- WINCKELMANN, JOHANNES, 1952: *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen.
- (Hrsg.), 1956: »Max Webers Dissertation«, in: Rene König und Johannes Winckelmann (Hrsg.), *Max Weber zum Gedächtnis*, Köln und Opladen, S.10 ff.
- , 1965: »Max Weber - Das soziologische Werk.Zu dem Buch gleichen Themas von Reinhard Bendix«, in: *KZfSS*, 17, S. 743 ff.
- , 1966: »Max Webers Verständnis von Mensch und Gesellschaft«, in: Karl Engisch et al. (Hrsg.), *Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München*, Berlin, S: 195 ff.
- , 1967: »Einleitung« zu der Separatausgabe von Max Weber, *Rechtssoziologie*, Neuwied.
- , 1976: *Erläuterungsband zu Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen.
- ZINGERLE, ARNOLD, 1974: »Die verspätete Rezeption«, in: *Der Staat*, 13, S. 536 ff.



# 人名索引

- A**
- Adorno, Theodor W. 阿多諾 101
- Albert, Hans 亞爾伯特 54, 277, 279
- Allerbeck, Klaus 艾勒貝克 24
- Antonin von Florenz 佛羅倫斯的安東尼 170, 306
- Aristoteles 亞里斯多德 279
- Augustinus 奧古斯丁 311, 334, 338
- B**
- Bader, Veit Michael 巴德 103
- Baier, Horst 拜爾 43
- Bales, Robert F. 貝樂思 23
- Baumgarten, Eduard 包加登 166
- Beetham, David 貝森 68
- Bellah, Robert 貝拉 36, 51, 137, 138, 162, 282, 342
- Below von Georg 貝婁 29
- Bendix, Reinhard 班迪克斯 10, 43, 50, 51, 54, 62, 68, 118, 194, 195, 348
- Berger, Johannes 柏格 273
- Bernhardin von Siena 西那的伯恩哈丁 170, 306
- Bertram, Birgit 貝爾特溫 (碧爾吉特) 155, 156, 157, 158
- Bertram, Hans 貝爾特溫 (漢斯) 114, 123, 155
- Bienfait, Agathe 賓發特 9
- Bloch, Marc 布洛克 50
- Blumenberg, Hans 布魯門堡 139
- Bolte, Karl Martin 包爾特 103, 122, 273
- Bontig, Franz Joseph 包費克 46, 192
- Braudel, Ferdinand 布勞岱 50
- Brentano, Lujo 布倫塔諾 170, 287
- Breuer, Stefan 柏埃爾 24
- Brunner, Otto 布魯勒 175
- Bruun, H. H. 布魯恩 78, 90
- Bücher, Karl 畢謝爾 192
- Burger, Thomas 布格 77

## C

Carneiro, Robert 卡耐羅 178

Conrad, J. 康拉德 69

## D

Darwin, Charles 達爾文 27

Dilthey, Wilhelm 狄爾泰 90

Döbert, Rainer 多伯特 49, 119, 122-123, 125, 139, 317, 337

Durkheim, Emile 涂爾幹 36, 65, 118, 126, 128, 137, 141, 143, 174, 182, 283, 358

Dux, Günther 杜克斯 199

## E

Ebeling, Hans 艾伯林 92

Eder, Klaus 愛德 49, 122, 139

Eisenstadt, Shmuel 艾森思塔 36, 39, 51, 117, 118

Elias, Norbert 伊里亞斯 113

Engisch, Karl 英吉希 55, 199

Eulenburg, Franz 奧梭堡 90

## F

Fichte, Johann Gottlieb 費希特 79

Fischer, H. Karl 費雪 294, 299

Freud, Sigmund 佛洛伊德 22-23

Freund, Julien 佛洛恩德 199

Friedrich II. 腓特列二世 255

## G

Giddens, Anthony 紀登斯 114, 187

Glötz, Peter 格羅茲 230

Godelier, Maurice 哥德列爾 139

Grathoff, Richard 格拉托夫 117

Grauhan, Rolf-Richard 格勞漢 145

Green, Martin 葛林 166

Gregor VII. 格列高利七世 307, 320, 334, 338

Groß, Otto 格羅斯 166

## H

Habermas, Jürgen 哈伯瑪斯 10, 19-20, 45, 46, 49, 72, 78, 86, 116, 117, 119, 121, 122, 125, 126-127, 133-137, 147, 150, 193, 196, 273, 275-276, 282, 318, 330, 349, 352-357

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 黑格爾 27, 31, 79, 85, 90, 357, 358

Heller, Hermann 赫勒 220, 230, 239, 240, 243, 247

Hennen, Manfred 荷棧 72

Henrich, Dieter 亨利希 21, 46, 92, 94

Herborth, Friedhelm 賀爾伯特 40

Hintze, Otto 亨澤 50

Hoffman, M. L. 霍夫曼 155, 156, 157, 158

Honneth, Axel 洪內特 48, 50, 122, 337

Howe, Richard H. 何威爾 291

Huff, Toby E. 胡護 38

**J**

Jaeggi, Urs 耶吉 48, 50, 122, 337

Jaspers, Karl 雅斯培 35

Jellinek, Georg 耶利奈克 155, 191, 192, 291

**K**

Kalberg, Stephan 卡爾堡 72

Kant, Immanuel 康德 10, 22, 26-28,

78-80, 146-147, 162-163, 228

Käsler, Dirk 凱斯勒 43, 54, 68, 103, 194

Kelsen, Hans 凱爾生 149, 220

Knies, Karl 肯尼斯 79, 90

Kocka, Jürgen 柯卡 16, 43, 64

Kohlberg, Lawrence 柯伯格 20, 27-29, 34, 123-127, 129, 130, 133, 158, 165, 355

König, Renc 柯尼西 68

Ku, Chung-Hwa 顧忠華 37, 45

Kuenzlen, Gottfried 庫澤仁 136

**L**

Langenbucher, Wolfgang R. 拉根布赫 230

Lask, Emil 拉斯克 77, 79, 81, 82, 84, 95, 242, 278

Leibniz, Gottfried Wilhelm 萊布尼茲 79

Lenk, Hans 勒恩克 279

Lepsius, M. Rainer 萊普秀斯 43, 101, 114, 179, 315

Lerner, Daniel 冷納 50

Leuenberger, Theodor 羅恩伯格 145

Lévi-Strauss, Claude 李維史陀 139  
Levine, Donald N. 萊維納 72  
Lin, Duan 林端 10, 37  
Lipset, Seymour Martin 李普賽 38  
Lockwood, David 路克伍德 110-112, 114  
Loewenstein, Karl 羅溫斯坦 252  
Loos, Fritz 羅斯 54, 77-78, 149, 194, 198, 240  
Löfenthal, Richard 羅文塔 114.  
Löwith, Karl 羅維特 139, 154  
Luhmann, Niklas 盧曼 10, 19, 20, 21, 45, 48, 65, 112, 132, 171, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 186, 282, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 359

**M**

Macpherson, C. B. 馬克弗森 152  
Mannheim, Karl 曼罕 94, 95  
Marx, Karl 馬克思 50, 69, 90, 103, 109, 110, 111, 154, 283, 358  
Mommsen, Wolfgang 莫姆森 41, 43, 68, 74, 145, 150, 191, 193, 194, 195, 227, 258

Moore, Barrington 墨爾 50

Münch, Richard 明希 103, 179

Müssen, P. E. 慕森 155

**N**

Nagel, Ernest 納格爾 53, 54

Needham, Joseph 李約瑟 167

Nelson, Benjamin 尼爾森 52, 93, 167, 342

Neuendorf, Hartmut 諾恩多夫 152

**O**

Orihara, Hiroshi 折原浩 15

**P**

Palyi, Melchior 巴呂 17, 308

Parsons, Talcott 派深恩 20, 21, 22, 23, 49, 51, 83, 86, 102, 103, 109, 118, 156, 171, 172, 173, 198, 275, 282, 309, 311, 312, 358

Philippovich v., Eugen 菲利波維奇 14

Piaget, Jean 皮亞傑 20, 27, 34, 123, 130, 165, 355

Platt, Gerald M. 普拉特 86, 103

Poggi, Gianfranco 波吉 260

Popper, Karl R. 波普 48, 83

Portele, Gerhard 波特勒 123, 125

## R

Rachfahl, Felix 拉法爾 72, 295

Ranke, Lepold von 蘭克 30

Rendtorff, Trutz 倫德托夫 31

Rheinstein, Max 萊茵斯坦 199

Rickert, Heinrich 李克特 23, 33,  
77-78, 81-84, 87-88, 95, 288

Rodbertus, Karl 羅伯士斯 175

Robespierre, Maximilien de 羅伯士比  
145, 267, 268

Rödel, Ulrich 羅德 122

Roscher, Wilhelm 羅夏 79, 90

Roth, Guenther 羅特 10, 43, 45, 46,  
50, 51, 54, 68, 71, 74, 118, 145, 148,  
191-192, 348

