



韋伯方法論文集

# Max Weber

By Max Weber 張旺三 譯注

# Max Weber

本書對於瞭解韋伯在「哲學」與「宗教社會學」方面的研究，具有根本的重要。其中以韋伯對社會科學的方法論與邏輯學的反省最具代表性。韋伯探討的主題不受限於一般的「方法論」問題，而是擴展至知識理論與邏輯學的分析，乃至根本的「知識」或「科學」的意義問題。

韋伯的各篇論述中，不僅在研究方法上層次探討了基本的邏輯與方法學的問題，也對於社會科學中許多核心議題如「社會科學與社會政策知識的客觀性」、「歷史學的對象」為何以及「歷史學之邏輯本質」等，提出個人獨到的見解。

本書中，韋伯同時討論了文化研究中對「經驗上的詮釋」或「釋義學上的詮釋」這兩條進路做的區分，以及「事實」與「價值」的區別、「價值關連」學說、研究客體的建構，並對知性、倫理與心三者之間的不同判斷法則做出了深入且細膩的分析。韋伯認為知性認知結果不能用以譴責心的感受或倫理判斷，因而揭示了三者之間的不同判斷法則做出了深入且細膩的分析，而這種「知、情、意」三分而各有其「固有法則性」的想法，也形塑了韋伯的思想中的「人學基礎」。



連續分類：社會學 / 韋伯

現代名著譯叢

---

# 韋伯方法論文集

---

韋伯(Max Weber)◎著

張旺山譯◎

國科會經典譯注計畫

現代名著譯叢

## 韋伯方法論文集

2013年3月初版

有著作權・翻印必究

Printed in Taiwan.

定價：新臺幣精裝900元

平裝800元

### 國科會經典譯注計畫

著者 Max Weber  
譯注者 張 旺 山  
發行人 林 載 爵

出版者 聯經出版事業股份有限公司  
地址 台北市基隆路一段180號4樓  
編輯部地址 台北市基隆路一段180號4樓  
叢書主編電話 (02) 87876242 轉 203  
台北聯經書房：台北市新生南路三段94號  
電話：(02) 23620308  
台中分公司：台中市健行路321號  
暨門市電話：(04) 22371234 ext. 5  
郵政劃撥帳戶第0100559-3號  
郵撥電話：(02) 23620308  
印刷者 世和印製企業有限公司  
總經銷 聯合發行股份有限公司  
發行所：新北市新店區寶橋路235巷6弄6號2樓  
電話：(02) 29178022

叢書編輯 梅 心 怡  
校對 呂 佳 真  
封面設計 沈 佳 德

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁、破損，倒裝請寄回台北聯經書房更換。  
聯經網址：[www.linkingbooks.com.tw](http://www.linkingbooks.com.tw)  
電子信箱：[linking@udngroup.com](mailto:linking@udngroup.com)

ISBN 978-957-08-4146-6 (精裝)  
ISBN 978-957-08-4147-3 (平裝)

獻給 英坤

## 譯者序

韋伯的重要性，是無庸置疑的；但韋伯的方法論著作的重要性，卻始終有爭議。韋伯的方法論著作，大抵都收入《科學學說文集》(*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*，以下簡稱WL)一書中。由於WL中收錄的文章，大都是具有爭論性質的機緣之作，並且其中的幾篇較重要的文章，甚至都還是「未完成」的作品；而韋伯又從未交代他這些文章之間的關係，或他在這些文章中所處理的種種問題之間的整體性關聯；因此，歷來有不少學者認為，WL收錄的這些方法論文章，不僅對理解韋伯本身的經驗性研究成果(如著名的《新教的倫理與資本主義的精神》)不具太大意義，其中所表達的想法之間更缺乏系統上的統一性。再加上，其中一些文章由於涉及與當時的國民經濟學、歷史學、法學、心理學等等方面的學者的爭論，使得整個論述顯得極為糾纏，不易理清頭緒。因此，多數韋伯學者往往只閱讀WL中的那幾篇被認為“較重要”的文章(尤其是1904年的〈社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”〉、1917年的〈社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”的意義〉、以及1919年的〈科學作為職業〉等幾篇文章)，而忽略了其他文章。這樣做當然不可能掌握住韋伯方法論思想的全貌。

尤其重要的一點是：韋伯所屬的那個時代的德國學術傳統，在1945年後發生了嚴重的斷裂：我們今日閱讀韋伯的著作，往往不自覺地將韋伯當作我們同時代的人，甚至——由於韋伯長久以來就被認為是「社會學」的建立者之一——從當代的“社會學”的視角去理解韋伯的方法論著作，從而極易產生誤解、曲解或不解。關於韋伯所承襲的學術傳統這一

點，在Friedrich Tenbruck、Heino Heinrich Nau、L. A. Scaff等學者、尤其是Wilhelm Hennis的努力下，已有不錯的成果。這些研究，迫使我們必須承認：儘管韋伯的方法論思想已有A. Schelting、D. Henrich、H. H. Brunn、F. Tenbruck、Fritz Ringer等等學者進行了深入的探討，但很有可能我們直到今日，都還沒有找到進入WL本身的正確道路。

韋伯是一個令人著迷的思想家，也是一個可以作為終身研究對象的精神世界的巨人。我相信，隨著《韋伯全集》的陸續出版，不僅將帶動新一波的韋伯研究風潮；在還原歷史脈絡的努力下，韋伯的方法論思想亦將呈現出嶄新的風貌。在康樂與簡惠美二人長期孜孜不倦的努力下，韋伯的許多著作有了中文譯本；加上錢永祥教授、顧忠華教授與林端教授等人對韋伯的譯介，中文讀者研究韋伯的基本條件已漸臻成熟。但到目前為止，韋伯的方法論著作，始終缺乏較完備、可讀性較高的翻譯。有鑑於此，我多年前就有翻譯WL的打算。但翻譯耗時費力，總是有其他更重要或更迫切需要面對的事情，耽擱了翻譯韋伯方法論文章的計畫。後來，國科會人文處推動「西方經典譯注計畫」，我覺得是好事一樁，值得共襄盛舉。因而明知譯註WL是一件極為艱辛的工作，對升等幫助也不大，還是一口氣提出了一個四年期的經典譯注計畫「韋伯的方法論：譯註與研究」（計畫編號：NSC89-2420-H-007-002D8；NSC89-2420-H-007-008B8；NSC90-2420-H-002B8；NSC92-2420-H-007-009）。計畫執行期間，曾獲國科會短期補助，於暑假前往海德堡大學收集資料，後來又利用國科會補助進修研究的機會，到海德堡大學進行了進一步的資料收集與研究工作。在此感謝國科會的補助以及Wolfgang Schluchter教授的接待與撥冗跟我討論。

譯註WL，比原先想像的還艱難。尤其是〈羅謝與肯尼士和歷史的國民經濟學之邏輯問題〉（以下簡稱〈羅謝與肯尼士〉）一文，不僅涉及韋伯當時德國歷史學派國民經濟學的二位老一輩的大師（羅謝與肯尼士）的許多著作（有些著作韋伯還用了幾個不同的版本），還旁涉了不少相關思想家的許多著作與思想，且文句往往結構極為複雜，不易索解，遑論

翻譯。剛開始的時候，我野心甚大。我不僅對照〈羅謝與肯尼士〉的原始版本對WL的文字進行考校，還做了一部分考校韋伯引文出處的工作；這部分的工作，後來由於實在太過耗時、資料取得不易、並且對中文讀者而言也不是必要的，因而決定放棄。

由於韋伯這些著作是寫給當時的圈內人看的，對我而言，許多文句表述實在不易理解，有些未明說的援引、典故、影射等等，實在不易查考。幸虧有網路，我花了許多時間，上網盡可能地尋求線索與資料，希望能夠為讀者提供一些幫助。但力有未逮之處，實在還是很多。但最艱辛的，還是中文表達上的困難。許多德文語詞，如：(1) Tatbestand、Tatsache、Sachverhalt、Umstände、Faktum；(2) Geschehen、Verläufe、Vorgänge、Hergang、Prozeß；(3) allgemein、generell、universal (universell) 等等，在中文使用上往往無法與之一一對應。事實上在德文中，不同的思想家也會因為自己哲學立場的差異，而在不同的意義下使用同一個語詞。遇到這種中文難以明確表示德文相關語詞的時候，我通常會附上原文，以供懂德文的讀者參考。除了語詞上的困難之外，文句表述上，中文同樣會有許多難以克服的地方。例如，中文的「的」字，有時候是形容詞用法，有時候則是所有格用法，有時候甚至是副詞用法，並且常常會弄不清楚該如何斷詞。因此，我在行文中，大量使用「」這個中文標點符號，將一個完整的語詞單位框起來，希望藉此讀者可以盡量避免誤讀。

在翻譯的過程中，往往會碰到許多自己的能力無法解決的問題，如：法文。在這方面，我要感謝張月琴教授的幫忙，特別是林錚教授：他曾為了替我找份Rickert的資料，解答譯文中的一個註腳問題，甚至將該註腳中提及的一篇Rickert的文章譯了出來，讓我參考。這份盛情，令人感動。王榮麟教授也幫我從台大圖書館借書並解決了許多法文問題，在此一併致謝。另外，我特別要感謝林端教授，他花費很多心力，對〈羅謝與肯尼士〉一文的譯文，提供了許多非常扎實的修改意見。林教授學識之廣博與扎實，令我由衷敬佩。此外，我也要感謝孫中興教授在



提供資料上的熱情協助以及國科會送審的幾位審查人提供的寶貴意見。當然，我是譯者，譯文適當與否，一切責任在我。希望讀者閱讀時，若發現譯文有不當之處，不吝告知，以爲日後修改參考。至於排版與校對方面，吳儀君小姐一再給我及時且快速的幫助，實在銘感五內，特在此致上謝忱；而本書之所以能以目前的面目問世，則必須特別感謝聯經簡美玉小姐與梅心怡小姐的大力協助。在漫長的一次又一次的校讀過程中，我總是一再地發現不妥甚至錯誤之處，令人感到惶恐，只能盡力而爲。就此而言，編輯的把關至爲重要，也特別辛苦。

最後，我想感謝我的太太呂慧琳，是她悉心照顧我們的一對兒女，讓我得以安心地在研究室工作。翻譯必須持之以恆，才能進展順利。爲此，我必須剝削寒暑假本來應該陪靜珊與合羽的時間，也感謝他們的體諒。

張旺山

風城2013年1月16日

## 中譯本導讀

### 壹、本書與韋伯的《科學學說文集》

本書翻譯的，基本上都是收錄於韋伯的《科學學說文集》(*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*，以下簡稱WL)中的文章。但是，這本書無論是書名還是其中收錄的文章，卻都不是韋伯親自決定的。因此，我們有必要首先對這部著作形成的歷史做些交代<sup>1</sup>。

在1919年11月間寫給他的出版商Paul Siebeck的一封信中，韋伯(Max Weber, 1864-1920)提到了自己想要出版一本「方法論—邏輯學文集」(*eine Sammlung der methodologisch-logischen Aufsätze*)的想法，並說他認為可以考慮收錄進該文集的文章包括：

《文庫》中所有這類的東西(導論文章、與E. Meyer、Brentano、Stammler等人的論辯)、《邏各斯》諸文章('Logos'-Aufsätze)、以及一篇為社會政策協會寫的關於「勞動的心理技術」(*Psychotechnik der Arbeit*)的文章。

信中所提到的《文庫》，指的自然是韋伯與宋巴特(Werner

1 以下關於WL的形成史的說明，主要參考的是Gerhard Wagner與Heinz Zipprian為他們編輯出版的文集《韋伯的科學學說：解釋與批判》(*Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*)所寫的〈導論〉。(Wagner/Zipprian, 1994: 9-28)

Sombart, 1863-1941)和雅飛(Edgar Jaffé, 1866-1921)於1904年接手主編的《社會科學與社會政策文庫》(*Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*，以下簡稱《文庫》)，而「導論文章」指的則是韋伯為該刊物新系列定調的重要文章〈社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”〉；至於「與E. Meyer、Brentano、Stammler等人的論辯」，則是指分別於1906、1907、1908年發表於《文庫》中的三篇文章：〈在「文化科學的邏輯」這個領域的一些批判性的研究〉、〈史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀〉以及〈邊際效用學說與“心理物理學的基本法則”〉。

「《邏各斯》諸文章」指的是分別於1913與1917年發表於《邏各斯》上的二篇文章：〈關於理解的社會學之若干範疇〉和〈社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”的意義〉。而那篇「為社會政策協會寫的關於勞動的心理技術的文章」，則是指在1908至1909年間分四期發表於《文庫》的長文〈論工業勞動的心理物理學〉(*Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*)。

但是，一直到韋伯於1920年6月14日辭世為止，這本構想中的《文集》並未出版。韋伯辭世後，韋伯的太太瑪莉安娜(Marianne Weber, 1870-1954)才將韋伯的一些性質相近的文章集結成冊出版，並定名為《科學學說文集》。*WL*的第一版出版於1922年，但內容與韋伯的構想並不完全相同：韋伯提到的〈論工業勞動的心理物理學〉一文並未收錄其中，反倒是收錄了幾篇韋伯並未提到的文章，包括：(1)韋伯於1903至1906年間，分三次發表於施莫樂(Gustav von Schmoller, 1838-1917)主編的《德意志帝國的立法、行政與國民經濟年鑑》(*Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*，以下簡稱《年鑑》)的一篇論文：〈羅謝與肯尼士和歷史的國民經濟學之邏輯問題〉(以下簡稱〈羅謝與肯尼士〉)；(2)1909年發表於《文庫》中的文章〈“能量學的”文化理論〉；(3)一篇選自《經濟與社會》第一部分第一章的前六節的文章，並冠以〈社會學的方法學基礎〉的篇名；(4)韋伯1917年於慕尼黑演講、1919年修改付梓的講稿〈科學作為職業〉；

以及(5)由遺稿整理付梓的〈史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀〉一文之補遺〉。但這本文集為何會定名為《科學學說文集》，而瑪莉安娜又是根據什麼觀點或想法選定這些文章的，則毫無說明。1951年，*WL*發行第二版，除了將〈社會學的方法學基礎〉這個篇名改成〈社會學的基本概念〉，並通讀一遍、做了一些小幅度的註解與說明並附加「索引」之外，文本上並無改變。

瑪莉安娜過世後，溫克曼(Johannes Winckelmann, 1900-1985)才在他1868年編輯出版的*WL*第三版中，加入了二個新文本：(1)瑪莉安娜由韋伯遺稿中整理出來、並於1922年發表於《普魯士年鑑》的文章〈正當的支配之三種純粹的典型〉；(2)將〈社會學的基本概念〉一文擴充到第七節。溫克曼在第三版的〈前言〉中說，加入前者的理由是：〈正當的支配之三種純粹的典型〉乃是1913年的〈關於理解的社會學之若干範疇〉一文之思想上的直接延續；而加入後者的理由則是：第七節乃是為使「正當秩序的學說完善」所不可或缺的。除此之外，溫克曼還放棄了第二版所加的註解、說明與索引，恢復第一版的「純文本版本」型態（原先的構想是要另外出版一本《說明卷》，但始終未見完成）。此後的各個版本(1973, 1982、1985、1988等版本)，書名與收錄文章基本上都沒有改變。這就是今日多數學者研究韋伯的方法論所依據*WL*的文本的由來。

在新編的《韋伯全集》(*Max-Weber-Gesamtausgabe*，以下簡稱*MWG*)中，規劃將收錄韋伯有關邏輯學—方法論問題的文章、編輯評註、書評、討論稿、意見書等等文字的，共有二卷：第7卷與第12卷。第7卷定名為《關於文化—與社會科學之邏輯學與方法論》(*Zur Logik und Methodologie der Kultur-und Sozialwissenschaften*)；第12卷原先定名為《關於社會科學中的方法論與價值判斷討論》(*Zur Methodologie und Werturteilsdiskussion in den Sozialwissenschaften*)，1984年改為《理解的社會學與價值判斷中立：1908-1920著作與發言》(*Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1920*)。事實上，這二卷

收入的文字，除了原已收入韋伯著作《社會學與社會政策文集》(*Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*)中的討論發言稿、1913年為在「社會政策協會」(*Verein für Sozialpolitik*)內部討論「價值判斷」問題所提出的意見書、以及一些編輯評註和書評之外，基本上與瑪莉安娜1922年編輯出版的*WL*並沒有什麼不同<sup>2</sup>。值得一提的是：在*MWG*中，〈論工業勞動的心理物理學〉一文獨立成冊(*MWGI/11*)，並未列入上述二卷中。至於〈科學作為職業〉一文，則與〈政治作為職業〉合為一卷出版(*MWGI/17*)。

我基本上同意Friedrich Tenbruck(1989: 102)的說法：瑪莉安娜1922年編輯出版的*WL*，應被視為韋伯授權的、表達其方法論思想的版本，並且其中所收錄的文章不只是一些零散的「沒有深刻的統一性與意義的爭論與機緣之作」，而是貫穿著一個「涉及了所有科學的整體之種種基本問題」之「相連屬且統一的提問」；換言之，其中事實上包含著一套有系統的「科學學說」，只是沒有有系統的解說而已。

由於韋伯夫人瑪莉安娜曾經研究過費希特(Johann G. Fichte, 1762-1814)——她第一本出版的著作是《費希特的社會主義及其與馬克思的學說的關係》(*Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*)，也許有人會認為她將韋伯的這本文集命名為“*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*”，多少與費希特的“*Wissenschaftslehre*”(中文一般譯為「知識學」，事實上就是費希特心目中的「哲學」)概念有關。其實不然。“*Wissenschaftslehre*”在當時是一個相當流行的語詞，可用以泛指以「科學」為研究對象的學說<sup>3</sup>。例如本書*WL*:111註200中所提到的W. Hellpach的*Zur Wissenschaftslehre der Psychopathologie*(《論心理病理學的科學學說》)一書的書名，就是在相

---

2 各卷詳細內容及編排順序，請參考Wagner/ Zippran, 1994: 18f.

3 事實上，韋伯讀過的狄爾泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)1883年出版的《精神科學導論》(*Einleitung in die Geisteswissenschaften*)一書中(如：第十一章)，就曾在這個意義下使用“*Wissenschaftslehre*”一詞。

同的意義下使用“Wissenschaftslehre”一詞的。也因此瑪莉安娜會將韋伯信中所沒有提到的那些文章也收入論文中。相反的，濫克曼所加的部分，便顯得與「科學學說」不太相干了。

因此，本書基本上將以瑪莉安娜1922年編輯出版的*WL*所收錄的文章為準進行翻譯。惟其中1913年的〈關於理解的社會學之若干範疇〉一文，因與方法論的關係不是那麼密切，比較適合與1921年的〈社會學的基本概念〉<sup>4</sup>一文放在一起對照著讀，以掌握韋伯的「理解的社會學」的概念的發展，因此不收入本書中。至於濫克曼所加的部分，跟「方法論」更不相關，我就不翻譯了。但由於瑪莉安娜編輯的版本已不易找到，且學術界長久以來都以濫克曼編輯的版本為引註根據，因此本書亦採用之，以方便讀者查考。我根據的版本是1982年出版的*WL*第五版<sup>5</sup>。另外，〈科學作為職業〉這篇文章，由於已有不錯的譯本可讀<sup>6</sup>，就不再重譯了。其他所有收入*WL*中的文章，則將依照時間順序安排，一一譯出。這樣一來，由於本書所譯的文章，都是韋伯較為扣緊方法論主題的著作，將本書命名為《韋伯方法論文集》，就顯得更為恰當了。為了方便懂德文的讀者查考原文，本書將以邊碼標示譯文所根據的德文版本的頁數。

但若嚴格依照文章發表的編年順序安排，分別於1903、1905與1906年分成三篇文章發表的〈羅謝與肯尼士〉一文，卻又將被分隔開成二個部分。因此，為顧及文章的完整性，本書將把〈羅謝與肯尼士〉一文的三篇文章放在一起。除此之外，本書還收錄了一篇韋伯於1904年與宋巴特、雅飛接手主編《文庫》時，以編輯群的名義所寫的期刊新系列發刊

- 
- 4 本文已有中譯：《社會學的基本概念》，韋伯著／顧忠華譯，台北：遠流，1993。
  - 5 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 5. Aufl., Tübingen: Mohr 1982. 儘管這個版本相較於1988年的第七版，還有許多錯誤未校出，但因頁數相同，對讀者而言並無差別。
  - 6 〈科學作為職業〉一文以〈學術作為志業〉的篇名收入《學術與政治：韋伯選集I》，韋伯著／錢永祥編譯，台北：遠流，1991，頁131-167。

詞〈弁言〉(Geleitwort)。這篇短文為WL所無，收入本書的理由詳後。

## 貳、關於本書之翻譯

在這裡，我想順便談一下我翻譯這本書的一些原則與感想。

翻譯本書，花了極大的心力。在翻譯過程中，我常常在思考著：爲什麼要翻譯這本書、要怎麼翻譯才是恰當的等等相關問題。

整體而言，我認爲韋伯在本書中所表述的思想，對於瞭解韋伯的「哲學」、乃至對於理解韋伯的經驗研究(如「宗教社會學」的研究、尤其是1904至1905年首次發表的《新教的倫理與資本主義的精神》(*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*))，都具有根本的重要性(關於這一點容後詳述)。光就韋伯在本書收錄的文章中對社會科學的方法論—邏輯學的反省而言，這些文章也很值得對「社會科學的哲學」有興趣的人好好費心細讀。也許必須在這裡先簡略提一下：韋伯在這些被冠以「方法論文集」名稱的文章中所探討的問題，事實上遠遠超出了一般所說的(社會科學的)「方法論」(Methodology)的範圍。不僅就學科方面而言，韋伯探討的範圍並不限於我們今日所說的「社會科學」，而是擴及了我們今日所說的「人文學科」(尤其是歷史學)，並在討論時也將自然科學與規範性科學(尤其是「法學」)拉進來一起探討，以爲對照；更重要的是，韋伯探討的主題並不限於一般所說的「方法論」問題，而是擴展到了知識理論與邏輯學的分析、乃至探討了更根本的「知識」或「科學」的意義問題。一個像韋伯這樣等級的學者，花費如此多的時間與心力從事探討的成果，自然值得我們好好翻譯。

既然值得翻譯，我們就先來看看本書所收錄的文章之英文翻譯的情況：

1.1903-06:“Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie”(〈羅謝與肯尼士和歷史的國民經濟學之邏輯問題〉，WL: 1-145)。

英譯：1975: *Roscher and Knies. The Logical Problems of Historical Economics*, tr. by Guy Oakes, New York: Free Press. (Weber 1975)

II. 1904: “Geleitwort”(〈弁言〉)。尚無正式出版之英文翻譯(詳後)。

III. 1904: “Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”(〈社會科學與社會政策的知識之“客觀性”〉), *WL*: 146-214)。

英譯1：1949: “‘Objectivity’ in Social Science and Social Policy”, tr. by Edward A. Shils and Henry A. Finch, in: Weber 1949, pp. 49-112.

英譯2：2004: “The ‘Objectivity’ of Knowledge in Social Science and Social Policy”, tr. by Keith Tribe, in: Weber 2004a, pp. 359-404.

IV. 1906: “Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik”(〈在「文化科學的邏輯」這個領域的一些批判性的研究〉), *WL*: 215-290)。

英譯：1949: “Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences”, tr. by Edward A. Shils and Henry A. Finch, in: Weber 1949, pp. 113-188.

V. 1907: “R. Stammers ‘Überwindung’ der materialistischen Geschichtsauffassung”(〈史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀〉), *WL*: 291-359)。

英譯1：1975-76: “R. Stammer’s ‘Surmounting’ of the Materialist Conception of History”, tr. and intro. by Martin Albrow. In *British Journal of Law and Society*, 2(1975): 129-152; 3(1976), 17-43.

英譯2：1977: “Stammer’s ‘Refutation’ of the Materialist Conception of History”, tr. by Guy Oakes, in: Weber 1977, pp. 59-143.

IV. 1907: “Nachtrag zu dem Aufsatz über R. Stammers ‘Überwindung’ der materialistischen Geschichtsauffassung”(〈《史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀》一文之補遺〉), *WL*: 360-383)。

英譯：1977: “Postscript to the Essay on Stammer’s ‘Refutation’ of the Materialist Conception of History”, tr. by Guy Oakes, in: Weber 1977, pp. 145-174.



V.1908: “Die Grenznutzlehre und das ‘psychophysische Grundgesetz’”(〈邊際效用學說和“心理物理學的基本法則”〉，WL: 384-399)。

英譯：1975: “Marginal Utility Theory and ‘The Fundamental Law of Psychophysics’”, tr. by Louis Schneider, in: *Social Science Quarterly*, 56, no.1: 21-36.

VI.1909: “‘Energetische’ Kulturtheorien”(〈“能量學的”文化理論〉，WL: 400-426)。

英譯：1984: “‘Energetic’ Theories of Culture”, tr. by J. Mikkelsen and C. Schwartz, in: *Mid-American Review of Sociology*, 9, no, 2: 33-58.

VII.1917: “Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften”(〈社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”的意義〉，WL: 480-540)。

英譯：1949: “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics”, tr. by Edward A. Shils and Henry A. Finch, in: Weber 1949, pp. 1-47.

如上所示，儘管本書所收錄的這些文章，目前都已經有英文翻譯，有些文章甚至有許多不同的譯本。但眼尖的讀者馬上就會發現：從1949年Edward A. Shils翻譯的《社會科學的方法論》(*The Methodology of the Social Sciences*)，到1984年“‘Energetische’ Kulturtheorien”一文翻譯成英文為止，前後總共有35年的時間；到目前為止，前前後後參與翻譯的學者將近10人。這樣的情況，不僅使得不同的譯者之間在譯文風格上難以統一，更由於不同譯者對韋伯的某些重要概念的理解上的差異，使得不同的譯者將原典中同一個概念譯成許多不同的語詞。因而遂使得以英文翻譯為依據的韋伯研究陷入了一種困境：誰的韋伯？(Sica, 1988: 95)

如果我們仔細對照韋伯原文與英文翻譯，便可發現：英譯為了讓英文讀者讀起來較輕鬆、較易於理解，往往犧牲了翻譯的精確度。這種「犧牲」，有時候是必要的、並且不至於影響主要的思想，頂多影響到讀者對韋伯行文的風格、速度與某種「辭氣」的掌握。但是，在關係到韋伯的思想或韋伯當時的論述脈絡時，這種「犧牲」就未免代價太大

了。我不想在這裡仔細討論英文的翻譯問題，對這個問題有興趣的讀者，只要對照我的翻譯與英文翻譯一起閱讀，便可發現一些重要的差異。無論如何，英文翻譯的問題，也是我之所以想要翻譯本書的動機之一。至於現有的許多中文翻譯的品質，就讓讀者自己去判斷吧。

我希望我的翻譯，不僅懂英文的人值得讀，懂德文的人也值得讀。這是一個艱巨的任務。因為，本書中所收錄的文章，大抵是一些「機緣之作」；韋伯並未如涂爾幹(Emile Durkheim, 1858-1917)一般，針對社會學的方法問題進行有系統的探討。此外，本書所收錄的許多文章都具有強烈的爭論、批判性質，牽涉到當時許多不同學科的許多人物與思想流派；並且韋伯顯然是寫給當時的圈內人看的，因此儘管韋伯有意盡可能寫得清楚明白，但對一般讀者、尤其是一個世紀之後的現代讀者而言，難免造成理解上的困擾。與此相關的是，韋伯無意發展出自己的一套術語或「思想體系」，而是大量借用當時哲學、邏輯學、知識理論、方法論等各方面的研究成果，去說明自己的想法、分析或批判其他人的想法。這些因素加起來，使得韋伯自己的想法往往隱而不顯。更加麻煩的是，韋伯大量使用德文引號(«»)、疏排(sperrn)等等各種行文格式的手段，試圖更清楚地表示自己的想法，卻不但沒有達到預期的效果而落得「聲名狼藉」的下場，更使得對韋伯思想的探討增加了一項不確定因素(除了引文等一般的用法之外，韋伯使用«» 往往有其用意，翻譯時省略不得。因此，在譯文中，除了少數引文使用中文的引號之外，我保留了原文所有的“«»”，而以中文的“”取代之。至於疏排，基本上都是用於「強調」，中譯一律以粗黑體表示，若附原文，則以斜體表示)。韋伯是一位對文字使用相當「龜毛」(或者說：嚴謹、細膩且敏感)的學者，因此，無論是要理解他、或翻譯他的文章，都要相對地「龜毛」一些。

我是這樣理解我的這份「翻譯」的工作的：這些文章是韋伯一百多年前寫的，可惜韋伯不懂中文<sup>7</sup>、又已經死了，因此才需要我來翻譯他

---

7 韋伯的語言能力很強，能掌握的語文除了德文之外還包括了：希臘文、拉丁

寫的東西。韋伯當時之所以要寫這些文章、之所以會寫成我們現在所看到的那個樣子，自然有其理由或原因；而隨著韋伯的死亡，這些文章的內容也就固定下來了。基本上，對這些文字所承載的內容，後人沒有理由加以改變，唯一能做的乃是考校的工作。身為翻譯者，我設想自己透過研讀韋伯的文章，逐漸接近掌握到了「韋伯透過這些固定了下來文字所想要表達的內容」，然後搖身一變，設想寫出如此文字與內容的韋伯就是我，擁有我的中文表達能力，但卻只想表達一百多年前他用在那些文章中固定了下來文字所要表達的內容，則要怎麼說才是最適當的？這樣設想的韋伯，自然也要考慮到要讀他的文章的人是當代懂中文的人，但受限於那些已經固定下來了的文字，已經沒有太大的空間去「自由發揮」了，否則就等於是在修改自己所寫過的文章了。

當然，這些「設想」都只是「設想」。但是，透過這些設想，我確立了二條翻譯的原則：

- (1) 盡可能以貼近韋伯文本的方式去表達該文本的內容：包括不另行分段、盡可能不將原文中的一個句子切割成幾個句子、盡可能完整地呈現韋伯的語氣變化、盡可能保留韋伯原有的粗體強調、標點符號與行文格式等等。
- (2) 盡量提高譯文的可讀性：由於中文與德文這二種語文在各方面的差異(如：德文中的單複數、時式、虛擬表達、詞性變化、前

(續)

文、西班牙文、義大利文(包括中世紀與現代義大利文)、俄文、希伯來文、法文與英文等，並且這些語文都是為了研究目的而學的：學義大利文與西班牙文是為寫博士論文，學希伯來文是為研究古代猶太教，學俄文是為追蹤1905年俄國革命的發展，學英文是為1904年赴美旅行的方便和研究新教倫理，學法文則是為閱讀法文關於古代與東方文明的重要人類學著作。韋伯常怨嘆自己無法掌握梵文、巴利文與中文，因而在研究印度與中國的宗教時，不得不依賴英文、法文與德文的專著和古代文獻的譯本(Sica, 1988: 96f.)。這當然會對他的研究成果產生一定程度的負面影響。但對我們的脈絡而言，即使韋伯懂中文，只要他寫下來的文字不是中文，就會有相同的翻譯問題。

後綴、組字變化、關係代名詞、副句結構以及各種語法規則等等，都會造成翻譯時的困擾)，在譯為中文時，勢必得略做調整。在翻譯的過程中，我適度地運用了一些中文的標點符號(尤其是「」)，以便讀者閱讀時可以清楚地區分開不同的語句單位。

簡單地說，我認為，翻譯基本上得「客隨主意」：我是「客」、韋伯是「主」，不能「喧賓奪主」；但也必須盡可能「主隨客便」，便於讀者閱讀。事實上，這二條原則是有內在的緊張的。翻譯的過程中最大的困難，就來自這二條原則間的內在緊張；因為，每一個較複雜的句子，都迫使我必須在這二條原則之間找到平衡點，而我則不再有任何原則可以作為決定的依據(即使有，也會面臨「無限後退」的問題)。偏偏韋伯的學術德文(尤其以〈羅謝與肯尼士〉一文為最)又是像Guy Oakes(1975: 8)所說的，具有「聲名狼藉的巴洛克式的複雜性」，使翻譯者怨聲載道。韋伯在〈羅謝與肯尼士〉原文頁(WL: 43)中批評肯尼士說：

要分析肯尼士的著作，勢必會碰到許多重大的困難。首先是他的文體有時候不流暢得幾乎無法理解——這是由於這位學者的工作方式造成的：他在一個寫下來的句子中，一再地苦苦思索，套上了一個副句又一個副句，而全然不顧將會產生的套疊長句在句法上是否會四分五裂。

當我譯到這段文字時，心中不禁冷笑：實在是五十步笑百步。Oakes的抱怨，我感同身受。Oakes(1975: 8)批評韋伯，說他「沒有做過任何認真的嘗試，去減輕讀者所面對的困難」。大概是為了要避免他自己對韋伯文字的批評，Oakes的翻譯，將韋伯那種具有「巴洛克式的複雜性」的文字，翻譯成了文句簡短、簡單易懂的英文。但這種作法的代

價是：有時候難免犧牲了精確性<sup>8</sup>。我認爲，如果我們將韋伯的*WL*當作「經典」，要求「經典」的翻譯要能夠拿來做學術研究的依據，則這種犧牲未免太大了。

因此，我決定採取一種盡可能忠實地反映韋伯原文面貌的譯法。這種譯法的代價是：句子往往又長又複雜，不容易讀懂。但我深信：只要翻譯是正確的，中文表達的構句也是合乎語法的，則再長、再複雜的句子，多讀兩遍，總可以讀懂。德國人讀韋伯的原文的某些這類段落，同樣得多讀幾遍才能讀懂。當然，也不是每一個受過教育的德國人都讀得懂。藉由中文標點符號的幫助，加上中文文字組合的便利性以及書中的一些譯註，我相信，本書對懂德文的中文讀者，也有一定的參考價值。

## 參、韋伯與國民經濟學

爲了讓讀者更容易接近本書中所收錄的這些「方法論」文章，在分別就各篇文章進行導論式的說明之前，有必要先介紹一下韋伯的學術生涯以及他所面對的「問題」。

首先，讓我們來檢閱一下韋伯的知識成長過程。就其大學教育而言，韋伯首先是一個法律人。1882年5月，韋伯在海德堡大學註冊，以法學爲主修及職業學門。韋伯受到完整的法學訓練、擔任過見習律師，也完成了博士論文<sup>9</sup>與任教資格論文<sup>10</sup>，甚至曾試圖爭取布萊梅商會法

8 Sica(1988: 95)就是這麼批評Oakes的翻譯的。

9 韋伯於1889年8月1日取得博士學位，博士論文爲：*Entwicklung des Solidarprinzips und des Sondervermögens der offenen Handelsgesellschaft aus den Haushalts- und Gewerbevereinen in den italienischen Städten*(《義大利城市中由家計—與行業共同體組成的公開的商業公司之團結原則與特殊財產的發展》)。這篇博士論文一方面於當年獨自出版(Stuttgart: Kröner 1889)，同時更名爲：*Die Familien und Arbeitsgemeinschaften*(家庭與勞動共同體)而納入一部題爲*Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*(《中世紀商業公司的歷史》，Stuttgart: Enke 1889)的大部頭專書爲其中的第三章。

10 韋伯於1892年2月1日取得「羅馬法與商法」的任教資格，其基礎則爲1891年所

律顧問職<sup>11</sup>。韋伯於1892年在柏林以私講師身分開始開授法學相關課程，1893年10月被任命為副教授。1892/93年冬季學期，因老師Levin Goldschmidt(1829-1897)生病，韋伯代為開設商法課程，之後到1893/94冬季班之間，開授過商法、海洋法、票據法等課程。這樣的一位法律人，竟然在1893年6月間，收到弗萊堡大學徵詢擔任「國民經濟學與財政學」教職意願的信件。這究竟是怎麼一回事？

事實上，韋伯除了學術生涯一開始的前幾年在柏林大學開設了一些法學課程之外，在他正式以教授名義授課的期間，他始終都是一位國民經濟學的教授；而當他在本書收錄的文章中說到諸如「我們的學科」這樣的話時，他所想到的，也始終都是「國民經濟學」。因此，我們有必要較為詳細地看一下，韋伯的「國民經濟學」的知識形成史以及他所面對的「問題」<sup>12</sup>。

我們還是回到1882年5月，從韋伯在海德堡大學註冊法學為主修開始談起吧。韋伯的學術興趣本來就很廣，除了年輕時就著迷的歷史之外，大學期間韋伯還修了哲學、歷史與國民經濟學，並花了不少時間研讀神學著作。當時德國歷史學派國民經濟學三位「大師」之一的肯尼士(Karl Knies, 1821-1898)就任教於海德堡大學。由於當時國民經濟學就歸屬於韋伯註冊就讀的「法學與國家科學學院」<sup>13</sup>，因此，韋伯顯然一開

(續)

出版的論文：*Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für Staats- und Privatrecht*(《羅馬農業史對國家法與私法的意義》，Stuttgart: Enke 1891)。

- 11 1890年6月中，布萊梅商會徵求法律顧問；韋伯應徵了，卻遭拒絕，主要是因為他當時尚未完成第二次國家考試。當時的法律顧問是宋巴特，因想轉往Breslau任教職而辭顧問職。
- 12 以下論述，主要參考MWGI/3-1與MWGIII/1的〈導論〉、Eisermann, 1993:19-102、與Quensel, 2004:23-49以及Nau, 1997等寫成，由於多為資料性質，因此除非必要，不註明出處。
- 13 在德國的學術傳統中，「國家科學」(Staatswissenschaften)是由十八世紀具有強烈實踐關懷的百科全書式的「官房學」(王室財政學)發展出來的，其中尤其重要的學門，包括了公法(如「一般國家學」等)、統計學以及國民經濟學(尤其是其次領域：財政學與國民經濟政策)。

始就慕名前去旁聽，結果大失所望。直到第三個學期，自己多讀了一點書再去聽，這才對肯尼士的評價大大改觀：「由於我現在畢竟透過亞當·史密斯(Adam Smith)與其他人而獲得了關於國民經濟學的考察方式的一些基本概念，因而對肯尼士有著完全不同於一年前的印象，當時我曾在學期間前往聽課，卻覺得無聊死了。他講得實在太快了，人們很難根據他所說的做筆記，因為他的講演甚至比Kuno Fischer的講演還流利。就唯有他的聲調……減弱了對他那些極為高明的論述的印象」(引自：Eisermann, 1993:28)韋伯當時聽的，是一週五小時的大講演課「一般國民經濟學」(=理論的國民經濟學)，但韋伯大多數關於國民經濟學的知識，似乎來自自學<sup>14</sup>。

韋伯顯然在海德堡求學期間，花了不少時間研讀國民經濟學的書籍。1883年9月3日，他在一封寫給父親的信中說道：「除此之外，我還翻查施莫樂(Schmoller)發表在《普魯士年鑑》的國民經濟學文章，並讀了其中的一些文章：這些文章我越看越喜歡，一如我——為什麼會這樣，我不知道——始終相信的：施莫樂乃是一個堅定的國家社會主義者與主張關稅保護者。」(引自：Eisermann, 1993: 28f.)服完兵役並在史特拉斯堡待了一個學期之後，韋伯回到柏林就讀第五、六學期。當時柏林大學在國民經濟學方面也是一所領先的大學。韋伯儘管主修法律，但也極為用功於國民經濟學，並與一些朋友組成讀書會，閱讀大量國民經濟學書籍而樂在其中。儘管後來由於要寫博士論文與任教資格論文而中斷，但韋伯對國民經濟學的興趣始終不減，而其早期的著作也都涉及了法學史、經濟史與歷史的國民經濟學的境界領域。

1888年，韋伯加入了由施莫樂所主導的「社會政策協會」。這個協會基本上是由德國大學的國民經濟學教師所組成，目的在對抗無產階級的社會主義，主張一種由上而下對經濟與社會進行的社會主義式的改

---

14 *MWGIII/1*的〈導論〉甚至認為，韋伯在海德堡大學第三學期所聽的這門課，可能是韋伯大學期間唯一有始有終地聽完的國民經濟學課程(*MWGIII/1*: 12)。

革。1890年9月26日協會執委會開會時，柏林大學國民經濟學教授Max Sering(1857-1939)提案要進行一項關於德意志帝國境內的農業工人狀況的研究，並獲得通過<sup>15</sup>。韋伯在1892年初開始參與問卷的整理與利用工作，負責的是當時在政治上最具爆炸性的易北河以東的農業工人狀況的部分。韋伯由難以捉摸的統計材料中，以令各方信服的嚴謹方法，得出了具有重大政治意義的結論，因而引起了各方的注意<sup>16</sup>。一時之間，韋伯從法學家變成了著名的農業政策問題的專家，以至於弗萊堡大學想要特聘韋伯為國民經濟學與財政學的正教授。事實上，在1891年1月3日致姨丈Hermann Baumgarten(1825-1893)的一封信中，韋伯已經明白表示：「在這段期間，我大約已經變成三分之一的國民經濟學家了。」

1893年6月，弗萊堡大學哲學學院<sup>17</sup>已致函韋伯詢問其意願，而韋伯則於1894年4月初確定轉換人生跑道：前往弗萊堡擔任國民經濟學講座教授。自此而後，韋伯一生正式教職，始終都是國民經濟學家。開始的時候，韋伯自承：「我所要代表的那個領域，有9/10我是個新手。」但韋伯卻能在極短時間內勝任教學任務，以至於1896年就被納入了當時德國最重要的國民經濟學講座(海德堡大學肯尼士講座)的繼任人選名單中，並於1897年夏季學期起轉往海德堡大學任教。由於教學的實際需要，韋伯不但要廣為閱讀當時的主要國民經濟學教科書、經典名著、專業期刊與查閱書，更必須面對當時德語區國民經濟學界的「方法論爭」(Methodenstreit)。

15 關於此一研究之始末及其問卷韋伯是否有參與設計的問題，*MWGI/3-1*編者Martin Riesebrodt在〈編者報導〉中有詳細的說明，茲不贅述。

16 韋伯的結論大致上是說：由於資本主義式的經營方式的大舉入侵，普魯士易北河以東地區的傳統家父長式的、以農場主與佃農的利益一致性為基礎的財貨生產體制，註定勢不可擋地要走向衰微，而一大部分德國農業工人之遷出與波蘭的農業工人之取而代之，則使此一趨勢大幅加速。韋伯的結案報告於1892年出版，並於1893年3月舉辦的「社會政策協會」大會中發表其研究成果。

17 當時在弗萊堡大學，「國民經濟學」與「財政學」的教席，是設在「哲學學院」中的。這是源自於亞里斯多德的悠久傳統：不要忘了，亞當·史密斯的教席乃是「道德哲學」(moral philosophy)。



韋伯對方法論的關注，其來有自。1883年狄爾泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)的重要著作《精神科學導論》(*Einleitung in die Geisteswissenschaften*)出版不久，韋伯就讀了。韋伯從小就與長他一歲的李克特(Heinrich Rickert, 1863-1936)相熟，李克特的一系列與邏輯學、知識理論、方法論相關的著作，如1888年的《定義學說之研究》(*Zur Lehre von der Definition*)、1892年的《知識的對象》(*Der Gegenstand der Erkenntnis*)乃至1896-1902年所完成的大部頭著作《自然科學的概念建構之界限》(*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*)，韋伯也都是第一時間就研讀了。此外，我們從本書所收錄的文章中，也可以看出韋伯閱讀範圍之廣以及對相關的知識理論、邏輯學與方法論的最新進展的關注。一個在1883年就讀了狄爾泰的《精神科學導論》並蒐羅施莫樂的文章閱讀、並到1895年都還自認為是「德國歷史學派的門徒」的韋伯，是不可能不關注到1883年以來所發生的德語國民經濟學界的「方法論爭」的。事實上，韋伯在撰寫《易北河以東德國農業工人的狀況》這份報告時，就曾經在結論部分討論過「方法」問題。毋寧說，對當時尚處於發軔階段的國民經濟學而言，「方法」問題乃是每一位學者都必須面對的問題，韋伯自然也不例外。

韋伯從1894/95年的冬季學期開始，到1898年的夏季學期，總共在弗萊堡與海德堡大學教過六次的「一般的或理論的國民經濟學」課程<sup>18</sup>。我們從留存下來的一份作為手稿而印出的上課講義《一般的(“理論的”)國民經濟學講演課程綱要》(*Grundriss zu den Vorlesungen über Allgemeine (“theoretische”) Nationalökonomie*，以下簡稱《綱要》)<sup>19</sup>，可

---

18 實際上的課程名稱，不同學期有所不同。在弗萊堡時，課程名稱變動較大：1894/95冬季學期：「一般的與理論的國民經濟學」、1895/96冬季學期與1896夏季學期：「理論的國民經濟學」、1896/97冬季學期：「國民經濟學」。1897夏季學期與1898夏季學期在海德堡大學的課程名稱則都是「一般的(“理論的”)國民經濟學」。

19 這份手稿並未標明付印時間，但由韋伯的弟弟阿爾弗烈德·韋伯(Alfred Weber, 1868-1958)於1898年6月28日寫給韋伯的一封信中感謝韋伯寄給他一份

以很清楚地看出韋伯對「方法論爭」的重視。這份《綱要》的〈導論〉只有一節：「理論的國民經濟學的課題與方法」。這一節的閱讀文獻包括了<sup>20</sup>：

- W. Roscher, *Grundriß zur Vorlesungen über die Staatswirtschaft*. 1843.  
 B. Hildebrand, *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft*. 1848.  
 K. Knies, *Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkt*. 1. Aufl. 1853. 2. Aufl. 1883.  
 Cairnes, *The Character and logical method of political economy*. 1875.  
 Cliffe Leslie, *Essays on moral and political Philosophy*. 1879.  
 C. Menger, *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften*. Leipzig 1883.  
 G. Schmoller, *Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften*. *Schmollers Jahrbuch*. N.F. 7. 1883.<sup>21</sup>  
 C. Menger, *Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*. Wien 1884.  
 E. v. Philippovich, *Über Aufgabe und Methode der politicshen Ökonomie*. 1886.

(續)

「講演的綱要」、以及該《綱要》中包括了好幾本1898年才出版的書目看來，這份《綱要》應該是在1898年6月間付印的。因此，Mohr出版社於1990年與另一份文件(標題為：第一卷：國民經濟學說之概念上的基礎[Die begrifflichen Grundlagen der Volkswirtschaftslehre])合輯出版時，便標明：1898。然而由於二份文件原本是分開的，並未標明付印時間，且內容上亦不完全一致，因此韋伯全集(MWGIII/1)在編輯韋伯1894至1898年間關於「一般的(“理論的”)國民經濟學」講演課程文件與手稿時，亦未標明時間，並將二份文件分開處理。

20 由於1990年出版的原稿影印本有許多打印錯誤，以下這份書目根據MWGIII/1:89列出。韋伯原稿標點符號並不一致，在此稍加統一，但基本上忠實呈現原貌。C. Menger當時在德國通常寫成K. Menger。

21 這篇文章後來收錄於施莫樂的《關於國家—與社會科學的文獻史》(*Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften*, Leipzig: 1888)，文章名稱改為：“Die Schriften von K. Menger und W. Dilthey zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften. (1883)”。

- E. Sax, *Das Wesen und die Aufgabe der Nationalökonomie*. 1884.
- H. Dietzel, *Beiträge zur Methodik der Wirtschaftswissenschaft*. Z. f. Nat. 1884.
- A. Wagner in seiner *Grundlegung*.(s. u.)§ 65f.
- H. Diezel in seiner *Theoretischen Sozialökonomik*(s. u.), Einleitung. Kapital 3.
- V. John, *Zur Methode der heutigen Sozialwissenschaft*. Z. f. Volkw. I, 1892.
- G. Schmoller, Artikel: “Volkswirtschaft, Volkswirtschaftslehre und –Methode”  
im *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*.<sup>22</sup>
- Sigwart, *Logik*, Band II., S.627, 628.

從這份書目可以看出，韋伯身為「德國歷史學派的門徒」，1898年講授「一般國民經濟學」課程，論及「理論的國民經濟學的課題與方法」時，還是由羅謝1843年出版的德國歷史學派的開山之作《根據歷史的方法之關於國家經濟學的講演之綱要》開始，並將羅謝、希爾德布蘭德、肯尼士這三位老一輩的大師的經典著作(肯尼士的主要著作還特別列了二個版本)並列於首。除了這三位大師以及John E. Cairnes(1823-1857)、Cliffe Leslie(1826-1882)以及 Christoph Sigwart(1830-1904)等人的著作之外，其他都跟「方法論爭」有關：門格1883年的《關於社會科學的方法之探究》一書開啓了「方法論爭」，施莫樂同年以〈論國家—與社會科學的方法論〉回應之，並藉狄爾泰批判門格，翌年，門格以書信體的〈德國國民經濟學中的歷史主義之種種錯誤〉予以猛烈回應，而施莫樂則以退回門格的著作並發表一封措辭極為火爆無禮的公開信結束了這場論爭<sup>23</sup>。其他Eugen von Philippovich(1858-1917)、Adolph Wagner

---

22 這篇文章寫於1890年，發表於1893年，可以說是施莫樂第一篇有系統地討論國民經濟學的觀念學說與方法論的文章。1949年August Skalweit編輯《社會經濟學文本》叢書時收入本文，名稱略有變動(改成：*Die Volkswirtschaft, die Volkswirtschaftslehre und ihre Methode*)，由Frankfurt am Main的Vittorio Klostermann出版社出版單行本。

23 這封簡短的〈致門格的公開信〉於1844年發表於《施莫樂年鑑》(N.F. 8, 42, S.333)。Heino Heinrich Nau(1997: 172f.)將全文照登，有興趣的讀者可以參

(1843-1926)及其學生 Heinrich Dietzel(1857-1935)、Emil Sax(1845-1927)乃至Vinzenn John(1830-1900)等人，則都是方法論爭的「序曲」或「後續討論」的要角<sup>24</sup>。

如果我們研讀一下與這〈導論〉相關的韋伯上課時所用的手稿(2009年出版於MWGIII/1: 190-196)，則我們可以確定地說：韋伯至少在這份《綱要》中已經對「方法論爭」有了自己的立場，並且這立場在後來陸續發表的方法論文章中，有了更為明確與詳盡的討論。在這裡，我只想簡要說明一下，當韋伯轉換人生跑道，到弗萊堡大學擔任國民經濟學與財政學的教授時，他所面對的問題是什麼。韋伯自己在1904年發表的〈社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”〉一文中，有一段重要的話值得在此援引：

在此一說明裡，我們碰到了一個到目前為止尚未討論到的問題：**劃定**我們的研究領域之**實質的範圍**(*sachliche Abgrenzung*)的問題。但是，要對這個問題提供一個答案，就必須同時也探討「社會科學知識一般的目標之本性」(Natur des Zieles sozialwissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt)的問題。到目前為止，當我們原則上區分開了“價值判斷”與“經驗知識”的時候，我們已經預設了：在社會科學的領域裡，事實上存在著一種絕對有效的知識(亦即：對經驗實在所做的思想上的安排)。然而，就我們還必須探討「在我們的領域裡，我們所追求的真理之客觀的“效力”可以意味著什麼」這個問題而言，這個假定現在將成為問題。「這個問題本身是存在的，而不是我們在這裡苦思冥想創造出來的」這個事實，是任何觀察到人們在方法、

(續)—————

看。

24 關於方法論爭的「序曲」到「後續討論」的詳細說明，請參考Nau, 1997: 160-190。

“基本概念”與預設上的鬥爭，“觀點”的不斷改變以及人們所運用的“概念”之不斷的重新規定，並且看到理論的與歷史的考察形式如何始終還是為一道看似無法跨越的鴻溝所隔開（正如一位絕望的維也納考生當時痛苦地控訴的：“二種經濟學”）的人所無法迴避的。（*WL*:160f.）

「理論的與歷史的考察形式」的分裂，造成了“二種經濟學”：這正是踏入國民經濟學領域的韋伯所必須克服的大問題。“二種經濟學”的問題，必須從1871年門格發表其代表作《國民經濟學的基本原則》（*Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Wien: Wilhelm Braumüller 1871）<sup>25</sup>談起<sup>26</sup>。門格在這本書中，試圖提出一套國民經濟學的系統，將紛繁多樣的經濟現象溯源於少數的一些理論上的基本原則與典型，再透過邏輯上的演繹，由對「受到某些特定的經濟上的需要所引導的、進行經濟活動的個體」所做出的理論模型，去確定該個體在理想上所給定的經濟上的行動，從而使得我們有可能對種種經濟上的事態進行某種「精確的描述」。

但這種作法在當時德語世界的國民經濟學的歷史學派、尤其是其中生代的龍頭施莫樂看來，卻不但使得國民經濟學遠離實在、變成了一門「抽象的」科學，甚至認為門格想要將國民經濟學的考察方式再度完全回歸到個體之「利己的營利驅力」的概念上<sup>27</sup>。此外，在歷史學派看來，門格的「演繹」也是沒有血肉的，因為這種演繹並未考慮到那些對

25 本書有中文翻譯：《國民經濟學原理》，劉絮菽譯，上海：上海人民，2001。

26 以下關於韋伯與「方法論爭」的關係的論述，主要參考*MWG*III/1: 21-31，除非必要，不另做出處說明。

27 施莫樂於1887年在「普魯士科學院」的就職演說中明白表示：「我始終心繫一個課題，想要去真正奉獻於並完成希爾德布蘭德、肯尼士與羅謝在德國國民經濟學中所嘗試過的努力：使這門科學完全擺脫掉英法的功利哲學（*Utilitätsphilosophie*）的教條，並將它建立在某種不同的、在心理上和歷史上都更深刻且更確定地奠定了的基礎上。」（引自：Nau, 1997:55）

各個民族與國家之「經濟上的實在」具有重大影響的各色各樣的歷史因素(如：宗教、法律、政治、慣習、道德等因素)。

門格的任教資格論文《國民經濟學的基本原則》出版後，事實上並未受到應有的重視與評價。於是，門格在1883年發表他的點燃「方法論爭」戰火之作：《關於社會科學、尤其是政治經濟學的方法之探究》(*Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere*, Leipzig: Duncker & Humblot 1883)。在他看來，歷史學派之以純歷史的方式所進行的國民經濟學研究，錯失了國民經濟學這門科學的固有課題<sup>28</sup>：探討經濟行為之理論的基礎。歷史學派想要透過對個別經濟現象之歷史研究，期待有一天時機成熟，可以進行「真正貼近經濟實在的理論上的綜合」的想法，在門格看來乃是不可能實現的烏托邦。在他看來，他在《國民經濟學的基本原則》中所做的，才是國民經濟學應該做的事情<sup>29</sup>。門格主張：我們不僅有可能、更有必要藉由發展出某些嚴格形式性的、理論性的、以理想典型的方式描述個體的經濟行為之基本模式的命題，去將國民經濟學說建立在某種新的、理論性的基礎上，從而為以歷史的方式進行研究的國民經濟學指出新的道路。換言之，在他看來，國民經濟學應該做的事情，乃是去發展出一套由許多「精確的法則」(exakte Gesetzen)與「典型的陳述」(typische Aussagen)構成的系統，以便去說明、乃至去預測個體之經驗上給定的經濟性的行為。

儘管《關於社會科學、尤其是政治經濟學的方法之探究》並不是完全針對施莫樂而發的，也對羅謝與肯尼士的「歷史的方法」進行了尖銳的批判。但施莫樂卻感到個人受到了挑戰，因而在上面提到的書評中對

28 但門格絕不否認歷史學派在研究「歷史上的人的經濟行為」這個領域上所做出的重大貢獻。事實上，《國民經濟學的基本原則》就是題獻給羅謝的。

29 門格的《國民經濟學的基本原則》對經濟學上的「價值學說」、「交換學說」及「價格學說」都有重要的貢獻。其中蘊含的「邊際效益」理論則由維賽爾(Friedrich von Wieser, 1851-1926)做出了經典的表述。

門格展開了猛烈的抨擊。在施莫樂看來，門格的那種想要由某些「最終的元素」出發，以演繹的方式去推論出種種經濟現象的本質的作法，無異患了「精神上的肺癆」(Nau, 1997: 168)。主要理由是：歷史學派認為，每個時代、每個民族都是獨特的，一個人不能將他的時代的「本質」當作就是「國民經濟」本身之一般的本質。在國民經濟學裡，目前的研究尚不足以讓我們發現那些「最終的元素」。無論如何，門格必須向我們證明，他的確發現了這些「最終元素」，否則由假設性的命題將只能推論出假設性的結論。施莫樂說：

在這一點上門格是對的：如果人們擁有了一門科學、一個知識領域的那些單純的元素，則一切後續的工作將會相對地簡單得多；所有完成了的科學都是演繹性的，因為，只要人們完全地支配了這些元素，則最複雜的東西也只能是這些元素的結合而已。但這些單純的元素……卻尚未在任何探討人類的思想、感受與行動的科學中、尤其是在社會科學中，如此地被探討並弄清楚了，以至於人們只需要由它們去做推論就可以了。  
(Schmoller, 1888: 281)

施莫樂還說：

門格說：誰想要法則，就必須進行抽象活動。我們回答說：當然，一切的思考與認知都建立在「抽象」的基礎上；但要緊的只是：正確地去進行抽象活動，以至於我們從我們的種種抽象中所獲得的，乃是科學上的真理，而不是若隱若現的幽靈、夢想出來的魯賓遜故事……(Schmoller, 1888: 283)

這些批評以及文中一些相當無禮的措辭，使得門格相當火大，因而於1884年發表措辭強硬的書信體文章〈德國國民經濟學中的歷史主義之

種種錯誤》一文予以反擊，將「方法論爭」推向了高峰。在這篇文章中，門格再次強調：他譴責德國國民經濟學的歷史學派的，並不是它推行作為政治經濟學之輔助科學的「國民經濟的歷史」之研究，而是其中的一部分跟隨者目中只有歷史性的研究，而無視於政治經濟學本身。此外，門格也批判歷史學派由於追求「社會正義」之類理念的實現，竟致泯除了國民經濟學的「理論」與「實踐」之間的界限。門格在該文〈前言〉中強調：「一門科學的改革，只能由它本身、由它自己的種種觀念圈子(Ideenkreise)的深處產生出來；它(=這種改革)只能是那些深入於自己學科的最固有的問題的研究者的作品。政治經濟學將不會透過歷史學家、數學家或者透過生理學家……而由它目前的沉淪狀態中被提升上來。」(Nau, 1997: 172)換言之，門格認為，理論的國民經濟學家不但要與「經濟史家」區隔開來，更應該與施莫樂的那種想要將心理學、法學等等學科統統納進來的「社會科學」理念切割開來。

我們從今日館藏於海德堡大學Alfred-Weber-Institute的圖書館中，韋伯在《關於社會科學、尤其是政治經濟學的方法之探究》一書中、以及在門格的學生薩克斯(Emil Sax)的《國民經濟學的本質與課題》中所做的批判性註記，便可看出韋伯對「方法論爭」用力之深與基本立場。此外，我們由收入*MWGIII/1*: 122-154的韋伯的講課手稿的第一卷中，也可以看出他對門格的《國民經濟學的基本原則》的重視，尤其倚重波姆-巴維克(Eugen von Böhm-Bawerk, 1851-1914)與維塞爾Friedrich von Wieser, 1851-1926)的著作<sup>30</sup>。我們甚至可以說，韋伯對這場「方法論爭」的立場，在許多方面都是偏向門格一派的；如韋伯也認為：即使是歷史性的國民經濟學的研究，也需要某種清楚的、理論性的概念性，才

30 韋伯在《綱要》第一卷談「國民經濟學之概念上的基礎」時，便列入了大量奧國學派的文獻：除了門格1871年出版的開山之作《國民經濟學的基本原則》之外，還包括了波姆-巴維克、維塞爾、Johan von Komorzynski(1843-1911)、Robert Zuckerkandl(1856-1926)等人的著作。(MWGIII/1: 91)。光由這些文獻就可以看出來，韋伯對「方法論爭」和奧國學派的重視。



能勝任「適當地描述」、乃至「說明」的目的。

但韋伯對門格的許多重要說法，也持保留的態度，如：在門格的《關於社會科學、尤其是政治經濟學的方法之探究》一書中談及「理論的國民經濟學」的目標乃是要「將人類現象溯源於其最根源且最單純的建構性因素」的書頁旁，韋伯就註記說：alles ganz dunkel(一切都很不清楚)。但韋伯顯然同意門格的說法，認為應該明確區分開理論性的概念與經驗性的陳述，而門格那種「先以純邏輯的途徑發展出某些理論性的典型或規律，再將它們拿去對經驗實在進行理性的解釋」的方法，也在很大程度上為韋伯所接受。事實上，韋伯著名的「理想典型」(Idealtypus)概念，可以說首先指的就是門格學派所說的「法則」(如「邊際效用法則」)。

另一方面，韋伯可以說始終都是歷史學派的門徒，相信國民經濟學乃至一般而言的社會科學或「文化科學」，終究都應該是「實在科學」。因此，他從一開始就強調：“抽象的”或者“精確的”經濟理論的種種概念，都只是理論性的構作物，本身並未對經驗實在說出了任何東西，而只是我們(研究者)用來精確地確定經驗事態的尺度，從而得以掌握經驗事態與這些「純粹的典型」相偏離的程度。在前面提及的那份題為「第一卷：國民經濟學之概念上的基礎」的講課手稿一開始，韋伯就說：

……抽象的理論乃是由「現代西方的典型的人及其經濟行為」出發的。它首先想要做的事情，乃是去找出那在經濟上受到完全教養的人之最基本的生活現象。為了這個目的，它將某種被建構出來的“經濟主體”設為基礎……(MWGIII/1: 122)

理論的國民經濟學的“經濟主體”是研究者所建構出來的，與「經驗上的人」形成強烈的對照。但韋伯無疑同意奧地利學派的基本觀點，即認為：唯有個體及其種種主觀的需要和追求，才會是經濟與社會上的理

論建構的出發點——相反的，歷史的國民經濟學的某些代表人物，則將「國民」或「國家」視為社會性的實在之基本範疇。換言之，韋伯與門格一樣，都是方法論上的個體主義者。

總之，踏入國民經濟學這條道路的韋伯，面對當時德語區國民經濟學的歷史學派內部、尤其面對歷史學派與奧地利學派之間的「方法論爭」，很顯然從一開始就有了自己的立場，並在漫長的方法論文章的寫作過程中，逐漸將探討的範圍加大、加深、加細。就本書所選譯的文章而言，從1903至1906年的〈羅謝與肯尼士〉一文直到1917年發表的〈社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”的意義〉，前後14年間，韋伯在方法論上累積了可觀的研究成果，值得我們費心翻譯、閱讀、研究。

爲了進一步讓讀者更容易接近本書所翻譯的各篇文章，以下我打算逐篇進行導論性的介紹。

## 肆、個別文章導論

### 〈羅謝與肯尼士〉

〈羅謝與肯尼士〉一文甚長，共分三篇文章發表：第一篇文章發表於1903(《年鑑》第27發行年度第四期，頁1-41)，第二篇文章發表於1905年(《年鑑》第29發行年度第四期，頁89-150)，第三篇文章發表於1906年(《年鑑》第30發行年度第一期，頁81-120)。

本書固然爲方便讀者查考而採用溫克曼編輯的WL版本，然而，由於溫克曼在編輯WL時，爲了適應文集成書的形式並反應編者考校的成果，在文本上做了一些修改與補充，但卻未加以註明，很容易讓人誤以爲這些修改與說明都是出自韋伯之手的。爲求還原韋伯原著的面貌，我盡可能對照著《年鑑》的版本，將本文還原爲《年鑑》版的樣貌。至於溫克曼所加的補充說明，對於讀者有參考價值的，我也都保留了下來，並註明是溫克曼所加的。此外，《年鑑》版和WL版都只在每篇文章的

開頭提供提示行文段落的「內容目錄」，文中則完全不分段落，頗不便於讀者閱讀時對文章段落的掌握；因此，我參考了Guy Oakes的英譯(Weber, 1975)之段落分段，並以空一行顯示文章之段落分段。由於韋伯行文往往長達數頁才一段，讀起來甚為辛苦，因此Oakes為減輕讀者負擔，便將這類長段分成幾段。這種作法固然有其好處，但基於尊重原著的精神，我並不採取這種作法，而是忠實地呈現韋伯原著的面貌。

〈羅謝與肯尼士〉一文，原先是韋伯應海德堡大學哲學學院為慶祝校慶計畫出版紀念文集的要求而寫的。儘管沒有直接證據可以證明當時哲學學院明確要求韋伯寫什麼主題，但由於韋伯在海德堡大學的教職是接任肯尼士的遺缺的，而肯尼士又是當時公認的國民經濟學的歷史學派老一代的重要代表之一；因此我們可以合理地猜測，校方想要韋伯寫一篇能夠表彰肯尼士對國民經濟學的貢獻的文章<sup>31</sup>。根據瑪莉安娜的說法

---

31 瑪莉安娜曾在1902年10月20日的一封信中報導：「他還在大印張稿紙上潦草地寫了一大堆東西，他不想告訴我在寫些什麼東西，很可能是關於肯尼士的一篇方法論論文，他很勉強地接受了必須為一本紀念文集寫這篇論文的義務。」(Marianne Weber, 1984: 272)這段話大概勉強可以算是上述「猜測」的間接證據。順便提一下：韋伯《全集》第一部分第二十二冊第一分冊的〈導論〉，說韋伯的〈羅謝與肯尼士〉是為紀念羅謝而作的(MWGI/22-1: 12)。作者沒有提出任何證據，我也看不出有任何道理；因為，羅謝一生幾乎都在萊比錫大學任教，為慶祝海德堡大學校慶的紀念文集而寫的論文，沒有理由去「紀念羅謝」。倒是肯尼士一生都在海德堡大學任教，而韋伯又是接任他的教席的，院裡要求韋伯寫一篇表彰肯尼士對國民經濟學的貢獻的論文，顯得合情合理。我想，該〈導論〉作者很可能是由於一時疏忽而寫錯了。有趣的是，2005年出版的德國歷史學者Joachim Radkau的鉅作《馬克斯·韋伯：思想的激情》(Max Weber. *Die Leidenschaft des Denkens*)竟然也照樣引用(Radkau, 2005: 400)。此外也許值得一提的是一項負面間接證據：如果韋伯當時所要寫的文章是為紀念羅謝的，則1903年的第一篇文章談的正是「羅謝的“歷史的方法”」，內容可以獨立成篇，為何不交差了事，而竟在註腳中特別聲明：「本文原來是為今年的海德堡大學紀念文集而寫的，但卻無法及時完成，而就其目前的性格而言，也不太適合那個地方」。「無法及時完成」意味著文章的主題絕非涉及羅謝，至少應該包括肯尼士；至於說「文章的性格」不適合刊登在紀念文集中，則也許主要是因為韋伯寫出來的，並非「表彰」羅謝與肯尼士的「貢獻」的文章，而是一篇「批判」文章。

(Marianne Weber, 1984: 272)，韋伯不但是在很勉強的情況下答應寫這篇論文的，並且整個寫作過程極為艱苦、甚至可以說是痛苦不堪：這篇論文因而有「嘆息文」(Seufzeraufsatz)的稱呼。這一方面固然跟韋伯當時的身心狀態有關，但另一方面也跟研究的主題困難以及交稿的時間壓力有關。韋伯在〈羅謝與肯尼士〉的第一篇文章的一個註腳中，曾說自己是那種「本性上就無法對那些不斷大幅增加的邏輯文獻有專業上的掌握的人」；並且，就像下文還會提到的，韋伯對專業術語「總有疑慮」，也從未想過要建構一整套的思想「體系」。韋伯試圖透過舉例、用一般人都可以懂的文字，盡可能明白地探討許多相關聯的「基本的邏輯問題」。但這種作法，卻不但逼得韋伯必須大量運用引號、粗體強調等等各種行文格式的手段，去表示字詞與語氣上的細微差異，從而落得「聲名狼藉」的下場<sup>32</sup>；更糟糕的是，整個寫作過程，隨著論述的進展，主題範圍也不斷擴大。瑪莉安娜如此描述韋伯當時的寫作情況：「真糟糕！這份關於他的學科與歷史學之思維形式的困難研究，在他的手下篇幅不斷增加，卻又必須在確定的期限內完成。因此，不久之後，這份研究變成了他揮之不去的苦惱，因為，他的工作能力還很不穩定，只有在情況良好的日子裡，腦袋才受得了探討邏輯問題的尖銳緊張。」(Marianne Weber, 1984: 273)

根據Oakes(1975: 4)的說法，韋伯是從1902年春天開始著手〈羅謝與肯尼士〉的寫作工作的。當時韋伯剛開始逐漸恢復工作能力，但仍無法長時間工作。據瑪莉安娜寫於1902年10月20日的一封信的報導：當時韋伯一天大約可以工作四小時；大約一個星期前完成的一篇簡短的評論法學家Philipp Lotmar(1850-1922)的《勞動契約》(*Arbeitsvertrag*)<sup>33</sup>一書

32 在我看來，這是一個品味判斷，與每個人喜好的寫作風格有關。對文字的使用越是敏感的人，越是會想盡辦法表達細膩的差異。在我自己的閱讀經驗中，我反而覺得韋伯的這種作法很能夠幫助我的理解。

33 全名是：《根據德意志帝國私法的勞動契約》(*Der Arbeitsvertrag nach dem Privatrecht des Deutschen Reiches*)，共有二冊，韋伯評的是1902年出版的第一

的書評(現收入*MWGI*/8: 37-61)，是他四年半多以來第一篇寫成文字發表的工作成果(Marianne Weber, 1984: 272)。在這艱難且痛苦不堪的寫作過程中，李克特於1902年出版後半部、與1896年出版的第一部合為一冊出版的《自然科學的概念建構的界限》(*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*)(以下簡稱《界限》)，顯然給了韋伯很大的鼓舞。

韋伯大約是在1902年4月間讀完這本書的，當時韋伯略帶興奮地寫信給瑪莉安娜說：「李克特我讀完了，他非常好，他大部分的想法，都和我自己想出來的不謀而合，只是我沒有將我的想法在邏輯上加以加工而已。我對術語總有疑慮。」(Marianne Weber, 1984: 273)李克特的《界限》一書對於理解韋伯的方法論思想的重要性，是無庸置疑的。根據Radkau(2005: 411)的統計，光是在〈羅謝與肯尼士〉一文中，李克特的名字就出現了32次。韋伯在〈羅謝與肯尼士〉1903年的第一篇文章的一個註腳中強調，他「一直都是忠實地稟承稍早引用到的李克特的著作(按：指《界限》一書)的主要觀點而論述的，只要它與我們相關。本文的目的之一，就是要測試一下這位作者的思想，對於我們這門學科的方法學之適用性」。但應該特別強調的是：韋伯的方法論思想是他「自己想出來」的，只是李克特書中的「大部分想法」與韋伯的想法不謀而合而已。例如，在同一篇文章的另一個註腳中，韋伯就說他自己「以下設定為基礎的觀點，接近(nähert sich)李克特的觀點」：是「接近」、而不是「相同」、更不是由於受到李克特影響而「接受」了他的觀點。

無論如何，韋伯終究沒能在1903年的交稿期限前完成他的文章。1903年1月3日，韋伯還從義大利海岸小鎮內爾維(Nervi)寫信給瑪莉安娜說：我希望最少將我為了這項該(死)的研究(diese verfl...Arbeit)<sup>34</sup>的剩

(續)

冊(Leipzig: Duncker & Humblot)，第二冊出版於1908年。

34 原文如此。寫全了應該是“diese verfluchte Arbeit”，因係「粗話」，韋伯不願寫全了。

下部分所做的材料安排帶回家。瑪莉安娜甚至告訴我們，韋伯有時候會埋怨說，他後來之所以會辭去教職，就是爲了這篇完成之日遙遙無期的困難論文之故(Marianne Weber, 1984: 274 f.)。總之，韋伯的承諾跳票了，也正式辭去了教職(1903年10月1日正式生效)。

前面關於韋伯寫作〈羅謝與肯尼士〉一文的過程之說明所要帶出來的一個問題是：爲什麼韋伯要寫這篇文章？韋伯之所以會寫這篇文章的外在機緣無須贅述；問題是：即使當時哲學學院給韋伯指定了題目(如：「肯尼士」或「羅謝與肯尼士」)，在指定的題目下要寫出什麼樣的內容，仍然是韋伯自己的決定。就韋伯當時的身心狀態而言，如果沒有很好的理由，韋伯實在沒有必要自找麻煩，進行如此耗費心力的困難研究。此外，韋伯在1903年的第一篇文章發表、10月正式辭去教職之後，不但於1905、1906年繼續發表第二、三篇文章(儘管最終還是沒有完成預定的寫作計畫)，1904年與宋巴特和雅飛接手主編《文庫》之後，馬上在新系列第一期發表了一篇反省刊物的性質與方向、並藉此論述社會科學的方法論問題的重要文章〈社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”〉(以下簡稱〈客觀性〉)，並在明知這種抽象的方法論文章不受讀者青睞的情況下<sup>35</sup>，依舊在1906、1907、1908、1909連續四年陸續在自己的《文庫》中發表〈在「文化科學的邏輯」這個領域的一些批判性的研究〉、〈史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀〉、〈邊際效用學說和“心理物理學的基本法則”〉以及〈“能量學的”文化理論〉等文章。

韋伯不僅在1904年爲《文庫》新系列所寫的編者〈弁言〉(Geleitwort)<sup>36</sup>中大力強調，該期刊所依據的確信，必須是一些完全獨立於「個人的期望」的確信(Weber, 1904: III)，並認爲唯有「清晰明確的

35 這是韋伯在1906年的一封信中自己透露的，參見MWGIV/5: 69。

36 一般都認爲，這篇署名「編者」的〈弁言〉，應該是出自韋伯之手。德國學者 Wilhelm Hennis 非常重視這篇短文；Dirk Kacsler 甚至正式將這篇短文收進了 he 編的《韋伯著作集1894-1922》(Max Weber. Schriften 1894-1922)中了(Weber, 2002b: 69-76)。

概念，才能為某種想要探索種種社會性的文化現象之特有意義的研究鋪路」(Weber, 1904: VI)。他甚至明確地表示，編輯群將「持續追蹤對知識批判與方法學說所進行的科學的研究工作」(Weber, 1904: VII)。可見，不僅韋伯個人重視方法論的研究，他主編的期刊，也將這方面的研究列為主要的編輯重點之一。這種對方法論的重視，一定有其原因與理由。此外，韋伯一生堅持的「價值中立」(Wertfreiheit)原則，以及在〈科學作為職業〉(Wissenschaft als Beruf)<sup>37</sup>一文中對「科學的意義」的反省，都顯示出：韋伯不僅進行實質的科學研究，也長期關注「科學研究」本身的方法論、知識理論、邏輯學方面的問題，乃至對知識與科學的「意義」問題也有著極為深入的探索。

問題是：韋伯為什麼要花費這麼多的心力從事這方面的研究工作呢？在寫作〈羅謝與肯尼士〉一文的過程中，瑪莉安娜經常抱怨韋伯花了那麼多的精神去做這「沒什麼意義的“偶為之作”(Zufallarbeit)」；因為，在她看來，這樣的研究「既無趣」又「無法產生對現實之任何新的

---

37 “Wissenschaft als Beruf”這篇文章國內通常譯為〈學術作為志業〉。就中文的一般使用脈絡而言，這樣的翻譯是沒有問題的，也比較容易為讀者所接受、比較不會產生誤解。但就嚴謹的學術性翻譯而言，我認為還是應該顧及所翻譯的語文(在這裡是德文)的使用習慣，盡可能維持語詞上的一致性。因此，我認為“Wissenschaft”還是應該譯為「科學」，而“Beruf”則應該譯為「職業」。德文的“Wissenschaft”一詞的「語義域」(Wortfeld)，比英文的“Science”或中文的「科學」(二者通常都是以「自然科學」為典範)的語義域要大得多：包括了中文一般所說的人文及社會科學——韋伯早期常稱之為「文化科學」(Kulturwissenschaften)。透過這樣的翻譯，讀者較容易掌握原典文字上的一致性，並透過察覺到閱讀文本中的語詞使用與一般中文語詞使用的差異，而正確地掌握另一語文對同一語詞的使用，從而豐富中文的語詞使用。至於將“Beruf”譯為「職業」的理由則是：根據Tenbruck(1999: 244)的說法，在韋伯發表這篇演講時，“Beruf”一詞在德文的使用中，還活生生地包含著英文的“profession”與“vocation”的雙重含義。為顧及此一雙重含義並兼顧語詞使用的一致性，幾經思考，我認為中文的「職業」是最佳語詞：一方面可以表達「天職」的宗教含義，一方面又有世俗「職業」的意思。「清教徒想要是職業人，——我們則必須是職業人」(Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, — wir müssen es sein)這句著名的話中的“Berufsmensch”一詞，就含有“Beruf”一詞之雙重含義間的轉移，譯為「職業人」最能兼顧語詞的一致性與詞義轉移的巧妙。

洞見」(Radkau, 2005: 400)。事實上，韋伯自己也在1906年發表的〈在「文化科學的邏輯」這個領域的一些批判性的研究〉的第一部分中明白地說：「正如解剖學的知識並非“正確”行走的前提一樣，方法論的反省也不是使科學研究能有豐碩成果的前提」(WL: 217)。直到1920年，韋伯都還認為：「方法是最不會有結果的東西……從來沒有任何東西是光由方法產生出來的。」(引自Hennis, 1996:163)人不僅不需要知道雙腿的解剖學知識就能走路，也就是說，科學研究工作的實踐不需要預設對方法論的掌握；更重要的是，有時候太過重視方法論的研究、堅持將方法論的研究成果應用到研究工作上，反而會妨礙實際的研究工作的進行、甚至讓人動彈不得。韋伯曾將當時流行的作法——在經驗研究的成果之前，先來一段「方法論的探討」——稱為「方法論的鼠疫」。對方法論的這種狂熱，有可能會導致「蟾蜍的詛咒」(Fluch der Kröter)<sup>38</sup>：越想該怎麼走，就越不會走！

既然如此，韋伯為何還會不但自己長期進行方法論的研究，甚至還將這類研究列為自己主編的刊物的編輯重點之一呢？對這個問題，學者間有許多不同的說法，例如說韋伯試圖藉著寫作〈羅謝與肯尼士〉一文來「測試他還不穩定的注意力」(Oakes, in: Weber, 1975: 5)，或者說這些論戰性質的文章的寫作，主要是出於韋伯的「好辯」(Streitlust；如：

---

38 「蟾蜍的詛咒」是奧地利作家Gustav Meyrink(1868-1932)重述的一則佛教寓言故事，頗有趣味，簡述如下：一隻大母蟾蜍很恨住在無花果樹上的一隻千足蟲(蜈蚣)，卻又對之無可奈何，因為蜈蚣又硬又有毒，無法將牠吞下，於是整夜祈求蟾蜍祖先亡靈，想辦法害蜈蚣。後來，母蟾蜍差遣大兒子遞了一封信給蜈蚣，信中先對蜈蚣大灌迷湯，讓他以自己千足而沾沾自喜。母蟾蜍說：我只會數靜止的東西，東西一動起來，我就不會數了。於是母蟾蜍問蜈蚣：你在走路的時候，為何總是能夠知道你必須從哪一隻腳開始、接著要動哪一隻腳為第二隻腳、第三隻腳、第四、五、六隻腳，而在動到第十隻或第100隻腳的時候，又怎麼會知道當時第二隻腳或第七隻腳應該站著不動還是應該繼續走，而當你動到第917隻腳的時候，又怎麼會知道第700隻腳應該抬起來、第39隻腳應該放下去，第1000隻腳應該彎曲或者第四隻腳應該伸直？蜈蚣聽了這一長串的問題之後，呆在當場，一動也不能動：牠忘了自己是先抬起哪隻腳的，並且，牠越想著這件事，就越是想不起來。



Parsons，參見Tenbruck, 1999: 221)，或甚至說是出於某種心理病理性質的「內在的強制」（如：Radkau, 2005: 407）<sup>39</sup>。所有這些說法，都無法令人滿意。因為，這些說法都無法說明：韋伯為什麼要寫他所寫下的那些內容？就算韋伯真是出於「好辯」而大談方法論議題，我們還是得弄清楚：他所要爭辯的議題有哪些？他針對哪些關於這些議題的主張提出爭辯，而他自己對這些議題又有哪些主張？他花費偌大心力爭辯的成果，無論是對他自己的經驗研究、還是對相關的學科的研究，有可能會有什麼意義？

〈羅謝與肯尼士〉一文的全名是〈羅謝與肯尼士和歷史的國民經濟學之邏輯問題〉，並在〈文前說明〉的第一句話中就明說：這篇文章的目的是「想要說明：某些上一代人在歷史科學和我們這門學科中討論的『基本的邏輯—方法學的問題』（*elementare logisch-methodische Probleme*），是如何影響著歷史的國民經濟學的那些早期階段的」，並在註腳中強調「邏輯文獻」對這種研究的重要性。

現在的讀者也許會感到奇怪：「邏輯學」和「方法論」怎麼會連在一起說？基本上，韋伯當時代對「邏輯(學)」(*Logik*)的理解，是與現在特指「形式邏輯」的「邏輯」大不相同的。譬如韋伯在1905年發表的〈羅謝與肯尼士〉的第二篇文章的一開頭就說，他1883年就已讀過的狄爾泰的那部試圖為「對社會與歷史的研究」奠基的重要著作《精神科學導論》，「首次對一種『非自然科學的認識之邏輯』提出了規模宏偉的構想」。同樣的，李克特的《界限》一書的副標題是「諸歷史科學之某種邏輯學的導論」(*Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*)，也是韋伯所說的「邏輯文獻」。李克特的博士論文

39 Radkau指出：韋伯的方法論文章大部分都是在病後的階段(1903-1910)寫的，當時的韋伯感到自己還沒有能力從事較大規模的研究，並受苦於病情時好時壞，因而認為方法論的沉思冥想，是韋伯出自內心不容自己之舉。這種說法有幾分道理，但即使這種說法是正確的，頂多也只能說明韋伯從事方法論的探討的「動機」或「原因」，還是無法說明他的方法論探討的「思想內容」。

《定義學說之研究》和任教資格論文《知識的對象》，當然也都是「邏輯文獻」。此外，密爾(J. S. Mill, 1806-1873)的《一個邏輯系統》(*A System of Logik*, 1843)、西格瓦特(Christoph Sigwart, 1830-1904)的主要著作《邏輯學》(*Logik*, 1873-78)、乃至馮德(Wilhelm Wundt, 1832-1920)的《邏輯學》(*Logik*, 1880-83)以及胡賽爾(Edmund Husserl, 1859-1938)於1900至1902年出版的《邏輯研究》(*Logische Untersuchungen*)等等，也都是「邏輯文獻」。

基本上，自從實證性的經驗科學興起之後，對「經驗實在」的研究就成了種種經驗科學的固有課題。對許多哲學家而言，哲學的研究對象不再是「經驗實在」本身，而是「研究經驗實在的種種經驗科學」。這些哲學家不再問：世界是長什麼樣子的？而是問：研究「世界是長什麼樣子的」的那些科學是如何可能的？不同的科學之間如何區分？為何如此區分？這些不同的科學彼此之間的關係如何？各自以什麼為研究對象？應該如何進行研究？又能夠獲致什麼樣的研究成果？等等問題。這些問題牽涉到的層面很廣，包括了知識理論、方法論、邏輯學等等範圍，有時候也可以總稱為「科學理論」(*Wissenschaftstheorie*)或「科學學說」(*Wissenschaftslehre*)。

然而，韋伯為什麼會長期致力於科學學說的探討呢？這當然會跟他所從事的科學研究工作的實踐相關。問題是：究竟是怎麼相關的？

正如我在前面所說的，韋伯之所以長期從事科學學說與方法論的探討，應該與他的教學活動所碰到的「二種經濟學」的困境有關。但韋伯之所以下定決心，利用必須寫一篇紀念文章的機會，好好探討德國歷史學派國民經濟學的「邏輯—方法論問題」，並且從羅謝與肯尼士這二位當時已作古的前輩學者著手，最終延伸到整個科學、尤其是社會與文化科學領域，最重要的原因之一，應該是與韋伯當時所從事的另一項重要研究主題、即「新教的倫理與資本主義的精神」有關。

根據Dirk Kaesler(2004: 7)的說法，韋伯早在1897年在海德堡大學的研討課中，就已經開始談與「新教的倫理與資本主義的“精神”」這個主

題有關的問題了<sup>40</sup>；動筆草擬，基本上始於1900年，至1904至1905年首度發表於韋伯參與主編的《文庫》(1920年修改)<sup>41</sup>。如果我們仔細檢視韋伯參與主編《文庫》之後，1904至1906年這段期間著作發表的情形，便可以清楚地看到〈新教的倫理與資本主義的“精神”〉(以下簡稱〈新教倫理〉)一文的寫作與韋伯方法論研究的密切關係。與我們這裡的討論脈絡關係密切的幾篇文章的發表順序是：

1. 1904年在《文庫》新系列第一卷(即原系列第19卷)第一期發表〈弁言〉(頁I-VII)與〈客觀性〉(頁22-78)。
2. 1904年在《文庫》新系列第二卷(即原系列第20卷)第一期(頁1-54)發表〈新教倫理〉的第一部分<sup>42</sup>。
3. 1905年在《文庫》新系列第三卷(即原系列第21卷)第一期(頁1-110)發表〈新教倫理〉的第二部分。
4. 接著是同年在施莫樂的《年鑑》第29發行年度第四期(頁1323-1384)發表〈羅謝與肯尼士〉的第二篇文章。
5. 接著在1906年，韋伯除了在自己的《文庫》新系列第四卷(即原系

---

40 這與1897年韋伯夫婦遷居海德堡後，韋伯與特洛爾區(Ernst Troeltsch, 1865-1923)所發展出來的知性友誼有密切關係，有些學者甚至將「新教的倫理與資本主義的“精神”」這種想法稱為“特洛爾區—韋伯論點”(Troeltsch-Weber-These)。關於這一點以及韋伯與特洛爾區的關係，請參考Schluchter & Graf, 2005，尤其是pp.1-7的〈導論〉。

41 關於韋伯的《新教的倫理與資本主義的精神》一書的版本問題，請參考張旺山，2005: 26f.

42 根據Dirk Käesler(2004c: 19)的說法，韋伯大約1904年6、7月間已將〈新教的倫理與資本主義的“精神”〉的稿件寄給出版商Paul Siebeck了，該期刊物上市時間為10月，當時韋伯人在紐約(韋伯於1904年8月20日搭船前往美國，直至11月19日才由紐約返回歐洲)。〈新教的倫理與資本主義的“精神”〉的第二部分則是1905年6月上市的。因此，嚴格說來，〈新教的倫理與資本主義的“精神”〉的首次發表，應該是在1904至1905年。Kaesler並且指出：如果仔細核對美國之行前後的修改，便知韋伯無論在細節上或在原則上都沒有太大的改變，可見「美國之行」對於〈新教倫理〉的內容的形成沒有太大的影響。順便一提：這篇文章首度發表時，「精神」(Geist)一詞是加上「<sup>1</sup>」的，1920年修改時去掉了<sup>1</sup>號。

列第22卷)第一期(頁143-207)發表〈在「文化科學的邏輯」這個領域的一些批判性的研究〉之外，

6. 〈羅謝與肯尼士〉的第三篇文章也在《年鑑》第30發行年度第一期(頁81-120)上發表了<sup>43</sup>。

我之所以不厭其煩地將韋伯在1904至1906年這段期間的一些相關著作的發表順序列出來，主要是想藉以說明：就在韋伯致力於一生第一部最重要的經驗研究著作〈新教倫理〉的同時，韋伯幾乎傾全力投入於「方法論」的研究，這絕非巧合，而是有其理論上的必要性。韋伯對德國國民經濟學的歷史學派的「基本的邏輯問題」的探討，之所以會擴大到對整個「文化科學的邏輯」這個領域的研究，是有其必要性的：因為，國民經濟學畢竟只是「文化科學」(Kulturwissenschaften)的一部分。但更重要的理由則是：他當時所從事的關於「新教的倫理與資本主義的“精神”」這個主題的研究，並非一般意義下的「國民經濟學」的研究，而是一種——用韋伯自己的話說——文化史的研究<sup>44</sup>。這樣的研究要怎麼進行、如何表述，才能具有「客觀性」呢？韋伯不但必須面對在他之前的國民經濟學家與史學家的研究工作的實踐中的種種基本的邏輯問題，更必須為自己的研究工作的實踐，找到一條出路。

如果我們仔細看一下這些文章的內容，便不難發現：韋伯在這段時間中所發表的「方法論」文章，和〈新教倫理〉的寫作有著密切的關係。茲簡述如下：

首先，韋伯在1904年接手主編《文庫》時，除了在署名「編者」的

43 我猜測，這第三篇文章於1905年發表第二篇文章時應該已完成，只是由於文章太長之故，分為二期刊載。

44 韋伯在1905年4月2日寫給李克特的信中，提到他正在寫一篇「文化史方面的文章：新教的禁欲作為現代的職業文化(Berufskultur)之基礎——對現代的經濟之某種種類的“精神主義式的”建構」，指的就是〈新教倫理〉的第二部分(Radkau, 2005: 316)。

〈弁言〉中大力強調「清晰明確的概念」的重要性之外，更在新系列第一卷第一期所發表的〈客觀性〉一文中，首度提出「理想典型」(Idealtypus)的概念：這對〈新教倫理〉的寫作，有重大的意義。此外，在〈客觀性〉一文的許多脈絡中，韋伯也常以「新教的倫理與資本主義的精神」這個主題為例進行說明(如：WL: 164, 169, 189, 194)。1905年所發表的〈羅謝與肯尼士〉的第二篇文章，也有類似的情形。並且，儘管〈羅謝與肯尼士〉這篇論文最後並未完成，但由1905年的這篇文章已經提到(WL: 48註腳)1906年才發表的〈在「文化科學的邏輯」這個領域的一些批判性的研究〉(以下簡稱〈文化科學的邏輯〉)的第一部分(〈與愛德華·麥耶的論辯〉)，並在1906年發表的第三篇文章中多次提及〈客觀性〉與〈文化科學的邏輯〉這二篇文章看來，韋伯這段期間的確相當專注於方法論的探討並不斷擴大探討的範圍；而不同文章之間，儘管所處理的問題不同，但在同一個作者不斷思索的情況下，勢必會有某種思想上的統一性。韋伯之所以放棄〈羅謝與肯尼士〉一文的後續寫作計畫，也許是他將原先預擬要處理的「基本的邏輯問題」，放在其他文章中處理了。

無論如何，從韋伯的方法論文章這方面看，韋伯在思考邏輯—方法論問題時，時常想到自己的經驗研究，這是極為明顯的事實。但這些邏輯—方法論上的反省，真的對韋伯的〈新教倫理〉的寫作有影響、以至於我們要理解韋伯的這部重要著作，就必須借助於韋伯的方法論思想嗎？我的答案是肯定的<sup>45</sup>。事實上，韋伯在寫作〈新教倫理〉時，是有高度的方法論的意識的，因為他很清楚他要掌握的乃是問題之「通常最難以掌握的那個側面」(RSI: 12)。韋伯不但明白地說，像「資本主義的精神」這樣一個概念所涉及的對象，乃是一個“歷史個體”(ein“historisches Individuum”)，不能用傳統的定義方式——即：用「最接近的類與種差」(*genus proximum, differentia specifica*)的方式——

45 關於這個問題的較詳細的論述，請參考張旺山，2006。

去定義(RSI: 30f.)，而必須採取「理想典型」的方式建構概念(RSI: 87)。他同時也指出：他將在論述過程中、並作為〈新教倫理〉整個論述的一項重要成果加以陳述的，乃是「我們可以如何最佳地將我們所理解的資本主義的“精神”表述出來」(RSI: 31)。韋伯甚至在1910年答覆拉賀發爾(Fekux Rachfahl, 1867-1925)對他的〈新教倫理〉的批評時極力強調：我關於“職業”(Beruf)之意義的決定性“論題”，只在「論述方式」(Art der Durchführung)中包含著“新東西”(PEII: 159)。在我看來，這“新東西”就是韋伯方法論反省的成果、尤其是1904年首度提出的「理想典型式的概念建構」(idealtypische Begriffsbildung)。我甚至認為，韋伯的〈新教倫理〉出版後之所以引起如此多的爭議、誤解與不解，很重要的一個關鍵因素，就是多數讀者未能掌握住韋伯的方法論思想。

總之，*WL*中所收錄的邏輯—方法論文章，乃是韋伯針對當時人文社會科學的一些邏輯—方法論問題，歷經漫長而艱辛的探討所獲致的成果，不但對當時人文社會科學的專業學者的研究工作有其意義，對韋伯本人的研究工作、乃至對我們理解韋伯的研究成果有其意義，對我們現代人文社會科學的研究工作，也有其意義，因為，正如韋伯所強調的：他所談到的羅謝的那些觀點，儘管早已被超越了，「但如果基於這個理由就認定：我們今日一般而言，已經比羅謝更清楚隱藏在這些觀點中的那些邏輯上的弱點了，則是錯誤的」(*WL*: 3)。而作為韋伯的第一篇長篇的方法論著作，〈羅謝與肯尼士〉這篇韋伯耗費偌大心力與時間寫就的〈嘆息文〉，儘管是一篇未完成之作，卻可說是韋伯方法論思想的奠基之作。可以說，韋伯所有後來的方法論文章，都是對這篇奠基之作的補充與深化；因此，想要較為全面地掌握住韋伯的知試論—方法論—邏輯學思想，就非由〈羅謝與肯尼士〉開始不可。

## 〈弁言〉、〈客觀性〉與〈文化科學的邏輯〉

### 1

接著翻譯的三篇文章，都是發表在《文庫》)上的：

- (1) 〈弁言〉譯的是：“Geleitwort”(1904, 19. Bd., Heft 1, I-VII)<sup>46</sup>；
- (2) 〈社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”〉譯的是：“Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”(1904, 19. Bd., Heft 1, 22-87；收入WL: 146-214)；
- (3) 〈在「文化科學的邏輯」這個領域的一些批判性的研究〉譯的是：“Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik”(1906, 22. Bd., Heft 1, 143-207；收入WL: 215-290)。

關於第一篇文章(〈弁言〉)的作者，歷來有爭議<sup>47</sup>，我將它收入韋伯的方法論文集中，自然是將韋伯設定為它的作者，因而有必要稍加說明。

這篇〈弁言〉，是雅飛於1903年花了6000馬克買下當時已經發行了18卷的《社會立法與統計文庫》(*Archiv für soziale Gesetzgebung und*

---

46 由於〈弁言〉並未收入WL中，因此只能根據原始版本翻譯，譯文旁的邊碼表示《文庫》第19卷的頁碼。〈客觀性〉一文因手頭上沒有原始版本，因而根據原始版本編印的Weber,1995校對。〈文化科學的邏輯〉則根據原始版本校對。這種辛苦的工作是有價值的。在校讀的過程中，我發現了不少WL的排版錯誤(包括文字及標點符號的錯誤)或編者溫克曼改寫之處，並一一加以改正。甚至原始版本也有錯誤，發現的錯誤也都改正了。尚有未逮之處，只好留待將來了。

47 關於“Geleitwort”一文，就我所知，目前並未有正式出版的英譯。網路上有一篇Paul Knowlton的英譯：“Prefatory note”；譯文後有一篇柏林自由大學的Eike Durin的論文“The future assessment of capitalism as a or the(?) foundation stone of Weber’s writings?”，他在這篇論文的參考書目中，就將“Geleitwort”的作者寫成：Sombart, Werner, Max Weber, Edgar Jaffé。此外，Barrelmeyer 1997年也採取相同的作法。這種作法合乎文章刊登的名義，有其形式上的合理性。

*Statistik*)，並與韋伯和宋巴特共同編輯「新系列」，將期刊更名為《社會科學與社會政策文庫》之後，作為新系列的「發刊詞」而刊登在《文庫》第19卷(=新系列第一卷)的論文之前的。目錄上寫的是「編輯者的弁言」，文章標題是「弁言」，文末署名「編輯者」(Die Herausgeber)。這是一篇闡述《文庫》轉型必要的理由與新編輯共同的觀點與編輯方針的文章。作者當然是「編輯者」之一，但絕不會是1902年取得博士學位、1904年才完成任教資格論文的韋伯與宋巴特的學生雅飛，而只會是宋巴特或者韋伯。

到目前為止，並無直接證據可以證明〈弁言〉出自韋伯之手。但韋伯的太太瑪莉安娜在《韋伯傳》(*Max Weber. Ein Lebensbild*)中卻明白地指出：〈弁言〉是由韋伯所草擬的，並引用了其中一些段落，去說明韋伯在恢復工作能力的「新階段」中，給自己定下的新課題(Marianne Weber, 1984: 290f.)。從《韋伯傳》的行文看來，當初雅飛之所以會買下《文庫》，很重要的一個理由，似乎就是要為韋伯提供他在當時「無法勝任政治活動的刺激的情況下」能夠勝任的一種「新的工作形式」(*eine neue Wirkensform*)(Marianne Weber, 1984: 289)。依照韋伯的個性，他接手一件工作，勢必會全心全意地投入(無法忍受「掛名不幹事」)，而《韋伯傳》所提到的「種種疑慮，都由這幾位朋友給消除了」則似乎也暗示著：由於雅飛和宋巴特都知道韋伯個性，受不了「自己的意願受到他人的意願之不可避免的抑制」，而同意讓韋伯放手一搏。如果我們再對照一下〈弁言〉中對《文庫》的「工作領域」的描述，和韋伯在1904年一年中完成並發表在《文庫》中的三篇文章<sup>48</sup>，則從二者若合符節的

48 這三篇文章是：(1)〈客觀性〉，(2)〈對普魯式的財產權問題之農業統計與社會政策上的考察〉(*Agrarstatistische und sozialpolitische Betrachtungen zur Fideikomißfrage in Preußen*, 發表於新系列第一卷第三分冊，頁305-374)，以及(3)〈新教倫理〉的第一部分(發表於新系列第二卷第一分冊，頁1-54)。最後這篇文章，雖然收入1905年出版的《文庫》合訂本中，但事實上已於1904年10月的秋季分冊(*Herbsheft*)出版，因此嚴格說，應該是出版於1904年。第二部分則是出版於1905年6月。也因此，較嚴謹的學者在提及《新教的倫理與資本主



情況，我們將更可以確定：〈弁言〉在很高的程度上可能出自韋伯之手。但真正讓人覺得〈弁言〉一定是出自韋伯之手的理由，主要還是基於——一如Kaesler(2002a: 736)所說的——一些內容上與風格上的理由：這篇短文在內容上與〈客觀性〉一文的搭配極為緊密，幾乎可以視為〈客觀性〉一文的第一部分的「導論」而納入其中；並且，該文之行文風格及強調的重點與方式，也都深具韋伯特色。

Hennis接受韋伯的太太瑪莉安娜的說法，早在1986年就堅持〈弁言〉出自韋伯之手，並認為文中所說的「洞見」(參見譯文邊碼[III]—[IV])，可能是韋伯對其經濟政策上的信條之最精簡的表述而加以引用(Hennis, 1987: 199f.)。在一篇寫於1995年的文章中，Hennis(1996: 208f.)<sup>49</sup>更極力強調〈弁言〉的重要性，認為韋伯接手參與編務後，「透過〈弁言〉與〈客觀性〉論文，而從一開始就規定了方向」，認為韋伯將〈弁言〉構思成一篇令人印象極為深刻的「計畫」(Programm)：一切進一步的發展都可以由這短短的幾頁中，以某種方式「導出」來。Hennis甚至認為：〈弁言〉對理解韋伯而言乃是一篇絕對必要的「絕對的關鍵文本」(ein absoluter Schlüsseltext)：無論對理解之前的作品、還是對理解之後的作品，都同樣重要。

根據Hennis的說法，1995年時，〈弁言〉只有俄文翻譯，也未被收入任何韋伯文集中；要閱讀此文，就必須能找到《文庫》第19卷才行。也許是受到Hennis的影響，Dirk Kaesler(2002a: 69-76)終於在2002年出版的韋伯選集中，首度將〈弁言〉收錄進去。鑑於這篇短文的重要性、尤其是跟〈客觀性〉論文的密切關係，我也決定將這篇短文翻譯出來，以饗讀者。儘管沒有直接證據，我也判斷這篇文章應該是出自韋伯手筆；

(續)

義的精神》一書的首次出版時，通常會說是1904/05。關於這一點，可以參考Kaesler, 2004: 17; Bachr, 2002: xlii n.1。

49 在這篇文章的一個註腳中，Hennis(1996: 208)甚至提到韋伯於1903年9月19日發自黑爾戈蘭(Helgoland)的一封信中對宋巴特的人格尖刻批評，試圖證明韋伯不可能讓這種人起草〈弁言〉。

就算不是，由於其中所說的內容都是「編輯者」共同的想法，自然也是韋伯可以認可的想法。

爲了讓讀者更容易掌握〈弁言〉的寫作脈絡，有必要在此對《文庫》的歷史及特性略加說明。《社會立法與統計文庫》是由布勞恩(Heinrich Braun, 1854-1927)於1888年創立並擔任主編的期刊，這份期刊有個副標題：「旨在研究所有國家之社會狀態的季刊」(Vierteljahresschrift zur Erforschung der gesellschaftlichen Zustände aller Länder)。《文庫》的內容分二大部分，一是「學術論文」(Abhandlungen)，一是「立法」(Gesetzgebung)。以1888年的第一卷爲例，「學術論文」(扣除布勞恩的〈引言〉)共10篇，論文題目分別爲：「英國關於失業者的統計」、「俄國中部勞動人口之身體發展的研究」、「德國的立法的意義下的業務意外概念」、「比利時的勞工調查及其社會政策上的後果」、「中世紀德意志城市之社會統計」、「勞工保險與社會統計」、「嬰兒死亡率之社會意義」、「規劃中的德意志帝國的老年與傷殘保險」、「荷蘭勞動階級的境況」、「合眾國的各勞動統計局之組織」。至於「立法」部分，則不是法律條文之照登(如：「比利時：關於勞工薪資給付之規定的法律」)，就是刊登學者提出的法律草案(如：Dr. L. Fuld提出的「產業公會法草案」等等)或對法律方案的評論(如：Samuel Moore的「英國的賠償義務立法及其所意圖的改革」)。

布勞恩在1888年創刊發行的〈引言〉(Zur Einführung)中，劈頭就說：「由於我們的生產方式之撕裂性的快速發展而帶來的那種經濟上的變革，就在現代的日薪工人階級中有其最突出的社會表現。」德國統一後，工商業的快速發展造成了嚴重的「社會問題」，使得當時許多學者試圖透過基於對社會狀態、尤其是勞工的處境的科學研究而提出的「社會立法」，去改善工人的處境。因此，這份期刊從一開始就關心工人問題，有強烈的社會政策與社會立法動機。但布勞恩也一再強調：期刊的「科學性格」，將不受任何種類的顧慮所限制。他說：「在這份《文

庫》中，我們將創造一個地方，供人們進行自由的、在所有方面都獨立的研究，這是一種沒有任何預設地去面對其客體的研究，只追求唯一的一個目的：科學上的真理」。文末，布勞恩希望「這份期刊的工作，對科學與生活將不致沒有任何豐碩的成果」<sup>50</sup>。15年後<sup>51</sup>，在1903年出版的《文庫》第18卷中，布勞恩寫了一篇簡短的〈告別詞〉(Abschiedswort)，除了表明當初創辦這份期刊的用心，以及時移勢遷、如今將轉手他人而專心致力於政治活動——布勞恩於1903年正式加入社會民主黨——並不會損害任何義務之外，還表達了一份「託孤」的意思。他說：「我信任地將期刊的主導權交給了由宋伯特教授、韋伯教授和雅飛博士組成的新編輯部，新編輯部答應繼續以舊有的精神引領《文庫》」<sup>52</sup>。大概也是因此之故，韋伯必須在〈弁言〉中有所回應，並在內容上仍維持「學術論文」與「立法」二大部分<sup>53</sup>。

## 2

我們知道，1903年夏天，韋伯才完成〈羅謝與肯尼士〉這篇「嘆息文」的第一部分(第一篇文章)，這篇論文的第二、第三篇文章分別發表於1905與1906年，加上本書中所翻譯的1904年的〈客觀性〉論文以及1906年的〈文化科學的邏輯〉一文，可以說：1903至1906這幾年間，韋伯是專心致力於方法論的探討的。我們可以在這個時期韋伯的不同方法論著作中，看到不少互相指點以及構思、規劃未來探討的議題的地方。事實上，就在韋伯發表〈客觀性〉論文的隔年(1905)，韋伯在針對

---

50 本段論述的三個引文，分別出自《社會立法與統計文庫》第一卷(1888)，頁1、頁5與頁6。

51 布勞恩寫的是「16年後」。但這篇〈告別詞〉寫於1903年12月，照算應該是15年，「16年」的算法可能是包括期刊籌備時期。

52 《社會立法與統計文庫》第一卷(1903)，頁VI。

53 事實上，1904年的《文庫》(改名為《社會科學與社會政策文庫》)已增加了「短文」(Miscellen)、「文獻概覽」與「書評」等欄位，而「立法」部分則自1906年起就取消了。

Gustav Cohn(1840-1919)的一篇批評〈客觀性〉論文的文章所做的〈編輯說明〉的註腳中<sup>54</sup>，就已經預告了：他「希望將來——也許在明年冬天——能夠有機會在跟史坦樂(Stammler)及其“學派”進行某種論辯時，再回頭來談談關於“國民經濟學的科學性格”的這場論爭」。儘管有點拖延，韋伯終究於1907年，在《文庫》第24卷第一分冊上發表了〈史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀〉一文。而在該文與〈客觀性〉論文之間，韋伯還發表了〈文化科學的邏輯〉以及〈羅謝與肯尼士〉的第二、第三篇文章。此一事實顯示了：韋伯儘管沒有系統性的方法論論述，但卻在相當長的期間裡，有布局、有規劃地從事於方法論的探討。如果我們將1903至1909年間韋伯陸續探討的方法論—知識理論—邏輯學問題，依照時間順序、有系統地加以整理，將可發現韋伯探討方法論問題的策略與布局。透過對這種策略與布局的掌握，也許我們甚至可以證明，韋伯的方法論思想有其系統性與統一性，絕非只是一時興起的「機緣之作」或「偶然之作」。這也是我之所以認為有必要依照時間順序安排韋伯方法論文集的理由。這種「多管齊下」的探討方式，固然無法讓人在短時間內掌握韋伯方法論思想的全貌(系統、統一性)，卻能透過較為具體的分析，將方法論—邏輯學—知識理論的問題在不同學科中出現的種種型態，一一拿來加以檢視：光是在1904至1906這幾年間，韋伯處理方法論問題時所涉及的，就包括了國民經濟學、心理學、歷史學、法學(尤其刑法學)等學科。

韋伯最著名的著作〈新教倫理〉的原始版本<sup>55</sup>，就是在這種充滿方

---

54 Cohn的論文是〈論國民經濟學的科學性格〉(Über den wissenschaftlichen Charakter der Nationalökonomie)，《文庫》第20卷，頁461-478。〈編輯說明〉就附在其後(頁479)。

55 關於這篇文章的版本問題，請參考張旺山，2005: 26f.; 2006: 208f。本文想要說明韋伯這時期的方法論著作對於理解其〈新教倫理〉一文的重要性，自然非得採用1904至1905年的〈新教倫理〉原始版本不可。要讀者查閱《文庫》的原始版本，是不切實際的；而由於絕大多數出版成書的《新教倫理》都是採用1920年的版本，就我所知，只有英文的Weber, 2002b與德文的Weber, 2000採用

法論問題意識的時期誕生的。因此，當韋伯於1904年發表〈新教倫理〉的第一部分(〈問題〉)，在第二節中說明「資本主義的“精神”」這個概念、這個「染上了倫理的色彩的生活經營的準則」(*ethisch gefärbte Maxime der Lebensführung*)應該如何理解時，首先就談到了「方法論」的問題：

「資本主義的“精神”」所指的，只能是一個**歷史個體**，亦即某種由歷史實在中的某些關聯所組成的複合體：我們是在其「文化意義」的觀點下，在概念上將這些關聯總結成一個整體的。  
(Weber, 2000: 11)

這樣的一個客體是「歷史個體」，而表示這樣的一個客體的概念，則是一個「歷史性的概念」(*ein historischer Begriff*)，而不是「類概念」(*Gattungsbegriff*)。因此，這樣的一個概念，是不能用定義「類概念」的方式：“*genus proximum, differentia specifica*”(最接近的類與種差)去加以定義的(Weber, 2000: 11)。1904年發表的〈客觀性〉論文，也在幾乎完全相同的脈絡中，提到了這一點(WL: 194)。

指涉「歷史個體」的「歷史性的概念」不能用定義「類概念」的方式加以定義，那怎麼辦呢？韋伯在這裡只說：由於這樣的一個概念，在內容上涉及了某種「就其個體性的**獨特性**而有意義的現象」，因而不能用類概念的方式加以定義，而必須「由它的種種個別的、取自歷史的實在的組成部分被構思出來(*Komponiert*)」。因此，韋伯繼續說：

最終確定的**概念上的掌握**，不能出現於開頭、而只能出現於本探究的**結尾處**：換句話說，我們將唯有在探討的進程中，才能

(續)

---

的是1904至1905年的原始版本。Weber, 2000除了採用1904至1905年的原始版本為正文之外，還將1920年的重要增補與修改附於書末，頗便於對照，因此，為引用方便，以下凡是引用〈新教倫理〉之處，指的都是這個版本。

(作為此一探討之主要成果而)顯示出：我們在這裡理解為「資本主義的“精神”」的那個東西，應該如何才能被最佳地——亦即：對於我們在這裡感到興趣的那些觀點而言最適當(adäquatesten)地——表述出來。(Weber, 2000: 11)

但光這樣講，誰能明白韋伯所說的「歷史性的概念」是怎麼樣的一種「概念建構」(Begriffsbildung)的產物呢？韋伯似乎有意避免在經驗研究中涉入太多的方法論論述。但在這第二節的結尾處，韋伯終究還是使用了「理想典型」(Idealtypus)概念<sup>56</sup>，說它所要考察的對象(「資本

56 “Idealtypus”一詞中文一般譯為「理念型」或「理想類型」。譯為「理念型」的一個可能的理由，也許是在強調“Idealtypus”是在思想的理想純度中所建構出來的「思想構作物」(Gedankengebilde)——所以不只是「觀念」、而是「理念」——並且這種「思想構作物」還是某種的「典型」或「類型」——所以稱之為「理念型」。但我認為這種譯法不妥。因為：一個“Idealtypus”固然也是一個「觀念」(Idee)或「概念」(Begriff)，但它的構成成分畢竟是取自經驗實在的，儘管這種概念建構要求構成一個“Idealtypus”的構成成分之間必須互相一致、沒有矛盾，但稱這樣的一個「觀念」或「概念」為「理念」，卻顯得並不恰當。純就字面而言，“Idealtypus”一詞中的“Ideal”，就只有「理想」的意思，與「理念」毫不相干。並且，“Idealtypus”基本上是一種“Typus”(典型、類型)，是相對於“empirischer Typus”、“Durchschnittstypus”而言的(前者強調該“Typus”是「經驗上的」，後者則強調是一種「平均的」“Typus”)。既然“Idealtypus”本來就是某種的觀念或概念(理念也是某種的「觀念」)，將之譯為「理念型」多少有疊床架屋之嫌。“Typus”一詞在韋伯的使用中，與它的形容詞形式“typisch”(典型的)密切相關。一個“Typus”並非一個「類」(Gattung)。因此，我認為“Typus”的基本含義是「典型」。只是，在某種情況下，一個「典型」可以是極為普遍的現象(如經濟學中的「交換」現象)，這種「具有類性質的」(gattungsmäßig)典型，亦可稱之為「類型」。因此，將“Idealtypus”譯為「理想類型」(或簡稱為「理想型」)，是一個可以接受的譯法。但我認為，“Idealtypus”基本上還是應該譯為「理想典型」，以符合韋伯的用法。我自己原本就傾向譯為「理想典型」，但考慮到學界的習慣，也為了避免「典型」一詞所難免產生的評價性理解，因而一向譯為感覺上較為「價值中立」的「理想類型」。但幾經斟酌思考，我決定還是譯為「理想典型」較妥。因為：韋伯要說的就是這樣的東西：是「典型」(而不是會讓人有「(分)類」的聯想的「類型」)，並且是一種在思想的(概念上的)理想的純度上建構出來的「典型」。並且韋伯這樣說是有道理的：因為，唯有透過「理想典型」，我們才能「價值

主義的企業家」)，並不是某種經驗上的「平均」(Durchschnitt)，而是要考察「資本主義的企業家」的“理想典型”，並在註腳中加註：「關於“理想典型”這個概念，請參考我在這份期刊第19卷第一分冊的文章」<sup>57</sup>(Weber, 2000: 29)。換言之，就連韋伯自己也認為，想要進一步理解他在〈新教倫理〉中所要探討的對象究竟是什麼樣的一個東西的讀者，有必要參考他自己前不久寫的〈客觀性〉論文。當然，〈客觀性〉論文不只在談「理想典型」或「理想典型式的概念建構」的邏輯結構；這些毋寧都是手段，目的在於確保——一如〈客觀性〉論文的標題所說的：——社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”。

### 3

除了要瞭解韋伯在〈新教倫理〉中所要探討的對象「是什麼」——或者更準確地說：「是如何被建構起來的」——的讀者必須閱讀〈客觀性〉論文之外，要瞭解韋伯針對「資本主義的“精神”」這個研究對象所進行的是「怎樣的一種研究」的讀者，更必須詳細閱讀〈文化科學的邏輯〉這篇文章。因為，韋伯的〈新教倫理〉，就是要對「資本主義的“精神”」這個研究對象進行「分析與歷史性的說明」(Analyse und historische Erklärung)的(Weber, 2000: 11)。韋伯在〈新教倫理〉第二部分的結尾處，甚至稱他這整個研究為「純歷史性的陳述」(rein historische Darstellung)(Weber, 2000: 154)。〈文化科學的邏輯〉這篇文章的主要論辯對象麥耶(Eduard Meyer)，就是當時的一個重要歷史學家，文章主要談的就是他的著作《論歷史學的理論與方法學》(Zur Theorie und Methodik der Geschichte, Halle 1902)一書。

在我看來，〈文化科學的邏輯〉是極為重要的一篇文章：不僅對掌

(續)

中立」地、最佳地掌握住文化現象中「就其個體性的獨特性而對我們而言具有意義的東西」。

57 引文中的「這份期刊」，指的是《文庫》；「文章」則是指〈客觀性〉論文。

握「歷史學的對象是什麼」這個問題、乃至掌握「歷史學之邏輯上的本質」而言極為重要，對於想要瞭解韋伯在〈新教倫理〉中所做的是一種什麼樣的研究的讀者而言，更是非讀不可的一篇文章。尤其是這篇文章的第二部分：韋伯在這裡相當詳細、具體且深入地探討了「歷史的因果考察」中的二個重要範疇：“客觀的可能性”(objektive Möglichkeit)與「**適當的**」起因造成」(“*adäquate*” Verursachung)。我不想在這裡深入討論韋伯對這二個範疇的分析，而只是想要指出：絕大多數對韋伯的〈新教倫理〉的誤解與不解，至少一部分原因，都跟未能掌握住韋伯所做的是什麼樣的一種研究有關。至少，在知道韋伯是如何嚴謹、深入地探討過方法論的問題之後，我們應該可以比較清楚地知道：哪些想法不可能是韋伯的。爲了讓我們能更好地理解〈新教倫理〉、爲了要避免種種不必要的誤解、也爲了陳述韋伯的方法論研究與〈新教倫理〉的研究工作的密切關係，以下我想透過韋伯在1907至1910年間針對對〈新教倫理〉的種種批評所做的答覆的一些片段，去勾勒〈新教倫理〉探討的「是什麼」以及——同樣重要的：——「不是什麼」。

對〈新教倫理〉的一種典型的誤解，就是將韋伯不可能會有的主張歸給了他。舉個例子：韋伯於1907年答覆H. Karl Fischer(1879-1975)對他的〈新教倫理〉一文的批評時，就明白指出：那種認爲「宗教信仰(Konfession)與經濟上的習氣(wirtschaftliches Gebaren)這二種文化成分之間有某法則性的依賴關係」的想法，好像說「任何地方只要存在著X(禁欲的新教)，就一定也會出現Y(資本主義的“精神”)」一樣，這絕不會是他的想法，並認爲：「這一點就種種歷史上複雜的現象彼此之間的因果上的連結之方式而言，乃是先天地自明的(a priori selbstverständlich)。」(Weber, 1982: 29f.)但這種誤解，卻直到今日都還頗爲常見。有些人甚至認爲，只要找到一個地方，那裡新教信仰根深抵固，卻沒有發展出「資本主義的精神」，如此便可以「推翻」韋伯的研究。這種幼稚的誤解之所以會發生，主要便是由於不瞭解韋伯在〈新教倫理〉中所做的是什麼樣的一種研究所致。事實上，韋伯自己就曾強



調：不僅「有“資本主義的精神”而沒有資本主義的經濟」的情形是存在著的，並且相反的情形也是存在著的(Weber, 1982: 164)。

在同一篇〈批判性的評論〉中，韋伯強調，他從未主張「由宗教動機導出經濟形式(Wirtschaftsformen)」的這種「導出」，如果有些措辭有可能造成此種誤解，他將來有機會會排除這種可能性，並盡可能更加清楚地說明：他想要由經過新教改造後的「禁欲」(Askese)中「導出」的，乃是那種「“有方法的”生活經營的精神」(der Geist “methodischer” *Lebensführung*)。至於這種「精神」與「經濟形式」的關係，則只能說是一種在他看來畢竟在文化史上極為重要的「“適當”—關係」(“Adäquanz”-Verhältnis)(Weber, 1982: 31)。換言之，韋伯所要處理的，乃是「對“資本主義”這個經濟階段而言在精神上“適當的”(adäquat)那種倫理性的生活風格(*ethisches Lebensstil*)的產生過程」，而由於這種生活風格的產生意義著資本主義在人的“靈魂”中的勝利，因此他認為採用「資本主義的精神」一詞是正當的(Weber, 1982: 55)。然而，何謂「“適當的”起因造成」呢？最終還是得由〈文化科學的邏輯〉一文尋求解答。

在針對拉賀發爾的批評加以回應時，韋伯明確地說：

我的種種論述乃是要去分析那孕育出現代資本主義的生活風格(*Lebensstil*)的一個特定的、構成性的組成成分——這個組成成分與無數其他的力量(Mächte)共同打造了現代資本主義——並追蹤此一組成成分的演變與消失的過程。這樣的一種嘗試是無法提出下述課題的：找出在所有時代、每個地方，只要存在著資本主義都會有的東西。相反地，我的課題乃是要找出在獨一無二的發展中的那個特有的東西(*das Spezifische der einmaligen Entwicklung*)。(Weber, 1982: 169)

然而，要如何找出那「在獨一無二的發展中特有的東西」呢？當然

唯有透過“理想典型”式的思想構作物才行。因此韋伯說：無論是“資本主義”這個概念、還是“資本主義的精神”這另一個概念，都只有作為“理想典型”式的思想構作物才有可能被建構出來。

但光這麼說，誰能明白？因此韋伯進一步解釋說：並且，二者要嘛是**抽象的**，要嘛就是**歷史的**。如果它們都是抽象的，也就是說，都是在概念上的純度中(in begifflicher Reinheit)將那**持久地**相同種類的東西(das *dauernd* Gleichartige)給蒸餾出來的結果，則後者將會內容空洞，形同前者之純粹的函數。這樣的「抽象的」理想典型，韋伯也稱之為「具有類性質的」(gattungsmäßiger)理想典型。這樣的理想典型，在歷史研究中的作用不大。在談到「資本主義的精神」與「資本主義的經濟體系」之間的關係時，韋伯指出：作為「歷史性的概念」的「資本主義」與「資本主義的精神」，必須是一些「歷史性的」理想典型，亦即一些建構出「對某一特定的時期(相對於其他時期)所特有的那些特點」之“理想典型式的”、思想上的圖像，至於那些普遍地存在著的特點，則將同樣被當作給定了的、並且是已知的而加以預設。因為，要緊的當然是那些以這種方式在該構作物的其他生活時期不存在、或在程度上特別不同地存在著的特點(Weber, 1982: 170)。但無論如何，這樣說還是不夠。因此，韋伯在這裡再度請拉賀發爾及讀者參考他的〈客觀性〉論文(Weber, 1982: 186)。

在最後一篇答覆針對〈新教倫理〉的批評之〈對“資本主義的精神”之反批判的結束語〉(Antikritisches Schlußwort zum “Geist des Kapitalismus”)中，韋伯再度談到「資本主義的精神」(作為一種「態度」)與「資本主義」(作為一種「組織的形式」)之間的關係。他認為，這種關係一般而言只是說：在我們看來，這種「態度」對該組織形式而言，是特別「適當」(adäquat)的，亦即：出於**內在**的理由與該組織形式「相親和的」(wahlverwandt)，如此而已，而絕不意味著：在每一個個別的事例、在多數事例、或在事例之「平均」上，都必然如此。因此，韋伯如此說明他的研究課題：

在所有的歷史中，都有一種典型的過程：一個(國家的或其他社會的)制度以完全相同的一些形式繼續存在下去，但其對於歷史生活的“意義”(Sinn)、其文化史上的“意義”(Bedeutung)卻似乎改變了。如果我們在這樣的情況中說到該制度之“精神”的改變……我們當然就有一種無條件的義務去盡可能地說清楚：這麼說是什麼意思、制約著此一改變的是哪些具體的原因。就我的情況而言，我就是想要透過找出某——在我看來特別重要的——原因系列，此一原因系列制約著現代資本主義經濟“精神”之某——(同樣：某一特別重要的)構成性的組成成分(Komponente)：亦即該精神之某一色彩(Färbung)，此一色彩在一些重要的點上，與古代和中世紀都特別不同，——去對此有點貢獻，這就是我明明白白為自己提出的課題。(Weber, 1982: 248f.)