Rousseau, Jean-Jacques 盧梭 36

## S

Scheuch, Erwin K. 休赫 101

Schluchter, Wolfgang 施路赫特 9,

10, 11, 43, 45, 50, 63, 135, 139, 145,  
220, 230, 252, 348

Schmidt, Gert 施密特 43

Schön, Manfred 休恩 13

Schulin, Ernst 秀林 50

Schwanenberg, Enno 使瓦能堡 274

Schwarz, Hans-Peter 施華茲 114

Seyfarth, Constans 賽法特 43, 45, 63,  
103, 117, 138, 317

Shils, Edward 席爾斯 117, 118

Siebeck, Paul 西貝克 192, 288, 301,  
303, 308

Simmel, Georg 齊美爾 359, 360

Smelser, Neu J. 史美舍 83

Smith, Adam 亞當斯密 152, 279

Sombart, Werner 宋巴特 169, 287

Spencer, Herbert 史賓塞 174, 178

Spengler, Tilman 史蒂曼 167

Sprondel, Walter M. 史潑恩德 45, 63,  
117, 138, 317

Stallberg, Friedrich Wilhelm 史塔堡  
194

Stammer, Otto 史坦默 198

T

Tenbruck, Friedrich H. 田布魯克 10, 12, 16, 45, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 68, 71, 80, 94, 135, 287

Tiryakian, Edward A. 提爾亞金 49

Tocqueville, Alexis de 托克維爾 38, 50

Topitsch, Ernst 托畢希 54

Troeltsch, Ernst 特勒爾齊 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 60, 170, 192, 301-303, 320, 332-37

Trubek, David M. 特魯貝克 199

Tu, Wei-Ming 杜維明 37

Turiel, Elliot 特理爾 119, 125

V

Vogel, Ulrike 伏格爾 43, 72

W

Wagner, Gerhard 華格納 9

Weber, Alfred 韋伯 (艾福瑞德) 36, 39

Weber, Marianne 韋伯夫人 8, 12, 13, 14, 15, 17, 57, 155, 191, 288, 303, 308

Weber-Schäfer, Peter 韋伯—薛維爾 36

Wehler, Hans-Ulrich 衛勒 16, 50, 64

Weisedel, Wilhelm 懷舍德 147

Weiss, Johannes 魏斯 72, 103, 109

Wenzel, Harald 溫策爾 23

Wersebe, Irene v. 維璉伯 114

Whitehead, Alfred North 懷海德 23

Winckelmann, Johannes 溫克曼 7, 12, 13, 15, 19, 43, 44, 54, 55, 68, 78, 87, 150, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 227, 228, 240, 251

Wittich, Claus 惠特曲 54, 68

Wittrock, Björn 維特洛克 39

Wolff, Christian 吳爾夫 79

Wolff, Kurt H. 吳爾夫 (柯特) 95

Y

Yoshime, Kazuhiko 嘉目克彥 10

Z

Zapf, Wolfgang 察普 51, 110, 179

Zingerle, Arnold 欽格爾勒 43

# 事項索引

## 2 劃

人格 Persönlichkeit 159

人格發展

Persönlichkeitsentwicklung 123, 168

內在導向的人格 Persönlichkeit, innengeleitete 165

西方理想意義的人格 -, als okzidentales Ideal 307, 319

人義論 Anthropodizee 139, 140, 142, 284

人權 Menschenrechte 152, 191, 208, 223, 230, 231, 291

## 4 劃

中世紀的權力競爭

Machtkonkurrenz im Mittelalter 314-316

公民權 Bürgerrechte 152, 208, 223, 230-231, 291

分殊化 Differenzierung 171-173, 176,

181-182

分殊化/階層化 -, vs. Lagerung 189

分群的分殊化 -, segmentale 177, 178, 179, 181, 183, 185, 189, 190, 229

分層的分殊化 -, geschichtete 176, 177, 178, 181, 183, 184, 185, 189, 190, 229, 259, 283, 286, 315, 316, 317, 320

功能的分殊化 -, funktionale 20, 176, 178, 181, 183, 184, 185, 189, 229, 259, 260, 283, 316, 317

天主教 Katholizismus 295, 306, 314, 332-341, 345

天啟，宗教上的天啟 Offenbarung, religiöse 242, 246

支配，支配的有效性基礎

Herrschaft, Geltungsgründe der 192, 193

支配的類型 Herrschaftstypen 18, 107, 194, 273-280, 281

支配類型與行動類型 -, und

- Handlungstypen 21, 193, 194, 281
- 支配現世（現世支配）  
Weltbeherrschung 37, 38, 39, 40, 90, 91, 93, 95, 231, 286, 327-330, 331, 340, 344-346（參見支配現世的理性主義）
- 支配結構・歷史生活關聯意義的支配結構  
Herrschaftsstruktur, als historischer Lebenszusammenhang 279-280
- 支配的兩個元素（正當化與組織）-, zwei Elemente der (Legitimation und Organisation) 193, 266
- 市場/命令 Markt vs. Befehl 279, 280
- 卡理斯瑪的支配 Herrschaft, charismatische 118, 195, 261-273, 280
- 卡理斯瑪支配的正當化 -, -, Legitimation der 37, 190, 263, 271
- 卡理斯瑪支配的雙重領域 -, -, Doppelreich der 244, 245, 258
- 正當的支配 -, legitime 193, 195, 246, 271, 272, 273, 279
- 價值理性的支配/目的理性的支配 -, -, wertrationale vs. zweckrationale 195, 240, 272-273
- 立基在規章的支配 -, satzungsmäßige 241, 242
- 立基利害關心狀況的支配/立基在權威的支配 -, kraft Interessenkonstellation vs. kraft Autorität 279, 281
- 官僚制的支配 -, bürokratische 145, 194, 253, 254-256, 261
- 法制的支配 -, legale 194, 196, 239, 244, 245
- 客觀的支配 -, sachliche 237, 242, 257, 271
- 個人的支配 -, persönliche 235, 237, 256, 257, 266, 269, 271
- 家長式（父權制）的支配 -, patriarchale 184, 195, 233, 258, 260, 284
- 家產制的支配 -, patrimoniale 107, 184, 284
- 專制的支配/民主的支配 Herrschaftsformen, autokratische vs. demokratische 242
- 理性的支配 Herrschaft, rationale 194, 236-261, 262, 266, 272, 280（參見法制的支配、官僚制的支配）

理性的支配的雙重領域 -, -,  
 Doppelreich der 245-246

理性的支配的結構形式 -, -,  
 Strukturformen der 47, 106,  
 107, 191, 233, 253, 254, 256,  
 257, 261, 266

評議會的支配 (蘇維埃)  
 Räteherrschaft 253, 254, 255,  
 256, 257, 261

議會的支配 -, parlamentarisches  
 253, 261

非日常性的支配/日常性的  
 支配 -, außeralltägliche vs.  
 Alltagsherrschaft 271

傳統的支配 -, traditionale 47, 195,  
 233-236, 237, 239, 243, 244, 245,  
 246, 251, 252, 256, 262, 272, 280,  
 314, 315

傳統的支配的雙重領域 -, -,  
 Doppelreich der 244, 258

傳統的支配的四種結構形  
 式 -, -, vier Strukturformen der  
 258

傳統制約下的支配/不受傳統制  
 約的支配 -, traditionsgebundene  
 vs. traditionsungebundene 243,  
 244, 245, 246, 251, 252, 256, 257-  
 261, 266, 272, 280

傳統的一父權制的支配/

傳統的一家產制的支配  
 -, traditional-patriarchale vs.  
 traditional-patriomoniale 184,  
 258, 260, 283, 284

文化人/文化人階層 Kulturmensch/  
 Kulturmenschentum 80, 88, 89, 91,  
 93, 132, 251

文化價值理念 Kulturwertideen 74

文藝復興 Renaissance 38, 307, 316

日常化 Veralltäglichung 194, 228,  
 266-269, 271 (參見卡理斯瑪的  
 日常化)

## 5 劃

世界史 Universalgeschichte 11, 15,  
 26, 29, 34, 35, 47, 48, 49, 50, 52-60,  
 61, 63, 65, 67, 74, 93-95, 134, 145,  
 304, 321, 347, 353, 358, 359, 360

世界圖像 Weltbild 97, 99

人中心的世界圖像 -,  
 anthropozentrisches 263, 266,  
 283, 316

世俗的一形上學的世界圖像 -,  
 profan-metaphysisches 141, 283

宇宙中心主義的世界圖像 -,  
 kosmozentrisches 135, 263, 283,  
 318, 322, 323, 326, 330, 344

- 形上學的世界圖像 -,  
metaphysisches 129
- 宗教的一形上學的世界圖像 -,  
religiös-metaphysisches 135, 141,  
142, 226, 227, 289, 322, 325, 330,  
331
- 神中心主義的世界圖像 -,  
theozentrisches 135, 263, 266,  
283, 313, 316, 322, 323, 326, 328,  
336
- 科學的世界圖像 -,  
wissenschaftliches 283
- 神話的世界圖像 -,  
mythologisches 128-129, 138,  
140-142, 226, 263, 267, 270, 283
- 宗教的世界圖像 Weltbilder,  
religiöse 58, 60, 61
- 世界圖像與有效性的要求 -, und  
Geltungsansprüche 282
- 世界圖像與制度 -, und  
Institutionen 99, 282, 358
- 世界圖像與結合體關係 -, und  
Vergesellschaftungen 271, 358
- 世界圖像的發展  
Weltbildentwicklung 20, 91, 123,  
331
- 世界圖像的結構  
Weltbildstrukturen 121, 197
- 世界觀 Weltanschauungen 98
- 主體哲學 Subjektphilosophie 20, 90,  
355, 357
- 代表制·自由的代表制/被拘束  
的代表制 Repräsentation, freie vs.  
gebundenie 252-254
- 卡迪裁判 Kadijustiz 207, 234, 255
- 卡理斯瑪 Charisma 61, 75, 85, 103,  
107, 117, 118, 145, 194, 195, 210,  
211, 228, 262, 266, 267, 272, 279,  
280, 308, 322, 324, 335
- 卡理斯瑪的日常生活化與即  
物化 -, Veralltäglicung und  
Versachlichung des 267-270
- 卡理斯瑪的領導 Führung,  
charismatische 118, 195
- 巫術制約的卡理斯瑪/宗教制約  
的卡理斯瑪 Charisma, magisch  
vs. religiös bedingtes 268-270,  
281
- 官職式的卡理斯瑪 Amtsscharisma  
195, 268, 314, 315, 336, 337
- 個人的卡理斯瑪 Charisma,  
personales 117-118, 120, 195
- 倫理的卡理斯瑪/模範的卡理斯  
瑪 -, ethisches vs. exemplarisches  
270
- 理性的卡理斯瑪 -, der Vernunft  
145, 151, 242, 246, 250, 269
- 正統 Orthodoxie 171

正當化 Legitimation 37, 104, 146,  
173, 184, 190, 195, 199, 201, 221,  
232, 259, 263, 265, 266, 320

正當化的問題

Legitimationsprobleme 78, 150, 193,  
257, 271, 282

正當化的衝突 Legitimationskonflikte  
119

正當性 Legitimität 173, 195-198, 228,  
232, 239-241, 244, 246, 257-258,  
262, 314

立基在忠誠上的正當性/立基在  
規章上的正當性 -, kraft Pietät  
vs. kraft Satzung 315

正當的秩序 Ordnungen, legitime  
115, 116, 120, 195

權力內的分配與權力間的分配  
-, Machtverteilung in und zwi-  
schen 108, 109, 113, 186, 189,  
190

正義、正義觀念 Gerechtigkeit/-  
svorstellungen 119, 120, 136, 137,  
140, 141, 143, 242

正義與鄰人愛 -, und Caritas 136,  
137, 144

正義觀念/適切性觀念 -, vs.  
Angemessenheitsvorstellungen  
119, 143

實質正義 -, material 248

司法，家長式的 Rechtspflege,  
patriarchale 202, 206, 234

身分的司法 -, ständische 234, 235

民主化/專業化 Demokratisierung,  
vs. Professionalisierung 252, 256,  
258, 261, 283

民主制 Demokratie 209, 251, 255,  
263, 266

民法典 Code civil 208, 231

民風 Brauch 143, 221

生活方式 Lebensführung 10, 11, 20,  
38, 39, 41, 63, 100, 108, 114, 140,  
159, 160, 161, 163, 168, 169, 170,  
188, 189, 190, 289, 293, 294, 295,  
312, 324, 336, 345

現代的生活方式 -, moderne 291,  
292, 306, 307

客觀的生活方式/主觀的生活方  
式 -, objektive vs. subjektive 142

生活形態 Lebenslagen 90

生活形態與秩序 -, und Ordnungen  
63, 86, 89, 97, 101, 106, 107, 108  
(參見生活諸秩序)

生活秩序 (親屬的、宗教的、  
經濟的、政治的、藝術的、  
性與性愛的以及科學的)  
Lebensordnungen (Verwandtschaft,  
Religion, Ökonomie Politik,  
Kunst, Sexualität und Erotik und

- Wissenschaft) 87, 89, 99, 100, 101, 108, 198, 301, 343, 344
- 不同的生活秩序之間的關係 -,  
Verhältnis verschiedener 100-101,  
198, 317, 343-344
- 介於理念與利害關心之間的中  
介者的生活秩序 -, als Mittler  
zwischen Ideen und Interessen  
100
- 作為部分秩序的生活秩序 -, als  
Teilordnungen 73
- 宗教的生活秩序 -, religiöse 99,  
313, 317, 341, 343
- 政治的生活秩序 -, politische 100,  
197, 282
- 目的 Zweck 274, 276-278
- 目的的準則 Zweck-Maximen 25
- 目的契約 Zweckkontrakt 147
- 目的契約/身分契約 -, vs.  
Statuskontrakt 223, 231
- 目的理性 Zweckrationalität 25, 141,  
273-274, 278
- 目的理性/價值理性 -, vs.  
Wertrationalität 232, 237
- 6 劃**
- 企業 Betrieb 183, 192, 205
- 企業/家 -, vs. Haus 68-70, 175-  
176, 182, 183
- 企業資本主義 Betriebskapitalismus  
68, 69, 70, 186, 296
- 伊斯蘭教 Islam 31, 35, 38, 39, 56, 57,  
169, 226, 302, 303, 322
- 共產主義 Kommunismus 136, 175,  
182, 264, 265, 285
- 刑法/民法 Strafrecht, vs. Zivilrecht  
199, 216, 222, 224
- 印度教 Hinduismus 35, 130, 302, 322,  
330
- 合法主義 Legalismus 249
- 合法性 Legalität 195-196, 232
- 合法性/道德性 -, vs. Moralität  
140, 142, 147, 150, 225, 226, 229
- 形式的合法性 -, formale 149, 151,  
237, 248
- 程序上的合法性/實體上的合法  
性 -, formelle, vs. materielle 239
- 合法性信仰 Legalitätsglaube 150,  
240, 242
- 合法性原則/忠誠原則  
Legalitätsprinzip, vs. Pietätsprin-  
zip 236, 237, 238, 243, 245, 246,  
272, 317
- 合議的領導原則/單獨支配的領導  
原則 Leitungsprinzip, kollegiales vs.

monokratisches 252, 253, 29, 133, 193, 194

因果報應論 Karman-Lehre 74, 130-131, 320-322, 328

因果歸列 kausale Zurechnung 286, 300, 352, 358

多層次的分析 Mehrebenenanalyse 17 (參見多層次的模式)

自由權 Freiheitsrechte 247

自然性/文化性 Naturalität, vs. Kulturalität 142, 226, 229

自然法 Naturrecht 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 194, 195, 200, 202, 219, 220, 221, 222, 226, 227, 230, 232, 236, 241, 246, 247, 249, 250

血統氏族/血統氏族團體 Sippe/Sippenverband 18, 101, 168, 179-181, 182, 185, 190, 192, 209, 260

行政國家，空官僚制的行政國家 Verwaltungsstaat, bürokratischer 190

行動取向 Handlungsorientierung 17

行動取向 (感情的、傳統的、價值理性的、目的理性的) Handlungsorientierungen (affektiv, traditional, wertrational, zweckrational) 17, 20, 21, 24-25, 275

行動的串連 Handlungskoordination

17, 25

行動的理性化程度 Handlungen, Rationalisierungsgrad von 276

行動與秩序 Handlung, und Ordnung 11, 17, 73, 109, 113

西南德學派的新康德主義 Neukantianismus, südwestdeutscher 77, 78, 78

## 7 劃

佛教 Buddhismus 31, 35, 39, 130, 302, 322, 326, 328

利害關心·物質的與理念的 Interessen, materielle und ideelle 97-100, 102-105, 148, 289, 290 (參見理念與利害關心)

利害關心狀況 Interessenlage 221, 289, 290

即物化 Versachlichung 143-144, 145, 168, 267, 280, 312, 316, 331, 345 (參見卡理斯瑪的即物化)

巫術 Magie 36, 37, 53, 99, 128, 129, 134, 138, 141, 142, 155, 160, 161, 165, 167, 169, 206, 209, 214, 215, 216, 217, 225, 226, 267, 268, 269, 270, 277, 281, 283, 336, 339, 344

形式主義·直觀的形式主義/邏輯的形式主義 Formalismus,

- anschaulicher vs. logischer 216, 217, 219, 224
- 巫術制約的形式主義/現代法律的形式主義 -, magisch bedingter vs. Formalismus des modernen Rechts 215, 216
- 系統理論 Systemtheorie 19, 20, 21, 49, 101, 112, 139, 176, 350, 353, 354, 357, 358
- 系統圖像/階層化圖像 Systembild, vs. Lagerungsbild 109, 166, 186, 189, 190, 198
- 系統整合/社會整合 Systemintegration, vs. Sozialintegration 110-112, 354
- 系統類型 ( 互動系統類型、組織系統類型、社會系統類型 ) Systemtypen ( Interaktions-, Organisation-, Gesellschafts systeme ) 112
- 良心自由 Gewissensfreiheit 152-155
- 良心強制/法律強制與常規強制 Gewissenszwang, vs. Rechtszwang und Konventionszwang 197, 229
- 良心類型 Gewissenstypen 155-158, 160, 161, 163-166, 285
- 角色 Rollen 113-114, 184-185
- 身分 Stände 107-108, 113, 185, 186-190, 234
- 身分狀況 ständische Lage 108
- 身分狀況/階級狀況 -, vs. Klassenlage 108, 189
- 身分契約/目的契約 Statuskontrakt, vs. Zweckkontrakt 223, 231
- 身分國家 Ständestaat 190, 200, 258, 260, 284, 309, 312, 345
- ## 8 劃
- 使命/使命原則 Sendung/ Sendungsprinzip 261-270, 272
- 使命/證實 -, vs. Bewährung 266, 268
- 使命原則/忠誠原則與合法性原則 -, vs. Pietätsprinzip und Legalitätsprinzip 262, 272
- 命運 Schicksal, Begriff des 83
- 宗教改革 Reformation 38, 162, 165, 170, 292-294, 296, 306-308, 312, 314, 316, 334, 337, 339, 340, 344
- 官僚 ( 制 ) 化 Bürokratisierung 75, 145, 254, 342, 346
- 官職權力 ( 帝國 ) Imperium 181, 184, 190, 211, 233, 234, 236, 237, 238, 240, 260
- 羅馬帝國 -, römisches 311-312
- 忠誠/忠誠原則 Pietät/ Pietätsprinzip