韋伯極力強調，不能將他所探討的「因果關聯」(Kausalzusammenhang)絕對化：我的這些研究關係到的，乃是對某一「對近代正在興起的資本主義而言適當的倫理性的“生活風格”之發展的分析，並且只關係到此一分析」(Weber, 1982: 286)。

最後，關於「為什麼韋伯沒給“資本主義的精神”這個複合概念下個定義」的問題，韋伯不但在〈新教倫理〉第一部分第二節有所說明，幾次回覆批評意見也都做了說明，卻始終「效果不佳」，一再地被誤解。這使得韋伯感到相當不耐煩：不是不下定義，而是無法下定義，除非從一開始就強暴歷史！韋伯認為，像“資本主義的精神”這樣的一個特具歷史性的構造物(spezifisch historisches Gebilde)：

唯有透過對其個別組成成分(一如這些組成成分在歷史的實在中所呈現的樣子)加以綜合，…才能被提升而達到概念的清晰性。並且是這樣進行的：我們由歷史上給定的東西之實在性

中，將那些我們發現它們在歷史實在中以多方轉介、破壞了的、或多或少合乎邏輯且完備的方式，或多或少與其他種種異質性的特點相混地發揮著作用的個別特點(Einzelzüge)，就其最清晰、最一致的特色挑選出來，根據這些特點的「共屬性」(Zusammengehörigkeit)將它們結合起來，並以這種方式製造(herstellen)出一個“理想—典型式的”概念(einen “idealtypischer” Begriff)、一個思想構作物(Gedankengebilde)，歷史性事物之事實上的平均內容，則以極為不同的程度接近這些思想構作物。事實上，只要我們可以說歷史學家應用了清晰的“概念”的地方，每一個歷史學家都有意識地或者(絕大多數)無意識地持續地應用著這種種類的概念。(Weber, 1982: 304)

韋伯甚至在這個脈絡中提到了自己的「那些方法論上的嘗試」，並謙虛地說：他並不自以為自己已經最終地“解決了”「這個一點都不單純的問題」。韋伯並在這裡分五點逐一說明自己的〈新教倫理〉的論述策略(Weber, 1982: 304f.)。

#### 4

當然，要透徹理解〈新教倫理〉，韋伯的方法論思想只是一個必要的、而非充分的條件。同樣的，韋伯的種種「方法論上的嘗試」，也並不只包含為科學研究的實踐服務的、狹義的「方法論」的內容，而包含著範圍廣泛的許多深刻思想。我們如果細心地閱讀，慢慢地咀嚼，往往會在一些不顯眼的段落或角落，看到極為重要的吉光片羽。這一點尤其適用於〈客觀性〉論文：韋伯在這篇文章中展現的，是一位深刻的思想家的重要思想結晶，非常值得細讀。例如在頁WL:152中，我們可以讀到這麼一段文字：

“人格”的尊嚴(Würde)無疑就在於：對它而言，存在有某些它

將自己的生命與之關聯來的價值，——即使這些價值在個別情況下完全只存在於自己的個體性的領域之內(*innerhalb der Sphäre der eigenen Individualität*)：在這種情況下，對人格而言，在那些它要求具有作為價值之效力的興趣中之“盡情地發展自己”(“*Sichausleben*” in *denjenigen ihrer Interessen, für welche sie die Geltung als Werte beansprucht*)，便是「人格」將自己與之關聯來的那個觀念(*Idee*)了。

在我看來，這是韋伯對現代人的存在處境——借用 Bily(1990: 542ff.)的話說：「在“最弱音”中的存在」(*Existenz im “pianissimo”*)——的一段最精準且意味深遠的描述。

另外，在字裡行間，韋伯往往會洩漏一些儘管只是「點到為止」、但卻極為重要的觀點。如：在〈客觀性〉論文的結尾處，韋伯說：「這些論述都只是在追求一項目的，那就是讓區分開科學與信仰的那條常是纖細如髮的界線呈現出來，以及讓我們得以認識社會經濟學的知識追求之意義(*Sinn sozialökonomischen Erkenntnisstrebens*)。」(*WL:212*)這裡提到的「知識追求的意義」，就是〈文化科學的邏輯〉所說的探問「認識的“意義”」的問題(*die Frage nach dem “Sinn” des Erkennens*)。韋伯在結束〈文化科學的邏輯〉的第一部分(〈與愛德華·麥耶的論辯〉)之際(*WL:265*)，特別在註腳中言明：

前面的種種討論的範圍之廣度，顯然與由此直接實際上為“方法論”所“產生”的東西，完全不成比例。誰如果基於此一理由而認為這些討論無益，我們只能建議他乾脆就將探問「認識的“意義”」的問題擱置一旁，並滿足於透過實際的研究工作去獲得種種“有價值”的知識。提出那些問題的，並非歷史家們，而是那些提出了顛倒的主張、並且現在還在繼續辯說「“科學性的知識”跟“找出法則”乃是同一回事」的人。這事實上就是一

個探問「認識的“意義”」的問題。

韋伯之所以將「文化科學」(Kulturwissenschaften)定性為「實在科學」(Wirklichkeitswissenschaften)，並將之與「法則科學」(Gesetzeswissenschaften)對立起來的理由，唯有在這種探問「認識的“意義”」問題的脈絡背景下，才能獲得較恰當的理解。事實上，早在1903年的〈羅謝與肯尼士〉一文的第一篇文章的一開頭，韋伯就明確地表示了他要：「不斷地重新省思(Besinnung)我們持之以進行科學的研究工作的那些一般的預設(allgemeine Voraussetzungen)」(WL:1)。可以說，一直到1917年發表的〈科學作為職業〉，韋伯始終都是在反省「認識的“意義”」這個問題的大架構之下，展開他對方法論問題的思考的<sup>58</sup>。

### 〈史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀〉一文及其〈補遺〉

〈史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀〉(以下簡稱〈克服〉)一文，首先在1907年發表於《文庫》第24卷(新系列第六卷)，頁94-151，文末並註明「將另有一篇論文」。但這「另一篇論文」韋伯卻始終未發表。韋伯過世後，韋伯夫人瑪莉安娜在其遺稿中找到本文的一份未完成的續文草稿，因而在1922年出版WL時，將這份草稿放在本文之後作為補遺(Nachtrag)付梓。

本文是一篇書評，評論的是新康德主義法哲學家史坦樂(Rudolf Stammler, 1856-1938)於1906年出版的《根據唯物論的歷史觀之經濟與法律：一個社會哲學的探究》(*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*；以下簡稱《經濟與法律》)一書。本書第一版出版於1896年，韋伯評的是10年後

58 關於這方面，可以參考：Tenbruck, 1999:219ff., bes. 223ff.。關於韋伯的科學學說及方法論思想，有興趣的讀者可以參考：張旺山, 1997, 1998。

出版的「第二個、改善了的版本」(Zweite verbesserte Auflage)。Guy Oakes(1977: 4)在其英譯的導論中說：「1921年韋伯死後，史坦樂出版了《經濟與法律》的第四版，在一個長註中，他回應了韋伯的某些批評(Stammler, 1921: 670-673)。」<sup>59</sup>可惜韋伯已經無法再做回應了，而史坦樂則當時尚未能讀到〈補遺〉一文。

根據韋伯夫人瑪莉安娜的說法，韋伯在1907年5月的時候，身體狀況極差，逼得她必須向一位新的醫生諮詢病情。「直到夏天，韋伯才能再度生產，並且是很難的東西：與史坦樂所進行的邏輯上的論辯，其第一部分還要在《文庫》的7月號出版。」(Marianne Weber, 1984: 369)但根據MWGII/5: 269的說法，在1907年3月5日，出版商Oskar Siebeck就曾根據雅飛的說法：韋伯關於史坦樂的書之連載論文「幾乎完成了」，因而向韋伯催稿，希望他盡快寄來手稿，以便可以刊登在《文庫》的7月號上。儘管韋伯在回信中說：「很遺憾，說『我的手稿(史坦樂一書評)“幾乎完成了”』，乃是一項錯誤。由於我看沒有篇幅了，於是我做了完全不同的其他事情。要寄去手稿，4月底前看來是不可能了。」(MWGII/5: 269)經查(Käesler, 1979: 259)〈克服〉發表於《文庫》第24卷的第一期，頁94-151。因此，我們可以確定，〈克服〉絕不是發表於7月號的。出版商向韋伯催的稿，應該是〈克服〉的續文，而韋伯在1907年夏天「生產」的，應該就是後來瑪莉安娜拿去發表的〈補遺〉。

---

59 讀到這一說法時我就懷疑「史坦樂是在1921年韋伯死後才在《經濟與法律》的第四版，對韋伯的某些批評做出回應」這一點，因為：《經濟與法律》的第三版1914年就出版了，並且全書頁數與第四版完全一樣(都是704頁)，並且，1924年出版的第五版，扣除附加在索引後面的〈補遺〉，同樣也是704頁。因此我猜測：史坦樂沒有理由等到韋伯死後的1921年，才對韋伯的批評做出回應，而是在1914年的第三版中就已經寫下那三頁的回應了。後來讀了Martin Albrow在其英譯的〈克服〉一文之〈譯者導論〉(Weber, 1975-75: 132)，證實了我的猜測：在這本書的第三版，史坦樂在一個長註中回應了韋伯。我手頭上有一本1924年出版的《經濟與法律》第五版。這一版的内容，除了全書最後添加了兩頁的〈第五版補遺〉(頁705-706)之外，全都和第四版相同。以下引用的《經濟與法律》，用的都是這個版本。

〈補遺〉明顯地還處於「趕工」的草稿階段，有待加工。

事實上，正如上文提到的，早在1905年，韋伯就公開說：他「希望將來——也許在明年冬天——能夠有機會在跟史坦樂及其“學派”進行某種論辯時，再回過頭來談談關於“國民經濟學的科學性格”的這場論爭」。可見他當時已經讀過《經濟與法律》第一版(1896)，心中有話要說。大概是第二版(1906)的出版並標明是「改善了的版本」，使韋伯在閱讀後感到極度不滿，因而於1906年冬天寫下〈克服〉一文。照理說，韋伯在續文中應該除了跟史坦樂之外、還跟「其學派」進行論辯。但我們從〈補遺〉中，卻看不到後者。很可能的情況是：韋伯由於身體狀況的關係，不僅無法在四月底前交稿，好不容易夏天到來，可以工作了，卻寫〈補遺〉寫到厭煩、寫不下去了，最後只好放棄。這樣的「產品」，韋伯是不可能讓它出版的。即使是對已經發表了的〈克服〉一文，韋伯似乎也感到很不滿意。且看瑪莉安娜引用的一段似乎是韋伯寫給她的信中的話：「李克特覺得該文很難，並且說：你將你的整個哲學都堆放到《文庫》裡，卻又在文體上使得讀者很難從中獲得些什麼，這實在太可惜了。你看，大家說的都一樣。」(Marianne Weber, 1984: 369)<sup>60</sup>

〈克服〉一文的文體之糟，可以說是到了「肆無忌憚」的程度：韋伯似乎完全不顧讀者的理解，只顧著自己自問自答，將史坦樂的《經濟與法律》書中的文句段落，隨手引用、指點，並不時在引文中插入自己的強調與評論，彷彿每個讀者都像韋伯一樣，對史坦樂的這本書非常熟悉，而韋伯則帶著他們到處指點書中的混淆、錯謬之處，希望透過這種貼近文本的評論與適時進行的獨立反省，具體地陳述「史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀」的真相<sup>61</sup>。

60 從行文看起來，這段話應該是〈克服〉發表後李克特寫信給韋伯，抱怨韋伯的文章風格妨礙了讀者的理解，而韋伯則在寫給瑪莉安娜的信中報告此事。但遍查MWG11/5(韋伯1906至1908年書信集)，卻未見此信。

61 這裡的“克服”一詞，韋伯用“”標示起來，明顯具有「反諷」的意味。我猜測：



韋伯的方法論文章之難讀，使得Guy Oakes(1977: 7)不禁問道：「寫作那幾篇論肯尼士的詰屈聱牙的文章的韋伯，跟寫作《新教倫理》的結尾那章的韋伯，真的是同一個人嗎？」Oakes根據瑪莉安娜的《韋伯傳》，得到一個頗具說服力的結論：韋伯那不優美的方法論的文體，乃是他長期的疾病、他之無法長時間專注於概念性的問題、他之因渴望回去探究實質問題而感到不耐煩、以及他對文學形式的不在乎等等的結果。而更加重要的，乃是韋伯服膺於一種修辭理論，認為不同種類的論述，就應該採取不同的文體。對方法論的著作而言，最重要的就是理智上的誠實以及謹慎的、清楚的分析(Oakes, 1977: 8f.)。〈克服〉一文直到1975至1977年才有英譯，實非偶然。然而，既然連李克特都說韋伯在《文庫》(在此=〈克服〉)裡「堆放了他的整個哲學」，則儘管難讀，這篇文章還是值得一讀。

根據Martin Albrow的說法<sup>62</sup>，史坦樂生前是當時德國具有領導性的法哲學家，他的著作試圖對「自然法哲學」的傳統進行某種新康德主義式的別解。《經濟與法律》是史坦樂的第一部主要著作。在這部著作中，史坦樂正確地看到了：唯物論的歷史觀不僅對社會秩序而言是一項挑戰，對「對社會秩序進行思想上的分析」而言，也是一項挑戰；因此他認為有必要在這二個方面以康德主義去「克服」馬克思：透過對法律的某種康德式的分析，史坦樂不僅希望能夠拒斥唯物論的歷史觀，更希望能夠為「正義的社會」提供基礎<sup>63</sup>。

(續)

韋伯之所以在這篇文章中如此肆無忌憚地以緊貼文本的方式，對史坦樂進行嚴厲的批判，一方面可能是時間緊迫、無法從容構思論述；但更加重要的理由也許是：唯有採取這種「近身肉搏戰」的方式進行纏鬥式的批判，在他看來最能達到「活體解剖」的效果。

62 以下關於韋伯與史坦樂的論述，主要參考Martin Albrow在其英譯的〈克服〉一文之〈譯者導論〉(Weber, 1975-76: 129-133)寫成，除非必要，不另行加註。

63 史坦樂在《經濟與法律》的〈導論〉章第五節談及「唯物論的歷史觀」時，不無自豪地說：在「社會性的科學」的整個範圍裡，進行在這種「社會哲學的方法」的意義下的系統性的建造，我們並無任何先行者。「就連康德——其知識批判……對於我們的計畫之規劃的確產生了決定性的影響——在其《道德的形

《經濟與法律》的副標題是：「一項社會哲學的探究」。史坦樂在全書的〈導論〉章就談及了「社會哲學」。因此，我們首先就來看看，史坦樂在〈導論〉第一節、也就是韋伯在〈克服〉一文一開始所強烈批判的那幾頁(頁3-6)中，是如何談他所說的「社會哲學」這個觀念的。史坦樂在這一節的一開始，就說：

那些探討人的社會性生活的科學，今日處於某種不確定且搖擺的境況中。我們的社會性生存之種種未被制服的問題之洪流，勢如破竹般滾滾而來，未能在調節壩上獲得消解：這種調節壩，唯有某種以科學的方式奠定的技術，才能建立起來；而那些社會性的擠壓與追求之不斷湧現的波濤，卻以盲目的厄運威脅著：神不知鬼不覺地以它們那最終的、決定著的合法則性威脅著。在這裡，要緊的就是此一基本的洞見。(Stammler, 1824: 3)

於是，史坦樂開始鋪陳他的「社會哲學」觀念。首先，史坦樂認為：「所有精確的研究，都唯有當它與某種普遍的合法則性處於依賴性的關聯，並受到知識之某種普遍有效的準則引導時，才会有某種真正的價值。若無與這樣的一種基本的合法則性、與某種對所有個別考察都有效之統一的、無條件的觀點的關聯，所有個別考察便將都無法證明自己的存在理據。」(Stammler, 1824: 3，粗體強調為筆者所加)以上便是韋伯在頁WL:300-301所列的前四點的原文。接著的六點，也都是在關鍵詞上取自Stammler, 1824: 4-6 的撮要改寫，茲不贅述。而在進行了這些考量之後，史坦樂認為，我們有必要進行某種「社會哲學」的探討——這是一種科學性的探討，所要探討的問題是：人的社會性生活是受到哪個

(續)

——  
 上學》(Metaphysik der Sitten)中，也未曾留下某種基本的『社會性生活的理論』。(Stammler, 1824: 17)

基本的、形式性的合法則性所支配的？亦即：對於人的社會性生存而言，可以被必然地且普遍有效地確定的是什麼？因此，這種探討的目標乃是：對那些統一地適用於所有的社會性生活的概念與基本原則的知識（Stammler, 1824: 7）。

正是這些基本要點，引起了韋伯強烈的不滿，因而有點吹毛求疵地對史坦樂進行了嚴厲的批判。為什麼韋伯的反應會如此激烈呢？Albrow提出了一個關於「意識型態對立」的說法。他認為，我們在韋伯的這篇文章中，看到了二十世紀初期的社會與思想衝突的一個小宇宙：馬克思、史坦樂與韋伯處於一種三角的衝突關係中。史坦樂是舊社會的代表，儘管欣賞馬克思之連結理論與實踐，但對其特殊的連結方式（唯物論的歷史觀）感到不以為然而亟思加以「克服」。韋伯是新興的資產階級的代表，欣賞馬克思主義中對種種經濟上的因素之務實的考量，但對其政治計畫則無好感。而在一個馬克思主義者看來，則史坦樂乃是種種行將就木的封建價值之感傷的代表，而韋伯則是資產階級的技術官僚代表。在韋伯看來，史坦樂乃是一個昏庸的觀念論者，分不清「價值」與「技術」，而最糟糕的則是還提出了一套騙人的「社會重構」的藍圖。這種說法儘管有部分道理，但終究也只能說明：韋伯為什麼如此不滿，而無法說明韋伯對史坦樂的批判的「思想內容」。

無論如何，我們在這篇文章中，可以看到韋伯的方法論思想的幾乎所有最重要的側面，如：對文化進行研究的二條進路：「經驗上的」與「釋義學上的」進路的區分；「價值關聯」學說與研究客體之建構；「理想典型」概念；「事實」與「價值」的區分等等。此外，這篇文章也是韋伯表達其方法論立場最為清楚的一篇，而在討論史坦樂的知識理論的部分，則可以說是他唯一直接對哲學有所說明的文字。而在我的閱讀中，讓我印象尤其深刻的，則是韋伯對「內容—形式」、「規則」、「合法則性」與「自然」等概念的細膩分析。

最後，我想提一下史坦樂對韋伯的批評的回應，供讀者參考。史坦樂首先抱怨說：這篇書評的讀者將會發現，它並非任何「清晰的辯駁」

的榜樣。史坦樂接著「就可以認識到的範圍」，將韋伯的觀點歸結為四點，並逐一回應。茲簡述如下(Stammler, 1924: 671-673)：

1. 韋伯認為：關於不同類的社會現象彼此之間的「制約」方式與程度，人們是無法「先天地」說出任何東西的；而透過類似事例的比較，人們固然確乎可以獲得某些通則性的「規則」，但卻無法獲得某種關於「社會性生活一般」的洞見。史坦樂則回應說：韋伯忽視了：如果不先預設某種基本的「認識的方法」，人們首先就絕不可能以科學的方式確定種種個別的“事實”。毋寧可以說：“事實”的提出不過是意味著「將某一印象或追求編列進某一統一的綱要(*einheitlichen Grundriß*)中」而已：此一「綱要」之種種形式性的方式則是不變的。

2. 韋伯認為：「對所有的特殊知識之某種一般有效的、合法則性的關聯的洞見」，乃是一種具體物，而相反的，「合法則性」這個概念，則是一個抽象物。史坦樂則強調：「合法則性」思想與「對我們的意識內容進行統一的安排之可能性」，事實上乃是同一回事。因此，「『合法則性』思想可以以許多不同的措辭表達」，並不妨礙其實質上的相同。

3. 史坦樂批評韋伯，認為他對整部著作的核心思想：純粹的形式(*reine Formen*)，缺乏恰當的理解。「純粹形式」乃是我們藉以統一地掌握體驗之種種特殊物的那些形式，而不是像韋伯所提的「國家的任務是保護弱者」這類「相對地普遍的學說」。

4. 史坦樂強調：他要探討的，乃是我們之所以可以統一地規定“社會性生活”這個想法之「邏輯上的條件」(*logische Bedingung*)，也唯有在此一意義下才談及「外在的規定」。這種「條件」乃是「人的合作之形式性的方式」；沒有這種條件，則「外在的規定」這個概念根本就無法被設想。因此史坦樂認為：遊戲固然是根據規則進行的，但「遊戲規則」卻並非如韋伯所說的，首先是一種因果上的“環節”。因為，史坦樂堅持：因果上的考察乃是對種種「外在的知覺」所做的安排，這種安排在「人的行動」上只能夠是生理學上的。但「遊戲規則」所說出的，卻

並非某種「在空間中被知覺到的東西」，而是意指著「某種應該被遵守的東西」。因此，史坦樂說：「遊戲規則」就其特徵而言，可以用「目的與手段」這二個思想方向去加以理解。而他認為，韋伯則相反地想要根本地區分開二種考察方式：經驗性的與應然的考察方式：

唯有經驗性的考察方式才屬於“科學”，應然的考察方式則完全根據一些主觀上有效的價值判斷以及種種“倫理的原則”被執行。——但這種基本觀點必定是站不住腳的。我們既不能說「那在經驗上受到制約的體驗乃是完全可以“在因果上”加以理解的」，相反地，我們也不可以說「作為規定性的原則的理念，僅僅屬於意願」。毋寧應該說「無論是知覺還是追求，都是在相同的方式下在經驗上受到制約的；它們二者首先都可以以某些固定的方法在概念上被加以規定：前者以自然考察的種種範疇；後者以目的設立之種種基本概念。」(Stammler, 1924: 673)

看來韋伯與史坦樂之間的論辯，有點「雞同鴨講」的味道。無論如何，韋伯在〈克服〉一文及其〈補遺〉中對史坦樂的批評，在我們弄清楚史坦樂的思想之前，最好持保留的態度。我們最好將這二篇文章，當作是韋伯藉由批判他所理解的史坦樂的《經濟與法律》的部分內容而展現出自己的方法論思想的文章。這篇文章運用了大量的具體實例，希望幫助讀者具體地設想各種抽象的概念上的區分，這一點具體地陳述了韋伯「概念分析」的功力。尤其對「規則」概念的分析，極為精彩，值得細讀。而韋伯加到引文中的種種記號與說明，雖然會造成閱讀上的某種障礙，但對於對概念使用較為敏感的讀者而言，應該也是一種極為有益的閱讀體驗。

## 〈邊際效用學說與“心理物理學的基本法則”〉

這篇文章也是一篇書評，評論的是德國國民經濟學家、社會改革者布倫塔諾(Lujo Brentano, 1844-1931)於1908年2月15日在巴伐利亞王家科學院哲學—與語言文獻學與歷史學分部所發表的一篇論文：《價值學說的發展》(*Die Entwicklung der Wertlehre*, München: Verlag der Akademie, 1908)。

布倫塔諾出生於信仰天主教的知識分子家族，是知名哲學家法蘭茲·布倫塔諾(Franz Brentano, 1838-1917)的弟弟。布倫塔諾於1871年在柏林取得任教資格，1872年參與建立「社會政策協會」，是德國國民經濟學歷史學派的左派自由主義者，也是當時重要的國民經濟學家。韋伯自1893年起即與布倫塔諾有私誼。由於二人有私誼，因而這篇書評從醞釀到發表後，在二人之間的書信往返中都留下了珍貴的紀錄。以下，我將借助收錄於*MWGII/5*與*MWGII/6*的韋伯書信與相關考證與說明資料，提供讀者理解本文的背景及來龍去脈。

布倫塔諾應該是在《價值學說的發展》出版後不久，就寄了一本給韋伯。韋伯於1908年5月29日寫信給布倫塔諾談這篇文章。由於這封信對於理解韋伯的立場有相當大的幫助，因此值得在此逐譯其中大部分內容以饗讀者：

懇切地——大大延誤了地——感謝您親切的包裹<sup>64</sup>，不用說，我已經以最大的興趣讀完它了。在我看來，尤其是關於“使用價值”(Gebrauchswert)的那些討論具有最理想的清晰性，——就此，這個很糟糕地被忽視了的問題，確乎明確地被解決了<sup>65</sup>。

64 指布倫塔諾用包裹寄來的《價值學說的發展》一書。

65 據*MWGII/5*: 578的說法，應該是指《價值學說的發展》書中頁41-46的論述。布倫塔諾認為，所有客觀的價值理論的主要錯誤都存在於：它們混淆了一個貨品之可使用性(Brauchbarkeit)與使用價值(Gebrauchswert)，因而全都將這種使

尤其是馬克思批判(Marx-Kritik)對這一點向來都只是很表面地加以處理，這實在是很糟糕的事情。同時，我也很高興：您如此正確地對待“邊際效用”學派的著作；我以前往往有一種印象，覺得您對這些成就，部分地由於它們(如在門格的著作中)那種在寫作上有缺陷的形式之故，但也基於種種實質上的理由，基本上是採取拒斥的態度的。我所堅決拒絕的，則是那種(在Kaulla的那部值得讚揚的著作<sup>66</sup>裡也可以找到的)將邊際效用學說、一般而言：將價值學說與費希納—韋伯法則關聯起來的作法。邊際效用學說跟此一法則，事實上根本就沒有任何關係，而如果在這沒有任何“警告牌”就將這種這麼模糊的類比給建立了起來，則我會認為：這種作法恰恰是會誤導人的。“刺激”與“需要”乃是完全分開的二個範疇，“刺激閾”這個概念在經濟學上並不存在，費希納—韋伯法則的那個核心學說：所需刺激增加之“幾何級數”，更是如此，——簡言之：除了某種全然不確定的“類比”，亦即：無論是在一種情況或是在另一種情況中，當我們在“一個方面”輸入某種“相同的東西”的時候，將會在某一“另一個方面”發生某種不“相同的”增加，除此之外，就沒有任何東西剩下來了。這就是一切了。“邊際效用學說”跟“心理學”的關係，並不會比它跟天文學或者隨便什麼東西的關係更密切些；去讓人產生一種印象，好像說它需要“心理學的”支撐，是令人疑慮的。在我看來，這種作法徒然助長了那往往用“心理學”進行研究工作的施莫樂作風(Schmollerei)。<sup>67</sup>(MWGII/5: 578f.)

(續)

用價值看成是某種始終維持不變的性質，從而將所有價值的基礎、即：作為價值決定之根據的「主觀的需要」給排除掉了。

66 請參考本書正文[384]。

67 施莫樂受到狄爾泰的影響，也將心理學當作是所有精神科學的「基礎科學」，認為心理學在精神科學中的地位，就像數學在自然科學中的地位一樣。如他在

1908年6月2日，布倫塔諾寫信給韋伯，表示：很遺憾，韋伯不能接受「整個邊際效用學說都只不過是那支配著所有生物之『刺激感受遞減法則』的一種現象形式」，並且堅持：如果我們在說明那些「理論的國民經濟學」必須加以說明的種種關聯時，堅決地將這法則貫徹下去，則「這法則在這領域裡亦將能夠說明種種現象的統一性……我希望，這麼做不但不會落入『施莫樂作風』中，反倒會為種種經濟現象提供一種嚴格統一的結構」（引自：*MWGII/5*: 580，註腳2）。翌日（6月3日），韋伯馬上回了一封信，強調他雖然堅信布倫塔諾並不會因為費希納法則就淪落到「施莫樂作風」中，但韋伯卻也著重強調：布倫塔諾卻因而「給施莫樂作風打開了一個缺口」！並在接著的一個括號中說：這一點無法在此詳談，也許會在另一個地方談談（*MWGII/5*: 580）。這段話顯示：韋伯顯然對布倫塔諾的回應深感不滿，而有正式為文回應的念頭。而在1908年8月18日致布倫塔諾的一封信的結尾處，韋伯明白地說：在《文庫》的9月號中，「我將嘗試著將我對您（在“價值學說”中）的“費希納”論點的疑慮表述出來。」（*MWGII/5*: 644）

從以上的書信往返我們可以很清楚地看到，韋伯與布倫塔諾的主要爭議點在於：「邊際效用學說」（或者更廣泛地說：國民經濟學的「價值理論」）與韋伯—費希納法則（或者更廣泛地說：與「心理物理學」）的關係。前者認為毫不相干，而後者則認為「邊際效用學說乃是韋伯—費希納法則的一種現象形式」，換言之，「邊際效用學說」的有效性，最終而言是建立在「韋伯—費希納法則」之上的。

然而，什麼是「韋伯—費希納法則」呢<sup>68</sup>？這裡的「韋伯」指的是

（續）

1900年出版的《一般國民經濟學綱要》（*Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*）中就說：「對我們而言，心理學乃是進入所有精神科學、因而也是進入國民經濟學的鑰匙。」（引自：*MWGII/5*: 579，註腳8）韋伯極為反對這種說法。

68 以下關於「韋伯—費希納法則」的說明，基本上參考車文博著《西方心理學史》（台北：東華書局1996）第六章第二節（頁192-200）。



Ernst Heinrich Weber(1795-1878)，是德國解剖學家、生理學家，他是感覺生理心理學與心理物理學的創始人之一。1834年韋伯透過一系列的實驗，探討物理刺激與感受的關係。他讓蒙著眼睛的受測者先後拿起二個重物，一個是標準重物，一個是比較重物，並要受測者說出：比較重物是否比標準重物重些，還是沒有差別。韋伯想藉此確定人對不同重量進行辨別之「最小差異量」是多少，這種「恰好可以知覺到的差異」(differentielle Wahrnehmbarkeitsschwelle = just noticeable difference)，中文一般稱為「恰變差」或者「最小可覺差異」。韋伯發現：在這個實驗中的恰變差是個恆定的常數：1:40<sup>69</sup>。換言之，如果標準重物是40克，則受測者拿起41克的比較重物，便能感覺到二者有差異(比較重)。但如果受測者拿的標準重物是80克，則拿起81克的比較重物便不會感覺到二者重量有差異，而要拿起82克的比較重物才會覺得比較重。

隨後，韋伯又做了一個類似的實驗：要求受測者讓人在手上先後放上標準重物和比較重物，並說出：比較重物是否比標準重物重些，還是沒有差別。測試結果發現，少了肌覺的觸覺，恰變差還是一個常數，但變成了1:30。不同的「覺」的恰變差，有不同的常數，但都可以表述為：

$$k = \frac{\Delta R}{R}$$

$k$ ：常數

$\Delta R$ ：剛引起差異感的刺激增量(即：差別閾限)

$R$ ：標準刺激的強度。

後來，德國物理學家、心理物理學的主要建立者費希納(Gustav Theodor Fechner, 1801-1887)，將韋伯的此一公式稱為「韋伯法則」(韋伯定律)，並在他1860年出版的《心理物理學綱要》(*Elemente der*

69 實際的「數」，究竟是多少，對本文的論述並不重要，因而也未追究。

*Psychophysik*)一書中在形式上加以擴充。費希納通過實驗發現：「感覺強度的增加」與「刺激量的增加」並非一對一的關係，而是：感覺強度按算術級數增加，而刺激強度則按幾何級數增加。譬如：一根蠟燭的亮度感，在加上另一根蠟燭時的感覺，會比一百根蠟燭在加上一根時，感覺亮得多。因此，刺激的作用不是絕對的，而是相對的：與已有的感覺強度相關。因此，對每一種「感覺」，要引起各該感覺之強度的一定程度的增加，就要按照一定比例增強刺激，並且此一比例，在增強刺激的整個過程中都適用。費希納發現：刺激強度與感覺強度之間，存在著一種對數關係。費希納因而提出一個公式： $S=K \log R$  (S：感覺強度；R：刺激強度；K：常數；log：對數)。此一公式表示：感覺強度隨著刺激強度的對數的變化而變化，亦即：刺激作為幾何級數增加時，感覺做算術級數增加。由於費希納謙虛地將功勞歸給韋伯，因而後人就將此一公式稱為「韋伯—費希納法則(定律)」。

我們也可以簡單地說：根據「韋伯—費希納法則」，感覺強度始於刺激達到一定強度之時(刺激閾)，之後即以算術級數增加(1, 2, 3, 4, 5...): 如果刺激同時以幾何級數(1, 2, 4, 8, 16...)增加的話。但當刺激達到某一界限(即所謂的「刺激高度」)之後，刺激的增加便不再會引起感覺強度的增加。最後這一點激發了布倫塔諾，使他將此一心理物理學的基本法則稱為「刺激感受遞減法則」，並將之與主觀的價值學說(尤其是「邊際效用遞減」)關聯了起來，也因而引起韋伯的批評。

韋伯的評論發表後，布倫塔諾一定寫了一封措辭強烈的信回應韋伯的批評，以至於韋伯在1908年10月30日致布倫塔諾的一封信中，一開頭就說：我非常感謝您那封「友好—敵意的」信函(*freundlich-feindlichen Brief*)。在這封信裡，韋伯為門格的文體辯護，認為不應該太強調「風格」的重要性，並為門格辯護道：

我的觀點是：(1)門格將他所想要說的，固然有點笨拙，但卻

毫無裝飾、樸實且清楚地表達了出來，——(2)將他簡單地看作是Gossen<sup>70</sup>或者隨便哪個人的一個拓片，是完全沒有道理的，——箇中因由，無法在此細談。他的確是太高估自己了，這點沒有錯；但他也有其非常可觀的成就，包括在跟施莫樂進行論爭時，在實質上在許多最重要的點上都是對的。您現在比以往更接近他，——為什麼您會有需要儘管如此還是給他一個耳光呢？還是恰恰就是因為這個理由？簡言之，我認為：在這一點上，您對這個人——就算他是一個令人驚訝的怪人——的對待方式是不對的，並且將這一點說了出來。

在主要論爭點上<sup>71</sup>，則我將始終都樂於能夠對您間或有之的進一步論證，在實質上採取立場。(MWGII/5:688f.)

這封信明確地表達了韋伯對門格的態度，也宣告著他與布倫塔諾之間的爭論尚未完結。果然，1908年底，布倫塔諾再次在巴伐利亞王家科學院發表了一篇論文：〈某種「需要理論」之嘗試〉（《巴伐利亞王家科學院哲學—與語言文獻學與歷史學分部會議報告》，1908年度，第10篇論文）<sup>72</sup>，並寄了一份給韋伯。韋伯在1909年4月13日寫給布倫塔諾的信中說：

我實在很想說服您：那“費希納法則”(對我們而言!)並未扮演

---

70 指Hermann Heinrich Gossen(1810-1858)，德國國民經濟學家，他1854年出版的《人類的交往的種種法則以及由此產生的種種規範人類行動的規則之發展》(*Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus fließenden Regeln für menschliches Handeln*)，乃是第一個明確地表述「邊際效用」定理的著作，但當時未受重視。

71 應該是指前文所說的：國民經濟學的原則(如：「邊際效益」)與心理物理學的基本法則的關係問題。

72 “Versuch einer Theorie der Bedürfnisse”, (*Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse*, Jg. 1908, Abh. 10). -- München: Verlag der Akademie, 1908, S. 1-79.

著您傾向於賦予它的那個角色，看到您至少並未將那在我看來大有問題的心理學學說放在顯著的位置上，這已經讓我感到非常好過了。如果以後有機會的話，我想要對「對於我們的學科而言，“心理學”一般所能夠扮演的角色」這個問題，將我到目前為止所尚未說過的話給說出來<sup>73</sup>。(MWGII/6: 93)

就我所查到的資料，韋伯與布倫塔諾最後一次談及相關議題的，是1909年4月下旬韋伯致布倫塔諾的一封信。在這封信中，韋伯再次強調：“最佳值”以及與之相應的種種“閾值”與“高值”等等，乃是到處都可以看得到的現象，「費希納法則」只不過是為數眾多的例子之一，但卻不是其他例子的“基礎”(Grundlage)。韋伯結論說：

這一點固然的確並不排除一種可能，即：對我們而言，此一法則有時候在某些特定的事例中，也有可能變得相干；這一點我從來就不想爭論，將來也不會。但是，我們的“理論”卻是“以理性的方式”(rational)、而非“以心理學的方式”(psychologisch)奠定基礎的。(MWGII/6: 108)

韋伯的這篇文章，可以說是韋伯著作中唯一針對國民經濟學的核心問題(價值理論)而發的理論性著作，也因而較受經濟學家青睞，但也因而較不受到社會學家的關注。根據Zafirovski (2001:438)<sup>74</sup>的說法，這篇文章發表後，波姆－巴維克(Eugen von Böhm-Bawerk)與海耶克(F. A. Hayek)都認為這是一篇卓越的作品並具有最高的重要性(preeminent and of paramount importance)。1950年Stigler(1950: 377)甚至認為：「韋伯論『韋伯－費希納法則』的那篇著名的文章，一般都被詮釋為是對『經濟

73 後來並未有這方面的寫作。

74 這篇文章錯誤甚多，在此引用，純粹是為其中的一些資訊之故。

學家可以不管此一法則』這一點之最終的證明，而這樣詮釋或許是很恰當的。」

### 〈“能量學的”文化理論〉

這篇文章也是一篇書評，評的是1909年11月獲得諾貝爾化學獎的德國哲學家、自然科學家奧斯特華德(Wilhelm Ostwald, 1853-1932)於1909年5月4日出版的《文化科學之能量學的基礎》(*Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft*)<sup>75</sup>。奧斯特華德在本書的〈前言〉中，說明了本書的要旨。這段說明，對於讀者理解韋伯的批評因何而發相當重要，因此逐譯如下：

以下關於「文化科學之能量學上的奠基」的幾篇演講，本來是想要用「社會學」一詞取代「文化科學」的。我心中想到的，乃是孔德式的「科學的層級體系」中居最高位的那門科學，也就是將所有較低的科學都當作預設而接納進來、並展現出「人類的精神活動之最一般且最大的綜合」的那門科學。我開始進行此一研究工作時滿懷信心，認為這就是社會學，後來則發現，這個名稱不足以涵蓋我在科學的詳細研究中所展現出來的主題(die Sache)。因為，那被社會學所研究的社會化過程，終究表明自己只不過是人們爲了要達到自己的種種一般目的所需使用的種種手段之一而已；但對這些目的而言，我卻除了「文化」這個名稱之外，再也找不出任何其他具有概括性的名稱了，於是對那最高的科學的命名就這樣直接產生了。

---

75 本書有馬紹伯的中譯本可參考：《文化學之能學的基礎》，第三版，台北：大江，1971。

至於內容方面，則產生於：那我首先只在我的專業學門(化學與物理)中加以實行的**能量學**的考察方式，首先以相同的說明上與簡化上的成功，而可以被應用到生理學與心理學上，並且最後還在關於「文化問題」方面為考察與安排提供了如此多方面的幫助，以至於我終於為了事情的利益(im Interesse der Sache)而克服了作為門外漢踏進一個更廣的領域的膽怯。好幾年前，我就已經能夠透過跟拉采爾(Friedrich Ratzel)的一些深入的交談而確信：我可以在種種能量學的概念建構中，為他的那些由「自然民族的人類學」產生的種種問題，給他提供一種舒適且充分的思考手段，並且，從那時候開始，我就多次重申：能量法則的架構不僅能順利地適用於國民經濟、科學建構、法律與國家的組織等等高度糾結的現象，簡言之即：我們在「文化」這個名稱下所統括的一切，甚至還引發一堆富有成果的觀點：這些觀點在我看來似乎可以大大加強以科學的方式解決此一現象的可能性。(Ostwald, 1909: Vorwort)

韋伯似乎對奧斯特華德的相關想法早有所悉並深感不以為然，因而在1909年5月8日的一封信致赫克納(Heinrich Herkner, 1863-1932)的信中談及奧斯特華德的“**能量學式的社會學**”(energetische Soziologie)時，就說他對這種「社會學」**「感到心驚膽戰」**(MWGII/6: 116)！1909年5月11日，韋伯在另一封致赫克納的信中說：「我打算越來越完全專心致力於科學性的批判(wissenschaftliche Kritik)<sup>76</sup>。在做這件事情時，我必須以最大的、切事的無顧忌性(größte sachliche Rücksichtslosigkeit)攻擊史坦樂、奧斯特華德、蘭佩雷希特(Lamprecht)、菲爾康特(Vierkandt)、甚至西美爾(Georg Simmel)等人，……」。(MWGII/6: 121)我想，韋伯一

76 韋伯在信中加了一個註：沒辦法。一個45歲的人總會想想：他還有什麼工作能力、或者在工作能力上的持續性，並依此而為。

定是在這本書出版後不久就讀了它，並於不久之後就寫了〈“能量學的”文化理論〉這篇書評<sup>77</sup>。

奧斯特華德的這本書是獻給索爾維(Ernest Solvay)這位「社會學式的能量學」(soziologische Energetik)的奠基者的。因而韋伯也在一個長註中，對索爾維進行了批判。這篇文章，可以說是韋伯對「自然主義」的批判之最集中、最深入的一篇文章。用他自己的話說，所謂的「自然主義」乃是一種「想要由自然科學的種種事實情況中導出價值判斷的嘗試」。在他看來，奧斯特華德在《文化科學之能量學的基礎》一書中所展現出來的論述，正是徹首徹尾的自然主義的「典型」，因而值得一批。韋伯強烈批判自然科學家不守本分想要僭越地指導人文社會科學家應該怎麼做研究的作法，因而稱奧斯特華德的這本著作為「小怪胎」(WL:425)，而索爾維之流的「純粹在自然科學上受到訓練」的科技人在強暴了“社會學”之後所生下來的，則只能是更加醜陋短命的「調換兒」(WL:402)。

這篇文章顯然是韋伯在前引書信中所提到的他所要致力的「科學性的批判」的一環，因此，儘管韋伯自己也承認他在評論中「偶爾……發出了某種有點開玩笑的口氣」(WL:424)，但基本上還是一篇態度嚴謹的著作，其中有不少觀點值得細細推敲。

### 〈社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”的意義〉

韋伯不僅在其方法論著作中，對當時德語區國民經濟學界的「方法論爭」(Methodenstreit)及由此所衍生的種種邏輯與方法論問題，進行了長期的論辯，更一手掀起了至今仍餘波蕩漾的「價值判斷論爭」

---

77 這篇書評發表於《文庫》1909年9月號。韋伯8月11日就向出版商Paul Siebeck催校樣，大概9月初才拿到。依此推論，文章應該寫於6、7月間。

(Werturteilsstreit)<sup>78</sup>。「價值判斷論爭」的核心概念，是「價值中立」(Wertfreiheit)概念；而韋伯對於「價值中立」這個概念之最深入、最細膩、也最完整的分析與論述，就在1917年所發表的〈社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”的意義〉這篇文章中。因此，這篇文章無疑是韋伯方法論著作中的壓軸之作，值得細讀。但韋伯的「價值中立」概念應該如何理解，卻始終是學界爭論的一個焦點。

1964年為紀念韋伯百年誕辰，派深思(Talcott Parsons, 1902-1979)在海德堡的「社會學者會議」上做了一場演講，其中的一個重要論點是認為：「價值中立」概念乃是韋伯的“方法論”立場的基礎<sup>79</sup>。從此，韋伯學界大都將「價值中立」當作是韋伯的一個「方法論原則」(Hennis, 1996: 153)。這種理解，也的確可以在韋伯的著作中找到「證據」(如：在WL: 489中，韋伯就明白地說「價值判斷中立」乃是一個「邏輯的原

78 自從韋伯掀起「價值判斷論爭」之後，「價值中立」問題，就始終是社會科學的哲學的主要問題之一，此一論爭可謂餘波蕩漾、至今未息。這方面的文獻極多，特別值得一提的是：Hans Albert 與 Ernst Topitsch 所編輯出版的《價值判斷論爭》(Werturteilsstreit, 1979)一書，該書收錄了1916至1969年間許多重要文章；關於韋伯所掀起的「價值判斷論爭」的原始材料方面，最重要的則是1996年由Heino Heinrich Nau 編輯出版的《價值判斷論爭》(Werturteilsstreit, 1996)，這本書收錄了1913年在「社會政策協會」內部會議中關於「價值中立」問題的討論的所有文章。其他重要的著作與文章有：Feix 1978, Ferber 1959, Hennis 1996, Weber/Topitsch 1951, Zecha 1976 等等。

79 這場第十五屆「德國社會學者會議」的二個主題之一是「價值中立與客觀性」，派深思針對此一主題發表了一篇題為〈價值拘束性與社會科學中的客觀性〉(Wertgebundenheit und Objektivität in den Sozialwissenschaften)的論文，明確主張：「價值中立」這個概念可以被看作是對韋伯的“方法論”的立場而言是「根本的」(als grundlegend)(Parsons, 1965: 45)。值得注意的是：派深思特別將「方法論」一詞以“”的形式加以標示，似乎有所保留。因為，他實際上將韋伯的「價值中立」詮釋為「在相干的界限內遵守科學的諸價值，而不使科學受到與那些科學的研究的價值相矛盾或不相干的其他價值侵犯的自由」(Parsons 1965: 46)。近年來，在韋伯詮釋方面有不少佳作，其中尤其德國學者(如：Hennis、蒙森[Mommsen]等學者)常會由「影響史」的角度，將韋伯被「誤解」為「實證主義者」的歷史源頭，推到派深思身上，令許多英美學者為派深思叫屈(如：Turner, 1993)。這個「歷史公案」有待澄清。在我看來，派深思對韋伯的理解，至少比某些德國學者對派深思的理解要深刻得多。



則」)。但在我看來，如果將韋伯的「價值中立」概念理解為只是一個「邏輯的原則」或「方法論原則」，則是對韋伯「價值中立」思想的嚴重誤解：對韋伯而言，「價值中立」固然是一個「方法論原則」，但絕不僅僅只是或主要是一個「方法論原則」。

關於韋伯的「價值中立」概念，筆者另有專文(張旺山，2011)探討，在此無法細談。在此首先必須提醒讀者注意的是：韋伯談的，並非「價值中立」這個邏輯上的原則本身，而是其「意義」(Sinn)，用現在的話說，就是此一邏輯原則的種種蘊涵(implications)。然而，韋伯又為什麼會想要探討「價值中立這個邏輯原則的意義」呢？事實上，就在韋伯的第一篇方法論文章(1903年的〈羅謝與肯尼士〉的第一篇文章)的第一頁「文前說明」中，韋伯就點出了他進行方法論探討的動機：反省「歷史的國民經濟學」的種種弱點。因為：「正是這些弱點，可以讓我們不斷地重新反省我們持之以進行科學的研究工作的那些一般的預設」。而在韋伯看來，當時德國的「歷史的、倫理的國民經濟學」的一項致命的邏輯上的弱點(更精確地說：錯誤)，就是混淆了「實然」與「應然」，換句話說，就是沒有遵守「價值中立」這個邏輯原則。而之所以會如此，當然有可能是基於對此一邏輯原則之懷疑或反對，但更常見的情況，則是未能對此一原則之種種隱匿的、複雜的、基於人性的某種傾向而不易察覺的蘊涵，進行全面而深入的考察。

在我看來，韋伯「價值中立」思想的萌芽甚早，至少可以追溯到1887年(當時韋伯才23歲)的一封信。在這封信中(請參考：Baumgarten 1964: 58f.)，韋伯認為：知性、心與倫理判斷(*der Verstand, das Herz und das sittliche Urteil*)各有其必須遵守的法則，不能以知性的認知結果去譴責心的感受或倫理判斷：心和倫理判斷是不受指揮、也不可以被指揮的。韋伯並特別強調：知性的法則是「極為有限的」(*sehr eng begrenzte*)！這種「知、情、意」三分而各有其「固守法則性」(*Eigengesetzlichkeit*)的想法，可以說是韋伯的「價值中立」思想的「人學基礎」：科學家基本上是服膺於「知性的法則」的「思想著的人」

(denkender Mensch)、是研究者，而不是「進行評價的人」(wertender Mensch)(*WL*: 90 u.a.)。

但科學家畢竟也是有血有肉的人，不僅會思考，也會感受、意願，會做出種種實踐性的評價，並在行動中做他認為應該做的事情，追求他所想要實現的想法。韋伯所加入的「社會政策協會」，正是主要由一些具有改革社會的意圖的學者所組成的團體，而他1904年與宋巴特和雅飛接掌《文庫》時所面對的最大問題，也就是這份期刊的「定性」問題。光由期刊名稱中的「社會科學」與「社會政策」二詞，就會讓人產生一種疑慮：這樣一份從一開始就堅持想要成為「純學術性的」、「只以科學研究的手段進行研究」的期刊，如何可能又是一份可以為「社會政策」提供實踐上的建議的期刊？如果這份期刊允許人們對立法與行政的措施或實踐上的建議進行評價性的「判斷」，馬上就會產生一連串的問題：這種「判斷」意味著什麼？我們有哪些規範去規範這種判斷？而這些「價值判斷」的效力的基礎又是什麼？科學知識的特徵不是在於其成果必須是作為「真理」而具有「客觀」的效力嗎？如果允許人們做價值判斷，則進行價值判斷的研究者在什麼意義下還可以說是仍然在做「科學性」的研究呢？韋伯將這一連串的問題總結為一個一般性的問題：在什麼意義下我們可以說：在「文化生活的科學」(Wissenschaften vom Kulturleben)的領域裡是有「客觀有效的真理」的？(*WL*: 147)由此看來，1904年所發表的〈社會科學的與社會政策的知識的“客觀性”〉這篇文章的主要問題，正是「價值判斷」問題。

正如韋伯在1907年9月13日致雅飛的一封信中所說的：科學的研究不僅要求冷靜與客觀(Nüchternheit und Sachlichkeit)，不能混淆經驗的研究工作與改革熱誠，並且科學的研究成果也是「價值中立的」(wertfrei)(*MWGII/5*: 402)。在韋伯擔任雜誌編輯的這段時間所寫的許多信件中，我們都可以找到相類似的對「價值中立」的堅持與貫徹(如：*MWGII/5*: 415, 637 u.a.)。

韋伯不僅堅持自己擔任編輯的《社會科學與社會政策文庫》這份期

刊必須是一個「追求真理的地方」，也要求1909年1月成立的「德國社會學學會」(Deutsche Gesellschaft für Soziologie)必須是一個「追求真理的地方」。韋伯雖非學會的發起人，也沒有參加在柏林舉行的成立大會，卻對學會事務付出了相當多的心力。從1909年2月開始，韋伯就積極參與學會的事務，對學會有直接的影響，沒多久即被選為學會的「監事會」<sup>80</sup>主席，並於1909年3月7日參加了第一次的「理監事聯合會議」，從此成為學會的核心成員之一。韋伯對學會的章程提供了不少的意見。在他的構想中，學會應該是結合許多學者、為完成只有透過許多學者的分工才能完成的大型研究計畫的團體，而不應該有任何世界觀或政治上的目標。也許是由於在「社會政策協會」中所經歷的不愉快經驗使然，韋伯希望學會不要「重蹈覆轍」，因此積極的由「會員的招募」與「章程的制定」雙管齊下，亟思「防患於未然」。在1909年5月8日致赫克納的一封信中(MWGII/6: 113f.)，韋伯就明白的表示：他希望能夠有「嚴格的保證」，確保(1)人們在地方性團體的集會中不討論任何「實踐性、政策性」或「倫理性」的熱門話題或問題，(2)必要時得透過人為的手段與討論的限制去防止「胡謔」，而只讓那些「內心受到召喚者」(Berufene)發言及討論。因此，韋伯在1909年6月親自擬定了一份「加入德國社會學學會之邀請函」(此邀請函將收入 MWGI/13)，並花了不少心力招募合適的會員。同時，在韋伯的堅持下，學會修改了章程，並在1909年10月將「價值判斷中立」的公設納入了修改後的第二版章程(此一章程，收入了MWGII/6: 548-553)第一章第一節中：「學會一視同仁地給予社會學的所有科學上的方向與方法以空間，並且拒絕代表任何實踐性的(倫理的、宗教的、政治的、美學的等等)目標」(MWGII/6: 548)。

但韋伯的努力，卻是徒勞的。不僅在1910年底的「第一屆德國社會

---

80 「監事會」的職責在於監督理事會、審核理事會的工作報告、並與理事會共同議決學術性事務。

學者會議」上，章程中的「價值判斷中立」公設引起了激烈的爭議，包括理事會主席在內的多數學者根本無視於章程的此一規定、甚至振振有辭地公然違反該項規定。韋伯還發現，他是唯一一個一頭熱犧牲自己在學術上的個人利益而全心投入學會事務的人，但結果卻是一事無成，只維持了一個苟延殘喘的「空轉的機器」的運行。這使得韋伯決定於1911年1月退出「監事會」。1912年在柏林舉行的「社會學者會議」，情況更是惡劣。在韋伯看來，除了一個唯一的例外之外，所有的報告人都違反了章程中「價值判斷中立」的規定。這種情形，讓韋伯覺得自己像唐吉訶德般堅持一個據稱無法實現的原則，因而感到無限的厭煩，決定從此不再涉入學會事務而專心於自己的科學研究工作。但事實證明，韋伯始終並未放棄當初致力於學會事務時所追求的目標：希望能找到一個可以進行「價值中立的科學性的研究與討論」的地方(Marianne Weber, 1984: 429f.)，只是這次的「戰場」回到「社會政策協會」而已；並且這一次，韋伯不再退卻，而在協會內部主動掀起「價值判斷中立論爭」。

此一論爭的產生，當然不是一朝一夕之事。為使讀者能更明確地掌握此一論爭的來龍去脈，以下僅根據Nau, 1996: 46ff.做最簡略的說明。事實上，1890年代末，在「社會政策協會」內部，即產生了一種「路線鬥爭」的緊張關係(請參考：Lindenlaub, 1967)：一方是以韋伯和瑙曼(Friedrich Naumann, 1860-1919)為首的「自由派」立場，另一方則是以施莫樂為首的保守派立場。這種緊張在1905年的曼海姆(Mannheim)會議討論會議主題「卡特爾與國家的關係」時，公開地爆發了出來。瑙曼在會議中為文論「言論自由」，卻被施莫樂指為「煽動家」；為此，施莫樂與韋伯還在報端以「公開信」的方式進行了激烈的論戰。到了1909年協會在維也納舉行會議時，便正式引發了「價值判斷論爭」的第一次交鋒：當時「會議籌備委員會」無異議的通過了一項會議主題：「人們可以以什麼標準確定國民經濟的生產力的提升」。這對於一向以理論性對象為會議主題的作法而言，乃是前所未有的新型態主題。這主題的主要報告人是菲利波維奇(Eugen von Philippovich, 1858-1917)，他認為

「生產力」(Produktivität)是科學上可以有意義地加以運用的概念。他的觀點獲得了許多與會學者的贊同；但韋伯、宋巴特與歌陀(Friedrich Gottl, 1868-1958)則持反對意見。韋伯認為：這概念的使用包含了一種無法避免的價值判斷。這次會議的論辯極為激烈，甚至涉及了人身攻擊，並在報端產生了回響，「價值判斷論爭」大有一觸即發之勢。

1911年10月，協會在紐倫堡舉行會員大會，施莫樂以協會主席身分在開幕致詞時，將整個協會活動定性為「科學研究」，但認為這種科學研究乃是為了要服務於實踐性的政策所做的「準備工作」。施莫樂堅持，價值判斷是無法避免的，強要壓制一切價值判斷，將使協會的討論變得極為無聊、談不出任何結果。此舉令韋伯極為震怒，因此提出申請，要求特別舉辦一場討論會討論「價值判斷問題」。在韋伯的要求下，施莫樂於1912年11月發了一封信給全體協會會員，希望能在一次擴大的委員會會議中討論「科學中的價值判斷」問題，並希望有興趣參與討論的會員能就以下四點發表簡短看法：(1)倫理性的價值判斷在科學性的國民經濟學中的地位；(2)發展傾向與實踐性評價的關係；(3)經濟政策與社會政策的目標點之間的關係；以及(4)一般性的方法論原則與學院授課的特殊課題之間的關係。施莫樂並要求委員會成員最遲必須於1913年4月1日前將書面意見資料寄來協會。協會將這些書面資料彙集成冊，並只散發給52位1914年1月4日報到、翌日參與討論會的協會成員。這些書面資料，共15篇文章，都收入了Nau, 1996。

這場討論進行得極為激烈，可惜施莫樂為防止媒體大作文章，在會前就提議「討論不做記錄、討論內容及書面資料亦將不納入協會的刊物中(但可以在其他刊物上發表)」，並獲得了同意的決議。這也是為何韋伯1917年將他的「書面資料」改寫後，以〈社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”的意義〉為題，發表於1910年創立的重要文化哲學期刊*Logos*的背景與「內幕」。對此一背景的掌握，將有助於理解韋伯的「問題脈絡」。基本上，「社會科學中的價值判斷中立」問題的討論，既不始於1914，也不終於1914。但由思想史的角度而言，這場討論無疑

敲下了德國經濟學的「歷史—倫理學派」的霸權的喪鐘。韋伯在這場討論中，似乎未能說服大多數的參與者便忿而離開了會場，還責怪在場者根本不了解他爭的是什麼。這場討論，雖已是一個世紀前的陳年往事了，韋伯如果地下有知，面對今日種種關於「價值中立」的討論，也許仍然會堅持自己的觀點，甚至可能依舊會責怪別人不了解他爭的是什麼而忿然離場吧。

由以上的論述，我們已經可以產生一個印象：韋伯的「價值中立」概念，絕不只是一個單純的「方法論原則」，而是一個相當複雜的概念，對這概念的正確理解，將是理解韋伯的「人」和他的著作的一個重要關鍵。韋伯的太太瑪莉安娜(Marianne Weber, 1984: 328ff.)在《韋伯傳》中，特別列了一個章節討論韋伯對「價值中立」問題的態度，並說明她之所以如此做的理由乃是因為：韋伯對「價值中立」問題的態度不僅實質上是重要的，並且在很大程度上在傳記中也是重要的，甚至說這態度與韋伯的「精神人格的重心」的形成息息相關。我們甚至可以毫不誇張地說：對「價值中立」的堅持，乃是身為科學家的韋伯的「精神人格」的核心，不能理解這一點，即無法理解韋伯這個「人」、甚至無法掌握其著作的「精神」之所在！

韋伯的方法論文章，內容極為豐富。可以說，韋伯的著作中最具有哲學味道、最能展現其思想的深度、廣度與細膩度的，就是這些方法論著作。無論是對韋伯這個人、對他的種種經驗性的研究、對他的方法論思想、乃至一般而言地對人文與社會科學的哲學有興趣的讀者，應當都可以在閱讀本書時，就自己的問題脈絡，發現一些有意思的東西。能夠這樣，花這麼多的時間翻譯這幾篇文章，也就值得了。當然，翻譯是極為艱難的工作，越是要完美，便越感文字精確度上的拿捏之不易。但我想，像中文這樣一種極為靈活的語言，如果能夠透過一些嚴謹的翻譯，使得一些語詞在不斷被翻譯、閱讀與重述的過程中，逐漸沉澱下來，成為具有明確的內涵與外延的清晰概念，則對於學術研究應該會有

一定程度的貢獻。至於難以避免的錯誤與不如人意之處，則請讀者不吝指教，以俟他日再版改正。

## 參考書目

### 韋伯原著之縮寫

- MWG *Max-Weber-Gesamtausgabe*, Tübingen: Mohr 1984 ff.
- PEII *Die protestantische Ethik. II: Kritiken und Antikritiken*. 4. Aufl., hg. v. Johannes Winckelmann, Gütersloh 1982.
- RSI *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 8. Aufl., Tübingen: Mohr 1986.
- W&G *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr 1980.
- WL *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 5. Aufl., hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr 1982.