- 169, 233, 235, 237, 238, 243, 245,  
246, 271, 317, 342, 343, 344
- 忠誠原則/合法性原則 -, vs.  
Legalitätsprinzip 237, 238, 243, 245,  
246, 317
- 昇華 Sublimierung 141, 156, 161
- 法人團體概念 Korporationsbegriff  
200, 311
- 法制化 Verrechtlichung 143, 234, 271,  
312
- 法治國 Rechtsstaat 240
- 法律·英美法 Recht,  
angelsächsisches 208 (參見英國  
的法律發展/大陸的法律發展)
- 不理性的法律 -, irrationales 200-  
201
- 公法 -, öffentliches 233
- 公法/私法 -, - vs. privates 199,  
209, 211, 215, 216, 222, 224,  
228
- 天啟法 -, offenbartes 194, 202,  
203, 224, 226, 232, 243, 262, 269
- 形式的法律/實質的法律 -,  
formales vs. materiales 201-203,  
207, 217, 224, 231-232
- 制定法 -, gesetztes 194, 202, 203,  
224, 225, 226, 232, 239, 243, 249
- 法律的去形式化 -,  
Entformalisierung des 150
- 法律的正當性 -, Legitimität des  
146
- 法律的有效性基礎 -,  
Geltungsgrundlagen des 220, 226,  
235
- 法律的形式理性化 -,  
Rationalisierung des, formale 214
- 法律的形式理性化/法律的  
實質的理性化 -, -, formale,  
vs. materiale 201, 207-208,  
210, 212, 224-225, 227, 229,  
233-235, 236
- 法律的實質的理性化 -, -,  
materiale 221
- 法律的形式化 -, Formalisierung  
des 342, 346
- 法律的理性 -, Rationalität des 199
- 法律的程序的理性/法律的  
實體的理性 -, -, formelle vs.  
materielle 224-225, 227, 250
- 法律的理性化 -, Rationalisierung  
des 205-207, 217
- 法律的普遍化與系統化 -,  
Generalisierung und Systemati-  
sierung des 206, 217
- 法律的類型學 (傳統的、天啟  
的、推定的、制定的法律)  
-, Typologie des (traditionales,

- offenbartes, erschlossenes, gesatztes) 194, 201-202, 224, 232
- 法律與支配 -, und Herrschaft 213, 233
- 法律與法律外的規範 -, und außerrechtliche Normen 208, 220, 248-250 (參見倫理與法律)
- 法律與倫理 -, und Ethik 209, 225, 228, 231, 232 (參見倫理與法律)
- 非形式的法律 -, unformales 225
- 客觀的法律 -, objektives 214, 217
- 神聖法 -, heiliges 199, 210, 222, 224, 225, 226, 311
- 神聖法/世俗法 -, sakrales vs. profanes 199, 210, 222, 224-226, 311
- 推定法 -, erschlossenes 194, 202, 203, 205, 224, 225, 226, 232
- 現代法(律) -, modernes 199, 203, 204, 212, 215, 221, 222, 223, 232, 249, 250
- 理性的法律 -, rationales 191, 201-203, 224, 245
- 傳統法 -, traditionales 194, 202, 203, 206, 213, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 232, 233-235, 243, 262, 272
- 實定法 -, positives 146, 150, 151, 194, 202, 220, 230, 231, 232, 246, 247
- 實質上的法律 -, materielles 216, 221-222, 224, 231
- 實質上的法律/形式上的法律 -, -, vs. formelles 200-203, 207-210, 223
- 羅馬法 -, römisches 58, 205, 206, 208, 212, 312
- 法律手續與行政手續, 法律手續與行政手續的理性化的可計算性與理性化 Rechts- und Verwaltungsgang, Berechenbarkeit und Nationalisierung des 235, 238, 244, 250, 251, 254, 256-257
- 法律形式主義 Rechtsförmalismus 149, 150-151, 203-204, 208
- 法律決疑論 Rechtskasuistik 204
- 法律決疑論/法律系統 -, vs. Rechtssystem 205, 217
- 法律系統 Rechtssystem 208
- 法律系統/法律決疑論 -, vs. Rechtskasuistik 205, 217
- 法律的平等性/法律的不平等性 Rechtsgleichheit/-ungleichheit 236, 237
- 法律的安定性 Rechtssicherheit 150, 240

- 法律的創造，理性的/不理性的  
法律創造類型 Rechtsschöpfung,  
rationale vs. irrationale Typen der  
200-201
- 法律的發展 Rechtsentwicklung 147,  
198, 203, 207, 210, 212-214, 222,  
223, 224, 232, 233, 249, 270
- 英國的法律發展/歐陸的法律  
發展 -, englische vs. kontinentale  
212-215
- 法律起源的兩個源頭  
Rechtsentstehung, zwei Quellen der  
210-214
- 法律基本原則 Rechtsgrundsätze 230,  
231, 239, 240, 241, 242, 246, 247,  
249, 258, 283
- 法律強制/良心強制與常規強制  
Rechtswang, vs. Gewissenszwang  
und Konventionszwang 197, 229
- 法律實定主義 Rechtspositivismus  
149-150
- 法律價值/法律事實 Rechtswerte,  
vs. Rechtswirklichkeiten 242-246
- 泛靈論之前的自然主義/象徵主義  
Naturalismus, präanimistischer, vs.  
Symbolismus 98-99, 128
- 知性主義 Intellektualismus 241, 319,  
322, 324, 344
- 社會化功能 Sozialisationsfunktion  
102, 121, 182, 183, 185
- 社會主義 Sozialismus 70, 148
- 社會的衝突/系統的衝突 Konflikt,  
sozialer vs. Systemkonflikt 110
- 社會的歷史 Gesellschaftsgeschichte  
9, 16, 17, 64
- 社會倫理/個人倫理 Sozialethik, vs.  
Individualethik 228-229
- 社會發展 Entwicklung, soziale 47,  
50, 53, 54, 62, 63, 64, 101, 119, 121,  
138, 172, 173, 178, 317, 347, 349,  
353, 354
- 社會概念, Gesellschaft, Begriff der  
16-17
- 社會整合/系統整合  
Sozialintegration, vs. Systeminte-  
gration 110-113, 354
- 近鄰關係的團體  
Nachbarschaftsverband, 101, 136,  
179, 180, 190
- 非日常性的 außeralltäglich 117-118,  
119, 266, 271
- 非日常性的/日常性的 -, vs.  
alltäglich 117, 261-264, 266, 271-  
272, 279-280
- 非同胞愛 Unbrüderlichkeit 316, 342,  
346
- 非理性問題 Irrationalitätsproblem 79

## 9 劃

- 保羅的傳道 paulinische Mission 58, 170, 306, 307, 310
- 城市 Städte 185, 308, 309, 314, 315
- 城邦 Polis 308, 310
- 契約 Vertrag 223
- 契約自由 Vertragsfreiheit 148, 152
- 契約法 Vertragsrecht 247-248
- 契約理論 Vertragstheorie 146, 241
- 客觀的可能性 objektive Möglichkeit 298, 299
- 客觀的規範 Norm, objektive 217
- 封建制 Feudalismus 47, 188, 190, 258, 260, 284, 308, 312, 315
- 封地封建制 Lehensfeudalismus 188, 234, 309
- 政治團體 Verbände, politische 101, 182, 183, 184, 234, 252
- 政黨 Parteien 107, 108, 113, 251
- 架橋諸原則 Brückenprinzipien 227, 231
- 韋伯研究計畫 Forschungsprogramm Max Webers 10, 19, 21, 114, 117, 258
- 音樂 Musik 186, 308
- 風俗 Sitte 143, 221

## 10 劃

- 修道士團體 Mönchtum 106, 329, 331
- 個人主義 Individualismus 109, 146, 152-153, 332, 333, 334, 337, 338, 341-342
- 個人的道德性/集體的道德性 Moralität, individuelle vs. kollektive 140, 226 (參見合法性/道德性)
- 個人倫理/社會倫理 Individualethik, vs. Sozialethik 228, 229
- 個體化 Individuierung 116, 126, 141, 161, 246
- 倫理·大眾倫理/達人倫理 Ethik, Massen- vs. Virtuosen- 166
- 心志倫理 Gesinnungsethik 53, 127, 129, 134, 136, 140, 142, 146, 151, 152-155, 158, 160, 161-166, 170, 225, 226, 227, 232, 250, 274, 278, 281, 283, 284, 307, 335, 336, 342, 345
- 宗教的心志倫理/非宗教的心志倫理 -, religiöse, vs. religionslose 130-132, 135, 227
- 平均倫理/英雄倫理 Ethik, Durchschnitts- vs. Helden- 166
- 巫術倫理 -, magische 128, 129, 134, 141, 142, 155, 160, 161, 167, 225 (參見倫理·宗教倫理·

- 巫術)
- 宗教倫理 -, religiöse 18, 57, 75, 101, 128, 129, 130, 134, 135, 166, 168, 192, 289, 290, 291, 292, 294, 296, 297, 298, 303, 306, 308, 312, 320, 326, 327, 342
- 宗教倫理/巫術倫理 -, -, vs. magische Ethik 128, 129
- 法則倫理 Gesetzesethik 129, 134, 140, 142, 155, 160, 161, 163, 164, 225, 226, 283, 284, 307
- 倫理/法律 Ethik, Recht vs. 143, 197, 209, 225-232, 241, 247, 248, 249, 256
- 倫理/法律/權力 -, -, Macht (politische Gewalt) vs. 148, 149, 151, 153, 200, 240, 270
- 原則倫理 Prinzipienethik 129, 130, 133, 134, 135
- 原則倫理/規範倫理 -, vs. Normenethik 129, 158, 160
- 宗教的原則倫理與外於宗教的原則倫理 -, religiöse und außerreligiöse 132
- 責任倫理 Verantwortungsethik 127, 131-152, 153, 154, 155, 158-165, 225-226, 231, 232, 239, 242, 249, 274, 278, 281
- 特殊領域的倫理 Ethik, bereichsspezifische 171
- 救贖宗教倫理/日常倫理 -, erlösungsreligiöse vs. Alltgethik 320
- 教會的倫理/修道士的倫理 -, kirchliche vs. mönchische 306
- 道德/倫理 -, Moral vs. 116, 144, 167
- 儒教倫理 -, konfuzianische 37, 159-160, 167, 343
- 儒教倫理/清教倫理 -, -, vs. puritanische 159-160, 167
- 獨白(式)的倫理/對話(式)的倫理 -, monologische vs. dialogische 133, 155, 163-165, 168
- 博愛倫理 Brüderlichkeitsethik 136, 147, 154, 276
- 最大限度的倫理 ethisches Maximum 257
- 最大限度的倫理/最小限度的倫理 -, vs. ethisches Minimum 247, 248-249, 250
- 規範倫理 Normenethik 129, 134, 143, 160, 163, 169
- 規範倫理/原則倫理 -, vs. Prinzipienethik 129, 133, 134, 135, 158, 160, 169

- 對內道德與對外道德 (的二元論) Binnen- und Außenmoral, Dualismus von 131, 133, 136, 137, 174, 177, 178, 219, 310
- 倫理中立化 ethische Neutralisierung 141
- 倫理的一神論 Monotheismus, ethischer 309, 310
- 倫理的反省原則 Prinzip, reflexives, der Ethik 133, 221
- 法律的反省原則 -, -, des Rechts 221, 225
- 倫理的生活方式 Lebensstil, ethischer 169, 296, 312
- 家/企業 Haus, vs. Betrieb 75, 182, 183, 192
- 家庭 Familie 101, 102, 114, 125, 156, 180, 192
- 家族共同體 Hausgemeinschaft 67, 69, 174, 175, 176, 179, 180, 182, 183, 184, 192
- 家之朝莊宅制的構成 -, Ausgestaltung zum Oikos 174, 175, 176, 183, 279
- 家產 Patrimonium 175
- 家產制 Patrimonialismus 47, 107, 184, 260
- 家產制的侯國 Patrimonialfürstentum 200, 209, 210, 213
- 恩寵特殊主義/恩寵普遍主義 Gnadenpartikularismus, vs. Gnadenuniversalismus 319, 337, 338, 339
- 格列高利改革 gregorianische Reform 307, 312, 320, 334
- 特權法 Privilegienrecht 219
- 神祕主義 Mystik 87, 287, 324, 325, 326, 328, 334, 344, 345
- 神義論 Theodizee 58, 59, 61, 74, 130, 132, 138-140, 168, 284, 321, 337
- 神話 Mythos 99, 128, 129, 138, 139, 140, 142, 209, 226, 263, 266, 267, 270, 283, 284, 323
- 神權制 Theokratie 200, 209, 210, 211, 216, 225, 237, 255, 259
- 秩序, 秩序的概念 Ordnung, Begriff der 15, 17, 82, 115
- 秩序的整合 Ordnungsintegration 107, 113, 114, 115
- 秩序配置 Ordnungskonfiguration 16, 47, 74, 100-106, 108, 109, 111, 113, 116, 117, 118, 120, 138, 141, 143, 171, 181, 182, 184, 186, 309, 317, 320
- 秩序配置的分殊化 -, Differenzierung von 184, 185

傳統的一家產制的秩序配置  
 -, traditional-patrimoniales 314,  
 315, 317, 342, 343

傳統的一家產制/傳統的  
 —父權制的秩序配置  
 /理性的秩序配置 -, -,  
 vs. traditional-patriarchale  
 trationale 283

秩序問題 Ordnungsproblem 145,  
 281, 282, 283, 315

秩序與行動 Ordnung, und  
 Handlung 73, 109, 110, 113, 114

耆那教 Jainismus 326, 327, 328, 329

配置的分析 Konfigurationsanalyse  
 348, 349, 358

除魅 Entzauberung 55, 57, 58, 60, 91,  
 93, 99, 154, 167, 169, 287, 340, 341,  
 346

法律途徑的與救贖途徑的除魅  
 化 -, der Rechts- und Heilswege  
 217

唯物論的文化觀與歷史觀/  
 唯心論的文化觀與歷史觀  
 materialistische vs. spintualistische  
 Kultur- und Geschichtsauffassung  
 288, 290, 292

## 11 劃

國家 Staat 183, 239, 260

國家理論 Staatslehre 18, 191, 220

基本權 Grundrechte 152

基督教 Christentum 30, 31, 32, 33,  
 49, 56, 57, 131, 132, 134, 167, 226,  
 294, 298, 302, 303-307, 310, 311,  
 312, 316-317, 322, 323, 324-325,  
 329, 333, 341-342

西方的基督教/亞洲的救贖宗  
 教 -, okzidentales vs. asiatische  
 Erlösungsreligionen 317-346

基督新教 Protestantismus 58, 72, 308

禁欲的基督新教 -, asketischer 60,  
 99, 135, 170, 285, 287, 290-302,  
 305, 307, 312, 313, 316, 317, 325-  
 327, 328, 332-346

禁欲的基督新教的五個面向  
 -, -, fünf Merkmale des 344

禁欲的基督新教與西方  
 的修道士團體 -, -, und  
 okzidentales Mönchstum 329

專門官吏制度 Fachbeamtentum 186

專家 (專業人) Fachmenschentum  
 189, 251, 306

專斷, 自由的專斷 Willkür, freie  
 147, 180, 234, 243, 244, 245, 260,  
 263

- 理性的專斷 -, rationale 245
- 傳統的專斷 -, traditionale 243
- 常規強制 / 法律強制與良心強制  
Konventionszwang, vs. Rechts-  
zwang und Gewissenszwang 197,  
229
- 情境分析與狀況分析 Situations- und  
Konstellationsanalyse 348, 349, 358
- 救贖基礎 / 救贖方法 Heilsgrundlage,  
vs. Heilsmethode 217, 324-325, 329,  
330, (335, )338, 339, 344
- 救贖理念 Erlösungsidee 136, 138,  
167
- 救贖貴族主義 Heilsaristokratismus  
319
- 教派 / 教派運動 Sekten/  
Sektenbewegungen 152, 170, 288,  
306, 312
- 教派 / 教會 Sekte, vs. Kirche 311,  
333-334, 338-340
- 教會的統一文化 kirchliche  
Einheitskultur 320, 337, 345
- 教會與教派 kirchliche Einheitskultur  
320 ( 參見教派 / 教會 )
- 清教 Puritanismus 37, 135, 159, 160,  
171, 217
- 現世內的 / 現世外的 innerweltlich  
vs. außerweltlich 320, 325, 326, 330,  
331, 344
- 現世克服 Weltüberwindung 37, 330-  
332, 344
- 現世冷淡 Weltindifferenz 37, 323,  
327, 329, 330
- 現世拒斥 ( 拒斥現世 )  
Weltablehnung 137, 323, 328, 327,  
331, 332
- 現世肯定 Weltbejahung 138, 169
- 現世逃避 Weltflucht 37, 327, 328,  
329-331, 344
- 現世適應 ( 適應現世 )  
Weltanpassung 36, 37, 159, 327,  
330, 331, 344
- 現代 Moderne 11, 54, 93, 167, 169,  
251
- 西方的現代 -, okzidentale 53, 132,  
145, 151, 154, 165, 172, 179, 186,  
189, 227, 229-230
- 西方現代的發展 -, -,  
Entwicklung der 172, 286, 294,  
313, 315, 316, 344-345
- 現代的發展 -, Entwicklung der 317
- 現代化 Modernisierung 50, 51, 58, 60
- 現代的職業倫理 / 職業文化  
Berufsethik/Berufskultur, modern  
288, 291-292, 293, 298-299, 300,  
345-346

- 現代科學 *Wissenschaft, modern* 141, 186, 292, 301
- 理念 *Ideen* 55, 62, 97, 115, 120
- 理念與利害關心 (利益) -, und *Interessen* 20, 60, 100, 271, 289-290, 291, 297
- 理念與制度 -, -, und *Institutionen* 62, 87
- 理念型 *Idealtypen* 22, 29, 30, 61, 64, 92, 126, 321, 335, 338, 347, 358
- 理性 (機構) 國家 *Anstaltsstaat* 38, 39, 175, 181, 190, 210, 237, 238, 239, 251, 252, 255, 283
- 理性化 · 程序上的理性化 / 實體上的理性化 *Rationalisierung, formelle vs. materielle* 238-239, 250, 251, 252, 254, 256, 260-261, 271 (參見法律 · 法律的理性化)
- 西方的理性化 -, *okzidentale* 56, 58, 60, 74, 91
- 宗教的理性化 -, *religiöse* 58-61, 62
- 理性主義 *Rationalismus* 37, 72-76, 89, 109
- 支配現世的理性主義 -, *der Weltbeherrschung* 37, 39, 40, 45, 91, 93, 95, 230, 286, 312
- 西方的理性主義 -, *okzidentaler* 73, 75, 76, 281, 293, 305, 307, 309, 331
- 批判的理性主義 / 獨斷的理性主義 -, *kritischer vs. dogmatischer* 79, 278
- 現代西方的理性主義 -, *moderner okzidentaler* 72-75, 90-92, 132, 145, 153, 281, 286, 304, 305, 331, 344
- 現代的理性主義 -, *moderner* 38, 39, 297
- 異端 *Heterodoxie* 106, 170, 171
- 異端的 / 正統的 *heterodox vs. orthodox* 119, 311, 317
- 祭拜 *Kultus* 140, 142
- 組織 *Organisation(en)* 108, 113-114, 184-185, 190, 192, 259
- 透過組織的支配 -, *Herrschaft durch* 192, 193
- 組織問題 *Organisationsprobleme* 257, 271
- 規章 · 實定的規章 *Satzung, positive* 239-243, 247-249, 258, 283
- 規章的概念 (透過法條的支配) *Satzungsherrschaft* 242, 249-250
- 價值理性的規章支配 / 目的理性的規章支配 -, *wert- vs. zweckrationale* 195, 240-241
- 規範的準則 *Norm-Maximen* 25