## 參考書目

### 張旺山

- 1997: 〈韋伯的「文化實在」觀念：一個“方法論”的分析〉，《人文及社會科學集刊》第9卷第2期，頁1-37，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 1998: 〈韋伯的科學觀〉，《台大哲學論評》第21期，頁271-306。
- 2005: 〈韋伯的《新教倫理與資本主義精神》導論〉，刊載於韋伯著／于曉等譯：《新教倫理與資本主義精神》，台北：左岸文化，頁25-37。
- 2006: 〈真相就是真理：韋伯《新教倫理與資本主義精神》一百年〉，《思



想》第1期，頁207-233。

2011: 〈論韋伯的「價值中立」概念〉，《政治與社會哲學評論》第37期，頁1-38。

Albert, Hans/ Ernst Tropitsch(Hg.):

1979: *Werturteilsstreit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Baehr, Peter/ Gordon C. Wells

2002: "The Protestant Ethics and the 'Spirit' of Capitalism. Editors' Introduction", in: Weber, 2002b: ix-lxviii.

Barrelmeyer, Uwe

1997: *Geschichtliche Wirklichkeit als Problem. Untersuchungen zu geschichtstheoretischen Begründungen historischen Wissens bei Johann Gustav Droysen, Georg Simmel und Max Weber*, Münster: LIT.

Baumgarten, Eduard:

1964: *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen: Mohr.

Bily, Lothar

1990: *Die Religion im Denken Max Webers*, St. Ottilien: Erzabtei.

Eisermann, Gottfried

1993: *Max Weber und die Nationalökonomie*, Marburg: Metropolis.

Feix, Nereu

1978: *Werturteil, Politik und Wirtschaft: Werturteilsstreit und Wissenschaftstransfer bei Max Weber*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ferber, Christian von

1959: "Der Werturteilsstreit 1909/1959: Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Interpretation", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1959(11): 21-37.

Hennis, Wilhelm

1987: *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes*, Tübingen: Mohr.

1996: *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, Tübingen: Mohr.

Käesler, Dirk

2004: "Vorwort des Herausgebers", in: Weber, 2004: 7-64.

1979: *Einführung in das Studium Max Webers*, München: Beck.

Lassman, Peter/ Irving Velody/ Herminio Martins(ed.)

1989: *Max Webers "Science as a Vocation"*, London: Unwin Hyman.

Lindenlaub, Dieter

1967: *Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik: Wissenschaft und Sozialpolitik im Kaiserreich vornehmlich vom Beginn des "Neuen Kurses" bis zum Ausbruch des ersten Weltkrieges(1890-1914)*, Wiesbaden: Franz Steiner.

Menger, Carl

1871: *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Wien: Wilhelm Braumüller.

1884: *Die Irrthümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*, Wien: Alfred Hölder. In: *Gesammelte Werke*, Bd.III: *Kleinere Schriften zur Methode und Geschichte der Volkswirtschaftslehre*, Tübingen: Mohr, SS.

1-98.

1969: *Gesammelte Werke, Bd.II: Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere (1883)*, Tübingen: Mohr.

Mommsen, Wolfgang/ Wolfgang Schwentker(Hg.)

1988: *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Nau, Heino Heinrich

1996: *Der Werturteilsstreit. Die Äußerungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschluß des Vereins für Sozialpolitik (1913)*, Marburg: Metropolis.

1997: *Eine "Wissenschaft vom Menschen". Max Weber und die Begründung der Sozialökonomik in der deutschsprachigen Ökonomie 1871 bis 1914*, Berlin: Duncker & Humblot.

Nau, Heino Heinrich(Hg.)

1996: *Der Werturteilsstreit: Die Äußerungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschluß des Vereins für Sozialpolitik (1913)*, Marburg: Metropolis.

Parsons, Talcott

1965: "Wertgebundenheit und Objektivität in den Sozialwissenschaften", in: Stammer, 1965: 39-64.

Ostwald, Wilhelm

1909: *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft*, Leipzig: Werner Klinkhardt.

Quensel, Bernhard K.

2007: *Max Webers Konstruktionslogik. Sozialökonomik zwischen Geschichte und Theorie*, Baden-Baden: Nomos.

Radkau, Joachim

2005: *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, München: Carl Hanser.

Rickert, Heinrich

1902: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historyischen Wissenschaften*, Tübingen: Mohr.

Sakule, Michael

2002: *Max Weber – Leidenschaft und Disziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen*, Tübingen: Mohr.

Schluchter, Wolfgang & Graf, Friedrich Wilhelm

2005: *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tübingen: Mohr.

Schmoller, Gustav

1949: *Die Volkswirtschaft, die Volkswirtschaftslehre und ihre Methode (1893)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

1968: *Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften*, originally published: Leipzig: Duncker & Humblot 1888, reprinted: New York: Burt Franklin, 1968.

Sica, Alan

1988: *Weber, Irrationality, and Social Order*, Berkeley: University of California Press.

Stammler, Rudolf

1924: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*, 5. Aufl., Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter.

Tenbruck, Friedrich

1989: "Abschied von der 'Wissenschaftslehre'", in: J. Weiß(Hg.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, SS. 90-115.

1999: *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, Tübingen: Mohr.

Vahland, Joachim

2001: *Max Webers entzauberte Welt*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Wagner, Gerhard/ Heinz Zipprian(Hg.)

1994: *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Weber, Marianne

1984: *Max Weber. Ein Lebensbild*, 3. Aufl., Tübingen: Mohr.

Weber, Max

1904: "Geleitwort", in: *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 19. Bd., S. I-VII.

1946: *From Max Weber: Essays in Sociology*, tr. and ed. by H. H. Gerth and C. Wright Mills, New York: Oxford University Press.

1947: *The Theory of Social and Economic Organisation*, tr. by A. M. Henderson

- and Talcott Parsons, ed. by Talcott Parsons, New York: Oxford University Press.
- 1949: *The Methodology of the Social Sciences*, tr. by Edward A. Shils and Henry A. Finch, New York: Free Press.
- 1962: *Basic Concepts in Sociology*, tr. by H. P. Secher, New York: Citadel Press.
- 1968: *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, ed. And partially tr. by Guenther Roth and Claus Wittich, 3 Vols, New York: Bedminster Press.
- 1975: *Roscher and Knies. The Logical Problems of Historical Economics*, tr. by Guy Oakes, New York: Free Press.
- 1975-76: "R. Stammler's 'Surmounting' of the Materialist Conception of History," tr. and intro. by Martin Albrow, In *British Journal of Law and Society*, 2(1975): 129-152; 3(1976): 17-43.
- 1977: *Critique of Stammler*, tr. by Guy Oakes, New York: Free Press.
- 1982: *Die protestantische Ethik. II: Kritik und Antikritik*, hg. v. Johannes Winckelmann, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- 1989: *Max Weber's "science as a vocation"*, ed. by Peter Lassman and Irving Velody with Herminio Martins, London: Unwin Hyman.
- 1990: *Grundriss zu den Vorlesungen über allgemeine ("theoretische") Nationalökonomie (1898)*, Tübingen: Mohr.
- 1995: *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, Schutterwald/Baden: Wissenschaftlicher Verlag.
- 1999: *Essays in Economic Sociology*, ed. by Richard Swedberg, Princeton: Princeton University Press.
- 2000: *Die Protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, hg.v. Klaus Lichtbau und Johannes Weiß, 3. Aufl., Weinheim: Beltz Athenäum.
- 2002a: *Max Weber. Schriften 1894-1922*, hg. v. Dirk Kaesler, Stuttgart: Kröner.
- 2002b: *The Protestant Ethics and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*,

- ed. & tr. by Peter Baehr and Gordon C. Wells, New York: Penguin Books.
- 2004a: *The Essential Weber. A Reader*, ed by Sam Whimster, London/ New York: Routledge.
- 2004b: *The Vocation Lectures*, tr. by Rodney Livingstone, ed. by David Owen and Tracy B. Strong, Indianapolis: Hackett Pub.
- 2004c: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, hg. v. Dirk Kaesler, München: C. H. Beck.

Weber, Wilhelm/ Ernst Topitsch

- 1951: "Das Wertfreiheitsproblem seit Max Weber", in: *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 13: 158-201.

Zecha, Gerhard

- 1976: "Wie lautet das 'Prinzip der Wertfreiheit'?", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 28: 609-648.

## 凡例

1. 本譯本除了〈弁言〉(Geleitwort)一文之外，都是以韋伯的《科學學說文集》(Gesammelte Aufsätze zur *Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr 1982, 縮寫為WL)德文第五版為依據，邊碼、以及用WL和[]表示的頁碼，指的都是德文原書的頁碼。正文中，只出現在原始版本中的文字，以細明體之[]標示。

2. 德文本中以「疏排」強調的文字，中文一律以粗黑體表示，西文則為斜體(西文人名為粗體)；德文本中以»«標示者，中文一律以“”標示。除引文外，中文的「」皆為譯者所加，主要目的是要明確標示語詞概念的單位，避免誤解。另外，中文的許多代名詞含義不明確者，譯文中將插入(=XX)加以說明。在本書中，短槓的「—」用於連接中文複合字，長槓的「——」則為破折號。

3. WL之原註以楷體排印，不加任何標示。譯者所加之註釋則以【譯註】標示。譯者附加在WL原註之後的註釋，則以【譯者按】標示，並以\*表示所要註釋的語詞之順序。譯註以楷體排印，強調則用中黑體。

4. 書中所提到的人名，除少數直接在註腳中加註釋說明者外，請參考書後所附的「人名譯註」。

5. 本書之〈人名索引〉與〈概念索引〉，均依中譯本頁碼製作。



# 目次

譯者序 .....	(7)
中譯本導讀 .....	(11)
壹、本書與韋伯的《科學學說文集》 .....	(11)
貳、關於本書之翻譯 .....	(16)
參、韋伯與國民經濟學 .....	(22)
肆、個別文章導論： .....	(35)
〈羅謝與肯尼士〉 .....	(35)
〈弁言〉、〈客觀性〉與〈文化科學的邏輯〉 .....	(48)
〈史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀〉一文及其〈補遺〉 .....	(63)
〈邊際效用學說與“心理物理學的基本法則”〉 .....	(71)
〈“能量學的”文化理論〉 .....	(78)
〈社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”的意義〉 .....	(80)
參考書目 .....	(89)
凡例 .....	(97)
羅謝與肯尼士和歷史的國民經濟學之邏輯問題 .....	3
文前說明 .....	3

I. 羅謝的“歷史的方法”	6
羅謝對科學的分類	6
羅謝的「發展」概念與實在的非理性	28
羅謝的心理學和他與古典理論的關係	36
知解性認識的限制與羅謝論有機體之形上學式的因果	39
羅謝與「實踐性的規範與理想」的問題	44
II. 肯尼士與「非理性」問題	50
行動的非理性	50
肯尼士著作的性格	50
肯尼士的“意志自由”和“自然制約性”與現代理論的關係	53
馮德的“創造性綜合”範疇	58
具體的行動之非理性與具體的自然事變之非理性	73
“詮釋”這個“範疇”	76
對這些“範疇”之各種知識理論上的探討：	80
(1) 敏施特柏格的「“主觀化的”科學」概念	80
(2) 西美爾的“理解”與“詮釋”	105
(3) 歌陀的科學理論	107
III. 肯尼士與「非理性」問題(續)	119
(4) 李普士的“投入感受”與克羅齊的“直觀”	119
“明顯性”與“效力”	128
啟發性的“感受”與歷史學家之“暗示性”的描述	134
“合理”的詮釋	142
「因果性」範疇的雙重用法與「非理性」和「非決定論」之間的關係	148
肯尼士的「個體」概念；人學式的流出說	154
弁言	163

社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”	171
引言	171
I. 「對理想與價值判斷進行科學的批判」的意義	173
「經驗知識」與「價值判斷」之原則性的區分	176
II. 「文化科學的認知興趣」之構成性意義	186
文化科學中「理論的」與「歷史的」考察方式的關係	211
「理想典型式的概念建構」之邏輯結構	213
經驗性的社會知識之“客觀性”的意義；「文化價值觀念」與 「文化科學的興趣」之會變遷性	230
在「文化科學的邏輯」這個領域的一些批判性的研究	243
I. 與愛德華·麥耶的論辯	243
引言	243
各種「偶然」概念	247
“自由”與“必然”	249
歷史學的对象	256
II. 歷史的因果考察中的「客觀的可能性」與「適當的起因造 成」	298
對實在之歷史上的形塑	298
“客觀的可能性”理論	301
客觀的“可能性判斷”之“效力”的模態	316
「“適當的”起因造成」這個範疇	320
“適當的”與“偶然的”「起因造成」作為思想上的抽象。	322
史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀	327
I. 文前說明	327
II. 史坦樂對歷史唯物論的陳述	330

III. 史坦樂的“知識理論”	336
IV. 「規則」概念之分析：	359
「規則」作為“規律”與作為“規範”	359
“準則”概念	360
遊戲規則	376
法規則	384
法學的與經驗的概念	386
〈史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀〉一文之補遺	403
史坦樂的“因果性與目的”	403
史坦樂的“社會性生活”的概念	412
邊際效用學說與“心理物理學的基本法則”	431
“能量學的”文化理論	449
社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”的意	481
I. 學院課堂上的實踐性評價	481
專業訓練與講壇評價	483
II. 「純邏輯的或經驗的知識」與「評價性判斷」作為「異質的… 問題領域」之原則上的分離；“價值判斷”概念	492
由“目的”和由“手段”所做的批判	493
實踐性的令式與經驗性的事實確定之異質的效力領域	493
倫理的規範與文化理想；「倫理」的“界限”	494
倫理與其他價值領域之間的緊張	498
「價值秩序」之間的鬥爭；經驗真理、價值理論與個人的 抉擇	499
價值討論與價值解釋	505
“發展傾向”與“適應”	507
“進步”概念	514

---

理性的進步.....	521
「規範性事物」在經驗學科中的地位.....	528
經濟的科學性學說的課題.....	533
國家的角色.....	536
人名譯註.....	539
韋伯年表.....	575
人名索引.....	581
概念索引.....	589

國家圖書館出版品預行編目資料

**韋伯方法論文集**/Max Weber著·張旺山譯注·

初版·臺北市·聯經·2013年3月(民國102年)·

728面·17×23公分(現代名著譯叢)

ISBN 978-957-08-4146-6(精裝)

ISBN 978-957-08-4147-3(平裝)

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

540.2

102003112

# 韋伯方法論文集

張旺山譯註





# 羅謝與肯尼士和歷史的國民經濟學之 邏輯問題

[第一篇文章]<sup>1</sup>

以下這篇殘篇<sup>2</sup>，並不是要為我們這二位老一輩的大師立傳，而只是  
而只是想要說明：某些上一代人在歷史科學和我們這門學科中討論的  
「基本的邏輯－方法學的問題」(elementare logisch-methodische  
Probleme)，是如何影響著歷史的國民經濟學的那些早期階段的<sup>3</sup>，而歷

- 
- 1 【譯註】這是本文第一部分1903年發表於《德意志帝國的立法、行政與國民經濟年鑑》(*Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*)所附的文字，預告將有續文，收入《科學學說文集》時刪掉了。本文全文原始版本共分成三篇文章分別於1903、1905與1906年發表，今依WL編輯體例合為一文，但保留「第一(二、三)篇文章」字樣並註明出版年代，以保留原始面貌。這份《年鑑》的前身是 Franz von Holzendorf 於1871年所創立的《德意志帝國的立法、行政與司法年鑑》(*Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege des Deutschen Reiches*)，1877年起的新系列改名如上。1881年起由施莫樂(Schmoller)擔任主編；1913年為表彰施莫樂在編輯上的長期貢獻，更名為 *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*。事實上韋伯在本文中就稱之為「施莫樂的年鑑」(*Schmollers Jahrbuch*)或甚至簡稱為《年鑑》。這份刊物在1968與1972年二次改名後，2000年起再度改回 *Schmollers Jahrbuch* [副標題：經濟與社會科學期刊(*Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*)]。
- 2 本文原來是為今年的海德堡大學紀念文集而寫的，但卻無法及時完成，而就其目前的性格而言，也不太適合那個地方。【譯者按】此一註腳在WL中被刪除了，在此據原始版本補上。
- 3 當然，我們在進行這樣的探討時所必須涉及的，將只是這些問題的一些基本形式。也唯有如此，像我這種本性上就無法對那些不斷大幅增加的邏輯學文獻有

史方法在早期所獲致的種種偉大成就，又是如何應付這些問題的。如果在行文間也經常主要地表現出歷史的國民經濟學的一些弱點的話，那也是事物的本質使然。正是這些弱點，可以讓我們不斷地重新省思 (Besinnung) 我們持之以進行科學的研究工作的那些一般的預設 (allgemeine Voraussetzungen)，而這一點也可能是這種完全爲了有利於對實際上或表面上似乎自明的事物進行廣泛的分析之故，而必須放棄某種「具有藝術性的」整體圖像 (ein “künstlerisches” Gesamtbild) 的研究，所具有的唯一的意義。——

今日，人們通常將羅謝 (Wilhelm Roscher)、肯尼士 (Karl Knies) 與 2 希爾德布蘭德 (Bruno Hildebrand) 合稱爲「歷史學派」的創立者。本文雖無意貶抑最後提到的這位的重大意義，但對於我們的目的而言，他確實可以在這裡略而不談，儘管正是他、在某種意義下甚至可以說只有他，真正運用了今日稱之爲“歷史的”的那種方法進行研究。但他在《現在與未來的國民經濟學》 (*Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft*) 一書中所說的相對主義，在那些與此處相關的點上，卻只不過運用了在他之前已經部分由羅謝、部分由其他人所發展出來的一些想法而已。相反地，要陳述肯尼士的方法論觀點，卻非得先說明羅謝的方法學觀點不可。至於肯尼士在方法論上的主要著作，則至少不但是與羅謝直到當時所發表的著作 (事實上該著作就是題獻給羅謝的)、同時也是與直到羅謝爲止在我們這裡始終支配著各大學的古典主義 (Klassizismus) 的代表人物的一種論辯——公認的古典主義龍頭，就是肯尼士當時在海德堡的前任勞 (Rau)。

因此，我們將首先陳述羅謝在方法學上的基本觀點：這些觀點散見於他的那本論《修昔底德的生平、著作與時代》 (*Leben, Werk und* (續) )

專業上的掌握的人，才有可能在這裡談這些問題。然而，即使是個別科學的專家也不可以漠視這些問題，這尤其是因爲：這些問題儘管如此基本，但就像我們在這篇文章中所將指出的，這些問題卻連其「存在」都很少受到全面性的認識。

*Zeitalter des Thukydides*, 1842)的書、他的計畫綱要性質的《根據歷史的方法之關於國家經濟學的講演之綱要》(*Grundriß zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft, nach geschichtlicher Methode*, 1843)<sup>4</sup>、以及他在40年代所發表的一些文章，同時，我們也將援引他在肯尼士的書<sup>5</sup>之後才出版的《民族經濟學的系統》(*Systems der Volkswirtschaft*)<sup>6</sup>一書第一冊的前幾個版本(1854第一版與1857第二版)以及後來發表的一些著作，只要這些著作所包含的只是肯尼士想要與之相論辯的那個觀點之前後一致的展

- 
- 4 【譯註】《根據歷史的方法之關於國家經濟學的講演之綱要》這本書有朱紹文的中譯：《歷史方法的國民經濟學講義大綱》(北京：商務1981)，這個譯本是根據日本岩波書店山田雄三的日本譯本轉譯的。下文中提及本書時，韋伯簡稱為《綱要》。《修昔底德的生平、著作與時代》一書在以下的行文中，韋伯皆簡稱為《修昔底德》。
- 5 【譯註】指肯尼士於1853年出版的方法論的主要著作《由歷史方法的觀點出發的政治經濟學》(*Die politische Oekonomie vom Standpunkt der geschichtlichen Methode*)。以下提及「肯尼士的書」或「肯尼士的某個版本」的地方，都是指這本書。
- 6 【譯註】《民族經濟學的系統》一書(一般譯為《國民經濟學體系》)，在以下的行文中，韋伯皆簡稱為《系統》。在本書中，我依慣例將指稱學科的“Nationalökonomie”譯為「國民經濟學」，而“Volkswirtschaft”則譯為「民族經濟學」。必須說明的是：(1)德文的“Nation”與“Volk”這二個語詞的意義非常分歧，往往跟英文中的“nation”和“people”並不對應。“Nation”一詞，一般可譯為「國族」，尤其指構成「民族國家」的「民族」，因此，嚴格言之，“Nationalökonomie”應該譯為「國族經濟學」。「國民經濟學的歷史學派」的先驅與鋪路者李斯特(Friedrich List, 1789-1864)，在其成名作《政治經濟學之國族系統》(*Das nationale System der politischen Ökonomie*, 1837)中，就是以各國家民族(義大利人、英國人、法國人、德國人、北美人等等)的歷史展開其論述的。但由於“Nationalökonomie”譯為「國民經濟學」已行之久遠，不易改譯，因此還是採舊譯，但請讀者留意：這裡所說的「國民」，指的是構成一個國家的民族。“Volk”一詞中譯往往譯為「民族」或「人民」，在本書中，由於並未涉及「人民主權」這類的概念，因而譯為「民族」，如下文頁[9]、[10]中提及的「民族精神」(Volkgeist)與「民族性格」(Volkscharakter)。因此，在此一脈絡中我也將作為科學的“Volkswirtschaft”一詞譯為「民族經濟學」。(2)此外，“Volkswirtschaft”一詞有時候並非指稱學科，而是指民生經濟，這時候我就譯成「民族經濟」。這種情形和“Geschichte”一詞一樣，有時候指「歷史學」，有時候則指「歷史」。

開<sup>7</sup>。

## I. 羅謝的“歷史的方法”

羅謝<sup>8</sup>將「對實在所做的科學上的處理」區分為二種種類，並分別稱 3  
之為“哲學的”與“歷史的”：一方面是在消除掉實在中的種種“偶然”之  
下，以「通則化的抽象」方式進行**概念性的**掌握；另一方面則是對實在  
就其完全的實在性進行**描述性的**複述。這讓人馬上想到今日流行的法則

- 7 基本上，就對我們而言具有本質性的那些主要觀點看來，羅謝的鉅著一直到最後的幾冊與幾個版本，實質上幾乎沒有任何顯著的改變。我們可以看到某種僵化的情況。諸如孔德(Comte)與斯賓塞(Spencer)這些作者，他雖然也還知道，但卻未能認識到他們的基本思想的意義，也未加以處理。尤其是他的《國民經濟學的歷史》(*Geschichte der Nationalökonomik*, 1874)對我們的目的而言，更是出乎意料地貧乏，因為羅謝完全將興趣放在他所處理的那些作家實際上所想要的東西上面了。
- 8 基於本文的目的，以下的分析所提供的，當然不會是關於「羅謝的意義」之整體圖像。對於羅謝的意義之評價，可參考施莫樂的文章[最後刊印於《關於國家與社會科學的文獻史》(*Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften*)一書中]\*與彪赫(Bücher)的紀念演說(刊登於《普魯士年鑑》第77卷，1894年，頁104 ff.)。二者在這二篇羅謝生前及死後不久所發表的文章中，都漠視了對羅謝的學術人格而言相當重要的一點：他在宗教上的基本視點；這一點對於我們這一代人對這些事物所採取的主觀主義的感受方式而言，實在是非常自然的。然而我們將會看到，要更精確地分析羅謝的方法，是不可以忽略這項因素的，而羅謝本人也正如他死後才出版的遺著《宗教思想》(*Geistliche Gedanken*)所顯示的，根本就是完全“非現代”的(unmodern)，因為他根本就沒有想過：公開地表白自己嚴守傳統的信仰，會有什麼不好意思。在以下對羅謝的分析中，之所以會多方重複且往往似乎詳細得沒有必要，理由在於：羅謝的種種視點本來就未見完備、甚至往往自相矛盾，必須不斷地用一些相同的邏輯思想去衡量這些觀點之個別的分歧之處。對邏輯性的研究而言，根本沒有任何東西是“理所當然”的。我們這裡所要深入分析的，乃是羅謝的一些早已經被超越了的視點，並著眼於其邏輯上的性格，今日，在我們這門科學中，恐怕不會有人再去談這些觀點的實質上的內容了。但如果基於這個理由就認定：我們今日一般而言，已經比羅謝更清楚隱藏在這些觀點中的那些邏輯上的弱點了，則是錯誤的。【譯者按】\*《關於國家與社會科學的文獻史》一書於1888年在Leipzig出版，這裡指的，應是書中(頁147-171)所收錄的寫於1888年的“Wilhelm Roscher”一文。

—與實在科學(*Gesetzes-und Wirklichke itswissenschaften*)的區分：這一區分在代表前者的精確的自然科學與代表後者的政治史之間的方法上的對立中，表現得最為尖銳<sup>9</sup>。

一方面是一些想要透過某種盡可能無條件地有效的概念與法則之系統，去安排「外延上與內涵上都無限的雜多」(*extensiv und intensiv unendliche Mannigfaltigkeit*)的科學。這些科學之邏輯上的理想(一如純

9 此一在本文往後的論述中還會經常觸及的對立對於國民經濟學的方法學之意義，在一定程度上(雖然帶有部分並不中肯的結論)已經為門格(Menger)所認識到(這點下文將會提及)。在狄爾泰(Dilthey)[《精神科學導論》(*Einleitung in die Geisteswissenschaften*)]與西美爾(Simmel)[《歷史哲學的問題》(*Probleme der Geschichtsphilosophie*)]所提出的論點之後，精確的邏輯表述，在一些重要的點上，首先於1894年由溫德爾班(Windelband)在校長就職演說[《歷史與自然科學》(*Geschichte und Naturwissenschaft*)]中做了簡短的描繪，然後則在李克特(Rickert)的奠基性著作[《自然科學的概念建構之界限》(*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*)]中全面地發展了開來。歌陀(Gottl)的著作[《語詞的支配》(*Die Herrschaft des Wortes*, 1901)]——受到馮德(Wundt)、狄爾泰、敏斯特柏格(Münsterberg)與馬赫(Mach)的影響、偶爾也受到李克特(第一冊)的影響，基本上則是完全獨立的——則循著完全不同的途徑接近國民經濟學中的概念建構的問題；這部著作就其從事方法學說(*Methodenlehre*)的探討而言，現在當然在許多——但卻絕非在那些對它而言最重要的——點上，已經被在這段期間出版的李克特的著作的下半冊\*所超越了。李克特顯然始終不知道有這部著作，麥耶(Eduard Meyer)也一樣：他的論述[《關於歷史的理論與方法學》(*Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902)]就多次涉及了歌陀的論述內容。之所以會如此的理由，似乎在於歌陀那精鍊得幾乎無法理解的語言，——由於採取心理主義的知識理論觀點，使得歌陀認為傳統的、概念上有固定用法的術語都是“失性”的(*denaturiert*)而避之唯恐不及，而多少有想要以表意符號(*Idiogrammen*)去產生直接的體驗(*Erlebnis*)的內容之企圖。儘管歌陀的許多論述(包括該著作的一些原則性的論點)必定會招致反對，儘管他也沒有達成什麼真正的結論，這部著作特有的那種對問題之細膩與高明的說明，還是值得重視的，本文將會多次回到這部著作來。【譯者按】\*李克特1902年出版的《自然科學的概念建構之界限：諸歷史科學之某種邏輯學的導論》一書共有五章，前三章構成了一個完整的整體，目的在於說明：自然科學的方法無法應用於歷史學中，這是「自然科學的概念建構之界限」，這個「消極的」部分發表於1896年(書名相同，但註明是「第一半部」；本註腳中所提到的李克特「第一冊」，指的就是這本書)；第四、五章則構成了「積極的」部分，試圖說明歷史學的邏輯本質，一直延宕到1902年初才付梓。

粹力學以最完美的方式所達到的)，迫使它們爲了要給它們的概念賦予那種必然得追求的「內容的確定性」，而不得不以越來越高的程度，不斷爲那些以表象的方式(*vorstellungsmäßig*)給予我們的“事物”與過程，剝除掉直觀中的那些個別的“偶然性”。要求我們有系統地將如此獲致的普遍概念(*Allgemeinbegriffe*)，安排到其他更加普遍的概念之下的那種永不止息的邏輯上的強制，加上那種追求嚴格與明確性的努力，迫使這些科學盡可能地將實在之性質上的分化，化約到一些可以精確測量的量上。如果這些科學最後還想徹底地超越對現象之單純的分類的話，它們的概念本身就必須包含一些具有通則性的有效性(*generelle Gültigkeit*)的潛在性判斷(*potentielle Urteile*)<sup>10</sup>，而如果這些判斷不但是絕對嚴格的、並且也是具有數學上的明顯性(*Evidenz*)的，那麼它們就必須是可以用因果等式(*Kausalgleichungen*)加以表達的。

但這一切事實上意味著越來越遠離那毫無例外到處都只是具體地、5  
個體地、並以具有質上的特色的方式給予我們的、並且是可以**表象的**經驗上的實在，最後終將創造出一些絕對沒有性質、因而也絕對不實在的、關於那些其法則可以用因果等式加以表達的純粹在量上被微分了的運動過程(*rein quantitativ differenzierte Bewegung svorgänge*)之被設想出來的載體。這些科學所特有的邏輯上的手段，乃是運用一些範圍(*Umfang*)越來越大、從而內容(*Inhalt*)越來越小的概念，其特有的邏輯產物則是一些具有通則性的效力的關係概念(法則)。至於其研究領域，則只要現象中對我們而言具有本質性的(值得認知的)東西跟其中具有類性質的部分恰好相疊合，換言之，只要我們的科學興趣能夠將一個個別

10 【譯註】這裡所說的「潛在性判斷」，應該是涉及李爾(Alois Richl, 1844-1924)的名言「所有的概念都是一些潛在性的判斷」，意思是說：所有的概念，都是濃縮的判斷，是在意識中代表著判斷的東西，不僅分析判斷包含在主詞概念中，所有可能的判斷也同樣都包含在它們的主詞之中了。李爾是奧國哲學家，新康德主義者，1882年繼任溫德爾班在弗萊堡的教職，1905年更接下狄爾泰在柏林大學的哲學講座，與李克特相熟。

事例當作一個例子而歸入一個類概念之下，就不再會關心經驗上才會給予我們的個別事例時，這時候，這些科學就有其研究領域了。——

另一方面則是這樣的一些科學，這些科學向自己提出一項根據前述法則科學式的考察方式之邏輯性質必定永遠都無法解決的課題：就其毫無例外並到處都存在的性質上別具特色的特殊之處與獨一無二性(qualitativ-charakteristische Besonderung und Einmaligkeit)去認識實在，而這也就是說：——在「要對實在之任何一個再怎麼有限的部分，就其(總是——至少在內涵上)相對於所有其他部分之無限的微分，去窮盡地加以複述，原則上乃是不可能的」的情況下——去認識實在中的那些在其個體性的獨特性上(individuelle Eigenart)、也因此獨特性之故而對我們而言具有本質性的組成部分。

這些科學的邏輯理想：在所分析的個體性現象中，將具有本質性的東西(*das Wesentliche*)與“偶然的東西”(das“Zufällige”；在此亦即：沒有意義的東西)區分開來，並且以直觀的方式讓人意識到，而我們想要將個別的現象安排進一個由一些可以以直觀的方式加以理解的、具體的“原因”與“結果”的普適性關聯(*universeller Zusammenhang*)中的需要，則會迫使這些科學必須不斷去精鍊出一些概念，這些概念透過篩選與連結那些我們判斷為“別具特色”的標誌(*Merkmale*)，而不斷地接近實在之到處都是個體性質的實在性(*die überall individuelle Realität der Wirklichkeit*)。

因此，這些科學所特有的<sup>11</sup>邏輯上的手段，乃是建構一些內容越來 6  
越大<sup>12</sup>、從而範圍越來越小<sup>13</sup>的關係概念(*Relationsbegriffe*)<sup>14</sup>，這些科學

11 必須注意的是：不是其唯一或甚至只是主要運用的手段，而是指使這些科學與精確的科學區分開來的那種手段。

12 因為，當我們對現象所要安排進去的那個關聯有越來越多的知識時，我們對這關聯之種種別具特色的特點(*charakteristische Züge*)就會有越來越多的認識。

13 因為，隨著我們對現象中「別具特色的東西」的知識之不斷的增加，該現象之「個體性的性格」也必然會增加。

14 這是一些將具體的歷史現象安排進一個具體的、個體性的、但也盡可能普適的

特有的<sup>15</sup>產物(只要它們具有「概念」的性格),則是一些具有普適的(我們通常會說:“歷史的”)意義之個體性的物概念(individuelle Dingbegriffe)<sup>16</sup>。至於這些科學的研究領域,則只要現象上具有本質性的、亦即對我們而言值得知道的東西,不是由「安排到一個類概念之中」所能窮盡,只要我們感到興趣的乃是具體的實在本身(die konkrete Wirklichkeit als solche),便有其研究領域。

我們固然可以很確定地說:除了純粹力學的一方面與歷史科學的某些部分這另一方面之外,沒有任何經驗上存在著的“科學”(這些科學之間的分工,乃是基於一些完全不同的、往往相當“偶然”的因素),可以只在這個或只在另一個目的觀點(Zweckg esichtspunkt)之下建構其概念——這一點下文將會再談談——;但無庸置疑地,前述在概念建構的方式上的區分,本身的確是一項根本的區分,而任何在方法學的觀點下對科學所做的分類,也都必須考慮到該項區分<sup>17</sup>。

7

由於羅謝將他自己的方法稱為“歷史的”,人們自然會認為,在他那(續)——

關聯之中的概念。

15 同註1。

16 這裡所謂的「物概念」,是就一個對平常的語言使用而言並不尋常的意義而言的,特指自然主義式的「關係概念」的對立面,包括例如一個具體的“人格”之“性格”圖像。——從來沒有像今日這樣受到爭議的“概念”(Begriff)一詞,在這裡及下文中乃是用以指稱任何為了「認識具有本質性的東西」(*Erkenntnis des Wesentlichen*)這個目的,而透過對一個直觀上的雜多進行邏輯上的加工,所產生的(即使再怎麼具有個體性質的)思想構作物(Gedankengebilde)。例如,「俾斯麥」(Bismarck)這個歷史性的“概念”,就在承載這個名字的那個直觀上給予我們的人格中,包含有那些對我們的認識而言具有本質性的特點,這些特點一方面作為受到影響的結果,另一方面作為發生影響的因素,而被我們置入社會—歷史的關聯之中。至於對於「這些特點是哪些特點」這個原則性的問題,方法學(Methodik)是否能準備好某種答案,換句話說,是否有某種普遍的方法學的原則,可以讓我們據以由一大堆科學上無關緊要的現象中挑選出那些特點,則我們在此暫不討論(相反的觀點,請參考例如麥耶的那本前揭書)。

17 我相信,到目前為止,我一直都是忠實地稟承稍早引用過的李克特的著作的主要觀點而論述的(只要它與我們相關)。本文的目的之一,就是要測試一下這位作者的思想,對於我們這門學科的方法學之適用性。因此,我將不在每一個運用到他的思想的地方都重新加以引註(我本來是應該要這麼做的)。



裡，國民經濟學所分到的任務必定只是：按照歷史科學的方式並運用與歷史科學相同的手段，在直觀上複製出完整的「經濟生活的實在」，而相反於古典學派所追求的：在事變的雜多中，找出某些單純的力量之具有法則性的穩定支配。

但事實上，我們偶爾也可以在羅謝的著作中找到一種一般所持的說法，認為國民經濟學必須“以同等的興趣研究事物間的差異性與種種的類似性”。

因此，當人們在《綱要》第150頁讀到一種說法，認為羅謝之前的“歷史的”國民經濟學的種種課題，主要是由亞當·史密斯(Adam Smith)、馬爾薩斯(Malthus)與勞所推動的，並且(見同書頁V)將最後這二位說成是作者感到特別接近的研究者時，將會感到奇怪。同樣一定會讓人感到訝異的是，羅謝(第2頁)竟然將自然研究者與歷史家的研究工作說成是「彼此相類似」的，並將(第4頁)政治學〔“國家經濟學說”(Staatswirtschaftslehre)即是其中的一個部門〕說成是「關於國家之發展法則的學說」，不僅(如眾所周知的)特意一再地談經濟的“自然法則”，甚至(頁IV)將對眾多現象中之合法則性的東西的知識(Erkenntnis des *Gesetzmäßigen*)當作就是對於具有本質性的東西的知識(Erkenntnis des *Wesentlichen*)<sup>18</sup>，並將這種知識預設為所有科學之唯一可以設想的課

8

18 要說明這種等同(如果我們認真看待這種等同的話)對於歷史陳述(historische Darstellung)的方式會產生什麼實際影響，最簡單的方式就是拿蘭佩雷希特的《德國史》(*Deutsche Geschichte*)的附冊一(I. *Ergänzungsband*)做例子：在此，德國文學中的某些稍縱即逝的作品，竟被說成是“在發展史上重要的”，因為，如果沒有它們的——基於這個理由在理論上甚具價值的——存在，則社會心理中的許許多多不同的“印象”(Impressionismen)等等的那種據稱具有法則式的規律的過程，便不可能以和理論相適應的方式被建構起來，而另一方面，像諸如克林格(Klinger)、柏克林(Böcklin)等等這些令理論難堪的人物，則在一定程度上紛紛被當作沙漿塞進不同的理論建構部分之間的縫隙裡去了：他們都被安排在“過渡的理想主義者”這個類概念之下了，——在此，就連華格納(R. Wagner)的一生代表作的意義也是“起起落落”：不是隨著該著作「對於我們的意義」而起落，而是隨著「它是否在某個特定的、理論上設定的“發展—”路線上」這個問題而起落。

題<sup>19</sup>。由於事變之真正的“自然法則”，唯有以種種概念上的抽象為基礎，在消除掉“歷史上偶然的東西”之後，才有可能被表述出來，因此，國民經濟學的考察之最終目標，必定是要去建構一個由類概念與法則概念構成的系統，並且這些類概念與法則概念乃是一些邏輯上盡可能完備的、亦即盡可能消除掉所有個體性的“偶然性”(Zufälligkeiten)的、也就是盡可能抽象的概念，——儘管羅謝事實上似乎正好原則上反對這種目的。然而，「似乎」畢竟只是似乎。事實上，羅謝的批判所針對的，並不是古典學說的邏輯形式，而是針對二個完全不同的點：(1)針對由抽象的、概念性的種種上位命題(Obersätze)導出絕對有效的、實踐性的種種規範之演繹(Deduktion)——這就是他所說的“哲學的”方法；(2)針對國民經濟學中至今通行的“材料選擇的原則”(Prinzip der Stoffauswahl)。羅謝原則上並不懷疑，種種經濟現象之間的關聯應該、並且也唯有作為一個「法則的系統」才能夠被理解<sup>20</sup>。對他而言，“因果性”(Kausalität)與“法則性”(Gesetzlichkeit)乃是同一個東西，前者只以後者的形式存在<sup>21</sup>。 9

19 相反的，前面提到的那個說法\*，羅謝至少沒有納入對其“系統”的原則性說明中，光由這一點就可以看出：羅謝在說那句話以及偶爾會出現的某些類似的話時，並不是要提出某種清楚的方法學上的原則。【譯者按】\*應指「國民經濟學必須以相同的興趣研究差異性與類似性」。

20 完全與勞的說法如出一轍，羅謝也要求：「我們的學說、自然法則等等必須隨時守住，不要被王室財政學科(Kameraldisziplin)中最近出現的種種改變給爆破了」(參見勞的《文庫》\* 1835, 頁37。羅謝, 同一《文庫》1845, 頁158)。【譯者按】\*這裡所說的「勞的《文庫》」應該是指勞自1834年起主編的《政治經濟學文庫》(Archiv für politische Ökonomie)。

21 相同的觀點(雖然在「心理動機」方面帶有一些保留)可見於(例如)施莫樂對肯尼士著作的評論(見其《年鑑》，1883, 收入《關於國家與社會科學之文獻》，頁203 ff, 尤其請比較頁209)\*以及彪赫的《民族經濟學的興起》(Entstehung der Volkswirtschaft)第一版序言：「整個系列的演講貫穿著對於經濟史的發展之合法則性的進程的一種一致的掌握」。由於將「法則」這個術語運用到某種獨一無二的發展上似乎有點古怪，因此，這句話要不是意味著：以法則的方式被決定的「發展進程」，就像羅謝所設定的，在那某種「發展」發生之處，總是重複著在科學上具有本質性的、為彪赫所處理的那些點，——就是像常見的那樣意味著(這點較為可能)：等同了“法則式的”與“因果上的”制約性(“gesetzliche” und “kausale” Bedingtheit)，因為我們通常會說「因果法則」

然而，——這一點對羅謝而言乃是關鍵所在——科學的研究工作不僅是要在種種現象的同時並存(Nebeneinander)的關係中、更要在前後相續(Nacheinander)的關係中尋求法則的支配，除了當前現象之間的法則性關聯外，也要、並且主要是要確立種種現象之歷史的進程之發展法則。

然而，羅謝的這種觀點會讓人產生一個問題：對於法則與實在在歷史的進程中的原則上的關係，他是怎麼想的？羅謝想要網羅進他的「法則之網」的那個部分的實在，真的能夠如人所願的那樣，進入那個將要建構出來的概念系統之中，以至於這個概念系統真的能夠包含現象中那個對於我們的知識而言具有本質性的東西嗎？如果情況真的是如此，則這些概念在邏輯上又必須具有什麼性質呢？羅謝認識到這些邏輯問題本身了嗎？——

羅謝在方法學上的榜樣，乃是德國歷史法學派的研究方式，他明白地引證該學派的方法，認為與他自己的方法相類似。但事實上——正如門格(Carl Menger)基本上已經認識到了的那樣——他所做的，乃是對這種方法之某種別具特色的別解(Umdeutung)。對薩維尼(Savigny)和他的學派而言，他們針對啓蒙時代的「立法者的理性主義」的鬥爭中的關鍵，是要證實：在一個民族共同體中產生並發生效力的法律(Recht)，具有原則上非理性、無法由普遍的準則(allgemeine Maximen)導出的性格；當他們強調法律與民族生活的所有其他側面都具有密不可分的關聯時，爲了使每個真正爲該民族所特有的法律之必然個體性的性格可以爲人所理解，於是便將——必然非理性—個體性的——“民族精神”(Volksgeist)概念實體化爲各民族之法律、語言與其他文化財(Kulturgütern)的創造者。在此<sup>22</sup>，“民族精神”這個概念本身並不是被當作一個暫時性的容器、一個暫時用來標示許多邏輯上尚未處理過的直觀

(續)——

(Kausalgesetz)。【譯者按】\*這裡所指的乃是收入《關於國家與社會科學之文獻》頁204-210中的“Karl Knics”一文。

22 絕非到處都如此，亦非歷史法學派的所有代表人物都如此，反而是他們在「國民經濟學」這個領域的後繼者大抵皆如此。

上的個別現象的輔助概念，而是被當作一個具有形上性格的統一的、真實的存有者，並且不是被看作無數文化影響的合量(*Resultante*)，而是相反地被視為是民族之所有個別的文化呈現的實在根據(*Realgrund*)：所有個別的文化呈現都是由它流出(*emanieren*)的。

羅謝完全屬於這種其起源最終可以溯源到費希特(*Fichte*)的某些思想路數的想法圈子；正如我們將會看到的，羅謝也相信“民族性格”(Volkscharakter)<sup>23</sup>之形上的統一性，並且在“民族”中看到了某種個體<sup>24</sup>：這種個體在自身中體驗到，經濟的逐漸發展一如國家形式與法律的逐漸發展那樣，都是其根據「人的生命發展」這個類比而設想的生命歷程的一個部分。「民族經濟與民族同時產生。它(=「民族經濟」)是種種使人成為人的傾向與驅力之自然產物」<sup>25</sup>。在此，羅謝並未對「民族」這個概念本身做進一步的說明。但光是由羅謝偶爾(第12節註2)會懷想起「費希特與姆勒(*Adam Müller*)在面對將國族(*Nation*)當作是“一大群的個體”的“原子論”式的觀點時所做出的貢獻」這一點就可以看出，他似乎認為「民族」這個概念不應該被設想為抽象的、內容貧乏的類概念。羅謝(第13節)太謹慎了，不至於將“有機體”這個概念毫無保留地看成是對“民族”或“民族經濟”之本質的一種說明，他反倒是強調：他只是想要將該概念當作是“表達許多問題之最簡短的共同語詞”來使用；然而，無論如何，有一點是可以由這些說法看出來的，那就是：對他而言，將“民族”當作是某個「在政治上結合起來的國家公民的全體」的這種純理

23 見《系統》一書第37節關於民族性格與地理狀況的關係的論述，這些論述以近乎天真的方式試圖維持“民族精神”作為某種首出的“原始元素”(Urelement)的地位，去防止“唯物論”式的詮釋的可能性。

24 這一點毫無疑問一定是受到赫爾伯特(*Herbart*)式的心理學中關於個體與整體之間的關係的思想路數的影響；個別細節上影響多大，很難說，這裡也不感興趣。羅謝偶爾會引用赫爾伯特(第16、22節)。相反的，眾所周知，拉札勒斯—斯坦塔爾(*Lazarus-Steinthal*)式的“民族心理學”(Völkerpsychologie)則是晚近之事。

25 《系統》一書第一冊第14節。

性主義式的考察是不夠的。取代這種透過抽象而獲得的類概念的，毋寧是對於某種作為文化承載者之有意義的全體存有者(Gesamtwesen)之直觀上的整體性(*anschauliche Totalität*)。

然而，對這種種無限雜多的整體性所做的邏輯上的處理，爲了要建 11  
構出歷史的、不被抽象所掏空的概念，卻必須由這些整體性中，凸顯出那些對於人們所要說明的具體關聯而言有意義的組成部分。羅謝應該有意識到此一課題之原則性的本質：對於歷史性的概念建構(*historische Begriffsbildung*)的邏輯本質，他絕不陌生。他知道，這種概念建構的前提，乃是由直觀上被給予的東西的雜多中，就“歷史上”具有本質性的東西(*das “historisch” Wesentliche*)——而不是就具有類性質的東西(*das Gattungs mäßige*)——這個方向所做的某種篩選(*Auslese*)<sup>26</sup>。但在這裡卻插進了“有機的”社會理論<sup>27</sup>及其不可避免會有的種種生物學的類比，而使羅謝——一如許許多多現代的“社會學家”那樣——產生一種想法，認爲二者必然是同一的，從而那「在歷史中重複出現的東西」本身(*als solches*)有可能就是「唯一有意義的東西」<sup>28</sup>。因此，羅謝認爲：可以不對“民族”概念做進一步的闡明就運用各“民族”之直觀上的雜多，就像生物學家處理諸如某一特定典型的“象”之直觀上的雜多那樣<sup>29</sup>。他認爲，各“民族”之間固然事實上就像人類個體之間那樣地彼此不同，——但就像這種不同並不妨礙解剖學家和生理學家在觀察時撇開種種個體性差異那樣，各國族(*Nationen*)之個體性的獨特性也不會禁止歷史理論家，將

26 參見其《修昔底德》一書第19頁關於“丹麥”(Dänemark)這個概念的論述。

27 正如前面已經說過的，羅謝之所以援引姆勒，主要是因爲他認爲，姆勒爲「國家與民族經濟乃是外於、並且“高於個別的個人、甚至世代而存在的整體”」這種觀點做出了貢獻(《系統》一書第一冊第12節註2；第二版第20頁)。另一方面，有所保留之處則參見《系統》一書第一冊第28節註1。

28 《修昔底德》一書第21頁已有這種想法，儘管另有見諸序言頁XI、XII 和第20與188頁中的所有保留意見。

29 正如我們將會看到的，肯尼士也認爲：當人們說及某個“民族”時所理解到的東西，乃是直接地在直觀上明顯的，不需要概念上的分析。

它們當作它們的「類」的樣本去處理，並就它們的發展彼此加以比較，以找出它們彼此間的平行現象(*Parallelismen*)，而羅謝認為：透過觀察 12 之不斷進一步的完備，這些「平行現象」最後將可以被提升到適用於“民族”(Volk)這個「類」的那些“自然法則”的邏輯位階。——然而，很明顯的：一個由以這種方式發現的規律構成的複合體(不論在個別情況下這些規律之一時的啓發學上的價值有多麼顯著)，永遠也不能被當作是任何一門科學(不論是“自然”——或“精神”——科學，“法則”——或“歷史”——科學)<sup>30</sup>之最終的知識目標而納入考察範圍。就算我們假定，人們成功地

30 如所周知，前一種對科學的劃分乃是狄爾泰所提出的，而後一種劃分則是由溫德爾班與李克特所提出的，為的是要說明歷史學之邏輯上的獨特性。李克特的一個基本論點是：心理對象“給予”我們的方式，不能證成任何相對於自然科學之特殊的、對於概念建構的方式具有本質性的區別；——而(在狄爾泰之後)歌陀(同前揭書)的出發點則是：內在的“體驗”(Erlbung)與“外在”的現象之間的對立，並非僅僅是“邏輯上”的、而是“本體論上”的對立。李克特的出發點是：“心理的”乃至“精神的”事實(無論人們怎麼界定這二個多義的術語的範圍)，原則上和“死的”自然完全一樣，都可以用類概念與法則加以掌握。這個出發點在我看來是很有道理的；就此而言，本論文以下設定為基礎的觀點，接近李克特的觀點。因為，較難達到的嚴格程度以及「可量化性」的缺乏，並不是那些關涉到“心理的”或“精神的”對象之概念或法則所特有的。問題毋寧只是：那些容或可以發現的普遍有效的公式，對於理解文化實在中那些我們特別在乎的部分，是否具有什麼顯著的知識價值。——此外應該堅持的一點是：一旦我們試圖以完全具體的實在性去掌握某個自然過程，則“原生的一體關聯性”(der urwüchsige Allzusammenhang)——正如我們在內在經驗中所體驗到的那樣，並且(根據歌陀的觀點)排除了自然主義式的因果考察與自然主義式的抽象程序的應用(但事實上只是：經常使得我們無法獲致那對我們而言具有本質性的東西的知識)——在「死的自然」這個領域裡(不只適用於歌陀賦予某種例外地位的生物學對象)亦將立刻出現。我們在精確的自然科學裡之所以不這麼做，並非基於自然科學中的給定的東西之實質的本性(sachlichen Natur)，而是基於自然科學的知識目標之邏輯上的獨特性(logischen Eigenart)。