部分秩序（原生的、經濟的、文化的、政治秩序的）Teilordnungen (›urwüchsige‹, wirtschaftliche, kulturelle, politische Ordnungen) 17, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 108, 113, 185, 197, 209, 258（參見生活秩序）

部分秩序間的關係 -, Verhältnis von 181, 182, 185, 186, 259, 265

階層化圖像/系統圖像 -, ›Lagerungsbild‹ vs. ›Systembild‹ 109, 166, 186, 189, 190, 198

## 12 劃

喀爾文教派 Calvinismus 130, 314, 317, 326, 337-342

猶太教 Judentum 31, 35, 53, 57, 58, 60, 130, 131, 134, 167, 169, 170, 226, 302, 303, 305, 307, 309, 310, 312, 319, 322, 331

發展水準（高度文化之前的、高度文化的、現代的）Entwicklungsniveau (vorhochkulturell, hochkulturell, modern) 282, 284-285, 313, 357

高度文化的發展水準 -, hochkulturelles 282-283, 286,

313, 325

發展史 Entwicklungsgeschichte

32-34, 64-65, 71, 76, 95, 115, 123, 136, 161, 166, 173, 185, 186, 203, 216, 261, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 275, 279, 280, 304, 312, 331, 347-349, 358-360

發展的概念 Entwicklung, Begriff der 30-31, 33

個體發生學的發展 -, ontogenetische 122-123

個體發生學的發展/群體發生學的發展 -, -, vs.

phylogenetische 122, 126, 128, 133

發展建構 Entwicklungskonstruktionen 30, 53, 54, 64, 347

結構/事件 Struktur, vs. Ereignis 348, 356, 359

結構形式 Strukturform 102

結構原則 Strukturprinzipien 47, 64, 121

法律的結構原則（天啟的、傳統的、推定的、制定的法律）-, rechtliche (offenbartes, traditionales, erschlossenes, gesalzes Recht) 204-217, 204-221

社會的結構原則 -, gesellschaftliche 122, 133-134,

153, 160, 162, 164, 186, 192-193, 347

社會的結構原則的制度成分  
-, -, institutionelle Komponente  
von 171-190, 193

社會的結構原則的發展 -, -,  
Entwicklung der 283, 284

社會的結構原則的評價成分  
-, -, evaluative Komponente  
von 155, 161-162

社會的結構原則與生活秩  
序 -, -, und Lebensordnungen  
284-285

倫理的結構原則 (巫術倫理  
的、法則倫理的、心智  
倫理的、責任倫理的)-,  
ethische (magische, Gesetzes-,  
Gesinnungs-, Verantwortungs-  
ethik) 171, 225-227

結構原則/結構形式 -, vs.  
Strukturformen 48, 64, 131-132,  
166, 171, 190, 193, 239, 241, 257-  
259, 272, 281, 282

評價 Wertung(en) 78, 81, 82- 84

軸心時代 Achsenzeit 35-39

進化理論 Evolutionstheorie(n) 10,  
44, 45, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 59, 61,  
62, 63, 64, 65, 94, 95, 112, 122, 166,  
171, 178, 182, 281, 304, 337, 347,

349, 350, 351, 352, 353, 354, 355,  
356, 357, 358

進化論 Evolutionismus 31, 33, 51, 52,  
55

階段模式/階段理論 Stufenmodell/  
theorie 29-30, 48, 61, 64, 74, 76,  
331-332

階級 Klassen 18, 107, 108, 111, 113,  
114, 148, 151, 169, 186, 187, 188,  
189, 230, 259, 265, 288, 310, 320

營利階級/有產階級 -,  
Erwerbsklasse vs. Besitzklasse  
187-190

階級狀況 Klassenlage 108

階級狀況/身分狀況 -, vs.  
ständische Lage 188-189

階級的利害關心  
Klasseninteressen 98, 151

階級衝突 Klassenkonflikt 110, 111

階層化圖像 Lagerungsbild 198

階層化圖像/系統圖像 -, vs.  
Systembild 109, 166, 186, 189,  
190, 198

## 13 劃

傳統·傳統的神聖性 Tradition,  
Heiligkeit der 242, 246, 258

意義 Sinn 17, 77-78, 103, 114-115,  
132

意圖相對於其作用的弔詭（自  
相矛盾）Paradoxie der Wirkung  
gegenüber dem Wollen 83, 92, 297,  
313, 348

意識發展 Bewußtseinsentwicklung  
20, 91, 120

感情的行動 Handeln, affektuelles  
274, 275, 276, 280, 281

主觀的目的理性的行動/客觀  
的正確理性的行動-, subjektiv  
zweckrationales vs. objektiv  
richtigkeitsrationales 278

正確性理性的行動-,  
richtigkeitsrationales 278

成功取向的行動-,  
erfolgsorientiertes 276, 278, 280,  
281

行動的類型（目的理性的、價  
值理性的、感情的、傳統  
的）-, Typen des (zweckrational,  
wertrational, affektiv traditional)  
104, 194, 275, 277, 280, 281（參  
見行動取向）

行動的類型與支配的類型-, -,  
und Typen der Herrschaft 193,  
194, 273-281

行動概念-, Begriff des 83, 114

固有價值取向的行動-,  
eigenwertorientiertes 276, 278,  
280

非倫理形式的行動-, anethische  
Formen des 144

理性的行動/不理性的行動-,  
rationales vs. nichtrationales 276-  
277, 281

新康德主義的價值理論  
Geltungslehre, neukantianische 77

概念建構 Begriffsbildung 22, 26, 61,  
74, 75, 77, 79, 80, 83, 90, 109

概念理論 Begriffstheorie 75, 77-79

禁欲 Askese 60, 99, 287-288, 329, 339

入世的/現世的-, innerweltliche  
38, 39, 136, 308, 325-332

禁欲主義/神祕主義-, vs. Mystik  
287, 324-328, 334, 344, 345

聖禮/聖禮恩寵 Sakramente/  
Sakramentsgnade 99, 335-340

詮釋功能 Deutungsfunktion 105

資本主義 Kapitalismus 38, 39, 67-71,  
111, 150, 175, 176, 186, 193, 199,  
213, 236, 286, 287, 292, 293, 294,  
295, 296, 297, 306, 327

在機械的基礎上的資本主義-,  
auf mechanischer Grundlage 305-  
307

倫理制約的資本主義/不受倫理制約的資本主義 -, ethisch gebundener vs. ethisch ungebundener 287

經濟系統意義下的資本主義 -, als Wirtschaftssystem 294

經濟取向的資本主義/政治取向的資本主義 -, ökonomisch vs. politisch orientierter 70, 285

資本主義精神 kapitalistischer ›Geist‹ 52, 72, 291, 292, 294, 296, 316

資本主義精神/資本主義形式 -, vs. kapitalistische Form 296, 297

路德教派 Luthertum 314, 332, 337, 340

道教 Taoismus 35, 36, 52, 159, 217, 302, 322

道德·道德判斷的發展 moralisches Urteil, Entwicklung des 124, 127

道德的發展 moralische Entwicklung 27, 29, 119, 123, 125

道德的整體人格 moralische Gesamtpersönlichkeit 160, 161

達人宗教性/大眾宗教性 Virtuosen vs. Massenreligiosität 319, 320, 340

預言·模範的預言/倫理的預言

Prophetie, exemplarische vs. ethische 267, 270, 322

預選說 Prädestination 60, 74, 337, 338

預選論 Prädestinationslehre 130, 321, 322, 337

預選論/因果報應論 -, vs. Karmanlehre 130

## 14 劃

對文化科學與自然科學的區分 Kultur- und Naturwissenschaften, Unterscheidung von 77, 80, 84

福音雙重性格 Evangelium, Doppelcharakter des 333

## 15 劃

價值 Wert 78, 81-85, 88-89, 274, 276-277

相對抗的諸價值 Werte, antagonistische 317

諸價值的系統 -, System der 82, 83, 87-88

諸價值的等級秩序 -, Rangordnung der 262

諸價值的概念框架 -,

- Begriffschema der 81-82, 86
- 價值分析 Wertanalyse 81, 82, 85
- 價值判斷/認識判斷 Werturteil vs. Erkenntnisurteil 54, 84-86
- 價值的個體性 Wertindividualitäten 79, 81
- 價值的普遍化  
Wertverallgemeinerung 172
- 價值的體現 Wertverwirklichung 81, 83, 87-88
- 價值哲學 Wertphilosophie 77-81, 82, 85, 87, 88, 89, 92
- 價值框架 Wertschema 79-80, 86
- 價值討論 Wertdiskussion 85, 154, 242, 274
- 價值理性 Wertrationalität 26, 195, 274, 278
- 價值理性/目的理性 -, vs. Zweckrationalität 232, 237
- 價值概念 Wertbegriffe 79, 81, 84, 86
- 價值領域 Wertsphären 63, 78, 84, 86-89, 91, 100-106, 111, 115, 154, 174, 185, 275, 282
- 價值衝突/價值對抗  
Wertkonflikt/-kollision 82, 86, 88, 89, 91, 93-94, 155, 162, 179, 277
- 價值論 Werttheorie 11, 36, 38, 77-81, 86-95, 274, 281
- 價值論上的轉向 axiologische Kehre 36, 38
- 價值關聯/價值關聯理論  
Wertbeziehung/-lehre 23, 26, 83, 84
- 儀式 Ritus 140, 142
- 16 劃
- 儒教 Konfuzianismus 35, 36, 37, 39, 52, 57, 134, 135, 159, 160, 167, 168, 169, 217, 302, 322, 326, 327, 328, 330, 342, 343
- 憲法論/憲法 Verfassungslehre/-recht 198-200
- 整體秩序的功能 (詮釋、保護、供給與社會化的功能) Funktionen von Gesamtordnungen (Deutungs-, Sicherungs-, Versorgungs- und Sozialisationsfunktion) 102-105
- 機會 Chance 105, 348
- 歷史主義 Historismus 30, 33, 48, 75
- 歷史個體 historische Individuen 52, 83, 87, 105, 106, 110, 130
- 歷史哲學 Geschichtsphilosophie 47, 139, 321, 354, 357, 359, 360
- 歷史唯物論 Materialismus,

historischer 18, 19, 48, 49, 116, 122, 125, 137, 196, 288, 289, 337, 350, 355

### 歷史學/社會學

Geschichtswissenschaft, vs.

Soziologie 191, 286, 348-352, 356

## 18 劃

職業 (天職) Beruf 189, 263, 306, 345

職業狀況/出生狀況與財產狀況

Berufslage, vs. Geburtslage und

Besitzlage 189

職業禁欲主義 Berufsaskese 38, 39

薩克森鏡律 Sachsenspiegel 212

羅馬公教會 Amtskirche, römische

106, 309, 312

## 19 劃以上

證實 Bewährung 303, 319, 325, 326

證實/使命 -, vs. Sendung 262,

266, 267-268

類型原子論 Typenatomismus 21, 26

蘇丹制 Sultanismus 47, 190, 260, 284

魔術/奇蹟 Zauber vs. Wunder 335-

336

變遷·進化的變遷 Wandel,

evolutionärer 172-173 (參見社會發展)

個人變遷 -, personeller 47

社會變遷 -, sozialer 47, 49, 50, 51, 64, 101, 110, 120-121, 349

## 其他

AGIL 模型 AGIL-Schema 22-23, 26, 102, 103



## 譯者跋

終於等到這個時刻來寫譯者跋了，內心平靜中帶點激動。

本來有計畫寫一篇較詳細的文章作為譯者序的，但因為本書作者施路赫特學經歷相當豐富，無法三言兩語道盡，只好暫且以一篇「譯者跋」來作為代替，述說一下我跟韋伯、跟施路赫特以及這本書相關的點點滴滴。

我們這一代，是戰後臺灣嬰兒潮之子，出生在一個冷戰架構下所建構出來的戰後和平環境，見證在1950年代末期臺灣農業社會的尾聲。搭上經濟起飛的列車，由貧窮到富裕，由鄉村到都市，一場翻天覆地的社會經濟變遷，在臺灣島上如火如荼地進行。我們親眼目睹臺北盆地由處處是農田，發展到處處是道路與高樓大廈，由農業社會進入工商業社會，由落後的第三世界國家，變成一個已開發的新興工業國家；臺灣劇烈的變化，伴隨著我們的生命成長經驗，亦步亦趨地發展。一個經濟開放的島嶼，在政治上剛開始是封閉的，隨著1971年的退出聯合國，一直到1978年的與美國斷交，到1987年的解嚴，再到後來的2000年政黨輪替，一個看似僻處在東南海隅的臺灣島，開始進入一個經濟、政治、社會、文化各方面劇烈變動的時代，傳統社會、現代社會與後現代社會多元並存在臺灣社會裡。我們何其有幸，參與這劇烈的社會變遷；我們又何其恐懼與焦慮，在這巨變洪流裡煎熬與掙扎。西方幾百年的巨大的社會變遷，用韋伯的話來說，西方現代理性主義的興起，是在幾百年的長期過程裡面逐步完成；日本則是明治維新後以一百多年的時間完成，而臺灣卻壓縮在四、五

十年內完成，而這種情形在今天中國大陸，更被壓縮在三十年內要加以完成。

## 韋伯：暗夜裡的明燈

為了回答這些問題，自己在求學思考的歷程中，曾經先在文學的場域裡找尋靈感與解答。上窮碧落下黃泉，一心希望在托爾斯泰、杜斯妥也夫斯基、三島由紀夫與曹雪芹等人的文學世界裡，找尋答案。編校刊、參加文藝社團，嘗試文藝創作，苦苦追求出路。等到後來就讀臺大社會學系，選擇歷史學系作為輔系的時候，才逐漸把解脫與救贖或找尋出路的希望，從文學轉移到社會學與歷史學的方向。透過社會學與歷史學的啟發，還有也很重要的文化人類學（民族學）的震撼，我突然驚覺原來我們面對的是一個傳統社會與現代社會的對比、西方社會與東方社會的對比，還有農業生活與工商業生活的對比，在歷史巨大的洪流裡，我們些微的小生命個體，無可避免地捲入了這種看似二元對立的重要議題：傳統／現代、東方文化／西方文化、邊陲／中心、鄉村／都市、農業社會／工商業社會、在地化／全球化、特殊主義／普遍主義、文化相對論／文化普同論等等。這些看似二元對立的概念組合，卻是你我切身具體感受的生活世界裡的一部分，它既是生活世界的點點滴滴，卻又是巨大社會結構的歷史事實，透過社會學、歷史學與文化人類學的反省，讓我們這些身處臺灣的莘莘學子，感受到要撥開歷史的迷霧、找尋歷史的真相、提昇自己、甚至找到安身立命、拯救與救贖之道，是相當困難的，而且可能窮畢生精力，也很難找到最終的答案。就像韋伯所說的，這是一個「諸神鬥爭」的時代，每個人可以自由選擇他最終的神祇，你把生命交給祂，祂可能是神也可能是魔，最終結局為何，

無人可知，但這種積極的獻身、努力的奉獻，卻是我們唯一可以加以掌握而且確定之事。

這時候我費盡心思追求的認同對象，由托爾斯泰與杜斯妥也夫斯基，轉到社會學的創始人之一的韋伯。這位德國社會學的大師在不懂中文的狀況下，為了彰顯西方現代與西方理性主義的獨特性，撰寫了《中國的宗教：儒教與道教》的皇皇巨著，把中華文化作為西方基督新教文化的對比，韋伯跨出了文化內的比較的框架，而進一步進行跨文化式的、百科全書式的研究。他宏大的雄心壯志深深地吸引著我，而且他娓娓道來、絲絲入扣，雖嫌瑣碎但又鞭辟入裡的繁複論證，令人衷心感到佩服。他的「理解社會學」的命題是：「我們不需要成為凱撒，但是我們可以研究凱撒。」依照這樣的邏輯，他雖然不是東方人，卻可以研究中國人、日本人與印度人。看了他那本有關中國的研究之後，心裡才覺得「大丈夫當如是也」，一個偉大的思想家與偉大的社會學家，他應該有這個雄心壯志與學術研究能力，上窮碧落下黃泉，縱橫上下論古今，以其宏觀中帶著微觀、歷史性的貫時性分析，伴隨著結構性的共時性的研究，他的積極努力帶給我們一個找尋人生解答的暗夜中的希望，彷彿黑暗中的一盞明燈，恰似辛棄疾詞裡所說的：「驀然回首，那人卻在燈火闌珊處。」

我找到了韋伯，找到了認同的對象，也找到了學術研究的方向，所以在大學階段，信筆塗鴉的時候，也慢慢著手韋伯作品的翻譯，那時候我還不懂德文，所以只好從英文本《韋伯選集》（*From Max Weber*）這本書裡面找到一章韋伯在《中國的宗教》那本書裡討論儒家倫理的承擔者，也就是中國的士大夫與儒生的文字，這一章我把它翻成「中國文人」這樣的標題，耗盡很長的時間才翻譯出來，發表在臺大社會系的學生刊物《社會導進》的某

一期裡。這一次的初試啼聲，讓我理解到韋伯作品的博大精深，還有那個繁複難懂的敘事文體，當時心裡就在想，如果有機會繼續研究社會學、歷史學與文化人類學，韋伯一定是我最重要的出發點。

在這樣的心路歷程裡，大學畢業後，我從事了幾年的新聞傳播工作，漸漸希望回到學術研究的領域，一邊求學唸書，一邊也嘗試讓自己從小感受到的那種對安身立命的方向，這汲汲營營的追求之心得到出路。所以閱讀韋伯是一個既「認同」又「認異」的過程，「認同」的過程，是希望藉著他找到學術研究的敲門磚，理解由傳統到現代、由西方到東方這種亙古未有的歷史大變局一個清楚的答案；「認異」的過程，則是瞭解西方人如何研究自己與研究東方之後，我們應該回過頭來研究自己，也研究西方。在因緣際會下，我一邊上班一邊學德文，後來又冒險把工作辭掉遠赴德國留學。十年寒窗的苦讀對象，主要也還在韋伯的社會學理論的基礎之上，碩士階段先在北邊的哥廷根大學雙主修社會學與民族學，碩士論文正是用法律民族學的立場，批判韋伯的社會學法律概念。