另一方面，即使基本上採取了李克特的觀點，以下這一點也將是毫無疑問、並且自然不會被李克特本人所爭議的：李克特將他的考察尖銳地集中探討的「方法學上的對立」(methodischer Gegensatz)，並不是唯一的對立，並且對許多科學而言甚至不是本質性的對立。特別是，就算人們接受了李克特的下述論點：“外在的”與“內在的”經驗的對象，基本上都是以相同的方式“給予”我們的；相對於李克特強烈強調的“異己的心靈生命之原則上的不可及性”，有一點還是繼

在歷史的行程中發現了大批的“經驗性的”法則，這些規律基本上也還是 13 缺乏任何形式的「因果上的透明性」(*kausale Durchsichtigkeit*)，而現在才剛要開始的「科學上的處理」(對這種科學上的處理而言，那些「平行現象」都將只是所要處理的材料)，則首先就必須決定所要追求的知識的種類。要嘛所尋求的是自然科學的意義下之精確的知識。如果是這樣，則邏輯上的加工的方向，必定朝向不斷消除還剩下的個體性因素，以及不斷將所發現的“法則”安排到更加普遍的法則之下作為其一——在種種相對具有個體性的前提下蔓延開來的——特例，但從而也就是朝向不斷掏空所要建構的普遍概念(*Allgemeinbegriffe*)以及不斷遠離經驗上可以理解的實在，——邏輯上的理想則將是建構出一套「絕對普遍有效的(*allgemeingültig*)<sup>31</sup>公式之系統」，這些公式將以抽象的方式表現出所有的歷史現象共通的東西。歷史的實在，就連其對我們再怎麼意義重大的種種“世界史”的過程與文化現象也包括在內，都理所當然地絕不可能由這些公式導出來<sup>32</sup>。因果式的“說明”(Erklärung)將只在於建構更加普遍(續)

續有效的，那就是：任何種類的人類行動與人類表現的進程，都是為某種有意義的詮釋(*sinnvolle Deutung*)所可及的，這種詮釋對於其他對象而言，則唯有在形上學的領域裡才找得到某種類比物(*Analogon*)，並且，某些經濟知識的邏輯性格與數學之間的那種特殊的、經常被人們——羅謝即是其中之一——強調的親和性(*Verwandtschaft*)(以及其他方面)，就是透過這種詮釋而奠定基礎的，而這種親和性則的確有其舉足輕重的、雖然經常被(如：歌陀)誇大的後果。這種詮釋所展現出來的這種「跨出“給定的東西”之外」的這一步之可能性，乃是儘管有李克特的疑慮，我們還是有理由可以將那些在方法上運用這種詮釋的科學，整個當作是一個特殊科學群(精神科學)的特點所在。但正如我們稍後還會說明的，人們也不需要因此就掉進下述錯誤中：即認為有必要在某種尚待創造的「社會心理學」這門系統性的科學中，為精神科學奠立與數學的角色相應的基礎。

31 【譯註】在本書中，“*allgemein*”一詞基本上譯為「一般」(如：一般的國民經濟學)或者「普遍」(如：“*allgemeingültig*”一詞譯為「普遍有效的」)。

32 這一點不僅事實上不可能，並且(根據“法則性的”知識之邏輯上的本質)原則上也不可能，因為：“法則”——亦即具有普遍效力(*genereller Geltung*)\*的關係概念——的建構和「概念內容透過抽象而空洞化」，乃是同一回事。「由普遍概念“演繹”出實在的內容」這個公設(正如我稍後還將以一個例子加以說明的那樣)，即使當作存在於無限遙遠的將來的理想來設想，也是無意義的。在

的關係概念，而所要追求的則是：盡可能將所有的文化現象都化約到一些某種種類的純粹的「量的範疇」（例如：盡可能少而又盡可能簡單的一些心理上的“因素”間的“強度”關係）上去。至於「這樣做是否會提高我們對於周遭實在的進程在其具體的因果關聯上之經驗上的“可理解性”(Verständlichkeit)」這個問題，則在此必然地在方法學上是不相干的。

相反的，如果我們所追求的，是對那個圍繞著我們的實在，就其必然以個體的方式受到制約的生成過程(Gewordensein)及其必然的、個體性的關聯，進行精神上的理解(geistiges Verständnis)，則對那些「平行現象」之必要的加工，必定是在下面這唯一的一個目的觀點之下被提出來的：爲了讓人可以意識到種種個別的、具體的文化元素之在其具體的、“內在經驗”(innere Erfahrung)<sup>33</sup>所可以理解的原因與結果方面別具特色的意義(charakteristische Bedeutung)。如此一來，這些「平行現象」本身，便只能是我們爲了要將許多不同的歷史現象拿來就其完整的個體性彼此加以比較時所需的手段，希望能發展出這些歷史現象的每一個個別現象所具有的別具特色之處(das Charakteristische)。如此，這些「平行現象」乃是一條「迂迴道路」：由直觀上所給予的東西之難以估計、因而難以充分理解的個體性的雜多，迂迴前進到某種不見得較不具個體性、但由於凸顯出了那些對我們而言具有意義的元素而變得可以估計、從而可以理解的同一個雜多的圖像。換言之，這些「平行現象」將只是

(續)

此，在我看來，施莫樂在其針對門格的反駁(《年鑑》1883，頁979)中，也在以下引用的這句話裡所做出的讓步，即使在最適合應用精確的「法則」概念的領域裡，也是絕對行不通的：「所有完成了的科學都是演繹性的，因爲，只要人們將各元素完全掌握住了，則即使是最複雜的東西也只能是這些元素的結合」。【譯者按】\*在本書中，“generell”一詞，基本上將視脈絡譯為「通則(性、上)的」或者「普遍的」。“generell”一詞是從拉丁文的“generalis”來的，意思是：與關乎「類」的、具有類性質的，並在「所有共通」(allgemein)這個意義下：普遍的。

33 如果我們在此先不做任何進一步的解釋就接受這個語詞的話。



用來建構種種個體性的概念(*individuelle Begriffe*)之許多可能的手段之一。至於這些平行現象「是否」、以及「何時」才會是適合此一目的的手段，則將是完全成問題的，只能就個別的情況加以決定。因為，在先天上當然極不可能那麼剛好，那富有意義的、並且在具體的關聯中具有本質性的東西，正好就包含在以「類」的方式可以在這些平行現象中掌握到的東西之中。如果認不清這一點，則這些平行現象反而有可能會誘使人走上最惱人的種種研究歧途，而事實上情形也往往就是如此。最後，概念建構的最終目的，當然不可能是要將那些借助於平行現象而獲得的概念與法則，安排到具有越來越普遍的效力範圍(*immer generellem Geltungsbereich*)(從而越來越抽象的內容)的一些概念與法則之下。 15

除了前面所說的這二種可能性〔亦即：要嘛篩選出具有類性質的東西作為值得認識者並將它安排到種種普遍(*generell*)有效的、抽象的公式之下，要嘛篩選出在個體上富有意義者(*das individuelle Bedeutsame*)並安排進一些普適的(*universale*)<sup>34</sup>——但卻具有個體性的(*individuelle*)——關聯之中<sup>35</sup>〕之外，對於歷史的文化發展的種種現象而言，顯然還有第三種可能性，——如果人們接受黑格爾的概念學說，並試圖透過“普遍—”概念(“*Allgemein*”-*Begriffe*)去克服概念與實在之間的“非理性的罅隙”(hiatus irrationalis)的話：這些“普遍—”概念作為一些形上的實在物(*metaphysische Realitäten*)，包括了所有的個別事物與過程作為其種種「實現的事例」，並讓它們由自己發展出來。在這種對“最高”的概念之本質與效力的“流出說式的”理解之下，邏輯上便可容許人們一方面以嚴格理性的方式去思考概念與實在之間的關係，亦即可以以一種向下推演

34 【譯者按】\*在本書中，“universal”或“universell”一詞，基本上將視脈絡譯為「普適的」或者「全面的」，意思是：普世性的、範圍一切(或整個世界)的。

35 關於“allgemein”(普遍、一般)一詞的種種意義彼此之間的那些如此簡單、但卻經常遭到漠視的區分(以下我們將一再地觸及這些區分)，請參考李克特1901年發表於法文期刊《歷史學綜合評論》(*Revue de synthèse historique*)中的一篇奠基性的文章：〈歷史學中的「普遍」之四種模式〉(*Les quatre modes de l'universel en histoire*)。

的方式由那些「普遍概念」演繹出實在來，並從而在另一方面同時又得以以完全直觀的方式掌握住概念與實在的關係，亦即使得實在在上升到概念的過程中，不喪失其任何直觀上的內容。如此一來，概念的內容與範圍在其「大小」(Größe)上的關係，就不是彼此相對立(成反比)、而是相一致的了，因為“個別的事物”不僅是「類」的例子、同時也是概念所代表的整體的部分。如此一來，“最普遍”的概念、亦即一切一定可以由它導出的那個概念，亦將是內容最豐富的概念了。然而，這種種類的概念性知識，將必定只有一種類似數學性認知<sup>36</sup>的認知(但卻是不同種類的認知)所能及<sup>37</sup>，而我們那種分析性、知解性的認知(analytisch-diskursives Erkennen)，則隨著它透過抽象活動而剝奪了實在之完整的實在性，將使我們越來越遠離這種知識。而這種知識之「真理內容」(Wahrheitsgehalt)的形上學預設將會是：種種概念內容乃是隱藏在實在 16 背後的一些形上的實在物，並且這個實在將會以某種類似數學定理由彼此「導出」的方式那樣，由這些形上的實在物產生。至於羅謝，則他絕不會不知道問題之所在。

羅謝與黑格爾(G. W. F. Hegel)<sup>38</sup>的關係，是受到他的幾位老師——

- 
- 36 關於這一點或這個問題本身，請參考李克特的一位天分極佳的學生的出色作品：E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*(《費希特的觀念論與歷史學》)，頁39 ff、51 f、64。
- 37 在此，我們暫且先故意不談那些對國民經濟學而言核心的邏輯問題，亦即對人類動機的詮釋所可及的那種特殊種類的直觀上的明顯性所引起的那些問題(最近歌陀等人即在探討這些問題)。我們之所以可以這麼做，是因為羅謝完全未使用過這種觀點。根據他的想法，我們是以知解的方式由外在面接近關於人類行動之關聯的知識的，完全和我們接近關於自然關聯的知識一樣。關於“自我觀察”(Selbstbeobachtung)作為知識的源頭的想法，請參考《國民經濟學的歷史》一書1036頁的簡短說明。羅謝關於“歸納”與“演繹”的區分只具有相對較小的意義」的那段常被引用的文字，也在同一個地方，在此，他將後者與自我觀察等同了起來，但他在此處或其他地方卻未繼續探討由此而產生的種種邏輯問題。
- 38 羅謝在《國民經濟學的歷史》一書頁925 ff關於他對黑格爾的態度的詳細論述，對我們而言是不相干的，因為他幾乎只批判了黑格爾對於具體的實踐性問題所做的判斷。唯一值得注意的，只是他在處理「由抽象的普遍物(das

蘭克(Leopold von Ranke)、格維努斯(Gervinus)、與李特(Ritter)<sup>39</sup>——所決定的。他在其《修昔底德》一書中是這麼說他和“哲學家們”<sup>40</sup>的方法的矛盾的：“在對一個概念本身的思考(Denken eines Begriffs als solchen)與對該概念的內部的思考(Denken seines Inhalts)”之間，存在著一項“重大的區別”，——如果哲學家之“較高的”概念乃是較低的概念的“原因”、亦即其「在**概念系統**中之被思考到」(seines Gedachtwerden im *Begriffssysteme*)的話，則歷史家便不能將這種方法轉用到現實世界上，因為每一個“哲學的”說明都是定義，但每一個**歷史**的說明則都是**描繪**(*Schilderung*)<sup>41</sup>。在羅謝看來，哲學的真理與必然性跟詩的真理與必然性 17 一樣，都只在「沒有空氣的空間中」<sup>42</sup>才有其效力，正如歷史如果想將哲學的「概念發展」納入自己之中將會喪失其效力一樣，哲學的真理與必然性如果想下降到歷史性事物的領域，同樣也勢必會喪失其效力：具體的歷史的制度與事件，並不能構成某一概念系統的任何部分<sup>43</sup>。貫穿著歷史家——與詩人——的作品的，並不是某種最高的**概念**，而是某種“**整體觀**”(Gesamtanschauung)<sup>44</sup>。這種“**整體觀念**”(Gesamtidee)卻不適於被納入一個公式或一個被定義了的概念之中。和詩一樣，歷史也想要掌握住完整的生活(das volle Leben)<sup>45</sup>，尋求類比則是達到此一目的的手  
(續)——

abstrakte Allgemeinen) 通過特殊物(das Besondere)到達具體的普遍物(das konkrete Allgemeine)之三階段的發展」時所懷有的敬意，說這種三階段式的發展「觸及了最深刻的歷史的發展法則之一」，——但卻沒有任何進一步的說明。

39 羅謝自己將尼布爾(B. G. Niebuhr)也算進去，並在《國民經濟學的歷史》一書頁916 f.為他立下了一座優美的紀念碑。

40 參見：《修昔底德》頁19。羅謝偶爾會引用黑格爾(如：頁24、31、34、69)，但在這裡，他並未指名黑格爾。

41 參見：《修昔底德》頁28。

42 參見：《修昔底德》頁24 f., bes. 頁27。

43 參見：《修昔底德》頁29。

44 參見：《修昔底德》頁22。「**藝術真理**」與「**科學真理**」之間的區分，則於頁27與頁35中發展。

45 參見：《修昔底德》頁35。

段，並且是這樣一種工具：「笨拙的人用之，很容易傷到自己」；而「對靈巧的人則永遠不會有太大的用處」<sup>46</sup>。——且不管人們在細節上是怎麼評價這些語句的表述的，——由此似乎可以確定一點：羅謝貼切地認識到了「歷史的非理性」之本質(das Wesen der geschichtlichen Irrationalität)。然而，就在這部著作中，已經有許多表達顯示了：羅謝畢竟未能意識到「歷史的非理性」的整個意義(Tragweite)。

因為，羅謝的所有這些論述，只是想要拒斥黑格爾的辯證法<sup>47</sup>，並將歷史放在它與自然科學共同的基地——經驗——上。但對精確的自然科學與歷史這二方面之間在概念建構上的對立，羅謝卻毫無所悉。對他而言，精確的自然科學與歷史彼此之間的關係，就像萊辛(Lessing)的《拉奧孔》(Laokoon)中所說的造形藝術(Plastik)與詩之間的關係<sup>48</sup>：二者之間存在著的種種區別，乃是產生於它們所加工的材料，而不是產生於它們所追求的知識之邏輯本質。而歷史與“哲學”(就羅謝所理解的這個語詞的意義而言)則共同享有一種極大的“幸福”(Seligkeit)，即：「根據

---

46 「前言」頁XII。【譯者按】韋伯這段引文大有問題。羅謝明明說的是「但一個工具如果笨拙的人用之都不會傷到自己，對靈巧的人也絕不會有什麼用處」。這段文字的上下文脈絡，則是羅謝告訴讀者說，他將會在書中看到大量的「歷史上的平行現象」(即種種的「類比」)，但他提醒讀者，絕不要誤用這種工具，以為輕輕鬆鬆地就可以獲致真理。韋伯顯然在錯誤的理解下做出了錯誤的引用。羅謝要強調的是：我們在研究一個事物的時候，將該事物與其他相似、卻不相同的事物加以比較，乃是達到更深刻的理解的唯一途徑。但他同時也強調：「任何真正的歷史判斷，都是建立在無數類比的基礎上的」(《修昔底德》頁20)。韋伯在本文頁[19]中引用了這個段落，指羅謝一方面反對「歷史的類比之誤用」，一方面卻又說歷史判斷是「建立在類比的基礎上」的，顯然自相矛盾。關於韋伯對羅謝的許多「誤讀」，較詳細的論述，請參考本書〈中譯導讀〉所附「參考書目」之Sukale, 2002: 205 ff.

47 羅謝從未對馬克思的《資本論》所呈現的那種形式的黑格爾辯證法，進行過較深入的探討。他在《國民經濟學的歷史》一書中針對馬克思而發的論述(頁1221與1222，竟然只有一頁!)，實在貧乏得讓人吃驚，也顯示了：他當時(1874)完全忘記了黑格爾的意義。

48 參見：《修昔底德》頁10。

一些普遍的基本原則去安排那看起來似乎沒有規則的東西」<sup>49</sup>。

由於歷史<sup>50</sup>的目的是要弄清楚種種「文化現象」（就這個詞的最廣意義而言）間的因果制約性(kausale Bedingtheit)，因此這些“基本原則”也只能是關於因果連結的一些基本原則。而就在這裡，我們在羅謝的著作中讀到了這麼一句獨特的話<sup>51</sup>，說：在探討多個對象之間的因果連結時，將“顯得較為重要者稱為那顯得較不重要者”的原因，乃是科學、甚至是任何一門科學的慣例。這句一眼就可以看出是「產自流出說」的話，唯有當人們假定「羅謝的“較為重要”一詞，一方面意味著與黑格爾所理解的“普遍”(allgemein)相同的東西，但另一方面卻又未將它與「在類上一“普遍”的東西」(das gattungsmäßig-“allgemeine”)區分開」，才有可能變得可以理解。事實上，情況正是如此；這一點在我們接著陸續對羅謝的方法進行考察的過程中，將會不斷顯示出來。羅謝將下面這二個概念等同了起來：「在類上普遍的(普遍的)」(gattungsmäßig allgemein (generell))與「在內容上廣包的」(inhaltlich umfassend)。此外，他也未區分開「概念之被與『普適性的關聯』相等同了的普遍的效力」(der mit dem universellen Zusammenhang identifizierten generelle Geltung der Begriffe)與「概念所掌握到的東西之普適性的意義」(der universellen Bedeutung des Begriffenen)：我們前面已經提到過，對羅謝而言，“合乎法則性的東西”即是現象之“具有本質性的東西”<sup>52</sup>。最後，有一點對羅謝而言乃是天經地義的(事實上直到今日都還有不少人這麼認為)：既然我

49 參見：《修昔底德》頁35。

50 參見：《修昔底德》頁58。

51 參見：《修昔底德》頁188。

52 在他看來，甚至對於藝術家的生產而言，唯一令人感到興趣之「最主要的東西」(即：藝術家想要並且應該由現象中掌握到的東西)乃是那「在所有時代、於所有民族之間、並且在所有心靈之中不斷重現的東西」(參見：《修昔底德》頁21，羅謝舉了幾個例子，包括《赫爾曼和多羅苔》(Hermann und Dorothea)以及在修昔底德中的一些演說)\*。【譯者按】\*《赫爾曼和多羅苔》是歌德的一部長詩；「在修昔底德中的一些演說」應該是指修昔底德在其《伯羅奔尼撒戰爭》(Der Peloponnesische Krieg)中所記載的一些演說與辯論。

們是透過抽象的過程而由實在往上升，去建構出種種普遍概念(die generellen Begriffe)的，則我們必定也可以相反地由這些普遍概念(只要它們的建構是正確的)往下降，去再度演繹出實在來。他在其《系統》<sup>53</sup>一書中，偶爾會明確地提及「數學」的類比，以及將某些國民經濟學的定理以數學等式的形式加以表述的可能性，他只是擔心這些等式由於實在之豐富而有可能被“弄亂”了，以至於無法實際加以運用。他對「概念性的與直觀性的知識」的對立毫無所悉，並認為數學的等式乃是一些依照類概念的方式建構出來的抽象建構。對他而言，所有的概念都是實在之表象性質的摹本<sup>54</sup>，但“法則”則是一些客觀的規範，而“自然”與這些規範的關係，就像“人民”與國家法律的關係一樣。他的概念建構的整個方式顯示了：他固然始終與黑格爾的觀點有原則上的不同，但還是運用了一些形上學的想法去進行研究工作，而這些想法則似乎唯有黑格爾的流出說(Emanatismus)才能讓它們前後一致地鑲嵌進去。「建構平行現象」(Parallelismenbildung)的方法，固然是因果的、歷史的知識之進步的特有形式<sup>55</sup>：但這種方法卻永無止境，因此也就絕不可能真的由依照這種方式獲得的概念去演繹出整個實在，——羅謝就認為：就算我們真的上升到了那些一切現象之最終與最高的“法則”了，我們所認識的歷史現象還是缺乏必然性<sup>56</sup>，它依舊必然是一種“無法說明的背景”，並且唯有這種“背景”能夠產生「整體的關聯」<sup>57</sup>，顯然：因為實在就是由這背景流出來的。但我們卻未見羅謝對這「整體的關聯」在思想上加以掌握

53 參見：《系統》第一冊第22節。

54 關於這一點請參考李克特《界限》頁245f。

55 羅謝在《修昔底德》一書頁20中認為：「每一個歷史的判斷都建基於無數的類比之上」，——這個句子就這種形式而言，是與一種認為「對某種——尚有待創造的——心理學的研究乃是精確的歷史研究的前提」的錯誤相關聯的，而這種錯誤對照著〈前言〉(頁XI)中對種種「歷史的類比」的誤用的那些極為強烈的措辭看來，顯得特別顯眼。

56 參見：《修昔底德》頁195。

57 參見：《系統》第一冊第13節註4。

並加以表述(而這正是黑格爾想要做的工作)。至於人們要稱這種“背景”為“生命力或類的典型(Gattungstypus)或上帝的思想”——請注意此處現代生物學術語與柏拉圖化和士林哲學式的術語之奇特的混合——，則羅謝認為無關緊要。研究工作的任務乃是，將這背景“不斷往後推進”。也 20 就是說，黑格爾的那些普遍概念乃是一些實際存在的形上的實在物，只是正由於它們的這種性格之故，我們無法在思想上掌握到它們而已。

如果我們問問自己，到底是哪一種原則性的障礙，使得羅謝雖然原則上對於概念與實在之間的關係的思考與黑格爾類似，卻無法接受黑格爾那種形式的對於存在於知解性認知(diskursives Erkennen)中的限制的克服方式，則首先要加以考察的，應該是他的宗教觀點。事實上對他而言，那些最終與最高的——亦即黑格爾意義下的“最普遍的”——事變的法則，正是“上帝的思想”：自然法則乃是上帝的命令<sup>58</sup>，而他關於實在之合理性所主張的不可知論(Agnostizismus)，則是建基於「人與上帝固然有性質上的親和性，但有限的人的精神相對於無限的神的精神畢竟是有侷限的」的宗教思想。他認為(《修昔底德》頁37)——相當典型的一個觀點——：各種哲學的思辨都是其時代的產物；這些思辨的“觀念”乃是我們的創造品；但我們就像雅各比(Jacobi)<sup>59</sup>所說的，需要“一種真理，這種真理的創造品就是我們”。在同書頁188中，羅謝論述道：所有在歷史中發生影響的推動力，都屬於以下三個範疇之一：人的行為、物質性的關係、超乎人的意旨(übermenschliche Ratschlüsse)。唯有當歷史家能夠洞

58 羅謝對奇蹟的態度，是審慎而具有調解性質的(參見：《宗教思想》頁10、15以及其他許多地方)。跟蘭克一樣，羅謝也試圖只由一些自然的動機去說明具體的事變。對他而言，上帝插手歷史之處，我們的認知也同樣終止。

59 【譯註】指的應該是德國哲學家、文學家兼商人的雅各比(Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819)。下引文的原文應該是出自雅各比寫給他的好友科本(Friedrich Köppen)的一段著名的話：我總是需要某種真理：該真理並非我的創造物，而是或許我才是該真理的創造物，而如果上帝不存在的話，我將不存在且不會存在。參見：Friedrich Heinrich Jacobi: *Werke. Gesamtausgabe*. (Hg. v. Klaus Hammacher u. Wolfgang Jaeschke. Hamburg: Meiner, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1998 ff.), IV S. XIII.

悉這些「超乎人的意旨」時，他才真正能夠談到必然性，因為意志之(概念上的)自由只允許經驗研究在出現受到「一個異己的意志之真實的優越性」強制的地方運用這個範疇。但不管是羅謝還是修昔底德或是蘭克卻都認為，歷史學將一切都分解成一些由行動者的性格產生的人的、塵世的、可理解的動機：歷史學並不要發現“歷史中的上帝”；而對於「在看到了修昔底德筆下的命運(τύχη)(以及羅謝筆下的「神聖的天意」)之後，還有什麼事情可做」這個問題，羅謝(同書頁195)則以提示「人格(Persönlichkeiten)是上帝預先注定的創造」作答：我們稍後還會在論述肯尼士時看到的這種“人格”之形上的統一(其流出即是人格的行動)，在羅謝這裡乃是建基於他的天意信仰(Vorsehungsglauben)上的。基於此一信仰，知解性認知的侷限在他看來便顯得相當自然，因為這是「有限性」之概念上的本質的結果、也是上帝所要的；可以說，除了「有良知的研究者的冷靜」之外，是他的宗教信仰使他——他的老師蘭克情況也類似——對黑格爾的泛邏輯主義式的需要免疫<sup>60</sup>：在他看來，這種「需要」以一種有待商榷的方式，將傳統意義下的人格神給消解掉了。如果允許做比較的話，人們也許就可以透過君主在嚴格議會制國家中的角色的類比，去弄清楚對上帝的信仰在蘭克與羅謝的科學經營(wissenschaftlicher Betrieb)中所扮演的角色：在前者中，由於國家中的最高位子被佔住了(即使是被一位在個人方面對具體的國家事務完全沒

60 因此，整體而言，羅謝並未離開那他基本上並未正確加以使用、甚至可能也未曾徹底認識到的康德式的分析性邏輯(Kantische analytische Logik)。他引用康德的地方只包括：《人類學》(Die Anthropologie)\* (《系統》第一冊第11節註6)和《法學說與德性學說之形上學的開端根據》(Die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre)\*\*。《國民經濟學的歷史》一書中關於康德的章節(頁635 f.)，只是將康德當作「主觀主義」的代表而相當表面地加以處理，顯示了羅謝(作為歷史家以及作為宗教人)對所有只是形式性的真理，有著極深的反感。【譯者按】\*指康德的《著眼於實用的人類學》(Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)。\*\*指康德的《道德的形上學》(Metaphysik der Sitten)一書，其中包括「法學說之形上學的開端根據」與「德性學說之形上學的開端根據」二大部分。



有影響力的持有人所佔有)而產生的巨大的政治上的「勢力—經濟」(der gewaltigen politischen Kräfte-Oekonomie)<sup>61</sup>，並在這種情況下將現存的各種勢力由爭取國家中的支配之純粹的權力鬥爭的軌道(至少相對地)引開，而導向服務於國家的正面工作，——而相應地，在後者中，則將那些在經驗性的歷史的基礎上無法解決的形上學問題，從一開始就加以排除，將它們交給宗教信仰，並以這種方式使得歷史的研究工作擺脫思辨而保住公正性(Unbefangenheit)。羅謝之所以無法像蘭克那樣徹底地割斷連結他的歷史觀和“觀念學說”(Ideenlehre)(就形上學的意義而言)的臍帶，主要是受到黑格爾的思想世界之強大威力的影響，這種威力即使是他的對手(如：格維努斯)也只能慢慢地、並且以逐漸消失的洪堡(Humboldt)的觀念學說(Ideenlehre)<sup>62</sup>的形式去擺脫：他顯然極為擔心， 22

61 【譯註】“Kräfte-Oekonomie”一詞，應該是十九世紀末興起的一種自然科學式的生物學、實驗心理學、心理物理學與病理學的討論中所使用的一個術語。此一討論的出發點是某種「工業勞動的心理物理學」，這種「心理物理學」的研究對象為某種「力的經濟」(Kräfte-Oekonomie)以及「勞動分解之勞動經濟上的合目的性」(die arbeitsökonomische Zweckmäßigkeit der Arbeitszerlegung)。《韋伯全集》第一部分第11冊就收錄了一篇韋伯論「工業勞動的心理物理學」的文章，其中韋伯將「心理物理上的力經濟」簡單地界定為：在“力的損失”、亦即在「肌肉系統之非以勞動的形式被利用的物理性的總效率」上的節省(MWGI/11: 97)。此一概念也被應用於「社會」上，在此則用於政治鬥爭上，因而譯為「勢力—經濟」。

62 羅謝也引用了洪堡的一份最近常被討論的研究(發表於柏林科學院1820年文集)\*：《修昔底德》頁44，同一個地方以及其他許多地方，羅謝也引用了格維努斯的《歷史學》(Historik)(關於格維努斯的“觀念”的形上學性格之逐漸消失，請參考Dippe 1892年耶拿大學的博士論文\*\*)。【譯者按】\*指的應該是1822年刊印於*Abhandlungen der historisch-philologischen Klasse der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften aus den Jahren 1820-1821*, S. 305-322的“Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers”(〈論歷史寫作者的任務〉)一文。這篇文章宣讀於1821年4月12日，1822年才刊行，羅謝誤以為是1820年，韋伯也跟著犯錯。羅謝在《修昔底德》頁44中引用了洪堡在該文頁309中的一句話：「歷史學在其中運動的那個元素，乃是一種現實感(der Sinn für Wirklichkeit)，並且，在這種現實感中一方面固然存在著一種『人生在時間中短暫無常且依賴於過往及伴隨而來的種種原因』的感覺；但相反地，卻也同時存在著一種對內在的精神上的自由之意識，以及一種確信『現實儘管表面上看

在要找出任何客觀的原則去歸類迎面湧來的龐大歷史材料時，不是會陷入這後者(按：指洪堡的觀念學說)之中，就是必須採取那些主觀任意的“觀點”<sup>63</sup>。最後，正如前面已經強調過的，發生影響的乃是歷史法學派這個吸引人的模範。

現在我們就來追蹤一下，羅謝的知識理論觀點——只要人們可以說羅謝有這樣的觀點——在他對“歷史的發展法則”(正如我們前面說過的，他認為確定這些發展法則乃是歷史學的目標)的處理中，是如何表達出來的。

將各“民族”當作是一些類存有者(*Gattungswesen*)加以處理，當然預設了：每一個民族的發展都可以依照個別生物的發展的方式，而當作一種典型的、封閉性的循環加以掌握。在羅謝看來，至少所有具有某種文化發展的民族，情況都是如此<sup>64</sup>，並顯示在各文化國族(*Kulturnationen*)的上升、老化與沒落的事實之中，——羅謝認為，這種過程儘管有一些(續)——

起來是偶然的，但畢竟還是有其內在的必然性的』之理性的認識」(參見：Wilhelm von Humboldt: *Wilhelm von Humboldts Werke*, hg. v. Albert Leitmann, vierter Band, 1820-1822, Berlin: B. Behr's Verlag 1905, photomechanischer Nachdruck, Walter de Gruyter, Berlin 1968, S.39-40。洪堡在這篇文章中總結其探討「推動世界史的原因」這個議題之歷史哲學的觀點(觀念學說)，並提出歷史的科學方法之理想圖像。\*應該是指 Alfred Dippe 的博士論文 *Untersuchungen über die Bedeutung der Denkform. Idee in der Philosophie und Geschichte* (《論思維形式之意義：哲學與歷史中的觀念》)1892。

63 參見羅謝針對卓義生(Droysen)對於「不黨性」(Unparteilichkeit)問題而發的論爭(《修昔底德》頁230/1)，他的老師蘭克可能也會同意他。——甚至馬上要討論的羅謝所區分的「歷史時期」的形式性格，一部分原因也許也可以由他對“客觀性”的追求來加以說明。除了「民族之變“老”」這個簡單的事實之外，羅謝並未找到任何其他(在他看來)不容爭議的基礎。

64 眾所周知，羅謝就是基於這個理由而認為：對那些生命行程在我們之前就已經結束了的古典的古代的各民族之文化發展的研究，特別能夠為我們帶來關於我們自己的發展的進程的啓發。——麥耶的某些較早的表述，還顯示了受到羅謝這種種類的思路一定程度的影響，但麥耶現在——也許由於受到蘭佩雷希特(Lamprecht)所採取的那些途徑的影響——則基本上採取了已經為肯尼士(一如我們以下將會看到的)所代表的觀點。

表面上看起來不一樣的形式，但都毫無例外地出現在所有國族的身上，就像出現在所有「生理上的個體」(physische Individuen)身上一樣。而經濟現象作為民族的這種生命過程中的一部分，則是可以以“生理學”的方式加以理解的。正如辛哲(Hintze)<sup>65</sup>非常適切地指出的，「民族」對羅謝而言乃是一些“生物學上的類存有者”。因此，在科學的論壇之前——這一點羅謝也明確地說出來了——，各民族的生命發展原則上總是都是相同的，並且，儘管有一些跡象看似相反，事實上卻是太陽底下沒有任何“新鮮事”<sup>66</sup>，而總是只是「舊事」加上一些“偶然的”、也因而在科學上無關緊要的配料：一種顯然特別自然科學式的<sup>67</sup>考察方式。

所有文化民族的這種典型的生命進程，自然一定可以表達成一些典型的文化階段。這個結論，事實上羅謝在《修昔底德》第四章中已經加以貫徹了。根據“在每一部作品中一定都可以再度發現整個人類”這個

65 在一篇本文稍後\*還會加以引用的發表於1897年的這份《年鑑》的文章中。

【譯者按】\*指頁[29]，韋伯在註腳中註明了文章篇名。

66 如果現代的歷史家(如：v. Bellow, *Historische Zeitschrift*, 81(1898), S. 245)會說「法則性的發展」是「令人癱瘓的思想」，並認為歷史學的課題乃是：將我們從那由自然研究搬上檯面的「我們對於普遍法則的依賴性」的學說所想要在我們身上引發的那種「令人沮喪、令人遲鈍的感覺」解放出來，——則羅謝基本上並沒有這種需要。人類的發展對他而言，乃是在「最後審判」這個宗教想像的意義下而言在時間上有限的，而「各民族的生命道路乃是由上帝預先規定好特定的軌道與年齡階段的」這件事情之不會影響政治人物的敬業精神(Arbeitspflicht)與樂業心理(Arbeitsfreudigkeit)，就像對「一定會變老並且會死亡」的意識不會使個別的人癱瘓一樣。

此外，經驗也與貝羅(v. Bellow)的說法不合：這位一般而言乃是對先天主義式的種種建構(aprioristische Konstruktionen)之相當犀利並且也極為成功的批判者的學者，在這裡似乎自己的程序也顯得太「建構」了些。那些最激進的革新者，往往深受喀爾文教的預定說、“人即機器”(l'homme machine)\*、馬克思主義式的災難信仰的影響。我們在下文中將會數度再回到這點來。【譯者按】\*《人即機器》也是法國物理學家、哲學家拉·梅特里(Julien Offray de La Mettrie, 1709-1751)於1748年出版的一本著名著作的書名。

67 在此處以及下文中，「自然科學的」(naturwissenschaftlich)一詞始終指的是「法則科學的」(gesetzeswissenschaftlich)，換言之即是指自然科學的精確的方法。

“所有歷史性藝術(historische Kunst)的主要原則”，歷史家的課題乃是一——羅謝在這段引文處所想到的主要是文學史家——，將古代的整個文學拿來與拉丁的和日耳曼的整個文學做比較，以便找出所有的文學一般之發展法則。但這種比較如果繼續擴展下去，也納入藝術與科學的發展、世界觀的發展、乃至社會生活的發展等等，卻會產生一種在所有的文化 24 領域都基本相同之前後相續的幾個階段。羅謝偶爾會提醒我們說：人們甚至會想要在不同國度的酒中品嚐一下民族性格。而在這裡面所表現出來的形上學式的「民族靈魂」(Volkesseele)，則一方面被表象為某種恆常的、不變的東西，而具體的民族之整個的“性格特性”，都是由它流出的<sup>68</sup>，因為民族靈魂正如同個體的靈魂一樣，也是上帝的直接創造物。另一方面，根據「人的年齡」的類比，則「民族靈魂」又得遵守某種在所有根本的點上、在所有的民族以及所有個別領域上都相同的發展過程。種種典型的、常規的(konventionelle)以及個體主義的(individualistische)時期，在詩、哲學與歷史寫作、甚至在藝術與科學一般中，以一種固定的循環更迭出現，並總是終結於不可避免的“沒落”中。羅謝以文學為例，由古代、中世紀和直到十八世紀的現代文學中，舉出許多例子去貫徹這一點<sup>69</sup>，並以一種相當獨特的方式，將自己的理論(即認為：由於未來往往會根據過去之合乎人之常情的方式而“大致相同地重現”，因而歷史可以是“後世之師”)詮釋進修昔底德關於其著作的目的所說的那段著名的話(1, 22)<sup>70</sup>之中。羅謝自己關於「歷史知識的價值」的觀點<sup>71</sup>——透過對稍縱即逝的事物之流逝中的“持存之物”的知識，而使人擺脫將自己神化(Menschenvergötterung)或憎恨生而為人

68 參見：《系統》第一冊中相當能表現羅謝思想特徵的地方(第37節)以及《修昔底德》的以下幾段引文處。

69 《修昔底德》，頁58、59、62、63。

70 【譯註】指的是修昔底德的《伯羅奔尼撒戰爭》第一卷第一章倒數第三段。(1,22)是通行的古典文獻標示方式。

71 《修昔底德》，頁43。

(Menschenhaß)的困境——，顯示了一種輕微的斯賓諾莎式的色彩，有些話甚至顯得幾乎是命定論式的<sup>72</sup>。

羅謝在他1849年發表的那篇探討國民經濟學與古典的古代的文章<sup>73</sup>中，將這理論<sup>74</sup>轉用到我們在這裡感到興趣的領域上了。

經濟自然無法自外於那些典型的階段系列之一般現象。羅謝分別根據 25

72 如整部著作的結尾處(頁502)所說的：「因此，那些沒落中的時代所熱愛的計畫，從來就不是以它們所預告的自由與幸福收場，而只造成了更大的奴役與苦難」。

73 【譯註】這裡所說的羅謝的「文章」，就是稍後韋伯在頁[26]的第一個註腳中所提到的那一篇。

74 目前在歷史學家中，尤其是蘭佩雷希特運用這種生物學上的類比與概念進行著研究。蘭佩雷希特也將國族實體化為一種“社會心理的”統一體，他並且明白地說(參見《國民經濟學年鑑》(*Jahrb. f. Nationalökonomie*)69卷，119頁)：這種統一體本身會體驗到一種具有“生物學性格”的發展——指的應該是一種以“典型的”、“規律的”發展階段、根據某些特定的法則進行的發展。這種發展展現為一個國族之“心靈能量的持續增加”(《德意志歷史科學期刊》(*Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswiss.*)新系列第一卷頁109 f.)：科學的任務則是，就那些具有“已經完成了的發展”(又是一個羅謝式的想法)的民族，去觀察這些在每一個“正常發展的”民族中都會再現的典型的的文化時期之由一個階段必然產生另一個階段的過程，並“在因果上(?)加以說明”。事實上，蘭佩雷希特的這些「標準調」(!)(“Diapasons”(!))和他的那些具有強烈業餘愛好性質的藝術史理論建構，都同樣早已見諸《修昔底德》第四章文本中一再出現的論述中了，並且，如果人們撇開“泛靈論”(Animismus)與“象徵論”(Symbolismus)的一方面與“主觀主義”的另一方面不談，甚至他據以區分不同時期的那些範疇也是如此。蘭佩雷希特所應用的邏輯手段，即：將“國族”(Nation)實體化為那些在他看來應由“社會心理學”加以說明的心理過程之某種集體性的承載者，乃是和所有“有機式”的理論所應用的手段相同的。就連援引“大數法則”去證明「儘管“個別的人”具有經驗上的“自由”，但在社會的整體現象的運動中仍然具有“法則性”」這一點，也可以在他的論述中看出來(儘管他想要隱藏這一點)。

羅謝與他之間的區別，完全只在於羅謝具有較為冷靜的篤實態度(Gewissenhaftigkeit)：羅謝從未相信我們有可能以一個或多個抽象的概念去表述統一的宇宙的本質，他固然也在其研究實踐中，在某一界限之內利用了他的架構(Schema)去安排材料與呈現想法，卻從未將證明此一架構作為他的科學研究工作的目標、並因而使科學研究工作喪失其公正性(參見本文頁[17]中所談及的羅謝在《修昔底德》中的論述\*)。【譯者按】\*應該是指頁[17]論及“整體觀”與“整體觀念”之處。

支配著貨物生產的三個典型的經濟因素(即：“自然”、“勞動”與“資本”)，而將典型的經濟階段區分為三個，並相信我們一定可以在“每一個完全發展了的民族”身上，證實有三個與這三階段相對應的時期。

對我們今日的那種取向於馬克思主義的考察方式而言，將「民族的生命發展」(Lebensentwicklung des Volkes)看成是受到這種典型的經濟階段所制約，並將文化發展對各民族而言的那種致命性——暫且將羅謝的這項論點當作已獲證實的加以預設——，說成是與「“資本”的支配」無法避免地結合著的種種結果對「國家的與個人生活」(das staatliche und persönliche Leben)所造成的結果，將會是完全天經地義之事。但羅謝卻從未考慮過這種可能性，以至於他在其《國民經濟學的系統》一書中進行奠基性的探討時，只不過將該「典型的經濟階段」的理論<sup>75</sup>，當作 26 是一種可能的分類原則而加以提及 (§28)，並未進一步將它當作考察的基礎。他的想法毋寧是認為：作為該理論之基礎的「生命歷程」這問題本身、亦即探討各民族老化與死亡之理由的問題，是無法解決的，正如我們雖然毫不懷疑人一定會死，卻無法為人的死亡之毫無例外的必然性提供某種自然法則式的理由一樣。對羅謝而言，死亡乃是由有限存有者的“本質”<sup>76</sup>導致的；死亡之在經驗上毫無例外的出現，乃是一項事實，我們或許可以對這事實進行某種形上學的詮釋，卻不可能做出任何精確的因果上的說明<sup>77</sup>——用杜布瓦—雷蒙(Du Bois-Reymond)的話說，這事

75 說見羅謝的《由歷史觀點出發的國民經濟學之觀點》(Ansichten der Volksw. vom gesch. Standpunkt)第一卷以及上文提及的那篇發表於1849年探討國民經濟學與古典的古代之間的關係的文章。

76 參見§264結尾處的那些極具代表性的說明和對這些說明所做的註腳。羅謝那極具宗教色彩的論證之邏輯性格顯然是流出說式的，但羅謝卻極為謹慎地在表述中避免直接訴諸上帝的秩序！

77 也因此羅謝在描繪許多民族的“死亡”(Sterbens)時，也僅止於做一些相當模糊的說明(第264節)，如認為“一切理想之無可避免的耗損”與“在享樂中衰頹”扮演了一定的角色。在《國民經濟學史》(頁922)中，羅謝藉由援引尼布爾(Niebuhr)的說法，將在某些文化階段上中間階層的減少，說成是“文化高度發展的民族老化的主要形式”。由於具有宗教信仰所決定的樂觀主義，羅謝的觀

實乃是：一個“世界之謎”(Welträtsel)。

然而，根據事物的本性，「在這種被當作基礎的生物學上的發展架構與旨在進行平行現象建構的、由個別事物出發的經驗研究之間，要如何建立起某種確定的關係」這個邏輯上的問題，羅謝將會難以解決—— 27  
 就算他所持的歷史哲學的觀點是另外一種觀點。「每一個民族都必然會老化與死亡」這個命題之邏輯上的本性，畢竟不同於某一以抽象為基礎的運動法則或某一直觀上明顯的數學公理之邏輯上的本性。若抽象地加以貫徹——就算我們有可能<sup>78</sup>做到這一點——，該命題的內容也將變得完全空洞，而無法做出羅謝期望該命題能做到的事情。因為，就羅謝的意圖而言，「追溯到民族的不同年齡階段上」的這件工作，顯然不是要將經濟過程當作特例而歸入(Subsumtion)某一普遍概念(genereller Begriff)之下，而是要將該經濟過程的進程當作事變的組成部分，而在因果上安排進世變<sup>79</sup>之某種普適性的關聯(universeller Zusammenhang)之

(續)

點與現代的歷史哲學上的文化悲觀主義〔這種文化悲觀主義在科學上的代表之一乃是菲爾康特(Vierkandt)〕毫無內在的關係。——羅謝在後來的一些版本裡 (§ 16的註腳7)仍然始終如一地強調，他認為每一個“有機體”、因而就連“民族生命”也一定會“沒落”的“必然性”的觀點，乃是他勢必與施莫樂分歧的一點。羅謝甚至訴諸亞里斯多德的《政治學》(V, 7, 16)而將下述說法稱為“最深刻的發展法則”之一(《修昔底德》，頁469)：將一個民族提升到其文化發展之巔峰的那些相同的“力量”，在後續的影響中亦會將該民族由此巔峰拉下來，並在其《系統》(第264節註7)中進一步達到下述結論：「那些因其堅定不移而征服世界而為人們所稱頌的偉大統治者，若再繼續堅持五十年，則相當確定地一定(!)會因相同的堅定不移而再度喪失世界」。這裡所涉及的，乃是半帶柏拉圖形式、半帶黑格爾形式的理論建構，但羅謝卻以宗教的說詞表達為：含有該進程之必然性的有限存者之“觀念”(Idee)，乃是上帝之明確的秩序。

78 就民族之“死亡”而言，唯有當我們將“民族”這個概念與國家之以類的方式掌握到的政治組織等同起來的時候、亦即唯有當我們對“民族”概念進行理性主義式的掏空(rationalistische Entleerung)的時候，我們才有可能做到這一點。但這麼一來，所謂的“老化”，最後將會變成只是對某一個顯著的時期的進程之內容空洞的想法。

79 羅謝當然完全沒有注意到這種原則上的邏輯上的對立。他在第22節的註3中，以一種他所特有的方式等同了「概念上的抽象」與「將一個關聯分解成它的構成成分」。在他看來，解剖學家之將肌肉與骨骼分開，就是這種抽象的一個類

中。因此，他理所當然地一定會將各民族之“老化”與“死亡”的概念，想像為這樣一個在內容上更廣泛的概念：“老化”與“死亡”乃是一種具有無限複雜性的過程，唯有某種直觀式的認識才有可能以公理的方式，不僅揭露其經驗上的規律性、更能揭露其(一如羅謝所假定的)法則上的必然性。對於科學的考察而言，則有二種可能性可以探討整體過程與經濟的部分過程之間的關係：要嘛將「由明確的、一再重複的個別過程對那(根據羅謝的觀點)一再重複的複合過程所做的說明」當作是目的，並試圖藉由證明在種種部分過程之前後相續與關聯中的具法則性的必然性去趨近該目的：——如此一來，較廣泛的概念所指稱的那整體過程，將變成由個別的部分過程所產生的含量；——但羅謝卻未這樣做，因為，他毋寧是將整體過程(老化與死亡)看作是基礎的<sup>80</sup>。我們還將會看到，相應於他對知解性認識(diskursives Erkennen)<sup>81</sup>的態度，羅謝還認為相反的考察方式在國民經濟學中不僅事實上、並且原則上也不可能。或者人們也可以站在流出說(Emanatismus)的立場上將經驗實在建構為“觀念”的流出物，認為個別過程都是可以在概念上必然地由觀念導出的，而其中最高的觀念則必定會以直觀上可以認識到的方式表現於複合的整體過程之中。但正如我們所看到的，羅謝同樣也沒有這麼做；因為，一則他認為這樣的一個“觀念”(對他而言勢必是某種神聖的觀念)的內容，乃是超乎我們認識的界限的，另一則是身為歷史研究者的篤實態度，使他不至於相信可以由概念演繹出實在來。

但這樣一來，他的方法學上的觀點跟他所主張的「歷史的發展法則」的基本思想，自然就充滿矛盾了<sup>82</sup>。羅謝所網羅的大量歷史事實的(續)——

比。

80 在這裡我們回想起羅謝在《修昔底德》中關於因果原則所說的：“更重要的東西”必須被看成是個別現象所由流出的實在根據(Realgrund)。參見上文頁[18]。

81 參見上文頁[19 f.]。

82 彪赫(前揭書)認為，很遺憾地，羅謝並未「由他自己的科學的概念內容中取得」他的分期原則。然而，這樣做究竟是否可能、乃至在方法上會有多大的效



材料以及對這些材料所做的高明詮釋，固然表現了他那廣博的歷史學養，但我們實在不能說他有一套前後一致地貫徹了的方法，甚至就連在羅謝極力強調其意義的對種種國民經濟制度之歷史上的前後相續的考察上也沒有——這一點肯尼士已經力陳過了。

羅謝在其探討各種政治的組織形式的發展的著作中，也採取了完全相同的作法<sup>83</sup>。羅謝試圖透過歷史上的各種平行現象，去接近某種(他認為有的)國家形式更迭的規律，並認為這種規律具有某種在所有文化民族中都可以找到的發展的性格，至於事實上存在的例外，則可以一律說成不是規則之效力的揚棄、而是確證。但他卻未嘗試在個別民族之整體文化的脈絡中，建立那些(據稱)典型的政治的發展階段，並在經驗上加以說明。這些發展階段自然是指“民族”這個類存有者在其生命過程中在自身上所體驗到的那些年齡階段<sup>84</sup>，——然而，儘管羅謝網羅了大量的事實材料，卻始終未嘗試去說明這種“體驗”的過程是如何產生的——因為，正如我們所知道的，在羅謝看來，這是無法說明的。——

同樣的情形以更引人注目的方式，出現在羅謝對各種經濟過程之同時並存及其彼此間的“靜態的”關聯的分析中：這也是該學說迄今主要探討的課題。在這裡，羅謝的“有機”觀的種種後果，也立即顯示於他對“民族經濟”(Volkswirtschaft)這個概念的說明中。對羅謝而言，民族經濟當然不只是個別經濟的集合(Aggregat)，正如其類比物，人的身體，不只是「種種化學作用的彙集」一樣。——然而，無論在他之前或在他之後，下述這個問題都構成了國民經濟學之實質上與方法上的基本問題：

(續)——

益，對羅謝而言(同樣也對肯尼士而言，如我們稍後將指出的)卻絕不是確鑿無疑的，並且本身也完全並非理所當然的。

83 這些著作後來輯錄成《政治學：君主制、貴族制與民主制之歷史性的自然學說》(Politik. Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie)一書。

84 參見辛哲(Hintze)關於〈羅謝之政治的發展理論〉(Roschers politische Entwicklungstheorie)的那些中肯的評論(發表於施莫樂的《年鑑》第21卷，1897年頁767 ff.)。

我們應該如何說明經濟生活中的那些並非以集體的方式有計畫地根據目的創造出來、但——對我們的觀點而言——卻以合乎目的的方式發揮功能的制度之產生與持續存在？——正如如何說明有機體的“合目的性”的問題支配著生物學一樣。對於「經濟現象間的同時並存」而言，這問題也就意味著：我們在科學上應該以哪一種概念上的形式，去建構個別經濟與它們交織於其中的那個關聯的關係？無論是羅謝的觀點還是他的先驅或大多數跟隨者的觀點都認為：唯有基於某些特定的關於個別的人的行動之心理學根源的假定，才能對這個問題提供某種答案<sup>85</sup>。在這方面，30我們在前面所看到的出現在羅謝的歷史哲學中的那些矛盾，又再度出現於羅謝的方法學的態度中了。由於羅謝明白宣示，他想要以歷史的方式、亦即就生命過程之完整的實在性去考察生命的種種過程，因此人們難免會預設：他將會——一如後來自肯尼士以降歷史的國民經濟學這一邊相對於古典經濟學家之所為——把「非經濟因素也會對人的經濟行動產生經常性的影響」、亦即人的經濟之因果上的他律(*die kausale Heteronomie der menschlichen Wirtschaft*)這一點放在他的考察的核心。

然而，由於羅謝堅持表述經濟法則乃是科學上的基本課題，因此，如此一來在此勢必也會再度產生一個問題：如何才能一方面在面對生命的實在性時放棄會導致孤立的抽象，另一方面卻又能夠保存獲致法則性—概念性的知識的可能性？至於羅謝，則他根本沒有察覺到該困難，甚至被一種極為簡單的心理學牽著走，倚賴著以“驅力”概念進行研究工作的啓蒙心理學(*Aufklärungs-Psychologic*)並由這種心理學出發。

對羅謝而言，人就連在經濟生活的基礎上，也完全是一方面受到「對這個世界的財物的追求」、即自利心(*Eigennutz*)的支配，同時又受到另一種範圍廣泛的基本驅力，亦即那包含著“衡平(*Billigkeit*)、法、善意、完美與內在自由等觀念”、並且沒有人完全沒有的驅力：“上帝之

---

85 這種觀點在方法上有多大程度是中肯的，我們在此暫置不問。

愛”(Liebe Gottes)的支配(《系統》第一冊, § 11)。

至於這二種驅力彼此之間的關係,則我們首先可以在羅謝的著作中找到一個理論端點(Ansatz),讓他得以由深思熟慮的個人利益(Eigeninteresse)以純“效益主義”的方式直接導出種種社會性的驅力<sup>86</sup>。

但羅謝卻未順著這理論端點繼續追蹤下去,反倒是順著自己的宗教上的觀點而認為:較高的、神聖的驅力乃是、並且必定是世俗的自利心的對手,並且將圈限住後者<sup>87</sup>,因為這種神聖的驅力將會以最多樣的混合關係與自利心滲透在一起,從而產生作為家庭、教區(Gemeinde)、民族、人類等各級生活之基礎的各種不同層次的共同感(Gemeinsinn)。共同感所關聯到的社會圈子越窄,就越接近自利心;共同感所關聯到的社會圈子越廣,就越接近對上帝國度的追求。因此,對羅謝而言,人的各種不同的社會性驅力,乃是某種宗教性基本驅力與個人利益混合的各種表現形式。

看到羅謝的這種考察方式,令人難免期望他會試圖以純經驗的方

86 第11節:「甚至純計算性的知性也必定會認識到:無數的機構……對於每個人……都是必要的,但若無共同感(Gemeinsinn)卻將完全不可能,因為沒有任何個人會接受為此所需的犧牲」。——這一點很像《國民經濟學史》(頁1034)中順帶提到的那個對歷史主義有陷入其中之虞的偽倫理學(Pseudo-Ethik)而言相當典型的說明:「效益所涉及的範圍越大,看到的未來越長遠,合理的自利心的種種要求也就越合乎良心的要求。」

87 為了說明這一點,羅謝(第11節註6)援引了康德在其《人類學》中關於透過德性(Tugend)限制愛好(Neigung)以達至良善生活(Wohlleben)的論述。後來,這“共同感”對他而言變成了某種客觀的社會性的力量(Macht)的流出物——他在後來的版本中強調:他所理解的共同感,基本上就是施莫樂稱之為“常規”(Sitte)\*的東西。我們將會看到,肯尼士在其主要著作的第二版中反對這一點。【譯者按】\*施莫樂常將「道德、Sitte與法律」並舉,英文通常將“Sitte”譯為“custom”或“convention”,中文則可以譯為習慣或慣習。在此由於考慮到“Sitte”的規範上的約束力介於「道德」與「法律」之間,因而譯為「常規」。值得一提的是:羅謝的「共同感」觀念是來自赫爾曼(Friedrich Benedikt Wilhelm von Hermann, 1795-1868)的,儘管羅謝說他的「共同感」基本上就是施莫樂所說的「常規」,但由於對羅謝而言,「共同感」基本上乃是「上帝在我們心中的聲音」,因而多了一份宗教的色彩。

式，去說明個別的過程與制度由那二種驅力的作用產生的情形(這二種驅力在個別的情況中的混合關係是可以確定的)<sup>88</sup>。

但羅謝的態度卻非如此。他也不可能沒看到一項事實：在現代經濟生活的各個特殊領域裡(在股市與銀行的往來中，在現代的大型貿易中，在貨物生產的各種高度資本主義化的領域中)，實際的生活絲毫沒有顯示“經濟上”的自利心有受到任何其他“驅力”的破壞。

也因此羅謝毫無保留地接受了古典國民經濟學的一整套基於自利心而建立起來的概念——與法則機器(Begriffs- und Gesetzesapparat)。事實上，迄今為止的德國理論——尤其是赫爾曼(Hermann)與勞——，一向是將「共同感在公共的生活中的支配」與「自利心在私人的經濟生活中的全面支配」<sup>89</sup>平行並舉的<sup>90</sup>；就此而言，“古典”的理解方式的典型特徵乃是：一方面將人的整個影響範圍(Wirkungskreis)區分為私經濟與公共活

88 但對古典理論而言，這個問題並不存在，因為古典理論是由下述假定出發的：在經濟生活的領域裡，我們在科學上只能將一種恆常且單純的動機(即：「自利心」)納入考察之中，這自利心在交往經濟(Verkehrswirtschaft)\*的領域裡就表現在追求私經濟的獲利之最大化中。對古典理論而言，完全集中於考量此一驅力，絕不意味著某種抽象。【譯者按】\*“Verkehrswirtschaft”一詞是舊式德文，指的是與「計畫經濟」(Planwirtschaft)相對的經濟形式，用現代的話說，就是「市場經濟」。

89 眾所周知，就連勞也沒有前後一致地貫徹此一原則。勞滿足於將作為一種“無法抗拒的自然驅力”的自利心之強勢的影響，當作是常態(das Normale)而作為基礎，而與此相對的其他“超感官的”與“崇高的”動機，則無論如何不可能作為建立“法則”的基礎而納入考察之中，——因為它們都是非理性的。當然，勞也認為：建立法則乃是唯一可能的科學上的目的。

90 對“史前史”的國民經濟學理論而言，人並不是今日理論中的那種抽象的經濟主體，但對國民經濟學而言，人也不是像勞在其《民族經濟學綱要》(Grundzüge der Volkswirtschaftslehre, § 4)中所顯露出來的那種理性主義的國家學中的抽象的國家公民：「國家……是由許多在法律秩序中共同生活的人所組成的。這些人……就其享有某些權利而言，稱為國家公民(Staatsbürger)；他們的全體即是人民(Volk)，亦即國家學意義下的國民(Nation)」。勞認為，「在歷史的、系譜學的意義下關聯到起源與分支」的「民族」(Volk)概念，是與此不同的(關於這一點請比較 Knies, 第一版，頁28)。

動<sup>91</sup>，另一方面則將實然(Sein)與應然(Sollen)等同起來<sup>92</sup>。但羅謝卻獨樹一格地拒斥這種理解，因為，正如他在突然放棄其心理學時所說的，自利心與共同感“既不是同等並列的、更不是什麼窮盡的對立”。

倒是羅謝自己還提出了一種關於「自利心與社會性的共同生活的關係」的第三種理解，而這顯示於當他說<sup>93</sup>：“它(自利心)將被美化為適合某種永恆理想的目的之世俗的合理手段”。

面對這種說法，人們首先立刻會感到自己被放置到十八世紀的樂觀的“自利”理論的基礎上了<sup>94</sup>。

然而，如果說曼德維爾(Mandeville)的《蜜蜂的寓言》(*Bienenfabel*)用自己的方式，以“私人的惡德，公眾的利益”(privat vices, public benefits)這個公式，同時提出並回答了「私人利益與公共利益之間的關係」這個問題，而如果說許多後來的學者也都自覺或不自覺地傾向於一種觀點，認為：由於神意註定的安排(*providentielle Fügung*)的結果，經濟上的自利心乃是那種“總是想要著惡，卻總是創造了善”的力量<sup>95</sup>；則在這裡的確存在著一種想法，認為自利心直接地、(並且一旦存在就會)毫不間斷地被用來服務於人類之(不同的語言使用會說成是)“神聖的”或“自然的”文化目標。

相反的，羅謝卻清楚地拒絕(《系統》第六冊第11節註6)曼德維爾

91 較詳盡的探討將表明：這種區分可溯及對“資本主義的精神之生成”而言具有極為重大的意義的一些相當特定的清教的想法。

92 眾所周知，相對於曼德維爾(Mandeville)與赫爾維修(Helvetius)，在亞當·史密斯(A. Smith)那裡，這種等同並未關聯到自利心在私生活中的支配。

93 《系統》第一冊第11節(第二版頁17)。

94 我們或許在密爾頓(Milton)的《失樂園》(*Verlorenes Paradiess*)中瑪門(Mammon)對墮落的天使所說的話\*中，就已經可以看到一些對這種想法的獨特控訴，因為這整個觀點乃是清教徒的思維方式的某種顛倒。【譯者按】\*很可能是指《失樂園》第二卷(229-284)中瑪門在墮落天使會議上的發言。

95 【譯註】語出歌德《浮士德》(*Faust* 1335-36)，梅菲斯特(Mephistopheles)在書齋中初次現身向浮士德介紹自己時，說自己是那「總是想要著惡，卻總是創造了善的力量」的一個部分。

與啓蒙時代的那種理解，並且拒絕的理由固然部分存在於宗教的領域<sup>96</sup>，但卻也部分存在於他那“有機”觀之知識理論上的後果，——而在這一點上，我們又再度看到了所有這些矛盾的最終理由。羅謝固然不置疑，我們可以將那種「由受自利心引導的私經濟的行動之交錯咬合 (Ineinandergreifen) 進行推導 (Ableitung)」的方式，應用於諸如地租、利息、工資等等那些表現為大量重複出現的個別過程與各種私經濟彼此之間的直接關係的現象；但他卻拒斥將這種推導方式也應用於那些無法以這種考察方式窮盡地展開、而會作為“有機”的構作物——用狄爾泰的話說，即種種的“目的系統”(Zwecksysteme)——而出現在我們面前的社會性的制度上。並且，在羅謝看來，不僅這種考察方式不適用於種種以共同感為基礎的人類的共同體生活的形式(如國家與法律)，並且作為整體的那純經濟關係的宇宙，也是這樣的一種考察方式、甚至是任何純因果式的說明所不可及的，並且這是因為我們“無法區分開原因(Ursache)與結果(Wirkung)”之故。正如羅謝在說明中補充的，他這一點的意思是說：在社會性的事變(soziales Geschehen)的領域裡，每一個原因本身在相反的關係中都又是、或至少可以又是結果，並且所有個別現象都“處於相互制約的關係”中。因此，(根據羅謝的說法)每一個因果說明都在繞圈子<sup>97</sup>，唯有當人們假定有一全體宇宙之有機的生命(種種個別過程都是它的

96 羅謝以一種我們真希望某些現代演化論者也能具有的簡單的清晰性，拒斥了(《宗教思想》頁33)那種認為應該在歷史與人類生活之外在的過程中看到某種類似神義論(Theodizee)的東西的無理要求，也拒絕了「“世界的歷史”即是“世界的法庭”(Weltgeschichte als dem Weltgericht)這種席勒式的公式。他的宗教信仰使他得以擺脫“進步”這個主導動機：眾所周知，蘭克(Ranke)無論是作為較冷靜的研究者或是作為宗教天性，也都能在內心裡冷靜地面對此一主導動機。事實上，唯有當人們產生了一種想要賦予人類命運的那種在宗教上被掏空了的進程以某種此岸的、卻又不失為客觀的“意義”(Sinn)的需要時，“進步”思想才會被認為是必要的。

97 《系統》第一冊第13節。——事實上羅謝在《修昔底德》(頁201)中已經做了類似的論述；他在該處提出了一項非常一般的主張，認為：每一個成功的歷史性說明都是在繞圈子，並且知解性認識的這種特徵，乃是相對於在(黑格爾式的)哲學中的「概念間的上下隸屬(Subordination)關係」，而由實在對象間的平行

呈現)時，才能找到一條走出這個圈子的出路。在這裡，我們的分析又再度面臨了我們稍早已經碰到過了的那個個別現象之“無法說明的背景”，而就像我們所看到的，我們的分析之科學上的課題，只能是將該背景不斷地“往後推進”。

35

人們在這裡也看到了：使羅謝得以建立該「國民經濟學上的認識」之原則上的限制的，並非、或至少並非直接地就是那介於「總只是具體並個別地給定的實在」與「透過對個別現象的抽象而產生的種種普遍概念與法則」之間的“非理性的罅隙”(hiatus irrationalis)。因為，羅謝毫不懷疑：經濟生活之具體的實在性，原則上是可以為以法則的形式進行的概念上的掌握所及的。當然，要窮盡經濟生活之具體的實在性需要有“無數的”自然法則，但無論如何總是一些法則。在他看來不僅比自然有機體

(續)

並列(Koordination)關係中發展出來的。——但在該處我們還看不到歷史與(死的)自然之間的對立，而在這裡，羅謝也未清楚地發展出這種對立。在這裡(見前揭書第13節，第二版頁21)，羅謝訴諸於：我們可以將(例如)風純粹理解為風車翼轉動的原因，而不必認為同時存在著某種相反的因果說法(是指風車翼作為風的原因?)。顯然，這個表述得這麼不精確的例子是派不上用場的。那種在狄爾泰[見1894年《柏林科學院會議報告》(Sitzungsberichte der Berliner Akademie)第二卷頁1313以下\*以及許多地方]和其他人先已有之、後來也為歌陀(Gottl)前揭書所採取的觀點，即認為我們對認知之(人的一)心理上的對象所體驗到的“一體關聯”(Allzusammenhangs)，相對於可以“分解地”加以說明的死的自然，乃是一種根本的、“不只是邏輯上的、而是本體論上的對立”的觀點，也以隱晦的方式存在著類似的基本問題，——但在這一點上，歌陀畢竟對生物學的對象做了讓步，認為生物學之所以必須採取擬人式的概念(anthropomorphe Begriffe)，乃是由對象的本性所給定的特殊性；而羅謝卻相反地將生物學的概念轉用到社會生活上。由於再談下去將會離題太遠，我無法在這裡對上述觀點進行深入的批判，因此只想指出一點：只要我們所追求的是想要認識一個個體性的現象之完整的、具體的、內涵上的(intensive)無限性，則我們在內在體驗的領域中和在死的自然的領域中(姑且接受這種對立)所碰到的，將是在完全相同的意義下、並在完全相同的程度上的“相互影響”與“一體關聯”；並且，較精確的深入反省將顯示，在自然考察的所有領域中都有這種“擬人的”痕跡。【譯者按】\*應該是指〈關於某種描述的與分析的心理學的一些觀念〉(Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie)一文，該文發表於1894年《柏林科學院會議報告》第二卷頁1309-1407，後收入狄爾泰《全集》第五卷，頁139-240。

更難對之進行因果上的說明與分析、甚至必定是原則上就無法加以說明的對象，並非那抗斥被歸入“法則”之下的「實在之非理性」(Irrationalität der Wirklichkeit)，而是種種歷史性—社會性的關聯之“有機的”統一性 (die “organische” Einheitlichkeit)<sup>98</sup>。對羅謝而言，「理性的認識」的界限 36

- 98 這就是拒絕黑格爾式的觀點的那種“有機的”社會觀的知識理論立場之別具特色的標誌。——事實上，不僅門格、還包括在他之後的許多其他人都已經指出了：情況剛好相反，因為在社會科學的領域裡，我們是處在幸運的情況中的，亦即我們可以看透組成社會並且必定會貫穿進社會關係的所有線索之中的那些“最小的部分”之內在。

有意思的是，基爾克(Gierke)這位在其就任柏林大學校長職務時所發表的關於《人類團體的本質》(Das Wesen der menschlichen Verbände, 1902)的就職演說中，再一次為“有機的國家學”辯護的法學家，在知識理論上也和羅謝站在相同的立場上。他認為，他的全體人格之本質乃是某種“秘密”，並且在他看來，這秘密不僅是暫時、而是必定是確定並必然地永遠“無法揭露的”(頁23)，亦即只能為某種形上學式的詮釋(如基爾克所說的，透過“想像”與“信仰”)所可及的。基爾克——他的種種論述主要乃是針對耶林內克(Jellinek)的(在我看來)具總結性質的批判而發的——之所以會堅持共同體之“超個體性的生命統一性”，是可以理解的：這個觀念為他(從而也為科學)在啟發學上(heuristisch)做出了最重大的貢獻，——然而，當基爾克必須將某一道德觀念的內容或(前揭書第22頁)甚至各種愛國感受的內容當作「東西」(Entität)\*(請原諒這個字!)而面對，以便可以相信那些感受的力量與意義時，這一點就顯得相當奇怪了，而當他相反地由那些感受的道德意義推論出該內容之「共同體人格」的「真實的存在」、亦即將感覺內容實體化時，則黑格爾針對史萊馬赫(Schleiermacher)所提出的異議\*\*，將以一種更不容置疑的權利對他產生效力。無論是(1)支配著一個共同體的種種規範的宇宙、還是(2)此一共同體中的個體的那些受到這些規範支配的關係的(在現況下所觀察到的)全體、或者(3)處於這些規範與關係的影響下的那些個體之(被當作種種過程之複合體而被考察的)行動所受到的影響(Beeinflussung)，這三者都沒有表現出某種基爾克意義下的整體存有物(Gesamtwesen)，或具有某種形上學的性格，儘管這三者確實都是某種不同於“僅僅是個體性力量的總和”的東西，——正如一般而言那受到法律所規範的「賣方與買方之間的關係」，的確是某種不同於雙方個人的利益之單純的總和的東西，但儘管如此還是不帶有任何神秘性質的東西一樣。——無論如何，在那些規範與關係的宇宙背後，並不存在任何神秘兮兮的生物，而是只有一支配著人的意欲與感受的倫理性的觀念(sittliche Idee)，而我們實在很難相信，像基爾克這樣的一位觀念論者，會將為了觀念的奮鬥看成是為了“空洞的語詞”的奮鬥。【譯者按】\*\*“Entität”一詞是由拉丁文的“ens”來的，與“Quiddät”相對立：前者強調一物之「有」、「在」(即德文的“Daß”)，後者強調該物之「是



(Grenze des rationalen Erkennens)並不是表現於：個別現象不會走進普遍概念(allgemeine Begriffe)之中，並且概念越普遍，就必然越不會；而是表現於：種種普適的關聯(die universellen Zusammenhänge)與種種符合現況的構作物(die zuständlichen Gebilde)，由於具有作為“有機體”的尊嚴(Dignität)，因此無法由個別現象出發加以因果地說明。但對羅謝而言，「由個別現象出發對整體性存有物(Totalitäten)所做的因果上的說明，乃是(不僅事實上、而是)原則上不可能的」這一點，卻是一項他從未著手加以證明的教條。對他而言，那些涉及現況的構作物與關聯固然絕非因此就處於該因果制約性(kausale Bedingtheit)之外。但它們卻遵循著某種更高層次的(形上學式的)<sup>99</sup>因果關聯，而我們的認識則只能在這種更高層次的因果關聯的種種表現中，偶爾掌握到該關聯，而無法就其本質看穿它——這(根據羅謝的觀點)又是根據「自然的生命歷程」的類比。羅謝(§13)固然不相信民族經濟以相同的程度，像一個自然的有機體一樣“自然地受到束縛”，但他畢竟認為：甚至經濟生活的那種“更高的”現(續)

(什麼)」（即德文的“Was”）。這有點像中文講的有個什麼「東西」和那東西「是什麼」的分別，因而譯為「東西」。<sup>\*\*</sup>指的應該是黑格爾在《宗教哲學講演》(Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hg. v. G. Lasson. 2 Bde., Hamburg: 1974, S. 15)中，對史萊馬赫的「感受宗教」(Gefühlsreligion)的批判。史萊馬赫將對上帝的信仰中的「虔敬」(Frömmigkeit)，規定為一種「絕對的依賴之感」(Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit)。黑格爾強烈反對將「感受」當作人的基本規定的想法，因而以嘲諷的語氣說：如果宗教真的在人之中將自己只建立在某種感受上，則這樣的感受的確也只能規定為人的依賴之感，而如此則狗便應該是最好的基督徒了，因為狗身上有著最強的依賴感並主要就活在這種感覺中。甚至連救贖感狗也有，如果他的飢餓被一根骨頭所滿足的話。

99 在這裡，人們將會想到現代的萊克(Reinke)式的生物學理論中的“支配因”(Dominanten)。當然，萊克最後還是解除了這些“支配因”的形上學性格(如果這些支配因真的是有機體的合目的性之實在根據，則在概念上這些支配因就必定帶有這種性格)，並將它們由“forma formans”(進行形構的形式)解釋回“forma formata”(被形構成的形式)，——但這麼一來，他卻也恰恰犧牲掉了這些因素可以為我們對宇宙所做的某種思辨性的考察(spekulative Betrachtung)做出貢獻的東西，而又不能為經驗性的個別研究獲得任何東西。關於這一點，請參考萊克與卓爾士(Drews)在最近一期的《普魯士年鑑》中的論辯。

象之(形上學式的)法則性，也表現於我們可以在統計學中認識到的那所謂 37 的“大數法則”中，因為，只要我們看的是關聯的整體，則具體的個別情況之表面上的任意性便將消失於“奇妙的和諧”中了<sup>100</sup>。

因此，羅謝在「社會性的宇宙」與「理論上可以分析的個別過程」這組對立中所發現的，並非「以類概念與抽象的法則掌握實在」的方式之某種方法學上、邏輯上的界限，而是對我們的認識而言具超越性的種種力量之突進於實在之中。跟前面所說過的情形一樣，我們在這裡又再度站在流出說的界限上了。羅謝的實在感(Wirklichkeitssinn)拒絕了將「該宇宙之“有機的”組成部分即是“觀念”的流出物」的思想說成是一種說明(Erklärung)。但他卻未駁斥這種思想本身。——

然而，無論是羅謝的循環理論(Kreislauftheorie)還是他所應用的“共同感”範疇，都說明了他對「如何在科學上處理經濟政策」<sup>101</sup>這個問題的原則性的立場<sup>102</sup>。首先，「經濟與整個文化生活具有無法分開的關聯」的結果，勢必是經濟政策的目的追求之他律(Heteronomie)。“國民財富之促進”(die Förderung des Nationalreichtums)——羅謝並未決定棄絕這個概念——不能是經濟政策之理所當然的唯一目的，國家經濟學也不能只是“賺錢術”(Chrematistik)<sup>103</sup>。其次，關於經濟現象之歷史變遷的知

100 不用說，由對“大數法則”的這種應用(不管這種應用是多麼的誤用)到蒯特列(Quételet)的“一般人”(homme moyen)，乃是一條漫長的道路。無論如何，羅謝(《系統》第一冊第18節註2)畢竟不是真的原則上拒絕蒯特列的方法。他論述道：統計學「只能將那些可以回溯到已知的發展法則的事實，當作是自己真正的財產」。對其他的(未理解的)數的系列的收集，則具有“未完成的實驗”的意義(第18節)。在這裡，對“法則”之支配的信仰，與一個想要理解實在而不想讓實在在公式中揮發掉的經驗研究者的健康感知(gesunder Sinn)交會了起來。

101 羅謝在其主要著作中(正如他自己著重指出的)，將經濟政策的問題安排進理論的相關章節中。

102 我們在這裡只處理這問題的原則性側面，而無法對羅謝的經濟政策觀點進行系統性的分析。

103 當然，羅謝在這個觀點上也未維持前後一致。各種極為不同的純物質性的經濟

識，也排除了科學提出不同於——與所探討的民族之發展階段相應的——相對性規範的其他規範的可能性<sup>104</sup>。但在這一點上，羅謝的相對主義也達到了它的界限：羅謝從未在任何其他地方像在這裡一樣，僅僅賦予那些作為經濟政策的準則之基礎的價值判斷以主觀的意義<sup>105</sup>，並從而一舉拒斥了在科學上明確地找出規範的可能性。如果說羅謝將他的方法學上的觀點歸結為：他徹底放棄了擬定普遍理想的企圖 (§26)，他想要努力的方向“不是像一個路標、而是像一張地圖”；則這一點並非意味著：他會對那種在尋求“指示方向的理想”時求助於科學的人回答說：“成為你自己吧！”(Werde, der du bist)<sup>106</sup>。反倒是他(至少在理論上)深

(續)

性價值判斷，也貫穿在羅謝體系中的那些純理論性的部分中，這一點由在第一節中所提出的、充滿社會主義色彩的“理想”開始：「所有的人都不僅只感覺到值得稱頌的需要，也都完整地認清了這些值得稱頌的需要，並自由地佔有滿足這些需要的所有手段」，一直到第63節及以下各節關於“生產率”概念(Produktivitätsbegriff)的種種論述，乃至到253節中所提出的“人口理想”：「當大多數的人同時都獲得了其需要之最大的滿足時，民族經濟的發展就達到了它的巔峰」，都是如此。【譯者按】“Chrematistik”或譯「致富術」。這裡談到的，是亞里斯多德在《政治學》第一卷中關於「家務管理術」(Ökonomik)與「致富術」(賺錢術)的區別。希臘文的οικονομία(oikonomia)一詞由oikos(家)與nomos(法律、規則)組成，原意是「家務管理」，後來則演變成Ökonomik(經濟學)。值得一提的是：儘管「國民經濟學」(Nationalökonomie)已經不再以「家」為單位，但在語詞構成上仍然保留了「家」這個語根。亞里斯多德強調，「持家」以幸福為目標，賺錢是幸福的必要手段，但不能本末倒置。

104 第25節：「小孩的學步帶和老人的柺杖，對於成人而言，將都只是最令人討厭的枷鎖」。「有多少民族特性，就有多少不同的理想」，此外，「隨著民族本身及其需要的每一項改變，適合這些民族的經濟理想也會變成另一個理想」(同該處)。

105 即使在「日常生活的倫理學」的基地上，羅謝也不認為倫理誠命有任何主觀的界限。關於這一點，請參考羅謝在《宗教思想》一書第82頁中，那對於(特別關聯到歌德\*之)為天才辯護的“糕點師傅的道德”(Zuckerbäckermoral)的抗議。關於《浮士德》的一種具有高度小資產階級色彩的議論，則請參見該書第76頁。【譯者按】\*狂飆突進時期的歌德，曾於1771年以「頌歌」的形式，寫了一篇著名的歌頌天才的詩：Wanderers Sturmlied(〈漫遊者的暴風雨之歌〉)。

106 【譯註】此語最早出自古希臘詩人品達(Pindar)，尼采則對這句話的意涵進行了深刻而豐富的思考。

信：我們有一些客觀的基礎可以據以提出規範，並且不僅為每一個具體的情況提出規範，甚至還可以為民族經濟的那些個別的、典型的發展階段提出規範<sup>107</sup>。經濟政策乃是一種經濟生活的治療學<sup>108</sup>，——而這樣的一種治療學，自然唯有當我們可以確定某種在不同的發展程度上各自有 39 不同的、卻總是本身可以客觀地認識到的「健康的正常狀態」時，才是可能的，而如此一來，建立這種健康的正常狀態並確保它不受到種種干擾，勢必也就成了制定經濟政策者理所當然的目標，一如生理的有機體的健康是醫生的活動目標一樣。

我們在這裡暫且不討論，這樣的一種假定從某種純此岸取向的生活觀的觀點看來，究竟是否可以沒有任何自欺而可能：對羅謝而言，此一假定乃是通過他對「民族命運的典型進程」之歷史哲學上的掌握，結合著他的宗教信仰（這信仰使他得以排除他的理論否則便無法避免的種種命定論式的結果）而原則上給定的。固然，根據羅謝的說法，我們既無法知道我們目前處於（在他的設想中乃是一種在基督宗教的意義下有限的歷程的）全體人類發展的哪一個階段，也無法知道我們處於我們這也註定會死的民族文化的哪一個發展階段中。但根據羅謝的說法，「我們不知道」這件事卻會帶給我們——在這個例子中：政治家的活動——好處，正如死亡時刻的隱蔽會帶給生理上的人（dem physischen Menschen）好處，卻不會妨礙他相信：無論是對集體性個體（Kollektivindividuum）或對個別的人而言，良知與健康的人類理智還是都可以揭露上帝為他設下的使命。無論如何，這樣的一種對經濟政策的研究工作的整體觀點，顯然出於本性只會有狹窄的界限：根據羅謝的想法，——由於經濟發展

107 參見第25節中關於「各民族之必然具個體性的經濟理想」與「對於個體而言同樣必然具個體性（卻畢竟可以客觀地確定）的衣服大小」的比較，尤其在第27節中的討論，在這裡，羅謝達到了一種完全烏托邦主義式的觀點，認為：所有黨派對立的產生，都是源於對發展的真正狀態缺乏足夠的洞察。

108 《系統》第一冊第15，264節。——蘭克〔《全集》（*Sämtl. Werke*）第24冊，頁290 f.〕對於“國家經濟學”（*Staatsökonomie*）的課題也有完全相同的理解。

所具有的自然法則式的性格——“一個民族之真正的需要”也將在生活中經常自動地貫穿著<sup>109</sup>——，相反的假定將會違背對神聖的天意的信仰。由於我們的知解性認識的有限性使得我們無法掌握住“發展法則”的全體，某種儘管是相對主義的、卻仍不失為在某種意義下封閉的「經濟政策的公設之系統」，乃是某種也許在原則上就不可能了的東西，至少是和在政治工作的領域中的情形一樣，一定是事實上無法窮盡地加以發展的（這一點羅謝有時候也會明白的說出來——如在第25節中）。

因此，我們固然可以說，羅謝的許多經濟政策上的說法乃是他那溫和的、有節制的、富調解性的人格的表現，卻絕不是一些清晰的、前後一致地貫徹了的理想的表現。因此，歷史的命運牽引(Schicksalszuge)與上帝為個人與各民族所立下的生命課題(Lebensaufgaben)之間，是不可能真正嚴重而持續的衝突的，並且「自主地為自己立下最終的理想」這種課題也不會出現在個人身上。也因此羅謝得以堅持其相對主義式的觀點而不致變成倫理上的演化論者。羅謝甚至明確地拒絕了自然主義形式的演化論<sup>110</sup>，——他一定不會想到：那歷史性的「發展思想」包含著

109 《系統》第一冊第24節。——正如人們看到的，羅謝在這一點上和那些古典作家完全一致。

110 羅謝在其著作的一些後來的版本(第29節註2)中的一段與考茲(Kautz)\*的《國民經濟學史》(*Geschichte der Nationalökonomie*)的論辯中說道：“如果說考茲除了歷史之外，還將倫理上具有實踐性的人類理性及其各種理想當作是國民經濟學的根源，以使得科學不純然只是經濟上的‘民族生活’之摹本(Abbild)、而同時成為其模範(Vorbild)：則在我看來，這一點絕非真正的對立。如果撇下‘唯有倫理上具有實踐性的人類理性理解歷史’這一點不管，則每一個時期的理想，確實都是其歷史的最重要因素之一。時代的需要往往尤其在這些理想中表達得最為清晰。歷史的國民經濟學家當然不是本身就會反感或不適合去提出改革計畫。只不過，他將會很難因為認為這些改革計畫絕對比現況要好而推薦這些改革計畫，而是他將會證明：存在有某種需要，而這些改革則有可能最有效地滿足該需要。”——

上引文中第一段粗體強調的文字，乃是對歷史研究之“無預設性”(Voraussetzungslosigkeit)這個直到今日都還爭論不休、而我們在此稍後還會觸及的問題的一種具有特色的經典回答。第二段粗體強調的文字，則以隱蔽的

對倫理誠命之規範性格的一種極為類似的空洞化，因為他在這方面免疫 41 了。

如果我們總結一下，我們就會看到：羅謝的“歷史的方法”所呈現的，乃是一個(純就邏輯上加以考察)完全充滿矛盾的構作物。試圖緊緊抱住歷史上給定的現象之整個的實在性的企圖，與追求將這整個實在性分解為“自然法則”的企圖，形成了強烈的對照。當他試圖將概念的普遍性 (*Allgemeinheit der Begriffe*) 與關聯的普適性 (*Universalität des Zusammenhanges*) 彼此等同起來時，羅謝就走上了一條“有機的”理解方式的道路，一直走到了某種黑格爾式的流出說的界限，是他的宗教立場阻止了他接受這種流出說的。於是，在考察個別現象時，這種有機的考察方式再度受到了部分的擱置，而傾向於採取某種的「並立」：並立古

(續)

方式，包含著我們同樣會再加以說明的那種“發展史”所特有的混淆：將「將然」(*Werdendem*)、「應然」(*Seinsollendem*)與「倫理」(*Sittlichem*)相混淆。在這裡，歷史性的「發展思想」由一種方法變成了一種啓示著種種規範的世界觀(*Weltanschauung*)，而這種作法則包含了與我們今日在那自然科學式的「發展思想」中還可以看到在進行著的類似過程所具有的原則上相同的一些懷疑。這種作法的一個例子，是許多演化論者對宗教所提出的那種天真的建議：希望宗教去“廣結善緣”：彷彿宗教就像一個曾經有過不幸的婚姻的女人那樣，可以自由地支配它的手似的。事實上，羅謝就連在那他基於宗教上的理由而感到反感的達爾文主義不成問題的地方，也爲了他那在宗教意義上的觀念論式的心理學之故，而拒斥了倫理上的演化論，例如在《宗教思想》一書第75頁中他就說道：“只向下看到來自物質的上升的人，將也會懷著滿心的寧靜將罪惡、尤其是表現於文化上的罪惡，看成是尚未達成的完美，而不知道這完美事實上乃是絕對的惡、是敵對於我們本性之最內在的核心的東西、甚至致命的東西”。同樣的，正如我們前面已經看到的，那使得羅謝相信個人的發展在死後還會繼續下去的(當然，就這一點而言教會絕不會認爲正確的)信仰在宗教上成爲可能的神義論思想(《宗教思想》第33頁，並請參考第7/8頁那段幾近孩童般天真的地方)，情形也是一樣。【譯者按】\*這裡的Kautz應該是指匈牙利經濟學家Gyula Kautz(英文寫作Julius Kautz, 1829-1909)，韋伯所提到的《國民經濟學史》這部著作，應該是指《國民經濟學的理論與歷史》(*Theorie und Geschichte der Nationalökonomie*, Vienna: 1858-60)。Kautz於1858與1860分別以德文發表《國民經濟學作為科學》(*Die National-Oekonomik als Wissenschaft*)與《國民經濟學及其文獻的歷史發展》(*Die geschichtliche Entwicklung der National-Oekonomik und ihrer Literatur*)，《國民經濟學的理論與歷史》應該是二書之合輯。

典作家們所採取的那種概念上的系統化，與那種——有時具有實在的效力(reale Geltung)、但有時卻僅僅具有以這種方式所發現的種種命題之相對的意義——經驗上—統計上的說明。唯有在展現經濟政策的體系方面，將種種現象以有機的一構成性的方式安排進各民族的種種年齡階段中的作法才保有優勢。——對於經濟政策的價值判斷之獲得而言，他那取向於歷史的相對主義，則導致了一些基本上負面的結論，只要那些持續被預設為存在著的客觀的規範，並未在關聯中被發展著(或甚至只被表述著)。

羅謝相對於黑格爾，與其說是構成了一種對立，不如說是構成了一種退化：在他身上，黑格爾式的形上學與思辨(Spekulation)對歷史的支配都消失不見了，這種思辨之精彩的形上學建構，被一種相當原始形式的純宗教性的信仰所取代了。然而我們在這裡卻也觀察到了：與此同時卻也發生了一種痊癒的過程、甚至可以說是一種在科學的研究工作之公正性、或(如人們現在笨拙地稱說的)“無預設性”上的進步。如果說羅謝並未成功地將他的道路由黑格爾出發一直持續跟蹤到終點，則造成此一 42 結果的主要原因乃是：他並未能像黑格爾那樣地認識到「概念與概念所掌握到的東西之間的關係」這個邏輯問題之方法學上的意義。

(將有第二篇文章)<sup>111</sup>

---

111 【譯註】WZ中刪除了這句。

[第二篇文章]<sup>112</sup>

## II. 肯尼士與「非理性」問題

肯尼士在方法論上的主要著作《由歷史方法的觀點出發的政治經濟學》(*Die politische Oekonomie vom Standpunkt der geschichtlichen Methode*)的第一版出版於1853年，早於羅謝的《系統》第一冊的出版(1854)，肯尼士在《哥廷根學術通訊》(*Göttinger gelehrten Anzeigen*)中與之進行過論辯。相對而言，肯尼士的著作在狹小的專業圈子外引起較少的重視；肯尼士相信，對於「羅謝並未較深入地提及並探討他」這一點，他是可以抱怨的，<sup>113</sup>他也跟希爾德布蘭德進行了激烈的爭論。——後來在六〇年代裡，由於自由貿易學派(*Freihandelsschule*)的節節成功的進步，肯尼士的這部著作幾乎為世人所遺忘。直到“講壇社會主義”運動取得了支配年輕人的力量之後，這部著作才開始越來越受到讀者的青睞，以至於肯尼士在三十年後(1883)才有機會出版第二版，而其間他在七〇年代產生的那第二部主要著作《貨幣與信貸》(*Geld und Kredit*)卻已完全遠離了“歷史的”方法。這部著作第二版出版時，正值國民經濟學中的方法論爭(*Methodenstreit*)由於門格的《社會科學的方法之研究》(*Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften*)、施莫樂(*Gustav von Schmoller*)對門格研究的評論以及門格的強烈答辯而達到其溫度的高峰之時，而同時狄爾泰(*Wilhelm Dilthey*)在他的《精神科學導論》中，也首次對一種「非自然科學的認識之邏輯」提出了規模宏偉的 43 構想。

要分析肯尼士的著作，勢必會碰到許多重大的困難。首先是他的文

112 【譯註】這「第二篇文章」發表於1905年。

113 但這一點實在沒什麼道理，因為羅謝不僅在《系統》中深入地引用過他，也在《國民經濟學史》中以認可的態度探討過他。當然，值得注意的是：羅謝對於肯尼士的那些部分相當深刻的攻擊，既未做出深入的答覆，也未相應地修正他自己的陳述。



體有時候不流暢得幾乎無法理解——這是由於這位學者的工作方式造成的：他在一個寫下來的句子中，一再地苦苦思索，套上了一個副句又一個副句，而全然不顧將會產生的套疊長句在句法上是否會四分五裂<sup>114</sup>。而當他這樣做時，那些大量湧上肯尼士心頭的想法，有時候甚至會讓他看不到在前後立即承接上的句子中所含有的最明顯的矛盾，而他的書也因而就像一片由具有極為不同的、僅僅在大體上而不一定在個別細節上都可以個別地加以確定的色彩的石塊拼成的馬賽克。第二版的那些在幾乎毫無改變的文本之中以一種相當無機的方式加進來的文字，相對於第一版的思想內容而言，固然部分表現出某種釐清與進一步發展，但同時也表現出某種朝向相當偏離的觀點之有意識的扭曲。任何人若想要以完整的深度再度給出這部思想極為豐富的著作之整個內容，便毫無選擇地必須首先將那些在某種程度上出自不同的思想線球、卻彼此平行發展或交織在一起的線索給分疏出來，然後再對每一個思想圈子各自加以系統化<sup>115</sup>。

114 在第一版第203頁中，就有這樣產生的一個不可能理解的套疊長句\*。【譯者按】\*應該是指《由歷史方法的觀點出發的政治經濟學》一書第一版第203頁中那個長達18行的長句子。以下韋伯只說「第一版」或「第二版」的地方，指的都是這本書的第一版或第二版。

115 由於我們所關注的乃是某些特定的邏輯問題的發展，因此並不打算在這裡從事這樣的一種窮盡的複述。對於我們的目的而言，我們是可以由第一版和肯尼士在50年代所發表的一些文章出發的，第二版和後來的一些著作、特別是《貨幣與信貸》，則我們將在其論述只是前者的一種擴充之處，直接加以引用；至於後來時期的那些偏離的觀點，則只要在這些觀點中確實出現了新的邏輯的與方法學的觀點（這種情形並不多），我們便將連同那些在第一版中已可找到的理論端點，一併加以簡短地處理。就跟發生在羅謝身上的情況一樣，在這裡也發生了如果我們想要將肯尼士的成就封為“歷史的”就應該要發生的完全相反的情況。我們將會把肯尼士的表述與一些今日仍然存在的「科學的問題」（*Problemen der Wissenschaft*）關聯起來，目的並非要給出一個關於肯尼士的圖像，而是要給出一個關於那些對我們的研究工作而言必定會產生的問題的圖像，並說明：他是如何滿足於此一圖像、並且（基於某些直到今日都還被許多人所接受的觀點）勢必會滿足於此一圖像的。這樣的論述當然無法產生關於肯尼士在科學上的意義的一個適當的圖像，甚至在這第一個段落\*的論述裡勢必首先會產生一種印象，讓人覺得肯尼士不過是我為了要探討這裡所說的問題而

肯尼士雖然在第二版中，才將他對於國民經濟學在各科學的圈子中的地位的觀點做了真正明確的表述<sup>116</sup>，但他的表述方式畢竟是完全相應於第一版的思路的。根據此一表述，國民經濟學所要討論的，乃是那些由「人類爲了滿足“個人的生活”的需要而必須求之於“外在世界”」這個事實產生的過程：——相對於我們這門科學之已經成爲歷史的那個課題範圍，這是一種顯然部分太廣、部分卻又太窄的範圍劃定。而爲了要由國民經濟學的這種課題範圍導出其方法，肯尼士將種種“歷史科學”(Geschichtswissenschaften)列爲與“自然科學”和“精神科學”這二群赫姆霍爾茲(Helmholtz)分別根據所處理的客體而區分開來的科學之外的第三群科學，作爲那些必須處理外在的、卻同時也受到“精神性的”動機共同決定的過程之學科。

基於一項在他看來理所當然的預設，即認爲：科學上的“分工”乃是在分攤客觀地給定的事實材料，並且這種客觀地指定給「科學上的分工」的材料同時也規定了每一門科學應該採取什麼方法，於是肯尼士開始著手探討國民經濟學的種種方法論上的問題。由於這門科學所處理的，乃是一方面受到自然給定的條件、另一方面又受到在歷史上確定下來的條件所制約的人類行動(menschliches Handeln)，因此肯尼士遂認爲：作爲決定因素而成爲這門科學的觀察材料的，在一個方面(即：人類行動這個方面)將“納入”人的“意志自由”，而相反的在另一個方面則將納入“必然性的元素”：亦即——第一：——在種種自然條件中，自然事變之盲目的必然化(die blinde Nezzessitierung des Naturgeschehens)與——

(續)

提出的“藉口”。【譯者按】關於「肯尼士與非理性問題」韋伯顯然要分幾個(至少二個)「段落」(Abschnitt)處理的，第一個段落要探討的乃是「行動的非理性」。但也許是由於篇幅太長的關係，1905年的這篇文章只刊登了這「第一個段落」的前半部，1906年的文章則刊登後半部(《年鑑》版明確註明1906年的文章是「肯尼士與非理性問題」的續篇，並在目錄中註明是「行動的非理性」這個段落的「結束」)。1906年的文章最後註明「將有另一篇文章」，應是規劃中的「第二個段落」。但韋伯後來放棄了此一工作計畫。

116 參見第二版頁1以下與頁215。

第二：——在歷史上給定的種種條件中，種種集體性的關聯之力量(die Macht kollektiver Zusammenhänge)<sup>117</sup>。

於是肯尼士便將自然的與“普遍的”關聯所發生的影響，直接掌握為合法則性的影響，因為他也和羅謝一樣，認為因果性(Kausalität)等於合法則性(Gesetzmäßigkeit)<sup>118</sup>。就這樣，在肯尼士的心中，「一方面是有目的的人類行動與另一方面是此一行動之由自然與歷史的組合給定的條件」這個對立，悄悄地被完全不同的另一個對立取代了：「一方面是人的“自由的”、並且因而是非理性的、個體性的行動與另一方面是行動之自然給定的條件之法則上的決定性」的對立<sup>119</sup>。因此肯尼士遂認為：“自然”對經濟現象的影響本身，勢必也將制約著經濟現象的某種法則性進程。只是，自然法則固然也的確在人的經濟(menschliche Wirtschaft)中發生影響，但自然法則終究不是人的經濟法則<sup>120</sup>，並且根據肯尼士的觀點，自然法則之所以不是人的經濟的法則，乃是因為人的意志的自由以「“人格性的”行動」(“personales” Handeln)的型態進入了人的經濟中了。

我們稍後還將看到，這種對於經濟現象之非理性的“原則性的”證立，恰恰給了肯尼士在另一個地方關於自然條件對經濟的影響所做的論述以當頭一棒：因為肯尼士在該處似乎恰恰認為：經濟條件之在地理上與歷史上的“個體性的”型態，就是那個使得我們無法提出「理性的經濟行動之普遍法則」的元素。

我們有必要在這個地方，先稍微詳細地探討一下肯尼士在此所觸及的整個問題<sup>121</sup>。因為，決定性(Determiniertheit)與法則性(Gesetzlichkeit)

117 請比較頁119(第一版。以下未特別說明之處，都是指第一版)。

118 肯尼士在頁344中明確地說出了這一點。

119 在此，集體性的關聯被當作特殊的一群而受到了忽視。由於集體性關聯包含著“行動”，因而對肯尼士而言也是非理性的。

120 頁237、333/4、352、345。

121 施莫樂在其對肯尼士著作的評論中已經拒斥了肯尼士的表述，因為即使自然也從未完全的重複(《關於國家與社會科學的文獻史》頁205)。

的這一方面，與“自由的”與“個體性的”、亦即非類性質的行動的這另一方面等同化，雖然是非常基礎的錯誤，卻絕非僅見於肯尼士身上。事實上，這種等同化毋寧直到現在，都還有時候會在歷史的方法論中作祟，並且這一點尤其適用於人們將意志自由這個“問題”放進個別科學的方法論探討時的情況。直到今日，這個問題始終總是還在與肯尼士所說的相同意義下，被歷史學家們毫無困難地納入他們關於“個體性”因素對於歷史的意義的探討之中。在這方面，我們一再看到：人們認為個人的行動之“不可計算性”乃是“自由”的結果，從而或者因此直接<sup>122</sup>就認為這

122 辛尼伯格(Hinneberg)就是如此〔參見《歷史學期刊》(*Histor. Zeitschr.*) 63(1889), S. 29〕\*，他認為自由問題乃是「整個精神科學的基本問題」。例如史替佛(Stieve)\*\*〔《德意志歷史科學期刊》(*D. Z. f. Gesch.-Wissensch.*) VI, 1891, S. 41〕也很像肯尼士那樣地認為：由於「人的意志自由的事實」，我們是不可能採取「自然科學式的合法則性」這假定的。——邁乃克(Meinecke)相信〔《歷史學期刊》77(1896), S. 264〕\*\*\*：「如果人們知道在歷史的群眾運動中隱藏著數以千計的自由的 X 的種種貢獻，而不是只將這些運動看成是一些以合法則性的方式發生作用的力量之遊戲，則人們就會以完全不同的眼睛面對這些運動了」。——而就在頁266 這裡，同一個作者在談及這個“X”時，將人格的非理性「殘餘」說成是人格之“內在的神聖之物”，像極了特萊契克(Treitschke)之懷著某種虔敬心談論人格之“謎”。所有這些說法固然都在提醒我們：“無知之術”(ars ignorandi)有其方法學上的合理內核；但這些說法卻也都建立在一種很奇怪的想法上，亦即認為：一門科學、或至少是其對象的尊嚴，恰恰是建立在我們對之在具體上與普遍上無法知道的東西上。\*\*\*\*這也就是說：人的行動之特有的意義，就在於它是無法說明、因而也無法理解的。【譯者按】\*應該是指德國歷史學家Paul Hinneberg(1862-1934)，1888年在哈勒(Halle)大學取得博士學位，博士論文為《歷史科學的哲學基礎》(*Die philosophischen Grundlagen der Geschichtswissenschaft*)。韋伯所提到的，應該就是辛尼伯格於1889年將博士論文改寫後發表於《歷史學期刊》上的版本。\*\*指的應該是史替佛(Felix Stieve)於1891年發表在《德意志歷史科學期刊》頁40-77中的一篇文章：Herzog Maximilian von Bayern und die Kaiserkrone。\*\*\*應該是指邁乃克發表於《歷史學期刊》77期(1896)頁262-266的“Erwiderung”(〈答覆〉)一文。\*\*\*\*將「人」視為“X”，始於卓義生。承接維柯(Vico)的說法，邁乃克非常重視「人的個體性」問題，也認為「個體是無法言宣的」(*Individuum est ineffabile*)，因此，在研究人時，一定會剩下某種「無法解決的殘餘」，而歷史學家則應該在「無知之術」中練習：個體的尊嚴與面對「其全盤的公開」的羞怯相應。

是人乃至歷史所特有的尊嚴(*Dignität*)，或者隱晦地透過確立行動著的人格具有相對於自然事變之“機械的”因果性之“創造性”的意義而做此宣稱。

有鑑於此，或許我們應該在這個地方更深入地談談，將這個已經被“解決”了數百次、卻一再以新的形式出現的問題弄得更清楚些。這樣做所能產生的，固然無非是一些“理所當然的道理”、部分甚至只是一些相當瑣碎的道理，但我們也將看到，恰恰是這些道理一再地陷入了被遮蔽、甚至被遺忘的危險<sup>123</sup>。——在從事此一工作時，我們先不討論而暫時接受肯尼士的一項觀點，即認為：所有那些(無論是完全或主要地)以人的“行動”為研究的材料的科學，都是內在地共屬的，並且，由於這一 47 點在歷史學中無可爭辯地確實是如此，因此我們所要談的將是“歷史學和與其相近的各種科學”，而暫時先完全不問那些科學是哪些科學。當我們只談到“歷史”時，總是都可以想成是最廣義下的「歷史」(包括政治史、文化史與社會史)。——對於那始終受到強烈爭論的“人格對於歷史的意義”，則可以有二種不同的理解：首先是指(1)對於那些歷史上“偉大的”或“獨特的”個體的生命(作為一種“固有價值”)的“精神性內容”之最廣泛的知識所具有的特殊興趣；或者是指(2)我們對於某些特定的個別的人——無論我們是將這些人評價為“本身”就是一些“重要的”或“不重要的”人格——之具體受制約的行動，作為原因上的環節，所評估的在某一個具體的歷史關聯中的意義。二者顯然是在邏輯上完全異質的二種思想上的關係。原則上否認(1)所說的興趣或認為該興趣“沒道理”而加以摒棄的人，我們當然無法在經驗科學的基礎上加以否定，正如相反地認為對那些“偉大的”個體就其“獨特性”加以理解上與“再體驗上”的

---

123 在此我想明確地指出：我在這裡限定自己不去討論「這樣做是否能為國民經濟學的實踐上的方法“帶來”什麼東西」這個問題。在這裡，我們有權利純為其本身之故而尋求關於某些邏輯關係的知識，正如科學的國民經濟學有同樣的權利期待自己不純然被只根據「是否透過其研究工作可以為“實踐”找出“處方”」這一點而加以評價一樣。

分析，乃是唯一值得人去從事的課題、是研究文化關聯之唯一值得付出辛勞的成果的人，我們同樣也無法在經驗科學的基礎上加以否定。當然，這些“觀點”本身也都可以成爲批判性分析的對象。但無論如何，這種批判性分析所展開的，將不是任何歷史方法論的問題，也不是任何單純的知識批判的問題，而是某種歷史哲學的問題：亦即探討對歷史現象進行科學上的認識有什麼“意義”(Sinn)的問題<sup>124</sup>。——但要全盤否認(2)所說的因果上的意義，無論是具體的個別行爲或那我們在形式上的意義下稱之爲“人格”的“恆常性動機”的複合體之因果上的意義，卻唯有當我們先天地就決定不去考察一個歷史關聯的那些在原因上受到它們制約的組成部分，認爲這些組成部分正因爲是「在原因上受到它們制約的」，所以也 48 因此不值得我們的因果上的「說明需要」(Erklärungs bedürfnisses)一顧，才有可能。如果沒有這項又是離開了經驗的基礎、並且無法在這基礎上加以證立(因爲含有一項價值判斷)的預設，則在下列的幾種情況中，自然完全視個別情況而定，亦即視「在個別情況中，一個給定的歷史性實在的哪些組成部分，才是我們在因果上應該加以說明的，而我們又有什麼原始材料可資動用？」這問題而定：(1)當我們的因果回溯碰到了某一個個別的人的某一具體的行爲(或不爲)——如碰到了特里亞農詔書(das Edikt von Trianon)——作爲某種在其獨特性上有意義的原因時；並且進一步看看(2)在這種情況下，要對該行爲進行因果上的解釋，是否光是提出那些存在於“行動者之外”之促成該行動的各種驅動力的組合，就足夠作爲某種根據一般的經驗原則即足以引起行動者行爲的原因；還是我們除此之外雖然還必須(3)確立他的“恆常性動機”的獨特性，但卻有理由只停留在這些動機上；還是終究會(4)產生一種需要，想要看看是否也有可能對這些動機，也在性格發生學上(charakterogenetisch)(例如：就其產生於“得自遺傳的天賦”與教育的影

124 因爲，關於歷史的知識理論固然探討並分析「與種種價值的關聯」(Beziehung auf Werte)對於歷史知識的意義，但它本身卻不證立這些價值的效力。

響、具體的人生命運與「“環境”之個體性的獨特性」的過程)加以因果上的說明。——當然，只要我們所考察的是非理性問題，則一個個別的人的行動和許多個別的人的行動之間，在此是沒有任何原則上的差別的：真希望就連在“社會學家”的腦袋裡，也不要再執迷於那些自然主義的半瓶醋們所宣稱的下述這項古老而可笑的成見了：——好像說“群眾現象”，當它們在一個給定的關聯中作為歷史上的原因或結果(Wirkungen)而納入考察時，就是“客觀上”比“英雄”們的行為更不具“個體性”似的<sup>125</sup>。就連肯尼士在此處所提及的脈絡裡所談的，也不是“偉大 49 的人格”，而是一般而言的人的行動，因此，在我們下面所做的種種說

125 西美爾在《歷史哲學的問題》(*Probleme der Geschichtsphilosophie*)一書第二版 63 頁下所做的一些說明，當然(無疑就連在西美爾本人的觀點看來也是如此)不會對“群眾現象”——只要該現象顯現為種種「歷史性的關聯」中的一個環節——的這種個體性性格造成任何改變。「構成“群眾現象”的，乃是在參與其中的許多個體中的那種普遍相同的東西(*das generell Gleiche*)」這一點，並不妨礙：群眾現象的歷史上的意義，就存在於這種許多人共通的東西(如：某一具體的宗教上的想法、某一具體的經濟上的利益組合)之個體性的內容、個體性的原因、個體性的結果中。唯有實在的、亦即具體的對象，才在其個體性的型態上是實在的原因(*reale Ursachen*)，而歷史所追求的就是這種原因。關於“實在根據”(Realgrund)與“知識根據”(Erkenntnisgrund)這二個範疇與歷史方法論問題的關係，請參看我稍後會在雅飛—布勞恩的文庫(im Jaffé-Braunschen Archiv)\*中發表的與愛得華·麥耶和其他人的論辯(相關段落見本譯本所根據的德文原書第[234]頁以下)\*\*。【譯者按】\*「雅飛—布勞恩的文庫」指的就是韋伯 1904 年剛跟宋巴特(Werner Sombert)和雅飛(Edgar Jaffé)接手主編的《社會科學與社會政策文庫》(*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)，由於這份《文庫》是布勞恩(Heinrich Braun)創立的《社會的立法與統計文庫》(*Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*)的新系列，因此韋伯稱呼這份剛改名的文庫時，還是保留了“Braun”的名義以示尊重。韋伯這篇文章後來在隔年(1906年)以〈在「文化科學的邏輯」這個領域的一些批判性研究〉(*Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*)為題發表於《文庫》第 22 卷第一分冊頁 143-207。這篇文章的內容分二個部分：(1)與愛得華·麥耶的論辯；(2)歷史的因果考察中的「客觀的可能性」和「適當的起因造成」。\*\*括弧裡的這句話是韋伯的《科學學說文集》(*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*)編輯者溫克曼(Johannes Winckelmann)所加的。這裡所指的「本書」是指本譯註所根據的韋伯的《科學學說文集》。為方便讀者查照，特此附上溫克曼所提示的相關頁數。

明中，只要由論述脈絡顯然不會產生相反的理解、或未加明說之處，凡是談及諸如“人的行動”、“動機”、“決定”等等之處，指的都不只是一個個人的某一行爲，而是同時指“群眾運動”(Massenbewegungen)。——

<sup>126</sup>我們將首先對“創造性”(das “Schöpferische”)這個尤其是馮德(Wundt)認為是「基礎的」而納入其“精神科學”的方法論中的概念，進行一些說明。無論人們在關涉到“人格”時是以什麼樣的意義運用這個概念的，人們總是必須小心地避免讓自己想在這概念中找到任何其他的東西，而不是只找到對於我們一方面在原因性的環節上、另一方面則在歸因於這些環節的最終結果上所做的某種評價(Wertung)之沉澱物(Niederschlag)。下述這種想法尤其是完全錯誤的：好像說那我們可以理解為「人的作為之“創造性”的性格」的東西，乃是和因果關係的方式上之“客觀的”——在此亦即：撇開我們的種種評價而在經驗的實在中給定的、或可以由經驗實在導出的——區別關聯在一起的。作為原因上的環節，一個具體的、“歷史上的”人格之獨特性與具體的行動，“客觀上”——亦即：只要我們抽離掉我們的特殊興趣——是不會在任何可以理解的意義下“更具創造性地”涉入事變之中的，那些“非人格性的”原因上的環節、地理性或社會性的種種狀態(Zuständlichkeiten)或種種個體性的自然過程，同樣有可能是如此的。因為，“創造性”這個概念如果未被簡單地等同於在性質上的改變中的“翻新”(Neuheit)、因而變得完全沒有色彩的話，就絕不是純粹的經驗概念，而是與我們據以考察實在之性質上的改變的那些價值觀念(Wertideen)關聯在一起的。例如：那些導致某一煤層或鑽石形成的物理與化學上的過程，和那些由一個“先知的種種直覺” 50 導致一個新宗教的形成之動機連結(Motivationsverkettungen)，在形式上

<sup>126</sup> 韋伯在1905年的「年鑑」版中，標明這個段落是由第100頁開始的(約當本譯本所根據的WL頁[53])，WL則放在[51]，但這顯然與文本脈絡不合，因此特依英譯改置於此。



完全相同——只是由於主導性的價值觀點的差異，而在內容上被不同地加以規定——的意義下，都是一些“創造性的綜合”。就邏輯的觀點加以考察，上述二種情況中之性質上的改變系列之所以具有相同的「“染色”之獨特性」，完全是因為：由於這改變系列中的某個組成環節之價值關聯的結果，使得人們將這改變系列——正如在以個體的型態挑出來的實在中的每一個只就其性質上的側面被加以考察的改變本身——在其中進行變化的那個因果不等式(Kausalungleichung)被當成了價值不等式(Wertungleichung)。也因此對這種關聯的反省，變成了我們的歷史興趣之決定性的理由。正如“causa acquat effectum”(因果等同)律之無法應用於人的行動，並非可以由心理物理學過程之進程具有某種“客觀上”超越於普遍的“自然法則性”之上、或超越於諸如“能量守恆”律之類的特殊公理之上的崇高性(Erhabenheit)導出，而是基於一項純邏輯上的理由，即：正是那些我們據以使“行動”成為科學考察對象的觀點，先天地就排除了以因果等式作為科學考察的目標的可能性，——那種我們當作「“歷史性的”行動」而由一大堆歷史的興趣所未加以掌握的作為中挑選出來的“行動”(無論是個別的人的行動或某一被當作團體而在概念上總括起來的許多人的行動)，情形也是如此，只不過在程度上更往上提高一級而已。這種行動的“創造性”只不過存在於：對於我們對歷史性實在的“掌握”(Auffassung)而言，事變之因果上的進程接收到了某種在種類與程度上不斷變遷的意義：——換句話說，是那些我們的歷史興趣所定泊的評價之涉入，使得有時候會由無限的、本身在歷史上無意義且無關緊要的原因上的組成部分，產生一些無關緊要的結果，但有時候卻會產生某種有意義的、亦即在某些特定的組成部分上被該歷史興趣掌握到且染上了色彩的組合。在後一種情況中，對於我們的“掌握”而言，是有一些以前沒有的新的價值關聯被促成了，而如果我們進一步再將這種結果以 51 人類中心的方式(anthropozentrisch)在因果上歸因於人的“行動”，則我們就會將這種情況中的行動當作是具有“創造性”的。然而，正如我們已經說過的，純就邏輯上加以考察，不僅純粹的“自然過程”也可以具有相同

的尊嚴，——只要我們抽離掉那種“客觀上”根本就完全不是理所當然的人類中心式的歸因，——並且這種“創造性”當然不僅也可以——視“立場”而定地——被安上負號或名利狂的記號，或純然意味著性質上的價值變遷而無明確的標記，——更重要的尤其是：由以上所說的所有理由，我們完全看不出來，在“創造性地”行動著的人及其作為之“固有價值”的意義與程度(Sinn und Maß)，和歸因於他的結果的意義與程度之間，存在有任何必然的關係。一個——就其“固有價值”加以衡量——對我們而言乃是絕對地沒有價值、甚至沒有意義的行動，卻有可能由於種種歷史命運的環環相扣之故，而在其結果上變成極具“創造性”，而另一方面，那些在孤立地“掌握”之下由我們的種種“價值感”染上最壯麗的色彩的人的種種作為，卻有可能在那些歸因於它們的結果中，沉入於歷史上無足輕重的事件之灰色的無限中，並因而對歷史而言變成了在因果上毫無意義，或者——這是在歷史中有規律地不斷重現的現象——在歷史命運的連結之中，它們的“意義”(Sinn)在種類與程度上都改變得幾乎無法辨認(Unkenntlichkeit)了。

恰恰是歷史上的意義變遷(*Bedeutungswandel*)的後面這些情況，往往最能夠吸引住我們的歷史興趣，也因此人們也可以在這一點上，將文化科學所特有的這種歷史性的研究工作，看作是與所有在研究工作上追求因果等式的學科相對立的最大反題(*äußerste Antithese*)：對於文化科學而言，「作為價值不等式的因果不等式」乃是關鍵性的範疇，而當人們說“創造性的綜合”乃是某個——無論是個體心理事變的、還是文化關聯(*Kulturzusammenhänge*)的、或者二者的——領域所特有的一種過程時，也只能具有這一種意義。然而相反地，馮德在極為不同的場合裡<sup>127</sup>運用這個概念的方式，則正如我會相信的，乃是站不住腳並且直接具有 52 誤導作用的，雖然當然不會有人將這種使用(諸如蘭佩雷希特之類的歷史學家就偶爾嘗試過如此運用這個範疇)，歸咎於這位傑出的學者。——

<sup>127</sup> 例如：也在其《民族心理學》(*Völkerpsychologie*)中。

以下，我們就來簡略地分析一下馮德所宣稱的“心理學的”理論。

根據馮德的說法<sup>128</sup>，種種“心理的構作物”(psychische Gebilde)與組成它們的那些“元素”之間，固然處於某些特定的因果關係之中——亦即理所當然的：它們都是明確地被決定的——，但它們同時也都具有一些在那些個別的元素中“並未包含著”的“新的特性”。——然而，毫無疑問地，無論什麼時候，只要我們將自然過程理解為一些性質上的改變，則這一點也將在完全相同的意義與程度上適用於所有的自然過程。例如水，就其性質上的特性加以考察，亦將具有某些絕對並不“包含”於其元素中的特性。總之，只要建立起了與價值的關聯，則根本就沒有任何自然過程不“包含”某些相對於其“元素”而言特有的“新的”特性。就連太陽系的那些純粹量上的關係，相對於那些作為其“元素”而孤立地被加以考察的個別行星，或相對於那些有可能由某種假設性的原始星雲(Urnebel)發展出太陽系的機械性力量，也都完全不是在任何意義下的一個例外，但儘管如此，我們還是看到了在此存在著我們純粹在物理學上感到興趣的個別過程之間的某種連結，並且每一個這種過程也似乎都可以以某種因果等式加以表達。——但我們還是先再聽聽馮德怎麼說吧。他認為，對於自然研究者而言，一塊水晶不能是“任何其他東西”、而只能是“其分子連同其分子之間所具有的種種外在的交互作用的總和”。在他看來，同樣的道理也適用於有機的形式(organische Form)：對於自然研究者而言，即使他還無法“在因果上導出”“整體”(das Ganze)，有機的形式也只不過是“這些元素之在各元素中已經完整地先行構成了的產物”。在此，馮德筆尖所流露出的決定性的讓步，就在於這幾個語詞上：“對於自然研究者而言”，——自然研究者為其目的，必須不考慮那些在直接體驗到的實在中給定的關係。因為，對於國民經濟學家而言，——讓我們且不管那些較細膩的中介環節而馬上談談國民經濟學家吧，——情況顯然 53 大不相同。——某些化學元素之間的“交互關係”是否是這樣一種關係，

128 《邏輯學》(Logik)第二版，II 2，頁267 ff.