哥廷根大學是韋伯曾經就讀過的大學，但畢竟不是韋伯研究的重鎮，它以工業社會學著稱於世，博士階段如果要繼續攻讀有關韋伯的理論，無可避免地要轉學到海德堡大學。海德堡是韋伯家族聚居的地方，他祖先的房子以及他的墓園都在海德堡，他的生前死後，他自己及其夫人，還有他的弟弟，都維持一個相當重要的「韋伯學圈」，是海德堡傲於世人的世界級的學術氛圍。所以當我下定決心要繼續攻讀韋伯的學術，就必然要在海德堡找到適當的論文指導教授，施路赫特先生便成為最恰當的人選。

## 施路赫特：通往韋伯的捷徑

於是在毫不認識的狀況之下，1989年初，也就是大陸六四事件之前沒多久，我開始與這位世界韋伯研究的權威、《韋伯全集》的主編取得聯繫，尋求跟隨他攻讀博士的可能性。令人意外的，行程滿檔又常常周遊世界巡迴講學的他，竟以很快的速度回覆我的詢問，歡迎我到海德堡跟隨他攻讀韋伯的社會學理論。施路赫特先生是典型的德國人，有其一定的嚴肅，工作勤奮，凡事有條不紊，概念清晰，思維能力與洞視能力極其卓越，在他的作品以及日常的講課裡，把韋伯繁複而且常常自相矛盾又語意不清的一些論證，加以重新的詮釋與整理，馬上可以幫我們從韋伯百科全書的迷宮，以及囉哩囉唆的論證裡，整理出清晰的綱領與架構，讓人有如撥開雲霧、乍見青天一樣，使韋伯的作品不再艱深難懂，而變成一幅清晰明白的圖像。

早年從事政治社會學、國家社會學與法律社會學研究的他，研究威瑪時代一位著名的公法學者赫曼·赫勒（Hermann Heller）相當有成就，以極其優異的成績拿到博士學位後，他轉到韋伯研究，從此他就將所有學術研究的精力，擺在韋伯各種不同的社會學理論的重新詮釋的工作之上。世界社會學界有所謂戰後的「韋伯復興運動」，他就是這場韋伯復興運動裡面最重要的代表人物之一。施路赫特於1976年進入海德堡大學擔任社會學研究所所長，在海德堡三、四十年間，他不但參與了《韋伯全集》的主編工作，而且建立韋伯講座，兩德統一後，又到韋伯出生地的愛爾福特大學擔任副校長，在那裡建立韋伯研究學院。

以撒·柏林（Isaiah Berlin）在他的重要作品〈狐狸與刺蝟〉裡面曾經談到，有學者像刺蝟，終生只關心一件事；有學者像狐狸，能者多勞，同時關心很多事，柏林當時是為了比較托爾斯

泰與杜斯妥也夫斯基各有所長，而作了這種對比。我們在這裡，似乎也可以作類似的類比：韋伯就像那個能者多勞、什麼問題都有興趣的狐狸一樣，研究完了西方，又研究印度、以色列與伊斯蘭；而施路赫特就像那專注精神做一件大事的刺蝟一般，窮盡其主要的學術研究經歷，在韋伯學術研究的領域內，不管是經濟社會學、支配社會學、法律社會學與宗教社會學，還是韋伯社會學的方法論及其哲學基礎，他都有極其精彩，超越群倫的分析解釋，如果年輕學子無法一窺韋伯學術之堂奧時，不妨先看施路赫特的詮釋作品，那無疑是最好的敲門磚。進一步他還把韋伯學說發揚光大，在主體哲學的豐富意義世界的基礎上，補足哈伯瑪斯的溝通行動理論與盧曼的系統理論各自的缺點。

但其實我這樣的譬喻也可能有失公平，因為他其實在韋伯研究之外，行政能力也是超人一等。在當今世界社會學家裡，另外一個明顯例子可能是英國政經學院院長紀登斯，他同時是理論大師，也是學校校長，還是英國首相布萊爾的顧問。施路赫特其實也有同樣的成就，除了以韋伯研究著稱於世之外，他的行政能力也是驚人的，除了多年擔任海德堡大學社會科學院院長之外，兩德統一後，為了協助德東地區社會科學的重建工作，他還出任萊比錫大學社會科學院的創院院長以及韋伯出生地愛爾福特大學創校副校長，他在那裡還創立了韋伯研究學院。最近十年，他又把經歷轉到德國高等教育的改革之上，他加入德國總統科學顧問委員會，以社會學家的身分，主導德國高等教育的改革，在他推動的改革計畫之下，德國大學高齡學生過多、不分碩士與學士這兩級的學制，慢慢要調整成類似美國制度，大學教育劃分為學士、碩士、博士等三個階段的學制。這個複雜的高等教育改革過程，是他在德國總統的科學顧問委員會裡，主導推動的改革計畫。在此同時，因為他在德東地區的實地參與社會科學重建工作的經

驗，使他重新思考兩德統一的問題，還有九一一恐怖攻擊之後世界文明衝突的問題，出版了相關問題的反思作品。如此來看，我們說他只是一個專注一件大事的刺蝟，恐怕也有欠公允，他其實也是能者多勞、有多方面才能，類似狐狸般的能人。

在他的指導之下，我才真正認識到如何進行學術研究，也才真正認識到要以韋伯研究，回答自己年少時代以來的安身立命的問題，其實是極其困難的。可能韋伯給不了答案，施路赫特也給不了答案，但是他們卻能協助我，幫我指點出一條明路：如何透過紮實的學術研究，在未來冗長的學術研究過程中，一方面作學術領域的精深探索，拚命努力向前；二方面將安身立命的希冀，放在持續不斷的努力工作之上，也許持續不斷的追求、持續不斷的探索，以及持續不斷的工作這個過程本身，就給予了我們問題的答案。

## 海德堡古道邊的翻譯者

施路赫特要求我到海德堡就讀，必須舉家遷往海德堡。除了定期上課之外，我也成為他幾個研究助理裡的一個，那兩年的研究助理工作相當愉快。那海德堡城裡大學廣場最邊邊的一個不小的研究室裡，我獨自一人，可以看到老城青石古道行人徒步區裡，熙來攘往的人群，常常可以看到東方人，還不時聽到國語或臺語。在那個研究室裡，透過那扇窗戶，看著來自世界各地的觀光客，我提筆開始翻譯這本施路赫特的成名作《現代理性主義的興起：韋伯西方發展史之分析》。多少殘燈明滅裡，多少異鄉夢魂中，都是在這些有關韋伯、有關施路赫特以及有關西方如何成為現代西方、西方現代理性主義如何興起等等的議題裡犬牙交織著。那是一個迄今難忘的深刻經驗：一位東方學子在西方文化的源頭，看著來自世界各地的觀光客，燈下卻要跟韋伯、跟施路赫

特、跟他跨文化的比較研究搏鬥、奮戰。在那裡我得到一塊學術研究殿堂的敲門磚，奠立了自己後來學術研究雄心壯志的最根本的基礎。

1995年返回臺大社會學系任教後，這本書的譯稿，隨著我們一家由海德堡到臺北，由辛亥路、泰順街、雲和街，再到溫州街，真正開始穩定下來，一晃已多年飛逝。細數來時路，這十多年來的學術歷程，還是在韋伯、施路赫特、以及這本書的西方理性主義的框架下，進行我的韋伯研究：在比較宗教社會學的面向，批判他的儒教觀點；在比較法律社會學的面向，批判他對中國傳統法律的誤解；在比較文化社會學的面向，挑戰他的「規範性的歐洲中心主義」。甚至我還挑了一個最困難的題目，他的《音樂社會學》，在兩年國科會的經典譯註支助下，努力將他的這部奇書翻為中文，將來也希望正式出版。

這本書的翻譯，直接從初版與再版的德文原文譯出，英譯本羅特（Guenther Roth）教授，本身為成名更早的德裔美國韋伯專家，願意下海為此書英譯，可見其對本書的重視，他在海德堡客座一年時，多次跟我談到此書英譯的困難。日譯本由嘉目克彥譯出，他本身也是韋伯專家，翻譯也相當用心。英譯與日譯替我們這本中譯作了很好的榜樣，德文版第二版的修訂，不少是參酌英譯（如將「社會的歷史」改為「發展史」）而作的；日譯本名詞翻譯相當用心，如將 *Interesse* 翻成「利害關心」，比一般的「利益」的譯法更為傳神，足為我們所效法。



謹識於臺灣大學社會學系研究室

2007年10月18日

少有人翻譯一本書，是為了翻譯一種價值理念，甚至想要見證除了西方之外，其實還有另外也同樣優越的一種價值理念，而林端就是這樣的一個人。林端翻譯的這本書，是他自己老師的書，是西方人對優越價值理念的自我詮釋的一本書。林端用他一生的生命，更明確地說，是背負一個歷史使命，去挖掘這所謂偉大的、優越的價值理念；然而同時他也挖掘出另外一套雖無西方方法論那般精鍊，但它卻也同樣博大精深、令人讚歎的儒家文化。

林端當年離開哥廷根到海德堡，施路賀特教授收他為入門弟子，他的助理工作中的一項，就是翻譯這本書。工作室裡瑩瑩燭光，林端一筆一筆介紹著西方的價值理念，同時也一筆一筆地用他的博士論文與這一套價值觀對抗……

從林端進入海德堡的第一天，到離開人世的最後一天，這本書和林端結著生死之緣，也結著著一生一世的師生情誼，更承載著中西方精神文明上各自自我闡述的過程。

林端之妻 呂夏華  
記於2014年1月