即透過這樣一種關係所呈現出來的，乃是某種適合人類的營養需要的穀類的莖或者是一顆鑽石，還是這些在化學上相同的元素之間所形成的，乃是某種對於人的營養與裝飾需要的滿足而言不相干的連結，對於國民經濟學家的考察而言，乃是一項基本的區別：在第一種情況中，自然歷程所產生的，乃是一種在經濟學上可以評價的客體。相反的，如果有人提出異議說：正因為如此，所以這裡涉及了“心理學的”環節——即：可以藉由“心理上的因果”而加以解釋的“價值感”與“價值判斷”——的涉入發揮作用，則此一異議在這種版本中固然做了錯誤的表述，但就這異議所想要說的而言，卻自然是完全正確的。只不過，同樣的道理也完全適用於整個“心理性”的事變。“客觀地”——在此亦即：抽離所有的價值關聯地——加以考察，整個心理性事變所呈現的，同樣也完全是一連串的性质上的改變，這些改變我們部分可以直接在自己的“內在經驗”中意識到，而部分則是間接地透過對“其他人”的種種表現動作 (Ausdrucksbewegungen) 所做的類比性的解釋而意識到。我們實在完全看不出來，為什麼這些改變系列就可以不是絕對毫無例外地、在完全相同的意義下也應該隸屬於某種免除任何“評價”的考察，一如在“死的”自然中的某一系列的性質上的改變一樣<sup>129</sup>。當然，馮德相對於水晶與有機的構作物而將一“表象”(Vorstellung) 設定為某種“絕非僅僅表現那些該表象可以分解成的感受的總和”，並且進一步將“理智上的過程”(intellektuelle Vorgänge)，例如一個判斷或一項推論，稱為一些永遠不能夠被“理解為只是種種個別的感受與表象之彙集(Aggregate)”的構作物：因為，他這樣補充說明道：「首先賦予這些過程以意義的東西，乃是產生」(以嚴格的因果上的決定，如果我們在此也可以無可置疑地如此解釋馮德的觀點的話) “……於組成部分的，但這些組成部分中卻

129 順便提一下：這一點沒有人比李克特做了更清楚的強調：——可以說，這一點也正是他那部在這方面基本上也是針對狄爾泰而發的著作《自然科學的概念建構的界限》的基本論題。令人感到驚訝的是，許多“社會學家”竟然以一種盲目的嫉妒而一再地忽視了這一點。

不包含這東西”。當然是如此：但這一點難道在形成那些“自然產物”時就不一樣了嗎？難道說鑽石或穀類的莖對於某些人類的“價值感”所具有的“意義”，在那些產生它們的物理化學條件中，會以一種比在——如果我們嚴格地將因果範疇貫徹於心理的領域的話——構成種種表象與判斷的那些“元素”更高的程度上或在不同的意義下“先已構成了”(vorgebildet)嗎？還是——爲了將“歷史的”過程“拉進來”談——黑死病對於社會史的意義或達拉灣(Dollart)<sup>130</sup>的海水浸入對於殖民運動史的意義等等，已經在那些決定彼事件的病菌與其他傳染原因中，或在那些決定此事件的地質學與氣候學的原因中，“先已構成了”嗎？事實上，這二個事件的情況和古斯塔夫·阿道夫(Gustav Adolf)<sup>131</sup>之入侵德意志或成吉思汗之入侵歐洲，是絕對沒有二樣的。所有這些過程都留下了在歷史上富有意義的——亦即：對我們而言定泊於種種“文化價值”中的——結果。而如果人們像馮德那樣，想要認真看待因果原則的普遍支配(Universalherrschaft des Kausalprinzips)的話，則所有這些事件便都是被因果地決定的。所有這些事件都不僅影響著“心理的”事變，也影響著“物理的”事變。然而，「我們賦予了這些事變以歷史的“意義”(Bedeutung)」這個事實，我們卻無法由這四個事變中的任何一個之「因果上的制約性」的方式看出來。這尤其完全不會由「它們包含了“心理性的事變”」這一點得出。在所有這些情況中，毋寧是那我們賦予現象的意義(Sinn)、亦即我們所建立的與種種“價值”的關聯，才是作爲原則上異質且不同類的環節，而跟「由那些“元素”中進行“導出”」的活動相交會的東西。實現“創造性的綜合”的，正是這種“我們的”「將“心理

130 【譯註】達拉灣(Dollart)是德國與荷蘭交界埃姆斯(Ems)河匯入的海灣，由於地勢低窪，海水經常浸入，造成重大災難。

131 【譯註】應該是指瑞典國王阿道夫(Gustav II. Adolf, 1594-1632)，1611年起爲瑞典國王，1630年藉口拯救德意志境內的新教事務，使之免受哈布斯堡的反宗教改革的迫害，直接涉入信奉新教的德意志君主與信奉天主教的皇帝之間的利益衝突，並於1631年的一場戰役中取得壓倒性的勝利，佔領了整個南德意志。

的”過程關聯上價值”，——無論這種「關聯」是作為未經分化的“價值感覺”或是作為理性的“價值判斷”而出現。令人驚訝的是，馮德竟然以剛好相反的方式思考這整個事情：他竟然認為，“創造性的綜合”這個在心理性的因果之獨特性中“客觀地”獲得證立的原則，就在種種價值規定 (Wertbestimmungen) 與價值判斷中有其“別具特色的表現”。如果他的意思只是說：心理學的研究的一個正當的目標，乃是(例如)去找出產生種種價值感與價值判斷之心理上或心理物理上的“條件”，並嘗試著去證明某些心理上或心理物理上的“基礎”過程，乃是這些價值感與價值判斷之因果上的構成成分的話，則我們實在不必大費周章反對之。事實上，人們只需要再往下讀幾頁就可以明確地看到，馮德所宣稱的所謂“心理學的”考察方式，事實上會得到什麼結論：“在每一個無論是個體性的或通則性的發展的進程中”——當然，這也就是說，無論是在天生的酒鬼或強姦殺人犯或是在宗教天才的發展進程中——，根據馮德的說法，都會有一些精神性的(根據馮德的解釋，亦即：邏輯上的、倫理上的、審美上的)價值被生產出來(*erzeugt*)，而這些價值“在它們所具有的特殊性質上本來是根本不存在的”，因為——根據馮德的說法——在生命現象之內，現在在「心理能量守恒」的原則之外出現了“心理能量增加”(亦即：現實的與潛在的價值增加)的法則。這種「形成日益增加的價值量」的普遍“傾向”(generelle “Tendenz”)，固然有可能被某些“干擾”所“部分地或整個地阻礙”，但即便是“心理發展的這種中斷中最重要中斷之一：個體性的精神上的作用之終止”——指的顯然是通常較簡單地稱之為“死亡”的那個現象——也“往往”——一如馮德認為是“無論如何值得注意”的——“會透過個別的人所屬的共同體內部精神性能量的增加，……而變得比被抵銷的還多”。同樣的情形也適用於個別的民族與人類共同體之間的關係。一門想要成為經驗性學科的學科，必須要能夠證明這一點，即使這種證明距離“精確”還有一段極為遙遠的路。而由於顯然不只是教授、而是政治家乃至每一個個別的人也體到了某種“心理的發展”，因此便產生了一個問題：這種令人安慰的“被抵銷”的關係究竟應該適用於

誰？，——亦即：凱撒或某一勇敢的街頭阿飛的死，必須對誰而言被算作是“心理學上”被抵銷的：——是(1)已經死去或正在死亡的人本身，還是(2)他所遺下的家庭，還是(3)他的死為之空出了一個“位子”或提供了一個發揮“影響”的機會的人，還是(4)稅務機關，(5)破獲機關，還是(6)某些特定的政治上的黨派路線等等，還是諸如(7)上帝的天意上的世界引導，——或者是最後：這位心理學主義的形上學家。似乎是最後的這個例外才顯得是被允許的。因為，正如人們所看到的，這裡所涉及的並非心理學，而是某種披著“客觀的”心理學考察的外衣而出現的、關於先天地設定了的人類之“進步”的歷史哲學建構。因為，馮德後來也由“創造性的綜合”導出了“歷史性的合量的法則”(das “Gesetz der historischen Resultanten”)，並將這法則與歷史性的“關係”的法則和歷史性的“對照”的法則，當作是歷史性範疇之在心理學上的三位一體(Dreieinigkeit)。並且這種“三位一體”還必須可以被用來以一種馮德自認為“在心理學上”已經獲得證立的方式，去解釋“社會”與種種整體性現象的產生與“本質”。並且最後，這種三位一體還應該讓我們得以理解：為什麼我們(據稱)能夠完全以因果回溯(由結果追溯原因)的形式去說明種種文化現象，——好像說在每一個可以用物理學的手段加以解釋的具體的“自然過程”(只要出於某些理由，我們所著重的乃是該自然過程的結果對於具體的實在所具有的個體性的糾纏與細節)，就不正是同樣的情況似的。這一點容後再論。在這裡，我首先只想弄清楚馮德理論的一些最基本的性格特點。——對這位傑出的學者之淵博的思想著作，我們固然應該知所感激、給予非比尋常的敬意，但卻不可以因此就不去查明這些特殊的問題的究竟：這樣的一種所謂的“心理學”，對於歷史學家之科學上的公正性而言恰恰是毒藥，因為這種心理學誤導了歷史學家，使得他將歷史與之關聯起來的那些以歷史哲學的方式獲得的價值，由於運用了所謂的心理學的範疇而隱而不彰，讓自己和其他人產生了一種精確性的錯誤假象，——在這方面，蘭佩雷希特的著作就是一個足資警惕的例子。

由於馮德的觀點對於心理學研究的領域實在具有非比尋常的意義，

因此我們有必要更進一步地追蹤一下，以因果的方式進行說明的心理學和種種“規範”與“價值”的關係。我要特別強調一點：我之所以拒絕馮德 57 的那些所謂的心理學的“法則”，並凸顯出某些所謂的“心理學的”概念之價值判斷性格，並不是因為我想要貶低心理學和匯聚於心理學的種種“心理物理學的”學科之意義與研究領域，更不是因為我希望能為經驗科學指出「因果原則的效力」中的“漏洞”。事實上情況剛好相反。唯有排除掉價值判斷——如在馮德的種種“法則”中所隱藏的價值判斷——，心理學作為經驗性的學科才有可能。心理學或許會期望，總有一天能夠確定心理“元素”之間的某些組合(Konstellationen)，證明這些組合乃是使我們產生一種想要去“做出”或覺得“已做了”一項具有特定內容的“客觀上”有效的“判斷”的“感覺”之因果上明確的條件。也許將來某個時候的大腦解剖學，會想要找出那些對這事實情況(Tatbestand)而言不可或缺並明確地制約著這件事態的物理性過程。這一點實質上是否可能，我們在這裡並不問，無論如何，接受這樣的一項課題並不包含任何邏輯上荒謬的預設；至於實質的側面，則例如“潛在的能量”(potentiellen Energie)這個概念——能量法則就是建立在這個概念的引進上的——，就跟心理物理學想要說明某些“激發”過程(“Auslösungs”-vorgänge)之“爆炸”性進程時會採取某些極為錯綜複雜的大腦解剖學的預設完全一樣，同樣也包含了一些“無法理解的”(在這裡指：無法直觀到的)組成部分。預設我們有可能達成這些確定、將這種可能性當作是心理物理學研究的理想目標，儘管這目標有極高的可能性是不可能達到的，但無論如何作為提問(Problemstellung)畢竟是正面地具有意義並富有結果的。進一步——為了再將另一個側面拉進來——而言，生物學也許會將我們的邏輯的範疇之“心理上”的開展(如：對因果原則之有意識的運用)，“理解”為“適應”的產物；眾所周知，人們曾嘗試過將我們的知識之種種“限制”，原則性地由以下這一點導出來：“意識”不過是作為類的自保手段而產生的，也因此——因為“只”為認識本身之故而獲致的知識，乃是“遊戲驅力”(Spieltrieb)的產物——其所及的範圍無法超過由該功能所決定的程度



之外。並且人們也還可以進一步地透過某種較因果性的解釋，去取代這 58  
種就本質而言當然是“目的論式的”解釋：例如將人類對於該範疇的意義  
的知識之逐漸的產生，解釋為人類在一長期種系發生學發展——對這種  
發展而言，勢必得有以百萬年計的時間可資動用——的進程中，對某些  
有待進一步加以確定的“刺激”之無數特殊的“反應”的結果。人們甚至可  
以不再運用諸如“適應”、“激發”等等這類如此概括且不精確的範疇的一  
般性理解，而試著也嚴格地以歷史的方式，在某些——最廣義的——“實  
踐性”問題（即：社會關係的某些具體的組合會對思想提出的問題）中，  
找到產生近代科學的那些特殊的“激發過程”，並進一步指出，對實在之  
“理解”的某些特定形式的運用，是如何同時也表現了特定社會階層當時  
所具有的某些決定性的利益之滿足的實際最佳狀態的，——而人們也可以  
如此地，甚至在思想的領域裡，也在一種當然經過重大改變的意義下，認真  
對待歷史的“唯物論”的一個命題，即「觀念上的“上層建築”，乃是社會  
性的整體狀態之功能」：就這樣，「最終往往唯有那對我們“有用的”東西，  
才會被當作是“真的”」這個命題，也就在某種程度上在歷史上獲得了證  
實。我們或許會覺得，以上這些說法實質上非常令人懷疑，——但無論如  
何，這個命題卻唯有當人們將“知識價值”(Erkenntniswert)與“實踐性價  
值”(praktischer Wert)混在一起而使“規範”這個範疇不見了、亦即唯有  
當人們主張：「有用的東西，就因為是有用的，所以也是真的」或者「是  
那“實踐上的意義”或者那“激發”與適應過程，才使得數學的命題——不  
僅成為某種事實上被認識到的，更——成為某種具有規範性效力(normative  
Geltung)的真理」時，才會含有某種邏輯上的謬誤。這當然是“無稽之談”，  
——此外，所有那些考慮，就只有在內在於它們的知識目的的意義上，有  
其原則上的、知識理論上的限制，而其實質上的可利用性的限制，就在它  
們能夠毫無矛盾地“說明”經驗上給定的事實、使得這說明“在所有經驗  
上都得到確證”的這 59  
個界限上。然而，對「思考」現象及其某些特定的“觀點”所做的某種生  
理學、心理學、生物發生學、社會學以及歷史學上的“說明”等等，所有

這些未來課題之最理想的解決所當然完全不會觸及到的，則正是那關於我們的“思考歷程”之種種結果的效力的問題，亦即其“知識價值”的問題。如果只考慮到邏輯上的可能性，則某些“精確的”未來研究或許可以期望，總有一天可以找出「與九九乘法表(*das kleine Einmaleins*)<sup>132</sup>之“效力”的知識相對應的，是哪些解剖學上的過程」，並弄清楚「這些解剖學上的組合，在種系發生學上是如何發展出來的」。只不過，「 $2 \times 2 = 4$ 」這個判斷的“正確性”問題，則是顯微鏡和任何生物學、心理學與歷史學的考察出於邏輯上的理由永遠無法觸及的。因為，認為「九九乘法表“有效”」的這個主張，對於任何經驗性的心理學的觀察與因果的分析而言，根本就是超越的、作為證明的對象是無意義的，這主張基本上乃是它本身的那些心理測量式的觀察(*psychometrische Beobachtungen*)所預設著的、對這種觀察而言完全無法加以證明的邏輯上的前提。事實上，中世紀佛羅倫斯的銀行家由於不知道阿拉伯數字系統，甚至在進行遺產分配時，往往——如我們由“規範的”觀點出發會說的——“算錯”了，並且在當時的許多簿記中，當金額龐大時，真正“正確的”計算幾乎可以說是例外，——此一事實和下述這另一事實，即：“正確性”在今日乃是規則，都是在因果上以完全相同的方式被決定的，並且當我們看到今日的銀行家發生這種事情時，將會傾向於將之“詮釋”為「實在太不應該了」。要說明在例如佩魯齊家族(*Peruzzi*)<sup>133</sup>帳簿中的那種狀態，我們什麼都可以主張，但有一點卻是我們無論如何都不能主張的，那就是認

132 【譯註】德文“*das kleine Einmaleins*”直譯是「小的 $1 \times 1$ 」，指的就是我們在小學時所背的「九九乘法表」。“*Einmaleins*”更恰當的翻譯應該是「乘積表」，但為理解方便，我還是譯為「九九乘法表」。德國人將「乘積表」分成三種：1-10的兩兩相乘的乘積表，亦即此處所說的「小乘積表」；相對於此，1-20的兩兩相乘的乘積表稱為「大乘積表」(*das große Einmaleins*)。也有人將1~10乘11~20的乘積表稱為「中乘積表」(*das mittlere Einmaleins*)。

133 【譯註】“*Peruzzi*”在此指的應該是佛羅倫斯的銀行家家族，此一家族在麥第奇家族興起之前，是該城在十四世紀最重要的家族之一。此一家族保留的1335至1343年間的帳簿，是經濟史家研究佛羅倫斯城中世紀晚期到近代早期經濟史的重要原始材料。

爲「九九乘法表在他們那個時代還不是“正確”的」，這就像我們也同樣不可以主張說：在今日，如果對那些在某一年中事實上的確計算得“不正確”的事例之數目所做的統計，真的出現了“不利的”結果，則九九乘法表的“正確性”將會被動搖，——因爲，此一結果之“不利”，並不是就「判斷九九乘法表的效力」而言的，而是從這種效力的觀點、並在預設了這種效力的情況下，所採取的一種對我們在“依循規範”進行心算方面的能力的批評。爲了繼續停留在「理智發展」的例子，我們試想：如果某種取向於馮德的種種概念的考察方式，對所有這一些看起來很簡單、馮德本人當然也毫無異議而只是實質上未加以堅持的說明，這麼回答說：“創造性的綜合”或“不斷增加的心理能量”這個原則，恰恰也意味著「我們在“文化發展”的進程中變得越來越“有能力”，去在理智上掌握並“承認”這種永遠有效的“規範”」的話，則這一點不過表明了：這種所謂的經驗—“心理學”的考察所展現的，事實上並非任何在「未做任何評價」這個意義下(im Sinne der Abwesenheit von Wertungen)的“沒有預設的”經驗性分析，而是在某一已經被預設爲有效的“價值”(即：“正確的”知識)這個價值)的觀點下，對“文化發展”所做出的判斷。因爲，唯有當某種朝向承認那些“規範”的方向發展的改變發生的時候，該所謂的“發展”的“法則”才會被承認爲是存在著的<sup>134</sup>。但這種價值——我們的整個科學性認識的意義就定泊在這種價值上——卻不是本身在“經驗上”就是理所當然的。譬如說，如果我們想要承認「對經驗上給定的實在進行科學上的分析」這個目的是有價值的(無論促使我們這樣做的動機是什麼)，而在進行科學研究工作時，甚至我們的思考的那些“規範”都會迫

134 這一點往往會被心理主義的發展理論家披上類似下述論點的形式的外衣：凡是有“發展”的地方，都是朝著那些“價值”的方向發展。但事實上實情卻是：唯有當某一改變顯示了與那些價值有某些關聯、由取向於那些價值的考察的觀點看來是“相干的”的時候，亦即：要嘛這改變本身就是“價值變遷”、要嘛與該價值變遷有因果上的關係，唯有在這時候，我們才會將該改變說成是“文化發展”。

使我們必須遵守它們(只要我們意識到了這些規範並且同時也堅持著該目的),但該目的的“價值”本身,卻是某種由科學本身完全無法加以奠立的東西。科學的經營(Betrieb)可以是爲了服務於醫療、技術、經濟、政治或其他種種“實踐上的”利益而設置的:則對於價值判斷而言,科學的價值實預設了它所服務的那些利益的價值,而如此一來,此一價值便是某種的“先天”(ein “a priori”)。但是,純就經驗上加以考察,則“純粹 61 的科學”這個“價值”,卻會變成完全成問題的。因爲,就經驗—心理學上加以考察,“爲其自身之故”而加以經營的科學的價值,不僅在實踐上(由某些宗教的觀點或“國家理性”的觀點看來)、甚至在原則上(無論是基於對純粹的“生機論的”價值之徹底的肯定,或相反地基於徹底的「生命之否定」)事實上都受到爭議,而在這種爭議中,是完全不存在任何邏輯上的荒謬的,除非人們未能認清一點,即:這麼說只不過是將其他價值說成是凌駕於「科學真理」這個價值之上而已。——

在對一些“理所當然的道理”做了這麼冗長的說明之後,如果我們在這裡還要再論述「適用於“追求科學知識”的價值的說法,也完全適用於其他的價值」這一點,讀者大概會受不了了。根本就不存在有任何的橋,可以將運用因果說明的種種手段對給定的實在所進行的真正只是“經驗性的”分析,跨連到對任何一個價值判斷之“有效性”所做的確認或爭執上,而馮德式的“創造性綜合”與“心理能量之不斷提高”的“法則”等等概念,則包括了一些最純粹的價值判斷。我們現在只想再簡短地弄清楚,是哪些思想動機導致馮德提出這些想法的。這些思想動機顯然可以在以下的想法中發現,即:我們正是將那些我們稱之爲“文化民族”的民族之發展,判斷爲“價值之提高”的,並且這種價值判斷正由於它使得我們可以將我們在這些民族身上所確定的那些性質上的改變的進程,當作一連串的「價值不等式」加以掌握,因而以特殊的方式將我們的“歷史的興趣”引向了它,——用更明確的方式說,亦即:對於「使得這些發展對我們而言變成了“歷史”」這件事情發生了構成性的作用。而那些由於我們的價值判斷而產生的價值不等式、歷史上的種種價值與意義變遷的

現象、以及「在事變的時間性進程中，我們將它們評價為“文化發展”、從而由無限的雜多之永無止境的流逝之無意義性(Sinnlosigkeit der endlosen Flucht unendlicher Mannigfaltigkeiten)中凸顯出來的那些組成部分，對我們的價值判斷而言，確乎會在某些重要的方面，——尤其是就“知識”的範圍這個尺度加以衡量時——顯示出某些“進步”(Fortschritte)」 62

這件事情：——所有這一切則會讓人產生一種形上學的信仰：好像說即使抽離掉我們評價上的態度，由「永恆價值的國度」也會有一口青春之泉，藉著無論是天才特出的“人格”或“社會心理的發展”的中介，而湧進「歷史事變的國度」，這口青春之泉總是會“客觀地”重新產生人類文化的進步，直到永遠。

這種“進步”信仰，就是馮德的“心理學”可以動用的辯護士，而顯然肯尼士也有相同的——由某種經驗的心理學的立場出發來說的——形上學的信仰。但是，肯尼士當然沒有理由因為這種信仰而感到羞恥，因為在他之前有一個更偉大的人物給了它一種有其特色的經典形式。康德(I. Kant)的“透過自由的因果”(Kausalität durch Freiheit)，連同在哲學思想的後續發展中由這個概念衍生出來的各式各樣的分支，乃是所有這種種類的形上學式的“文化”——與“人格”——理論之哲學上的原型。因為，那種藉由倫理上合乎規範的行動而將智性性格(intelligibler Charakter)置入經驗性的因果鎖鏈(empirische Kausalverkettung)中的作法，極易轉變並擴大為一種觀點，認為：要嘛一切合乎規範的東西也都一定是以類似的方式，由「“物自身”的世界」(Welt der “Dinge an sich”)編織進經驗性的實在的，要嘛就是更進一步認為：實在中的一切價值變遷，都是由一些“創造性的”力量產生的，這些力量不同於其他對於我們的“價值判斷”而言不相干的性質上的改變系列，它們遵循自己所特有的另一種因果(eine spezifisch andere Kausalität)。在馮德的“創造性的綜合”與“不斷增加的心理能量”的法則的概念中，該思想系列就是以這後一種形式出現的，當然，相對於康德思想之——儘管有許多他如果進一步加以斟酌就會發現的矛盾——宏偉的、尤其在其邏輯本質上毫無保留地不加掩飾的性格，

該思想系列就顯得敗壞了。——

這樣的一些說法在形上學式的考察的領域裡是否有意義以及有可能具有什麼意義，我們在這裡完全不加以討論，同樣的，我們在這裡也不談論“透過自由的因果”以及與之密切相關的所有理論建構的種種實質上的困難，——這些困難很可能恰恰就在形上學領域中開始出現<sup>135</sup>。無論如何，“心理主義”(Psychologismus)，在此亦即：心理學自以為自己就是、或能夠創造出“世界觀”的那種自負，乃是完全無意義、並且對於經驗性科學的公正性而言是極為危險的，正如無論是在以力學或是以生物學為基礎的“自然主義”(Naturalismus)這一方面，還是在以“文化史”為基礎的“歷史主義”(Historismus)這另一方面的情形一樣<sup>136</sup>。 63

關於「對任何心理學而言，我們用這種據稱的『心理事變的“原則”』，根本就什麼事情也做不了」這一點，敏斯特柏格已經明確地加以證明了<sup>137</sup>。“客觀化了的”、亦即：擺脫掉與價值觀念的關聯的“心理的事變”，只知道「性質上的改變」這個概念，而對此一改變所做的客觀化了的因果上的觀察，則只知道「因果不等式」的概念。“創造性”這個概念，唯有當我們開始將那些“本身”完全與此不相干的改變系列之個

135 這方面請參考例如溫德爾班在《論意志自由》(Ueber Willensfreiheit)一書頁161以下的一些論述。【譯者按】韋伯這裡援引的，應該是溫德爾班1904年所出版的《論意志自由》一書(Tübingen: Mohr)。

136 「經驗性學科的種種實際的或據稱的研究方法與成果，被利用來建構“世界觀”這個現象，幾乎可以說已經是一種老套的作法了。這種作法的經典純度，我們如今又再度可以在哈特曼(L. M. Hartmann)論《歷史的發展》(Die geschichtliche Entwicklung, 1905)一書最後一章的那些受到馬赫《感受的分析》(Analyse der Empfindungen, 頁18, 註12)的某些說法影響而產生的有點“可怕”的結果上觀察到。對於此一著作所展現的一位合理地受到尊敬的學者之奇怪的混亂，我不擬在此進行論辯，且留待他日再談。該著作——儘管違反作者的意願——在方法論上倒是相當有教益的〔關於此著作，請參考F. Eulenburg的書評：(《德國文獻報》(D. Lit.-Zeitung), 1905, Nr. 24)。

137 《心理學綱要》(Grundzüge der Psychologie, Bd. 1, Leipzig, 1900)。我們將會馬上回過頭來深入地談他(見下文頁[71ff.])<sup>\*</sup>。【譯者按】<sup>\*</sup>此為WL編輯者所加。

體性的組成部分與某些價值關聯起來的時候，才會發生作用。然而，一旦我們這麼做了，則我們同樣也就可以說：太陽系之由某種「星雲」中產生或者——如果人們想將這個概念的「可應用性」的重點放在「事件的突發性」上的話——達拉灣的氾濫，完全和西斯汀教堂的《聖母》的產生和康德的《純粹理性批判》的「想出」(Erdenken)一樣，都可以歸入“創造性”這個概念之下。——由“人格”與“人的行動”在因果上的影響 64 方式的種類之任何一個價值判斷中立的、“客觀的”標誌，是無法導出它們的任何特有的、“創造性的意義”的。此處所要明確加以確定的，就只是這一點而已——儘管這一點是如此地理所當然。

此外，我們這裡也不討論：歷史家在什麼意義下運用、並且有“權利”可以運用“創造性”這個概念的。我們反倒是要更專注地，透過一些對於「相信人的行動或人的“人格”有其特有的非理性」的信仰的評論，去再次討論這些論述的出發點——肯尼士的觀點。我們暫且先就“不可計算性”(Unberechenbarkeit)這個通俗的意義採用“非理性”這個概念：根據肯尼士以及很多人(直到如今都還是如此)的意見，“不可計算性”乃是人的“意志自由”的徵兆(Symptom)，並試圖在這個基礎上建立“精神科學”所特有的一種尊嚴——因為這些科學都涉及了這樣的一些由於這種不可計算性而特別可尊敬的存有者。然而，首先在“被體驗到的”實在中，我們實在完全察覺不出人的作為有任何特有的“不可計算性”。每一項軍事命令、每一項刑事法律、乃至我們在與其他人交往時所做出來的每一個表達，都“計算”到了在它所訴諸的那些人的“心靈”中會出現某些特定的影響，——固然無法計算到在每個方面、每次都很準的一種絕對的明確性(Eindeutigkeit)，但卻計算到了對該命令、法律或具體的表達所想要達到的那些目的而言足夠的某種明確性。從邏輯上看，這樣做跟造橋師傅做“靜力學的”計算、一個農場主做農業化學計算以及一個畜牧業者做生理學上的考量，都是在完全相同的意義下的「計算」，而這些也都跟一個三角套匯者和期貨經紀人的種種經濟上的考量一樣，都是在相同意

義下的一些“計算”：這些“計算”中的每一個，都滿足於它所需要的“精確性”程度，並安於對其特有的目的而言就其原始材料的狀況所具體可以達到的“精確性”程度。相對於“自然過程”，並不存在任何原則上的差異。例如，在“氣象預報”這個領域中，“自然過程”的“可計算性”，就遠不如我們對一個熟識的人的行動的“計算”“確定”，甚至，就算我們的法則性知識發展得多麼完備，也完全無法提升到相同的確定性。而無論是在什麼地方，只要我們所探討的不是某些特定的、抽象出來的關係，而是某一個未來的“自然過程”之完整的個體性(volle Individualität)，則情況就是如此<sup>138</sup>。光靠最一般的考量就足以進一步顯示：就連在因果回溯的領域裡，事物的情況在某種意義下恰恰跟“不可計算性論點”所假定的相反，無論如何，我們絕對不能說：在人的“行動”這個方面，在那種種類的「非理性」上，有什麼就連抽離掉我們的種種價值觀點也仍然始終有效的、亦即在這種意義下“客觀的”超額(Plus)。

如果在一場風暴襲擊下，岩壁上的一塊石頭掉落了下來，並碎裂成許許多多散落一地的碎石，則這件事實和——但已經相當不確定——掉落的一般方向，這件事實和也許——但再度又是相當不確定——碎裂的一般程度，而在我們事先做了深入的觀察的有利情況下，甚至就連某一片碎石飛跳的大約方向，都是在“推算”這個意義下，由已知的一些力學的法則而在因果上“可以說明的”。但是，例如：「該石頭破裂成多少塊、什麼形狀的碎石」以及「這些碎石是如何散落成該分布的」，——對該過程的這些以及無數類似的“側面”而言，儘管這些側面所呈現的也都是些純粹量上的關係，我們在因果上的需要，——如果基於某種理由，對這些側面的知識剛好是重要的——，也將滿足於下述判斷，即：

138 因此，“可預先計算性”問題，根本就不應該像伯恩翰(Bernheim)在他的《歷史的方法》(Hist. Methode, 3. Aufl., S. 97)\*一書所做的那樣，被放在方法論的中心上。【譯者按】\*本書第一版出版於1889年，第三版出版於1903年，書的全名是：Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie(《歷史的方法與歷史哲學教本》)(Leipzig, 1903)。



眼前這件事實，不包含有任何“無法理解的東西”，——而這也就是說：不包含任何與我們的“法則性”知識(“nomologisches” Wissen)“互相矛盾的東西”。然而，對我們而言，一項真正因果上的“回溯”，不僅將會由於該過程的這些側面之絕對的“不可計算性”——因為那些具體的決定因素，對我們而言已經消失得無影無蹤了——，而顯得完全不可能，除此 66 之外，更將顯得完全“無謂”。唯有當該岩石掉落的結果中，出現了某一個個別現象，這現象在乍看之下顯得似乎與我們已知的那些“自然法則”相矛盾的時候，我們才會再度產生追求因果說明的需要。——儘管此一事態如此一目了然，我們對下面這一點還是盡可能弄得越清楚越好：因果說明的這種高度不確定的、排除任何實質上獲得證立的必然性判斷的形式——對這種因果說明的形式而言，“決定論”之普適的效力(die universelle Geltung des Determinismus)始終是一種純粹的先天(reines a priori)——，對於「對具體的個別過程進行“因果上的”說明」的過程而言，乃是完全典型的。——不僅是像氣象學這類的科學，甚至是地理學與生物學，只要我們向它們提出對具體的個別現象做出說明的渴望，這些科學就往往極常見地，必須以一些原則上和這個瑣碎的事例完全相同種類的「我們的因果需要之滿足的形式」去加以回答。至於例如生物學的“適應”概念距離已經確定的(或推測的)種系發生學的種種過程之所有“精確的”歸因有多遠，尤其是「因果上的必然性判斷」對這概念而言有多麼陌生，則今日應該是不用再特別強調了<sup>139</sup>。在這樣的一些事例中我們基本上滿足於：一般而言，具體的個別現象都被當作“可理解的”而加以解釋了，亦即：不包含任何與我們的法則性經驗知識直接相違背的東西，而我們之所以滿足於此，部分——就像在種系發生的種種現象的情形一樣——主要是因為，我們現在、也許永遠都不再可能知道了，部分——就像在那個落石例子的情形一樣——則是因為，我們沒有感到有

139 但哈特曼在前揭書中的一些觀點，卻無疑顯示了：該概念的性質畢竟還總是受到錯認。這一點我們以後再談。

除此之外還想認識任何東西的需要。

在對具體的過程所做的“說明”中，「因果上的必然性判斷」的可能性，並非規則，而是例外，並且這些必然性判斷，總是都是在抽離掉過程中的無數其他必須、並且也可以被當作“無所謂”而摒除掉的組成部分之後，只關聯到一些個別的、被納入考察的組成部分。在歷史上相干的人類作為的領域裡，無論關涉到的是一個個別的人之歷史上相干的行動，<sup>67</sup>還是在社會的種種團體關係內、由許多個別的個人在複雜的糾纏中參與促成的某一改變的進程，一般而言，因果回溯的機會都是像前述岩塊碎裂分布的例子一樣，是類似地複雜與個體性地分支的(individuell verzweigt)。而由於人們在上述那個岩石碎片分布的例子中，透過進一步細究整個過程與結果的細節，則「有可能納入考察的原因性元素」的數量，是“可以被弄得比任何給定的、無論再怎麼大的數量還大”的，也就是說，這個過程，正如**每一個**看起來似乎再簡單不過了的個體性的過程，是包含著維多之某種內涵上的**無限性**(eine intensive Unendlichkeit des Mannigfaltigen)的，只要人們**想要**將該過程當作這樣的一種無限性去意識到它，——因此，任何再怎麼複雜的人的“行動”的進程，原則上“客觀上”都不會在自身中含有比該簡單的物理自然的過程中所可以找到的**更多的“元素”**。然而，我們卻可以在以下的方向中，發現相對於該“自然過程”的一些區別：

1. 在對人的行為進行分析時，我們的「因果需要」可以獲得一種性質上不同種類的滿足，這種滿足同時會使得「非理性」概念帶有一種性質上不同的色彩。至少在原則上，我們可以為其解釋定下一個目標，亦即：不僅“有可能”在「可以與我們的法則性知識相一致」這個意義下使它變得“概念上可以理解”(“begreiflich” zu machen)，更可以加以“理解”(zu “verstehen”)<sup>140</sup>，亦即找出我們可以以某種(視原始材料的不同而

140 【譯註】“verstehen”一詞我喜歡譯為「了解」，但一般都譯為「理解」，因此

有程度高低不等的)明確性(Eindeutigkeit)而歸因於其上的某一“內在地”“可以再體驗的”具體的“動機”或者這種動機的某一複合體。換句話說：個體性的行動由於具有「有意義的可詮釋性」(sinnvolle Deutbarkeit)——只要這種「可詮釋性」可及——，因此，原則上便特別比個體性的自然過程更不“非理性”。只要「可詮釋性」可及：因為，在「可詮釋性」終止之處，人的作為便和那岩塊的崩落沒什麼兩樣，換句話說：就「缺乏可詮釋性」這個意義而言的“無法計算性”(Unberechenbarkeit)，乃是“瘋子”的原則。當歷史知識的關鍵繫乎某一就「無法詮釋」這個意義而言的“非理性的”行為的時候，我們的因果需要自然通常必須滿足於某種取向於諸如心理病理學或其他類似的科學 68 的法則性知識的“概念上的理解”(Begreifen)，這種情形就跟前面岩石碎片分布的情況完全一樣，——但卻也不會滿足於更少的概念上的理解。“可詮釋的”過程的這種「質上的合理性」(qualitative Rationalität)的意義，人們很容易就可以透過事例而明白。但是，「在骰子筒中的某一次具體的擲骰子擲出了六點朝上」這件事，——只要骰子不是“假的”——，我們卻完全無法做出任何因果上的歸因。對我們而言，這件事顯得是“可能的”，亦即是不抵觸我們的法則性知識的，但是，「這件事“必然”一定會如此出現」的信念，則始終都是純粹的先天。我們似乎會認為，「如果擲骰子的量非常大，——預設了骰子的“正確性”——，則向上翻的數量，在所有六個面的分布上將接近相同」這一點是“可信的”，“大數法則”的這種在經驗上可以確定的效力，我們是以下面這種方式加以“概念上理解”的：相反的情況，——亦即：儘管骰子不斷地繼續擲下去，卻持續地有利於某些個別的數，——將會使得我們不得不去追問此一差別可以歸因的根據。但在這種情況中別具特色的東西，卻顯然是那(續)——

我也從眾而譯為「理解」。但在這裡以及頁[93]中，韋伯都強調“verstehen”與“begreifen”不同，而“begreifen”本來是可以恰當地譯為「理解」的。為了盡可能維持譯名的一致，並考慮到“begreifen”在德文裡與「概念」(Begriff)的密切關係，因此特將“begreifen”譯為「概念上的理解」。

種打發我們的因果需要之本質上“消極的”方式——相較於對某些統計上的數字的“詮釋”，例如描述某些經濟上的改變對結婚率產生的影響的統計數字，我們便能夠透過自己的、受到日常經驗訓練的想像（Phantasic），使這種詮釋成爲一種由種種“動機”出發的真正實證的因果上的詮釋。而相對於「個體性的個別過程」這種“無法詮釋的東西”的領域：——骰子的每一次投擲，掉落岩塊的碎裂——相對於此領域之始終是在下面這個意義下完全非理性的，亦即：我們必須滿足於確定「法則上的可能性」（nomologische Möglichkeit）：——不跟經驗規則相矛盾——，而唯有在某些特定的前提之下，個別事例的「多」（*Vielheit*）才能超越這一點而導致一些“或然性判斷”（*Wahrscheinlichkeitsurteilen*），——相對地，對我們而言，例如腓特烈二世（*Friedrich II*）<sup>141</sup>在1756年、亦即在某種個別的、高度個體性的情境中的行爲，就不僅僅是像岩石碎裂那樣在法則上“可能的”而已，更是在“目的論上”合理的，——不是在「我們在因果歸因上可以達到某種必然性判斷」這個意義下是「合理」的，而是在下面這種意義下是「合理」的，亦即：我們會覺得該過程是“適當地 69 造成的”（*adäquat verursacht*），也就是說，當我們預設了國王有某些特定的意圖（*Absichten*）與（正確的或者錯誤的）洞見（*Einsichten*），並採取了某一由此決定的理性的行動時，我們會覺得該過程是「“充分地”被動機引發」的（“*zureichend*” *motiviert*）。在這裡，相較於那些並非“可詮釋的”的自然過程，“可詮釋性”產生了一種「超額」的“可計算性”（*ein Plus von “Berechenbarkeit”*）。純就「因果需要之滿足」這個模態（*Modus*）來看，這種「可詮釋性」和種種“大數”的情況是相同的。並且，甚至在缺乏「由意圖與見解出發之“理性的”可詮釋性」的時候，亦即例如在種種“非理性的”情緒也在其中發生作用的時候，該關係始終至少還是有可能

141 【譯註】應該是指普魯士的腓特烈大王（*Friedrich II. von Preußen, 1712-1786*），1740年起爲普魯士國王，即位不久即併吞了Schlesien，並爲此打了三場戰爭，其中最後一場爲1756至1763年的「七年戰爭」。

維持一種類似的關係，因為，如果我們對(行動者的)性格有所認識，我們也可以將這些情緒當作是「在其結果上“可以理解的”一些因素」而納入歸因之中。唯有當我們——如我們有時候會在腓特烈·威廉四世(Friedrich Wilhelm IV)<sup>142</sup>身上看到的那樣——碰到了某種直接就是病理學上的、排除詮釋的「反應之無意義與無分寸性」(Sinn- und Maßlosigkeit des Reagierens)的時候，我們才達到了與在那些自然過程相同程度的非理性。然而，我們往往會依照「可詮釋性」減少的程度(亦即“無法計算性”增加的程度)而——這些論述就在這裡與我們的問題產生了關聯——否認行動者的(就“行動的自由”這個意義而言的)<sup>143</sup>“意志自由”，換言之，這裡已經顯示了：行動的“自由”(無論人們如何理解這個概念)與歷史性事變的非理性，就算二者之間有著一種一般性的關係，也絕不會是處於這樣的一種「彼此相互制約」的關係，以至於某一方的存在或增加，將意味著另一方也增加，而是——一如我們會越來越清楚地看到的那樣——正好相反。

2.但是，我們的因果需要也要求著：只要“詮釋”的可能性原則上是存在的，就應該加以實現，亦即：當我們在對人的“行動”進行解釋的時候，我們是不會滿足於單純關聯到某一只是在經驗上被觀察到的(即使再怎麼嚴格的)「事變的規則」上的。我們會要求著眼於「行動的“意義”」(“Sinn” des Handelns)的解釋。當這個“意義”——我們暫且不探討這個概念所隱含的那些問題——在個別情況中是直接可以明顯地加以確定的時候，則「是否可以表述出包含該具體的個別情況之事變的“規則”」<sup>144</sup>，對我們而言便是無所謂的了。而另一方面，對這樣的一個規

142 【譯註】腓特烈·威廉四世(1795-1861)1840年起為普魯士國王，1857年多次中風，語言中樞受損，無法親政，交由他弟弟威廉一世(Wilhelm I)攝政。

143 關於這一點，所有較詳細的論述，請參見溫德爾班的《論意志自由》，頁19以下。

144 我們馬上就會極力強調，這樣說並不表示：對詮釋而言，與「規則」的關係就

則(即使這規則具有「嚴格的合法則性」的性格)的表述,也絕不可能導致可以透過「與該表述之單純的關聯」去取代「“有意義的”詮釋」(“sinnvolle” Deutung)這個課題。我們甚至還可以說:在對“行動”進行解釋的時候,對我們而言,這些“法則”本身尚未“意味著”(bedeuten)任何東西。假設我們有一天終於獲得了最嚴格的經驗統計上的證明,證明對某一個特定的情境,所有曾經陷入該處境中的人,總是並且到處都是以一種在方式和程度上完全相同的方式做出反應,並且無論何時,只要我們以實驗的方式創造出該情境,也將一直還是以同樣的方式反應,這也就是說:此一「反應」(Reaktion)是在最字面的意義下可以被“計算”的,——則這一點本身還是未將“詮釋”向前推進任何一步;因為,光是這種證明本身,還絲毫無法讓我們得以“理解”:“爲什麼”會發生該反應、並且尤其是:爲什麼總是以該方式加以反應。只要我們還沒有在「想像中對該動機進行“內在的”“再製”(Nachbildung)」的可能性<sup>145</sup>,我們就尚未擁有此一理解:沒有此一可能性,則對「某一反應以合法則的方式出現」這件事實之可以設想的最大規模的經驗統計上的證明,都將無法合乎我們對歷史以及所有在這方面與歷史密切相關的“精神科學”的種種要求(至於這些要求是哪些要求,我們這裡就先完全擱置不談),並且就知識品質(Erkenntnisqualität)而言是落後的。

由於“詮釋性的”研究之形式上的知識目標,與“法則科學的”研究工作之種種概念構作物的這種不完全一致(Inkongruenz)之故,於是人們便提出一項主張,認爲歷史學以及其他與之密切相關的“主觀化的”科學, 71  
(續)

是在邏輯上或在實質上是不相干的。這裡只想凸顯一點,即:“詮釋”在現象學上並非單純地歸屬於「涵攝於規則之下」(Subsumtion unter Regeln)這個範疇。我們稍後將會看到:詮釋之知識理論上的本質,乃是一種複合的本質(ein komplexes Wesen)。

<sup>145</sup> 我們還將會看到,人們只可以在非常非固有的意義下談“再製”。但由於我們這裡所關涉到的,乃是跟“無法詮釋的東西”相對立的現象學上的對立物,因此此一語詞並不會引起誤解。

例如國民經濟學也包括在內，這些科學所關涉到的客體，乃是一種和諸如物理學、化學、生物學、心理學等等所有這些科學所關涉到的客體原則上不同種類的**存有**，後者這些科學循著以“歸納”、“建構假設”、並在“事實”上檢證假設的方式進行的“客觀化的經驗”的途徑，目的在於建構出一些普遍概念。這裡所涉及的，並非任何明理的人都不會否認的「一切“物理的”與一切“心理的”存有之絕對的對立性」，而是涉及了一個觀點，根據這一觀點，那可以成為某種分析性的考察之“客體”的“存有”——無論是“物理的”還是“心理的”——，原則上乃是在一個完全不同的意義下“存有著”的，不同於那種我們直接“體驗到”的、在其中“心理學”所使用的那種“心理性的東西”的概念完全無法應用上的實在。這樣的一種觀點，竟然也將為“詮釋”這個我們到目前為止完全未加以進一步分析的概念，提供某種原則上的基礎：“主觀化的”方法顯然就在這種認識方式中，擁有其特有的表現形式。然而，上述那二種種類的科學之間的鴻溝，卻顯然將會使“主觀化的”認識之所有範疇(“因果”、“法則”、“概念”)的效力，都變成是有問題的。這樣的一種科學理論的基本論點，在敏斯特柏格的《心理學綱要》(*Grundzüge der Psychologie*)一書中，可以說發展得最前後一貫，並很快就開始對“文化科學”的理論產生了影響。儘管我們在這個地方，完全無法對這本高明的(*geistvollen*)<sup>146</sup>書做

146 如果沒有提出做出判斷的正當理由，則就連對一部著作之稱頌性的預告，也是一種僭越。因此，必須說明的是：這裡所論及的，只是書中與歷史性的學科之知識理論問題相關的那些部分；儘管我不是專家，但我相信，我可以對這些部分的價值加以評價。但我絕不敢造次，去評判書中關於「心理學的方法論」的那些極為有趣的論述；此外，我也將不會試著向專業心理學家們打聽他們對這些論述的正反面評價，因為這些學者目前彼此之間就像歌中的那二隻獅子一樣(*jene beiden Löwen im Liede*)\*，往往吞噬精光，不給局外人留下任何可以知覺到的殘餘。至於對敏斯特柏格的某些論述，尤其是想要對「將心理性的東西向內投射到大腦中」的想法所做的“知識理論的”奠基，在我看來，就連非心理學家也可以搖頭了。在此，人們想要召喚出某種關於“知識理論的界限”的論述，因為，當知識理論的興趣令人欣慰地蓬勃發展的時候，卻也產生了一種危險，認為實質的問題也應該由邏輯的原則出發加以決定，而這將會導致某種「經院主義的復興」。【譯者按】\*這裡所說的「歌中的那二隻獅子」，應該是指德

出任何窮盡的批判，但由於「“人格性事物”之非理性」的概念與“人格”<sup>72</sup>這個概念本身，在這裡似乎具有某種完全不同的意義，因此我們無法迴避，至少必須對他的種種說法中的一些論點，亦即那些觸及到「在人的行動的領域中的因果性問題」，並在這種意義下被若干作者〔尤其是歌陀(F. Gottl)〕拿來利用，去建構歷史以及與之密切相關的科學的知識理論的論點，採取某種立場。敏斯特柏格在對我們這裡而言具有本質性的那些點<sup>147</sup>方面的思路，也許可以綜述如下：那個我們在每一個瞬間都“體驗”到的真實生命的“我”，是無法成為分析性的、運用概念、法則與因果上的“說明”去操作的研究之客體的，因為這個“我”將永遠不會在跟例如我們的“環境”相同的意義下“現在眼前”(vorgefunden)：它屬於那種“無法描述的”客體。並且，這個“我”真正“體驗”到的世界，同樣也是如此。因為，這個“我”絕對不會僅僅只是直觀著，而是總是、並且在每一個瞬間都“採取著立場、評價著、判斷著”，因此，對這個「我」而言——亦即對我們每一個人而言，只要他“發生影響”了——，則「世界」便都不是作為“可描述的”、而是僅僅作為“可評價的”而納入考察範圍之中的。唯有當我為了傳達與說明的目的，而將世界當作「擺脫了對我的依賴」加以思考時，世界才變成了某種“只是被知覺到的”事實複合體。光

(續)

國童謠〈兩隻獅子有次一起走〉(Zwei Löwen gingen einst selband)中的那兩隻獅子。這首童謠的第一段是：Zwei Löwen gingen einst selband/ in einem Wald spazoren/ und haben da, von Wut entbrannt/ einander aufgezehren，大意是：從前有兩隻獅子一起走，在一座森林裡散步，而在那裡，爆發怒火，吃光彼此。這首童謠提到的一個「教訓」是：就算最好的朋友，也絕對不要跟他一起到森林裡散步。韋伯引用這個典故，諷刺當時心理學界之間的種種「內鬥」。

147 本文將只著手探討這些點。因此，恰恰是敏斯特柏格肯定會視為具有關鍵性意義的論點中的極大部分，我們在這裡將完全不納入考察範圍之內。這裡不僅不觸及「作為實驗心理學之客體的心理性的東西是如何獲得的」的問題，也將不觸及諸如“體驗到的實在”、“採取立場的主體”等等概念。毋寧說，從敏斯特柏格的立場出發來看，這裡所關涉到的問題，本質上乃是一種“主觀化的”與“客觀化的”科學之間的邊界爭執，特別涉及了歷史的歸屬問題。李克特對敏斯特柏格的這本書提出了一篇簡短、但卻極為通透的分析文章，請參見：《德國文獻報》，1901，Nr. 14。



是在這裡，我們就已經可以插進來說句話了：如果我們依字面的意義加以理解，則在這個理論中，無論是對達到某一具體的“發生影響”之目的的手段、還是對某一經過斟酌的行動之種種可能的後果的「理性的衡量」，都顯然沒有任何作為那尚未客觀化的“體驗”之部分的容身之地，因為，在每一個這樣的衡量中，“世界”都將作為歸屬於因果範疇之下的“被知覺到的事實複合體”而成為“客體”。沒有“經驗過的”「事變進程的規則」——我們唯有透過“客觀化的”、純然的“知覺”才能獲得這些規則——，就不會有“理性的”行動<sup>148</sup>。然而，針對這一點，敏斯特伯格或許會回答說：可是，為了「獲得知識」這個目的所進行的“世界”之客觀化，最終還是根植於該理性行動之中的——理性的行動為了自己的目的，而給「體驗到的東西」的世界」，奠定了一個「經驗到的東西」的宇宙」作為基礎，以便確保我們因採取立場而有的對未來之“期望”，並且，這裡事實上正是所有運用概念與法則進行研究工作的科學的源頭所在。然而，「客觀化的科學」所創造的這種“經驗”，卻唯有當實在擺脫了「真正體驗到的東西之現實性(Aktualität)」之後才有可能。這種“經驗”乃是一種為特定的、原來是實踐性的、後來是邏輯上的目的而創造出來的、非真實的抽象產物。尤其是現實的“意願”，更將永遠都不會在跟「人們“意識到”意志的客體」(頁51)——這些客體之後將會成為“客觀化的”科學的對象——相同的意義下“被體驗到”，從而因此原則上就不同於所有“現在眼前”的經驗內容。針對這一點，人們首先會傾向於提出一項異議，認為在此所關涉到的，僅僅是“存在的東西”本身與“存在判斷”(Existenzialurteil)之間的“不同”，後者我們是可以、並且事實上也將會在一個具體的(包括我們自己的)意願上實現的，跟在任何一個“客體”上完全沒有兩樣。「意願是存在的，亦即：被“體驗到”了」，當然是在邏輯上不同於「我們“知道”這個體驗」的，但這種不同，卻是跟在“被知覺到”的客體的情形完全沒有兩樣。針對這一點，敏斯特伯格或許會

---

148 我們同樣會一再回過頭來談這一點。

回答說：他的觀點只不過是要說：唯有完成了「心理性的東西」向一個身體的“向內投射”(Introjektion)之後，——而這種“向內投射”本身，又唯有完成了“心理性的東西”與“物理性的東西”的分離之後才有可能(直接的“體驗”則對此一「分離」毫無所知)——，亦即唯有在完成了「世界的“客觀化”」之後，“意志”才有可能成為“描述與說明”的對象。但這麼一來，這個意志卻已不再是“現實的主體”的那個“真正的”意志了，而是一個透過抽象獲得、然後再被弄成分析的對象之“客體”。但根據敏斯特柏格的觀點，我們卻是也在意志之被體驗到的實在性中，知道該真正的意志的。但是，對自己的毫無間斷地“採取著立場”並進行著評價的“現實性”、乃至對另外一個採取著立場的、亦即意願著與評價著的主體——人，或者，如敏斯特柏格偶爾會特別強調的，動物！——的“現實”的知識，卻是在「直接被體驗到的實在」的領域中、亦即在“價值的世界”中運動的，因此也意味著某種直接的理解，亦即對種種“現實”的某種(同時)一起—或(事後)再體驗、再感受、讚賞與評價——與這種種“現實”相對的，則是那種唯有透過“客觀化”、亦即人為地擺脫那根源的“理解著與評價著的”主體，才可能產生出來的「“價值中立的”、分析性的認識之對象」——這種認識本身想要的，並非對一個「現實性的世界」之內在的“理解”，而是要對一個「“現在眼前”的種種客體的世界」進行“描述”，並透過分解成它們的元素而加以“說明”。但是，光是爲了要進行單純的“描述”、乃至“說明”，這種“客觀化的”知識就不僅僅需要種種“概念”，而且也需要種種“法則”，而這些概念與法則本身作爲認識手段，在「對“現實的”我的“理解”」這個領域裡，卻是既無價值、也根本不是有意義的。因爲，根據敏斯特柏格的說法，一門“實在科學”所無法抽離掉的「我」的現實性，即是“自由的世界”(die Welt der Freiheit)，並作爲這樣的一個世界，向認識展現自身爲一個「可以詮釋地加以理解的、可以再體驗的”東西的世界」，一個我們對之可以有那種“體驗到”的知識的世界，而這種知識是絕不可能透過應用“客觀化的認識”的手段，亦即種種概念與法則，去加以深化的。然而，根據敏斯特柏格的說法，由

於“客觀化的”心理學同樣也是由實在的那些被體驗到的內容出發的，這樣才能對這些內容“描述地”和“說明地”加以分析，因此，到最後作為客觀化的與主觀化的學科之對立物而留下來的，就只剩下“對「我」的依賴”了：主觀化的學科不可以也不應該放棄這種依賴；至於客觀化的科學，則只需要保留該依賴性中的那種它們的客體之「純理論性的、價值中立的“被經驗到”(Erfahrenwerden)」就行了，但也因此完全無法透過它們的理論建構去達到“採取著立場”的「我」的統一性，因為這個「我」並不是“可描述的”，而是只“可以體驗”的。而由於歷史報導的乃是種種“人格”的“活動”，想要建立的是一種「人的評價與意願得以就其完整的“被體驗到的”實在性而加以“再體驗”」的“意志的關聯”(Willenszusammenhang)，因此歷史乃是一門主觀化的學科。 75

在這種敏斯特柏格式的關於歷史學和與之密切相關的“精神科學”之獨特性的觀點中，對我們而言具有本質性的內容——如果刪除掉一些明顯的邏輯上的錯誤的話<sup>149</sup>——，就建立在以下這幾個命題之上，即：唯 76

149 在我看來，這些邏輯上的缺陷包括了以下幾點：

1. 未清楚認識到所有經驗上給定的雜多之內涵上的無限性(頁38)，而這種「內涵上的無限性」卻的確是在每一門經驗性的科學中都在進行的那種「材料選擇」之(“消極的”)預設。此一「錯認」之所以會發生，正如李克特已經指出過的，完全是由於堅持一種未經批判的考察觀點才會導致的結果：這種觀點將某一給定的東西的全體，等同於在該東西身上或其中對我們而言“要緊”的東西——亦即等同於該選擇的產物。

2. 而此一觀點又由於跟另外一個錯誤結合了起來，而導致了對“法則”與(邏輯意義上的)“個體”之間的關係的錯認，特別是導致了一種意見，認為個體性的、“客觀化了的”實在走進了種種法則之中(頁39)。使得這項錯誤本身表現得再清楚不過的，乃是敏斯特柏格認為(頁114)：「如果尼祿(Nero)當時體驗到的是另外一些想法，則心理學之理想的系統勢必會被改變掉」，——因為，他認為說：在“條件”足夠「特殊化」的情況下，法則是會達到最個體性的個別事例的，甚至是有可能有某種「專為某個個別事例的法則」的。但這裡卻沒有注意到一點，那就是：假定「尼祿當時有著另一種想法進程」的這項「假定」，首先就會招致另一項假定：假定某種(與原先)有所不同的條件組合(Bedingungskonstellation)，並且這些“給定的條件”本身則又會：第一，在因果上，在自身中就不僅包含著尼祿的整個祖先系列等等，甚至還包含著古代歷史

(續)

的整個個體性的進程——亦即並非僅僅包含著某種(無論再怎麼“多面性”的)心理學的對象，——並且：第二，這些“給定的條件”——就算我們單純地將它們當作“給定的”而接受了下來——除此之外也唯有當我們從一開始就只將尼祿的種種想法的某些普遍的臨床心理學性質、亦即某種透過「選擇」而獲得的對象(無論我們認為這些性質是多麼地“特殊”)，而不是那具有個體性的整體進程，當作是要對之進行說明的東西而納入考察之中的時候，才不是在數量上無限的。在「過程」身上的那個“歷史性的東西”(das “Historische”)，亦即那唯有用歷史的方式才能加以說明的對象，乃是永遠也無法由一個法則(甚至由再多數量的法則)去演繹出來的一項事實，即：「恰恰是在此一關聯中的這些關係之事實上的與料」這個事實(Tatsache der faktischen Gegebenheit gerade dieser Beziehungen in diesem Zusammenhang)〔當西美爾在《歷史哲學的問題》(Probleme der Geschichtsphilosophie), 2. Aufl., S. 95)做出以下的論述時，聽起來當然也會讓人覺得有完全相同的誤解，他說：當我們的法則性知識達到了絕對的完備程度時，“一個唯一的歷史的事實”將足以“完成知識一般”。因為，在此一情況中，這“一個”事實，必定永遠都將還是具有某種無限大的內容。因為，的確就像人們所說的，如果我們將一顆沙粒想成移動到不同於它事實上所在的另一個位置，則世界變化的全體勢必會有不同的進程，但這卻並不表示下面這種作法就是正確的，亦即因而去相信：——為了繼續停留在相同的例子上——當法則性的知識達到了絕對完成了的程度時，對這顆“沙粒”在某一時間微分(Zeitdifferential)的狀況的認識，足以用來建構出所有“沙粒”的狀況。為了這個目的，我們毋寧永遠都還必須知道在另外一個時間微分中的所有沙粒(乃至所有其他對象)的狀況〕。

3.和錯誤1相關的一點——這一點李克特(《德意志文獻報》1901, Nr.14)同樣也提及過了——是：在多次關於「歷史學涉及了某種“Allgemeinen”(普遍物)」的討論中，“Allgemeinen”這個概念之自從李克特以來所清楚地發展出來的、根本不同的意義〔就此一事例而言：「普遍性的意義」(universelle Bedeutung)，與此相對的則是「普遍的效力」(generelle Geltung)〕，始終都沒有說清楚。

4.儘管敏斯特柏格以高度的敏銳與優雅貫徹了他那二個科學範疇的區分與對應，但對那能容納如此高度不同的邏輯上的種種意義之「主客關係」(das Subjekt-Objekt-Verhältnis)，敏斯特柏格卻並未完全說清楚，也並未無條件地堅持那些給定的概念規定(在二個地方甚至——我假定：由於看錯了——“知識理論的”與“採取立場的”主體，都交會在一起了：頁35中間與頁45上面)。也因此那對敏斯特柏格而言具有決定性的範疇：“客觀化”，也就令人疑慮地動搖起來了；因為，決定性的問題正是：這範疇適用於何處，是否——在此就看這一點了——歷史學以及那些與之密切相關的學科都必須算作“客觀化的”？敏斯特柏格曾說(頁57)：“經驗著的”主體(亦即與客觀化了的世界相對而立的那個主體)，如果“抽離掉”其現實性的話，就是真實的主體，但這樣的表述其實是有誤導性的。這“經驗著的”主體要嘛就作為一個當前的主體而存在於實在中(其

有在「“精神性的”過程的領域」中才有可能的那種“投入感受”(Einfühlen)與“理解”，乃是“主觀化的”認識之特有的範疇；由此範疇出發，是沒有通向「客觀化的認識」的手段之橋樑的；因此我們也沒有正當的理由，由對一個過程之某種(例如說：心理物理學式)的詮釋，任意地在一定程度上跳到“思維的”(noëtischen)<sup>150</sup>(理解性的)詮釋<sup>151</sup>，或者用一種知識種類去填補另一種知識種類所留下來的漏洞。叔本華(A. Schopenhauer)就曾經說過：因果性並非「出租馬車，可以讓人隨意叫停就停」。然而，根據敏斯特柏格的說法，由於“主觀化的”與“客觀化的”(續)

為知識成果而唯一納入考量的現實性，針對的乃是經驗性認知之諸價值的實現，要嘛則是涉及了一種對那「僅僅是被設想出來的“知識理論的主體”」之理論性的概念，這種概念之界限情況(Grenzfall)就是那受到多方詆毀的“意識一般”(das Bewußtsein überhaupt)。於是乎敏斯特柏格立刻就將「分解成一些“元素”」的概念、並且除此之外還將「回溯到一些“最終的”元素」的概念，帶進了“經驗”這個概念之中，儘管正如他自己偶爾也會提到的那樣，例如(根據他的說法)毫無疑問地是“客觀化的”的生物學，就距此甚遠。至少就敏斯特柏格對於「法則」與(邏輯上的)「個體性」之間的關係的觀點而言，我們就完全看不出來，為什麼在第336頁下面針對自然科學所說的那些話，不能也適用於歷史學、國民經濟學等等，他說：它們絕不會因此就變成了“應用的心理學”，因為它們納入它們的考察範圍之內的，並非只是心理性的進程——許多歷史學家(如：麥耶)恰恰認為對這種心理進程的研究是無關緊要的——，而是恰恰也包括行動之種種外在的條件。——如果歷史是“由種種意圖與目的所構成的一個系統”(ein System von Absichten und Zwecken)，則具有決定性的一點將僅僅是：是否有一種種類的“理解”，這種「理解」是在下面的這個意義上“客觀的”，亦即：它並非在「對歷史的材料(即那些“意圖”與“目的”)進行評價」這個意義下“採取立場”，而是僅僅在追求對事實上的進程與種種“事實”間的關聯之“有效的”判斷。敏斯特柏格的思想中缺乏「與種種價值之理論上的關連」(theoretische Beziehen auf Werte)這個決定性的概念：他毋寧將這個概念與“評價”(Werten)概念混同了起來。——反對這種區分開「客觀化的」與「非客觀化的」(Natorp版本的)經驗性學科之理論的，還可參考胡賽爾(Husserl)的《邏輯研究》(Logische Untersuchungen II, S. 340 f.)。

150 【譯註】在希臘文中，“noëtikós”(νοητικός)表示「關於思維的」，因此“noëtisch”意味著「屬於思維的」。這裡所說的，跟胡賽爾現象學中所強調的“nóesis”(思維活動、能思)與“nóema”(思維活動所思維的東西、所思)的區分有關。

151 但另一方面，敏斯特柏格卻又認為我們可以透過心理學的知識，去填補大腦解剖學知識的漏洞。

觀點之間的鴻溝，無可避免地將會在那種“思維上”可及的東西的界線上終止，因此他拒斥將「因果性」範疇應用到“主觀化的”認識一般之上的想法。因為，他認為：我們一旦開始從事因果上的說明，我們就絕不可能「止於說明」，「如果我們機緣巧合碰到了某種意志行動 (Willenshandlung)：這種意志行動除了其可以經驗到的構成 (Konstitution) 之外，還具有某種可以理解的內在傾向 (Innentendenz)」 (頁130)。我們毋寧隨後還必須嘗試著也將這種意志行動分解成一系列的 (心理物理學的) 基本過程：如果我們做不到這一點，則就會「留下一個昏暗處」，這個昏暗處我們透過“投入感受”是不會 (但這「不會」也僅僅意味著在心理物理學的意義上的「不會」) “獲得照明”的 (頁131)。而相反的，我們也無法為「關於主體關聯的知識」獲得任何東西——但這也僅僅意味著：並未獲得任何在“再體驗式的”理解上更多的東西——，如果我們「將無法被理解的東西放在『客體關聯』這個範疇之下的話」 (頁131)。就讓我們從剛剛重述的這幾個較為邊緣性的論證開始吧，這些論證無論如何都是比較不那麼具有強制力的。例如對諸如宗教改革時代宗教與社會變革之間的關聯所做的文化史的分析，就有可能運用種種的“主觀化的”詮釋，而只要納入考察的乃是行動者的“內在面”，則由進行著實驗的心理學家的觀點看來，這些詮釋首先關連到的，乃是一些具有前所未聞的複雜性格的意識內容 (Bewußtseinsinhalte)；如此之複雜，以至於我們目前尚無任何眉目，可以將這些意識內容“分解”成一些單純的“感受” (Empfindungen) 或其他的、哪怕僅僅是暫時無法進一步加以拆解的“元素”。除了這項極為瑣碎的事實之外，我們還可以加上另一項更進一步、更加瑣碎的事實，那就是：如果說這樣的一種“分解”是唯有在“精確的” (實驗室中的) 觀察下才有可能，則我們實在看不出來，我們要怎樣才能為這樣的一種“分解”搞到材料。但以下這一點終究還是具有決定性的，那就是：歷史學畢竟絕非僅僅在那“內在面”的領域中運作，而是將“外在的”世界之整個的歷史的組合 (Konstellation)，一方面“掌握”為歷史上的行動之承載者的“內在過程”的動機，一方面“掌握”為

其結果，——亦即這樣的一些事物，這些事物在其具體的雜多狀態下，既無法進入某一心理學實驗室中，也不會被納入某種純“心理學的”考察中(無論人們是如何限定「心理學」這個概念的)。並且，意志行動之單純的“無法拆解性”與“目的論上的統一性”，或者毋寧說是下述的這項事實，即：一門科學將具有“動機”的種種“行動”或種種“人格”，當作是對它而言無法拆解的加以處理——因為對它的提問而言，「拆解」是不會對任何有價值的知識目的有所助益的——，光是靠這項事實，當然不足以將這門學科由「“客觀化的”科學」這個範圍中刪除掉。生物學研究中所運用的“細胞”這個概念，在其與種種物理學和化學的概念的關係中，也顯示著完全相同的現象。此外，我們也完全看不出來，為什麼(例如)對諸如宗教上的歇斯底里所做的精確的心理學分析，就不能夠有朝一日產生某些確定的成果，而歷史學不僅能夠、並且也必須將這些成果當作概念上的輔助手段加以利用，去對某些特定的個別過程進行因果上的歸因，正如歷史學毫不遲疑地應用任何其他科學中的那些可用的概念(只要這些概念對它的種種目的有用)一樣。如果這件事情發生了，——也就是說：如果歷史學讓自己受教於(例如)病理學，學到了「腓特烈·威廉四世的某些“行動”，乃是遵循病理學所建立的某些心理病理學反應的規則的」——，則所發生的，恰恰就是敏斯特柏格宣布說是不可能的事情，即：我們採取了“客觀化”的途徑，對“無法理解的東西”進行了說明<sup>152</sup>。事

152 我們馬上就會看到，儘管如此，敏斯特柏格還是在某個程度上捍衛了歷史學。只不過，對其他學科而言，“思維性的東西”(das Noëtische)與“法則性的東西”(das Gesetzliche)的這組對立，絕非就像在歷史學那裡那樣，也在相同的方式下適用。敏斯特柏格之將“社會心理學”的課題描繪為“社會之心理物理學”，乃是完全任意的。對社會心理學的種種研究而言，心理物理學的平行現象，就像諸如種種“能量學的”假設(energistische Hypothesen)一樣，乃是毫不相干的。我們還將會看到：“詮釋”絕非只能是對個體性的過程所做的解釋。“社會心理學的”種種研究，就其現今存在的情況而言，乃是一些完全藉著詮釋的手段與目標進行研究的、但卻是通則化的、“追求法則的”(nomothetische)成就。這些研究將會參考實驗心理學的、心理病理學的、以及其他自然科學式的學科之種種成果，正如這些研究可以利用這些成果，但自己卻絲毫不感到有必要，將

實上，敏斯特柏格自己就顯示著：凡是當“客觀化的”學科之研究成果變得 79  
對“主觀化的”科學而言相干的時候，這些“主觀化的”科學就會採取類似的  
程序，例如他就曾經強調過：實驗心理學的結果可以在教育學上加以  
利用<sup>153</sup>，並且在說這句話時，僅僅有一點——固然確實中肯、但對歷史  
學以及所有理論性的學科而言卻並未納入考察範圍的——保留，即：實  
踐性的教育學家在其實踐性的活動中、亦即在其與學生們的活生生的交  
往中，是不能夠、也不可以單純地就變成實驗心理學家的。之所以不  
行，根據敏斯特柏格的說法乃是因為：(1)他在這裡——也就是在他自己  
是(用敏斯特柏格自己的術語說)一個“採取立場的主體”、也因而不是  
「科學人」(Mann der Wissenschaft)、甚至不是某種「“主觀化的”科學  
人」的時候，——必須要去實現一些應然的理想(Ideale des Sein-  
Sollenden)，而關於這些理想的價值與負價值(Wert oder Unwert)，一門  
分析性的經驗科學是完全無法產生任何結果的；(2)因為，對教育的目  
的而言極為貧乏的實驗心理學的成果的意義，遠不如“健康的人類理智”  
以及“實踐上的經驗”所具有的意義。但為什麼會出現——為了暫時再停  
留在這個富有教益的例子片刻——最後所說的這種現象呢？可惜敏斯特  
柏格對此並未提出理由加以說明，儘管這現象是唯一真正讓人感到興趣  
的一點。之所以會出現這種現象，顯然是由於：對實踐上的教育而言，  
具體的學生或許多的具體的學生，都是作為個體而納入考察的，這些個  
體之對教育上所受到的影響而言相關的那些品質，在一些重要的點上， 80  
乃是受到數量龐大的“天資”(Veranlagung)和最廣義的個體性“環  
境”(Melieus)之整個具體的影響所制約的，——這些影響本身固然可以在  
所有可能的觀點下，成為科學的、甚至“客觀化的”考察之對象，但確實  
無法在一個心理學家的實驗室中以實驗的方式被製造出來。由“法則  
(續)——

「回歸到嚴格意義下的“心理的元素”」樹立為其概念建構之普遍的目標。這些  
研究同樣是滿足於它們的概念對它們的知識目的而言足夠的那種程度的“確定  
性”(Bestimmtheit)。

153 參見：《心理學綱要》，頁193下面。



科學”的觀點看來，每一個個別的學生都代表了一個無限大的個別的因果系列的某一個體性的組合；就算我們達到了可以設想的最大限度的法則性知識，他也總是只能作為“樣本”而以下述方式被安排進某一（無論再怎麼大的）數量的“法則”中，即：這些法則乃是被設想為在預設了某種無限的、“純然地”就給定了的種種條件下發揮著作用的。並且，在這種情況中，對“物理性的”過程“所體驗到的”實在，與對“心理性的”過程“所體驗到的”實在，二者乃是絕對毫無區別的，而這一點也恰恰是敏斯特柏格絕不會有所爭議的：他著重地強調著將世界分為“物理的”與“心理的”這種分裂之第二序的、在進行了“客觀化”之後才作為結果而出現的性格。再怎麼廣的法則性知識——亦即對於種種“法則”、換句話說就是：種種抽象物的認識——，無論是在這裡或在其他情況中，都同樣並未意味著對實在之“本體論上的”無限性的認識。我們固然可以無可爭議地說：那為了極為異質的種種知識目的而獲致的、科學的心理學的認識，在個別情況中或許可以為我們指出達到某一教育上的“目的”所需要的「手段」，但同樣確定的是：對這一點不可能會有任何先天的保障，因為，「在多大程度上像是（例如）對疲倦、注意力與記憶力等的條件所做的這種種類的心理學的普遍的（generelle）、“精確的”觀察，也可以產生普遍且“精確地”有效的教育學的規則」，這一點自然也視教育活動之具體目的的內容而定。而“投入感受式的理解”（das einführende Verständniss）之基本特性，則恰恰是能夠以下述方式在一個思想構作物中，掌握住種種個體性的、“精神性的”實在之間的關聯，亦即：一種使得教育者與某個或某些學生可以建立起“精神性的共同體”、從而使得學生們能在一個特定的、教育者所想要的方向上受到的精神性的影響的方式。總是個體性的“體驗”之巨流，透過我們的生命而奔流，“訓練”著教育者——以及學生們——的“想像力”（Phantasic），並使得教育者所亟需的那種對心靈生命（Seelenleben）之“詮釋性的理解”（das deutende Verständniss）成為可能。在多大程度上，教育者除此之外還會想要將他的這種“知人之明”（Menschenkenntnis），透過對那些來自“可以直觀到的東

西”的領域之抽象的“法則”的思索，轉用到“概念性的東西”的領域上，以及尤其是：如此一來，那爲了發展教育學而追求建構出種種盡可能“精確”且普遍有效的法則概念所進行的邏輯上的加工，又必須在多大程度上被當作是富有價值的，則完全視以下這一點而定，即：對個別的目的而言，某一概念性的公式之“精確的”確定性(*Bestimmtheit*)，是否包含著某些“庸俗心理學”所無法達到的、新的、對教育者具有某種實踐上的價值的知識<sup>154</sup>。就教育學所必須考慮到的那些條件所具有的高度“歷史性”<sup>82</sup>的性質而言，我們在這裡所將會涉及的，乃是在種種“生活知識”(Lebenskenntnissen)這個廣大的領域中的相對而言極小的一些飛地，

154 在我看來，敏斯特柏格——乃至許許多多其他人——並未適切地掌握住「“科學的”心理學與“識人行家”的“心理學”」這組人們經常利用的對比之意義，並不當地利用這組對比去支持自己的二元論。當他(頁181下面)說「識人行家要嘛認識這整個的人，要嘛就根本不認識這個人」的時候，我們可以這樣回答他：這識人行家所認識到的，只不過是那個人身上對某些特定的具體目的而言相干的東西，並且僅此而已。「在某些特定的具體給定的觀點下，一個人身上的什麼東西會變得有意義」這一點，光是直接基於一些邏輯上的理由，就不可能包含在某種尋找法則的、純心理學的理论中了。事實上，這是視當時納入考量(當然不僅僅包含“心理性的東西”)的、變化無窮的「生命之種種組合」而定的，世上沒有任何理論能夠窮盡地將這些變化悉數納入其“預設”中。——當敏斯特柏格將「心理學的認識對政治的無意義性」與「物理學的認識對造橋的意義」加以比較，試圖藉此弄清楚心理學中透過客觀化所獲致的“心靈”(Psyche)與實踐性生活的“主體”(Subjekt)之間的鴻溝時，則此一「比較」顯然並不適當，因為——且不論那耐心地經受費事的計算之技術性情境中的「堅持」之相對於政治事務之「稍縱即逝」所包含的對立——相較於政治家，對造橋技師而言，在一座橋所應該具有的那些根據重心普遍地可加以確定的特性方面，普遍地可確定的手段扮演著某種絕對不同的角色。如果人們用諸如一個撞球行家去取代造橋技師，則我們就可以很清楚地看到：對“實踐”(Praxis)而言，就連在物理性的東西的領域裡，我們對抽象的法則的認識也是非常不足的。敏斯特柏格針對「每一個對“僅僅是”心理性的東西之“客觀化”對於實踐性的生活的意義」而發的表述(頁185)也是具有誤導性質的，他是這麼說的：另一個人的“心靈內容”對我們而言根本不可能有“任何實踐上的意義”；並且“我們對我們的鄰人及其行動之實踐上的預知”，毋寧僅僅關涉到“他的身體及其運動”。在無數的情況下，我們——母親、朋友、“紳士”一般——對另一個人所“感覺”到的東西，都是無法漠不關心的，就算我們無法期待他對此會有任何種類的“行動”、尤其不會有某種“身體運動”。

這些飛地僅僅具有、能夠具有、並且也僅僅需要具有某種相對的、並且是少量的概念上的確定性，以便去服務於所涉及的種種目的。

同樣的道理也適用於那些歷史性的學科。在敏斯特柏格關於這些歷史性學科的地位所做的種種論述中，凡是關係到「“無法詮釋的東西”對歷史學只具有消極的意義」的地方，都是正確的。對歷史學而言，將心理病理學的經驗命題與心理物理學的法則納入考察之中的意義，完全和將物理學、氣象學、生物學的知識納入考察之中沒有兩樣。換句話說：歷史學或國民經濟學是否會想要參考某種心理物理學式的法則科學的確定成果，完全是各別狀況的問題。因為，下面這種偶爾會聽到的主張當然是站不住腳的，這種主張認為：一般而言的“心理學”或者某種尚待創造的特殊種類的心理學，對歷史學或國民經濟學而言之所以必定是一般而言不可或缺的“基礎科學”，乃是因為所有的歷史的與國民經濟的過程都必定得經過一種“心理的”階段，“走過”這樣一個階段。照這種說法，則既然今日的政治人物的一切“行動”都是透過說出來的或寫下來的語詞的形式、亦即透過聲波與墨滴等等而“走過來”的，則人們豈非必須也將聲學和關於可滴的液體的學說，當作是歷史學之不可或缺的基礎科學了？有一種今日極為常見的想法認為：要盡快建立一門關於某些特定的實在的“因素”的個別科學，只要揭露出這些“因素”對於文化生活的因果關聯的“意義”就夠了。這種想法忽視了，首要的問題畢竟始終都是：在 83 那些“因素”中是否普遍地(*generell*)隱藏著某種只能透過某一特定的方法才能解決的成問題的東西(*etwas Problematisches*)。只要這個問題經常地被提出來，我們就可以省掉許多的“~學”(“...logien”)了。——光是基於這些理由，我們就已經絕不能主張說「歷史學先天地就必定和某種種類的“心理學”有著比和其他學科“更接近”的關係」了。因為，歷史學並不是因其本身之故而處理那在人身上受某些“刺激”激發的內在過程的，而是就其“外在的”條件與影響而處理人對“世界”所採取的行為的。這裡所採取的“立場”，當然是在某種特殊的意義下的“人中心的”(anthropozentrischer)立場。如果在英國的歷史中，黑死病不是在因

果的回溯中被追溯到諸如細菌學的知識的領域中去，而是被當作一個在某種意義下來自於“歷史之外的”世界的事件、被當作一項“偶然”加以處理，則人們這樣做的理由首先主要就是每一個科學上的陳述都必須採取的一些“布局原則”(Kompositionsprinzipien)，因而就此而言並未在知識理論上獲得證立。因為，某種以醫學知識為基礎對該傳染病產生的具體條件與進程進行詳細分析的“黑死病的歷史”，當然是非常有可能的：——但唯有當這種歷史同樣也可以透過那些引導著我們對相關時期的英國歷史之考察的文化價值所引導時，亦即唯有當這種歷史的知識目的不是「發現(例如)病菌學的法則」、而是「對文化史的“事實”進行因果的說明」時，它才是真正意義下的“歷史學”。由於“文化”之概念上的本質之故，這一點總是意味著：這種歷史學的極詣在於引導我們去獲得對某種關聯的知識——可理解的人的行動或者更一般地說：“行爲”，就是插進這關聯中並被設想為是受到影響的，因為，“歷史性的”興趣(das “historische” *Intéresse*)就附著在這一點上。

對歷史學而言，那種為了追求“精確性”的緣故而在“思維性的東西”的界線之下往下擷取某些(並非在經驗上給定的心靈中以理解的方式“可以再體驗的”)元素的心理學上的概念建構，其地位和任何一門其他自然科學之法則性的知識，是沒有兩樣的，或者就另外一個方面而言，則是 84 和任何一系列無法以理解的方式加以詮釋的統計上的規律沒什麼兩樣。只要心理學上的概念與規則或者統計上的數據不是“詮釋”所可及的，則它們所呈現的真理固然也被歷史學當作“給定的”而接受了下來，但對於滿足特殊的“歷史性的興趣”而言，卻毫無貢獻。

因此，作為真正需要加以分析的東西的「歷史性的興趣與“可詮釋性”的連結」，卻一再地獨自隱身幕後。

敏斯特柏格在探討此一事實的意義時，帶進了大量不清楚的想法。他的思路之所以會混亂到最糟糕的程度，主要是由於：為了要盡可能將“客觀化的”與“主觀化的”考察方式之間的鴻溝撕裂得大一點，使得他將許多極為異質的種類的知識範疇與概念，彼此(部分是術語上，部分則

是實質上)混合了起來。他在許多地方所提出的關於“理解與評價”(Verstehen und Bewerten)這個知識範疇的種種說法，首先始終都沒說清楚：“理解與評價”這對語詞(敏斯特柏格用來指稱“對精神生命之自然的考察”)<sup>155</sup>，在多大程度上應該意味著面對“精神生命”之“主觀化的”態度之某種統一的形式，還是應該意味著二種儘管在“主觀化的”考察方式中總是相偕出現、但本身卻並不相同的形式。確定、並且敏斯特柏格也不會拒斥的一點是：“採取立場的主體”也會將“評價”實施於並非“精神性的”、亦即並非“可理解的”事物上。因此，問題始終都是：對“精神性的”生命之某種主觀化的“理解”，在多大程度上是沒有“評價”而可能的。對這問題，無疑會出現肯定的答覆，因為敏斯特柏格確乎區分開了“規範性的”與“歷史性的”主觀化的科學。但一看到下面這項事實，一切都將再度讓人感到懷疑，這事實就是：敏斯特柏格轉寄給自己的書<sup>156</sup>的那個「科學體系表」，將所有“精確的”科學之母：語言文獻學(Philologie)，<sup>85</sup> 全數指派給了客觀化的科學<sup>157</sup>，儘管語言文獻學家毫無疑問地(並非僅

155 參見：《心理學綱要》，頁14上面。

156 參見：Psychological Review, Monograph Supplement, Volume IV。\*相反的觀點尚見於《心理學綱要》，頁17。敏斯特柏格的觀點不斷改變。他的女學生之一的Mary Whiton Calkins\*\*的研究——《心理學中的雙重觀點》(Der doppelte Standpunkt in der Psychologie, Leipzig 1905)——在其標題中就已經顯示了，由“主觀化的”考察方式變成的是什麼東西了。【譯者按】\*指的應該是敏斯特柏格發表於The Psychological Review, Monograph Supplement, Volume IV, January, 1903(= Harvard Psychological Studies, Vol. 1), pp.641 ff. 的一篇文章：“The Position of Psychology in the System of Knowledge”，文章最後(p. 655)附上了一個由人的「生命」展開的「科學體系」表。由於這篇文章談的，基本上是以敏斯特柏格的《心理學綱要》(1900)為背景的，因而韋伯才會說，該「科學體系表」是「轉寄給自己的書」的。\*\*Calkins(1863-1939)是美國哲學家與心理學家，1905年被選為美國心理學會主席，之後在1918年擔任美國哲學學會主席。

157 【譯註】文中所提到的那個「科學體系表」，並未列入「語言文獻學」。韋伯的印象，應該是來自前一個註腳的譯註中所提到的那篇文章頁641中的一種說法：心理學是所有「心理性的科學」(mental sciences)的基礎，而語言文獻學、歷史學、經濟學、政治學、法學與神學所處理的對象，都是心理學所處理的那些過程的結果，因此，語言文獻學等等學科與心理學的關係，就如同天文學等等學科與物理學的關係。

僅、而是也要、並且是以極為突出的程度)以詮釋的方式進行研究工作，並且不僅在「殘稿補校」(Konjekturen)方面如此——敏斯特柏格也許會認為「補校」是文學史、亦即文化史的“部分工作”——，而是在每一項並非純粹分類性的文法研究中也都完全是如此，並且，——儘管這一點呈現了“界限情況”——甚至就連在「語音演變學說」(Lautwandellehre)方面，也<sup>158</sup>的確必須訴諸“再體驗式的理解”(das nacherlebende Verstehen)。因而讓人覺得，似乎也有一種“詮釋性的”科學上的研究工作，這樣的研究工作儘管如此還是屬於那些“客觀化的”學科，因為這種研究工作並不進行“評價”。但一般而言，敏斯特柏格在探討這個問題時，卻混雜了一些異質性的觀點。這一點尤其暴露於關鍵的一點上，那就是：他將“主觀化的”科學之“理解”、“活進去”(Einleben)、“評價”(Würdigen)與“投入感受”，跟“目的論式的思考”等同了起來<sup>159</sup>。

當然，人們的確可以將“目的論式的思考”理解為極為不同的東西。讓我們首先這麼假定：這涉及了「由過程之目的對過程所做的詮釋」。如此一來我們便可以確定(我們稍後還會進一步加以說明)：跟我們那種做出“主觀化的活進去”與“理解”的能力所涵蓋的範圍比起來，“目的論式的思考”所涵蓋的，是一個比較狹窄的範圍。另一方面，此一意義下的目的論式的“思考”所及的範圍，絕不僅僅是“精神生命”或人的行動，而是在所有必須涉及“有機體”(如：植物)的科學中都可以碰到(至少作為一

158 這方面請參見佛斯樂(K. Voßler)的那部主要針對威斯樂(Wechsler)的那篇收入蘇緒爾(Suchier)紀念文集、但一般而言也是針對對語言文獻學的此一方法論的主要問題而發的著作《語言學中的實證主義與觀念論》(Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft, 1904)，另外也請參考馮德在其《民族心理學》第一冊中所做的那些(當然，在「等同了“法則性”與“因果性”」這一點上犯了錯誤的)答覆。

159 出處同上，頁14與17下面。——更加令人困惑的是：在頁14 f. 提出了「設立目的的人是自由的」這個命題，然後又將「目的設立」(即：某種理性的功能)與“體驗到的東西”之“直觀上的雜多”彼此混合了起來。同樣的，在頁106中，“採取立場”與“意志活動”，乃至“被體驗到的”實在與“有效的東西”，也都被等同了起來。

種極為重要的“過渡階段”)。最後，“目的”與“手段”這二個範疇(沒有這二個範疇，就根本不會有目的論式的“思考”)——只要我們借助於這二個範疇進行科學研究——就包含了在思想上所形構出來的法則性的知識，86 換句話說就是：藉由因果範疇而發展出來的一些概念與規則。因為，「沒有目的論之因果上的連結」固然是有的，但卻沒有「沒有因果規則之目的論式的概念」<sup>160</sup>。——相反的，如果我們將“目的論式的思考”理解為純粹只是「透過種種價值關聯(*Wertbeziehungen*)而對材料所做的安排(*Gliederung des Stoffs*)」，亦即認為“目的論式的思考”就是“目的論式的概念建構”或者就是“目的論上的依賴”(teleologische Dependenz)這個原則，並且是在李克特以及在他之後許多人應用這個概念時所採取的那種意義下而言的<sup>161</sup>，則這種“目的論式的思考”當然就既跟「透過某種“目的論”去“取代”因果」毫不相干，也跟「與“客觀化的”方法相對立」毫不相干，因為這裡所涉及的，僅僅是某種「透過關聯到某些價值上去挑選出對概念建構而言具有本質性的東西」的原則而已，而在這樣做的

160 我們將回過頭來，較詳細地討論在這種意義下的“目的論式的”概念建構。——伯恩翰在《歷史的方法》(*Historische Methode*, 3. Aufl., S. 118/119)中的下述意見，是極不清楚的，他認為：“對我們的知識而言，人在歷史上的種種活動，都只能以目的論的方式加以掌握，亦即主要是作為一些由目的決定的意志行動，並且它們的概念性的知識，也因此根本上不同於自然科學式的知識：就自然科學知識的種種概念而言，它們之間的互相隸屬與統一，並不是由「已達到或要去達到的目的」這個心理學的環節所決定的”。但他卻根本就沒嘗試過去將此區分進一步加以精確化。因為，由「可以由某種概念建構所掌握的過程，乃是受制於“心理上的因果”的」這個事實，並不足以認定該概念建構就是“目的論式的”：正如伯恩翰自己緊接著上句引文所說的，「種種目的都屬於」這「心理上的因果」。

161 關於在這種意義下的“目的論式的概念建構”，Konrad Schmidt\*(在他那篇發表於雅飛—布勞恩的文庫第20冊評論阿德勒(Adler)的書的文章中，頁397)也犯了一項錯誤，亦即將李克特算作是帶有史坦樂特色的“目的論者”，並援引我去反對它。——但顯然的，該“目的論式的概念建構”與某種「透過某種目的論去取代作為說明(*Erklärung*)的範疇之因果」毫不相干。【譯者按】\*Konrad Schmidt(1863-1932)：德國馬克思主義者，德國藝術家Käthe Kollwitz的哥哥，是德國社會民主黨(SPD)的領導人之一，亦曾擔任過社會民主黨刊物《前進》(*Vorwärts*)的編輯。

時候，恰恰已經預設了對實在(Wirklichkeit)之“客觀化”與分析。——

然而，人們也有可能會想要在下面這一點中找到“目的論式的思考”在歷史性的學科中的運用，亦即：這些學科接受並運用了某些“規範性的”學科(例如：尤其是法學中的那些學科)的概念。——法學上的概念建構，當然不是“因果性的”。法學上的概念建構，就其為概念上的抽象(begriffliche Abstraktion)而言，乃是在下面這個提問下進行的，即：對於一個我們所要定義的概念X，我們必須如何思考，才能使得運用或預設了該概念的所有那些實定的規範沒有矛盾並且有意義地彼此並行而不悖？我們可以毫無困難地將構成「法學的釋義學」之獨特的“主觀的世界”的這種種類的概念建構稱為“目的論式的”<sup>162</sup>。然而，儘管非常明顯地，相對於所有那些在因果上進行說明的學科的概念建構而言，如此獲得的那些法學上的概念構作物之意義，乃是完全自主的，與對實在所做的因果上的解釋毫不相干，——同樣無可懷疑的是：歷史學與「非規範性的“社會科學”」的所有亞種，都是在一種與「法學的釋義學」完全不同的意義下運用這些概念建構的。後者所要探討的問題，是某些法規範之概念上的效力範圍，相反的，任何經驗的一歷史的考察，則是要就原因與結果去探討某一“法秩序”、某一具體的“法制度”或“法關係”之事實上的“存在”。作為在歷史實在中的這種“事實上的存在”，它們(按：指歷史學與經驗性的社會科學)所看到的那些“法規範”以及釋義學—法學上的概念建構的種種產物，都僅僅是存在於人們的腦袋中一些想法，是決定人們的意願與行動的諸決定根據(Bestimmungsgründe)之一，並且它們將會如同處理客觀的實在之所有其他組成部分那樣去處理這些組成部分，即：以因果歸因的方式加以處理。例如，對抽象的經濟學的理論而言，某一特定的“法律條文”的“效力”，有時候會在概念上被化約為如下

162 關於法學上的思想構作物與純經驗上因果性的學科的那些思想構作物之原則上、邏輯上的分離，請參見耶林內克(Jellinek)的《公法權利的體系》(System der subjektiven öffentlichen Rechte, 第二版, 1905, 頁. 23ff.)中的那些清楚明白的論述。



的內容：某些特定的經濟上的將來期望，具有某種近乎確定的、事實上的實現機會。並且，如果政治或社會史運用了法學上的概念——它們從不間斷地這麼做著——，則在此所要探討的，也不是該法條之「理想的效力意願」(das ideale *Geltenwollen*)，而是：這些法律上的規範不過是在問題的實質情況允許的程度內，在術語上代替了歷史學唯一納入考察的「人與人之間的某些外在的行動」的那種事實上的實現。語詞是相同的語詞，——但所想到的東西，卻是某種在邏輯的意義上完全不同的東西。88

在這裡，法學的術語部分變成了標示某個或多個事實上的關係的名稱，部分則變成了某種“理想典型式的”集體概念(ein “idealtypischer” *Kollektivbegriff*)。這一點之所以很容易就被忽視了，乃是法律上的術語在我們日常生活的實踐中的意義之結果；——並且除此之外，這種「視覺缺陷」(*Schfehler*)並不會比另一種相反的視覺缺陷更常見、更嚴重，即：將法學思考中的構作物與自然客體等同了起來。正如我們說過的，實際上的事實情況(*Tatbestand*)乃是：要掌握某一可以以純因果的方式加以分析的實在的事態(*Sachverhalt*)，我們不僅會應用、也可以應用法學上的術語，因為我們馬上就會將法學的概念建構之「效力意願」置換成事實上存在的社會性的集合名詞(*Kollektivum*)<sup>163</sup>。

最後，如果人們——這一點必定相應於敏斯特柏格真正的(儘管被他自己的種種論述搞得模糊不清的)觀點——將“主觀化的”並且因而是“目的論式的”思考理解為這樣的一種思考，這種思考不顧心理學理論的種種抽象而將“意願”(das *Wollen*)就其經驗上的、未受破壞的與料加以接受，並試圖在思想上去掌握住其進程、其與「異己的意願」和——但這

163 當人們談及「德國的貿易政策上的利益」時，則這裡所應用的“德國”(Deutschland)這個概念，便顯然完全不同於作為「法人格」(*Rechtspersonlichkeit*)而簽訂貿易契約的“德意志帝國”(Deutsches Reich)這個法學概念。——至於是否(當然不是恰恰就在這些事例中)集合名詞的應用會變成種種惱人的含糊不清的源頭，這本身乃是另一個問題。要完全避免應用集合名詞，則是不可能的。

一點敏斯特柏格卻始終明顯地加以忽視——與“自然”的種種抵抗與“條件”之種種衝突與結合，則「另外有一些學科爲了它們的知識目的，是將“意願”當作一種“感受複合體”加以處理的」這個事實，畢竟不能證立在這二種考察方式之間有任何原則上的、像敏斯特柏格所說的那種“本體論上的”鴻溝。並且，根據我們在前面所說的，此一事實自然也將完全不會妨礙一門將“意願”一勞永逸地建構成最終的、無法再進一步地加以分解的“統一體”的學科去獲得因果性的規則。

因此，只要這些“主觀化的”科學是一些**歷史的科學**而不是規範性的科學，則“投入感受”、“再體驗”，簡言之即“詮釋性的理解”(das deutende Verstehen)這目標，便總是這些科學所特有的標誌。但在這些以這種理解爲目標的學科中，只要我們所從事的是一種對事實之**科學上的陳述**，具體的心理過程(例如：“直接”可以理解的“意願”乃至“我”之“直接”可以理解的“統一”)便絕無法擺脫客觀化，因爲這種陳述的本質就蘊含著：它想要超個體地(überindividuell)作爲“客觀的真理”而有效。當我們使用的是我們的「“詮釋性的”理解」的能力的時候，這種客觀化固然將會部分地(尤其在其概念上的確定性的方式上)使用一些以不同的方式形構出來的證明手段(Demonstrationsmittel)——不同於當我們的目標應該是、並且也只能是回歸到一些“不被理解”、卻可以明確地加以確定的“公式”上的情形——，但這種客觀化畢竟還是“客觀化”。敏斯特柏格認爲<sup>164</sup>：歷史學家所應用的主觀化的“再感受”〔相對於同樣由“承認”異己的主體出發的、但後來卻爲了描述、說明與傳達的方便而採取了“向內投射”(Introjektion)的道路的心理學〕所關係到的，乃是“體驗”中的“無時間性的東西”(das Zeitlose)，因而是跟對“採取立場的主體”的“理解”本質相同的。因此，語詞“在概念上”越不確定，歷史家就越能確定地達到他的目的。我們稍後還會對這一點進行更詳細的探討，在此只想對這一點做如下的說明：“詮釋”這個範疇顯示了一種雙重面貌：它可以

164 《心理學綱要》，頁126。

想要是(1)某種引起某一特定的感受性質的「採取立場」之刺激——如：某一藝術作品或某一“自然美”之“暗示”：這時候詮釋乃意味著對於實現具有某一特定品質的評價之強烈要求(Zumutung)。或者，它也可以是(2)對某種在「將某一實在的關聯當作一有效地“被理解的”關聯而加以肯定」這個意義下的判斷之強烈要求：這時候，它就是我們這裡唯一要探討的東西：在因果上進行認識的“詮釋”(kausal erkennende “Deutung”)<sup>165</sup>。就“自然美”而言，由於缺乏種種形上學的主張，因此詮釋是不可能的；就藝術作品而言，則詮釋將限定在對藝術家之“意圖”與“特色”(就這些意圖與特色之受到無數納入考量之中的決定藝術家的創作的因素制約的制約性)進行歷史性的“詮釋”上。如果說在“享受”藝術作品時，這二種詮釋往往未加區分地發揮著作用，而在藝術史家的種種陳述中，更是常常未對二者進行區分，如果說事實上的區分是極為困難的，而進行此一區分的能力也有待進一步努力培養，並且最後尤其重要的是：如果說評價性的詮釋(die wertende Deutung)在某個範圍內乃是因果性詮釋(die kausale Deutung)之不可或缺的先驅，——則邏輯學當然一定得預設這二種詮釋之原則上的區別。否則的話，就像人們常常將知識根據與實在根據相混雜一樣，人們也將會將“知識目的”與“實踐上的目的”彼此互相混雜了起來。就連在某種「歷史性的陳述」的形式中，每一個人也都可以作為“採取立場的主體”而盡情發揮，去大力宣傳某些政治或文化理想或其他的種種“價值判斷”，並且為了說明這些或另外一些(他所要與之抗爭的)理想之實踐上的意義，而將歷史的整個材料都拿來加以應用，這種情形正如生物學家或人類學家，將某些極為主觀的“進步”理想，或者將某些哲學上的確信，帶進了他們的研究之中，而做出跟那種將整個自然科學的知識手段都運用來獲致對諸如“上帝之

165 我們現在還不討論的一點是：在這二個範疇之間還有一個第三個範疇：在「某種既非“因果的”、亦非評價的，而是透過對一個客體(如《浮士德》)之可能的價值關聯之分析而準備好要進行評價的“解釋”」這個意義下的“詮釋”。

善”(Güte Gottes)之令人振奮的說明的人沒什麼兩樣的行徑。但無論如何，這麼一來說話的人將不是研究者，而是進行評價的人了，並且陳述所訴求的，也將是「進行評價的主體」、而不只是「在理論上進行認識的主體」。邏輯學完全無力阻止：正是基於這個理由，狂熱地意願著並且在倫理上與審美上進行著評價的生活之市場，恰恰就將這些組成部分看作是某種“歷史上的成就”之真正“有價值的東西”，——邏輯學唯一能夠、並且(如果它想要忠於自己的話)必須確定的乃是：在這種情況中，人們拿來衡量的，並非知識目的，而是生活實在(Lebenswirklichkeit)之其他的目的與感受價值(Gefühlswerte)。正如敏斯特柏格<sup>166</sup>為心理學在其概念建構的開始階段所規定的：就連歷史學也是在處理“客觀化了的自我立場”。二者之間的差別乃是：歷史學固然也應用著種種普遍的(generelle)概念與“法則”(當這些概念與法則對歷史學在對個體性事物進行因果上的歸因有用的時候)，卻不想要自行建構出這些法則，因而也沒有任何理由走上心理學所走的那個遠離實在的方向。

說「我們在對一個個體性的歷史過程或一個歷史上的“人格”進行“詮釋上的”綜合時會應用一些價值概念，而這些價值概念的“意義”則是我們自己作為採取立場的主體在行動上和感受上持續地“體驗”著的」，這是完全正確的。這一點固然由於文化科學的(透過知識目的而形成並劃定界線的)客體之特性之故，而在最大範圍上適用於“文化科學”的領域，但卻絕非文化科學所特有的現象。例如，種種“詮釋”也構成了“動物心理學”<sup>167</sup>之不可避免的過渡點，並且，就其原本的內容而言，這些“詮釋”也包含了種種生物學概念的那些“目的論式的”組成部分。但正如這裡「將某一“意義”以形上學的方式穿鑿附會地詮釋進去」為「關於生存之維持的種種“合目的性的”功能之純然的事實性」所取代那樣，同樣

<sup>166</sup> 《心理學綱要》，頁95、96。

<sup>167</sup> 敏斯特柏格自己偶爾也說：我們也“承認”動物是採取立場的主體。如果人們有鑑於此而問他：既然如此，則我們有哪些邏輯上的理由，可以將“主觀化的”學科限定在人身上？人們將問不出個所以然來。

的，“評價”也將為理論上的價值關聯所取代，而進行體驗的主體之“採取立場”亦將為進行詮釋的歷史學家之因果上的“理解”所取代。在所有這些情況中，“體驗到的”或“再體驗到的”實在等等範疇之應用，都是為了獲得“客觀化的”知識的。這一點固然在方法學上會產生一些重要且有趣的結果，卻不會產生敏斯特柏格所預設的那些結果。是哪些結果呢？——唯有某種在可見的將來都還沒有什麼苗頭之「“詮釋”理論」能夠給出<sup>168</sup>。這裡所能做的，只是接續前面所說過的，為我們再做一些說明，以確定此一問題的境況以及可能的影響範圍。

某種「“理解”理論」之邏輯上發展得好得多的一些端點，則可以在西美爾(Georg Simmel)的《歷史哲學的問題》(*Probleme der*

168 史萊瑪赫(Schleiermacher)與勃克(Boeckh)關於“詮釋學”(Hermeneutik)的那些著作，這裡並不納入考量，因為他們並未追求知識理論方面的目標。狄爾泰發表於1894年《柏林科學院會議報告》中的那些被心理學家埃賓豪斯(Ebbinghaus)犀利地拒斥了的論述\*，則受到下述成見的損害，即認為：我們的認識之某些特定的形式性的範疇，也必定會有一些自己的系統性的科學與之相對應(關於這方面，請參見李克特同前揭書頁188註)。此外，在這個脈絡中，我們最好不要再特別針對這位學者的思想進行論辯，因為，這麼一來，無論是為了要理解敏斯特柏格的、還是我們稍後還會談到的歌陀的觀點，我們就勢必得再將馬赫與阿維納留斯(Avenarius)拉進來討論，這麼一來，我們將會沒完沒了。但有興趣的讀者還是可以將以下的許多論述，拿來跟狄爾泰的一些文章加以比較，如那篇收入紀念西格瓦特(Sigwart)文集的文章〔〈詮釋學的興起〉(Zur Entstehung der Hermeneutik)]，他的〈論對個體性的研究〉(Beiträge zum Studium der Individualität)(*Berliner Akademie* 1896, XIII)以及他的〈精神科學的奠基之研究〉(Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften)(*Berliner Akademie* 1905, XIV)；關於狄爾泰對“社會學”的態度，請參考史潘(O. Spann)的文章(在《國家科學期刊》(*Zeitschrift für Staatswissenschaft*), 1903, S. 193 ff)。——埃森漢斯(Eisenhans)\*\*的演講：〈作為精神科學之準備工作的某種「詮釋的心理學」的課題〉(*Die Aufgaben einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für Geisteswissenschaften*)(Gießen, 1904)，只涉及了問題的心理學這一面，卻未涉及目前較為重要的知識理論的這一面。【譯者按】\*指的應該是狄爾泰的〈關於某種描述的與分析的心理學的一些觀念〉一文，參見頁[34]註1；\*\*指的是Theodor Eisenhans(1862-1918)：德國哲學家、教育學家、心理學家。

*Geschichtsphilosophie*)的第二版(頁27-62)中找到<sup>169</sup>。歌陀則(雖然部分 93地受到了敏斯特柏格的論述的影響)嘗試了為歷史學與國民經濟學而對該範疇做了最廣泛的方法論上的利用<sup>170</sup>，正如眾所周知的，李普士

169 在那些在這裡具有決定性的知識理論的點上，西美爾現在(在許多重要的關係上相對立於先前所主張的觀點)基本上完全與李克特(前揭書)的觀點相一致。我實在看不出來，第43頁以下的那段爭議有何相干；西美爾也一定不會不知道：唯有那他也承認的「任何具體的雜多之無限性與絕對的非理性」才真正地具有強制性地在知識理論上證明了那種認為「可以透過某種種類的科學而對實在加以“描摹”」的思想之絕對的無意義性。另一方面，想必李克特也不會反對：這種無限性與絕對的非理性——作為某種“消極的”法庭(eine “negative” Instanz)——，對於我們這種在經驗上給定了的科學經營(Wissenschaftsbetriebes)之邏輯上的建構(die logische Konstitution)而言，並不能算作是歷史上的原因或一般而言的實在根據，而是：毋寧應該由我們的知識目的與知識手段之積極的形塑(die positive Gestaltung)中，將這種邏輯上的建構給導出來。——當然，下面這個說明(頁121)則是完全相干的：將形成歷史性的概念建構之「歷史興趣的源頭」稱為“價值”，只不過是透過指點出一個類概念去解決問題罷了。毫無疑問的，這樣做不過是提出了、而不是解決了「對歷史興趣進行心理學的分析」這個課題，價值內容的問題始終還是問題。然而，對於「確定歷史所特有的概念建構之邏輯上的基礎」而言，則上述那種不想解決心理學與形上學問題的表述，事實上是完全足夠的了。在我看來，在西美爾的種種表述中，還有一些表述(頁124、126、133註1)在某些邏輯觀點下是值得商榷的。這裡所要提出的，只不過是西美爾與敏斯特柏格共同的一點而已。相對於李克特關於「價值關聯對於對個體性事物的認識之意義」的理論而言，他們二個人都強調：價值感(Wertgefühle)絕非只可以連結於“獨特性”，而是也可以連結於「重複」本身。但是，這種心理學上的考察之所以並未觸及該邏輯上的問題，乃是因為，李克特根本就不必為了自己的論點而主張說：唯有獨特的東西才與價值有關聯。無論在「歷史」之外價值會扮演著什麼樣的角色，我們總必須承認：對個體性的關聯之某種歷史的知識，若無價值關聯，無論如何是不會有意義地可能的，而這也就夠了。

170 關於歌陀，請參見本文第一個部分(前面頁[4]的註以及頁[12]的第一個註)，進一步則請參考歐倫伯格(Eulenburg)在《德意志文獻報》1903, Nr. 7中的文章。當時歌陀1903年在「歷史學家大會」(Historikertag)上所發表的演講〔〈歷史學的界限〉(Die Grenzen der Geschichte)〕已經付梓：一般而言，歌陀都是完全走自己的道路去獲得他的基本觀點的，只是稍微受到狄爾泰與馬赫、外加一點馮德的影響；但這篇演講卻明確顯示了受到敏斯特柏格的某種較強的影響。我們在這裡對歌陀的種種論述所感到興趣的，只是他對“詮釋”的解釋。順帶一提：在目前正流行的關於(與「因果」相對立的)“目的”(Telos)的意義之混亂的說法中的一切正確的、或哪怕僅僅是「可以討論的」東西，都已經

(Lipps)與克羅齊(B. Croce)為美學而對該範疇進行了深入的探討。

西美爾<sup>171</sup>首先有一項功績，那就是：在“理解”(Verstehen)這個概念——如果人們將這個概念與那種對「並非提供給“內在的”經驗的」實在所進行的“概念上的理解”(Begreifen)<sup>172</sup>對立起來的話——所能夠包含的最廣的範圍內，將「對某一表達的意義之客觀的“理解”」與「對某一個(說著話或行動著的)人的動機之主觀的“詮釋”」，清楚地區分了開來<sup>173</sup>。在前一種狀況中，我們所“理解”的是“被說出來的東西”；但在後一種情況中，我們所“理解”的，卻是說話者(或行動者)。西美爾認為，第一種形式的“理解”只會出現在事關理論性的知識、亦即必須以邏輯的形式去呈現實質的內容的時候：這種知識——就因為是知識——一定可以在完全相同的意義下，用認識的方式再度被建構起來。但這一點卻並不完全正確。例如，當聽者在接受並服從一道命令、一項對良心、對種種價值感受與價值判斷的呼籲時，也是關係到僅僅對「被說出來的東西」的理解，但這種理解的目的卻不是要做出某種理論性的詮釋，而是要產

(續)—————

由歌陀發展出來了。

171 在這個地方，我們完全不討論西美爾散見於許多不同的著作之關於「社會」概念與「社會學的課題」的論述。關於這方面請參考：史潘的文章(在《國家科學期刊》1905(61), S. 311 ff.)\*。【譯者按】指的應該是史潘於1905年發表於《整個國家科學期刊》(Zeitschrift für gesamte Staatswissenschaft, 61(1905), 302-344)的文章〈現代的社會學之「社會」概念的批判〉(Zur Kritik des Gesellschaftsbegriffes der modernen Soziologie)的第三篇文章。

172 歌陀恰恰以相反的方式應用這二個術語，——在我看來，這無論是對一般生活的語言使用而言，還是對研究而言(如：狄爾泰、敏斯特柏格等人的研究)，都是不恰當的；同樣的，歌陀應用“公式”(Formeln)這個語詞去說那些用來掌握可理解的行動的概念，也是不恰當的。

173 同前揭書頁28。狄爾泰(見那篇收入紀念西格瓦特文集集中的文章頁109)將“詮釋學”所處理的“理解”的過程，限制在「由外在的記號出發所進行的解釋」的範圍內，這一點連(在西美爾的意義下的)「對說出來的東西的理解」也不是完全地適用。另一方面，根據他(=狄爾泰)的說法(同書頁187)：「如何將個別事物的可理解性提升到普遍有效性」乃是精神科學不同於自然科學所特有的一個問題——這種說法實在是走過頭了。

生某種直接變成“實踐的”的感受與行動。恰恰是敏斯特柏格式的那種真實的生活之“採取立場的”、亦即：意願著與評價著的主體，通常會滿足於對「被說出來的東西」（更正確地說應該是「被表達出來的東西」）的理解，並且既不會傾向於——在大多數的情況下——也沒有能力進行敏斯特柏格的“主觀化的”科學所要從事的那種意義下的“詮釋”：這種“詮釋”乃是一種完全是第二序的、以「科學」這個「人爲的世界」爲家的範疇。相反的，在“採取立場的”真實的生活的領域裡，「對被說出來的東西的理解」反而還保住了西美爾眼中的那種意義。在這裡，“理解”涉及了對一個判斷的“客觀的”意義之某種「採取立場」。「“被理解的”表達」可以有任何可能的邏輯上的形式、當然也包括了某種「問題」的形式，——但無論如何，我們所關心的總是這種表達與種種判斷、乃至單純的存在判斷之效力的關係：“進行理解者”會肯定地、否定地、懷疑地、下判斷地對該判斷採取“立場”。這一點西美爾以他那種心理主義式的表述方式如此表達說：“透過被說出來的話，說話者的心靈過程……也將在聽者中被激發起來”，在這個過程中，前者被“排除掉”了，而只有被說出來的東西的內容才在後者的思考中（平行於前者的思考）繼續存在下去。我懷疑，透過這種心理學式的描述，這種種類的“理解”之邏輯上的性格，是否足夠清晰地呈現了出來：無論如何，正如我在前面已經指出過的，我認爲主張「這種“理解”的過程只發生在“客觀的知識”方面」的說法乃是錯誤的。關鍵在於：這些情況下的“理解”（無論是對一道命令、一個問題、一項主張或對同情心、祖國愛等等的某種呼籲的理解），都關涉到——用在此完全合用的敏斯特柏格式的術語說——“採取立場的現實性”這個領域之內的某種過程。我們所說的“詮釋”，與這種“現實的”理解（das “aktuelle” Verstehen）毫不相干。我們所說的“詮釋”在 95 這樣的一些情況中，將只會在（例如：）某一表達（不論其內容是什麼樣）的“意義”並非直接地就“被理解了”，並且跟（該表達的）作者又不可能在這方面達成某種現實的“諒解”（Verständigung），但某種“理解”卻又無論如何在實踐上有其必要時，才會展現出它的作用：例如，——爲了繼續



停留在“現實的”生活實在的範圍裡——一道寫得具有歧義的書面命令，就會使得接到命令者(如：哨兵偵察隊長)，爲了要“詮釋”這道命令，而不得不考量某些“目的”、亦即該命令的動機，以便得以據此行動<sup>174</sup>。在這個過程裡，「該命令“在心理學上”是如何產生的」這個因果上的問題，將會爲了想要「根據該命令的意義去解決這“思維上的問題”(noëtische Frage)這個目的而被提出來。在這裡，對個人性的行動乃至對(下命令者的)“人格”之理論上的“詮釋”，都是在爲現實的實踐性目的服務的。

當詮釋是爲經驗性的科學服務的時候，我們所看到的那個型態的詮釋，也就是我們這裡所要著手探討的詮釋了。詮釋乃是(正如前面的這些論辯所再度顯示的)：——完全與敏斯特柏格的種種說法相對立——某種形式的「因果性的認識」(eine Form *kausalen* Erkennens)，並且，相對於“客觀化的”知識的那些形式，我們到目前為止都還沒有碰到任何(在敏斯特柏格的意義下的)根本的不同，——因爲，「“被詮釋的東西”將會被“投射進”一個“主體”、在這裡指的是：一個心理物理的個體作爲其表象、感受、意願」這項事實，(恰恰是根據敏斯特柏格的觀點而言)並不會導致這樣的一種不同<sup>175</sup>。爲了進一步探討“詮釋”的本質，我們首先將以適當的方式關連上歌陀的某些觀點。因爲，我們可以很順地將他的論述當作端點加以利用，以便讓我們得以弄清楚：“詮釋”之知識理論上的意義不存在於哪裡<sup>176</sup>。弄清楚了這一點之後，我們將有可能也對尚

174 西美爾所舉的(頁28)，則是一些由於「成見、氣憤、嘲弄癖」等等而激發的一些表達。但關鍵卻在於：對該「表達」的這些動機，是否出於某種理由，而以認知的方式——就算終究還是爲了一些實踐性的目的——進行了反省。唯有以認知的方式進行了反省之後，我們這裡稱之爲“詮釋”的那個東西，才會展現出它的作用。

175 儘管如此，還是有可能會有其他的元素隱藏在這個範疇之中，這一點我們稍後將會著手探討。

176 我們在這裡不可能對歌陀做出任何意義下的窮盡的論辯。他那部極爲高明的迄

(續)

今的主要成就：《語詞的支配》(Die Herrschaft des Wortes)，由於前面所採取的形式而一敗塗地，雖然我再度閱讀時還是深信，它包含著很多傑出的說法。例如我看到了：我在另一個地方對「國民經濟學具有“系統性的”性格」這種想法的批判，已經隱含在歌陀在該書頁147與149的論述中了。儘管很遺憾地，在我們的脈絡中我無法進行“積極的”批判(“positive” Kritik)，但我希望他日能有機會進行此一批判。在此，我只想簡短地闡明我認為在邏輯上錯誤的幾點：

1. 爲了將「自然知識」與「關於行動的知識」之間的鴻溝——人們大概必須如此地表述歌陀所說的「客體的對立」——(一如歌陀之所爲)詮釋成某種“本體論上的”對立，歌陀就必須將已經在科學上被處理過的了的「自然科學的世界」(尤其明顯地見於《語詞的支配》頁149以下)與邏輯上尚未被處理過的內在的“體驗”對立起來。因爲，那的確在“被體驗到的”實在中給定的“外在的”世界，完全沒有顯示出歌陀所說的那種“嘎嘎作響的純然的前後相續與平行並列”。正如眾所周知的，恰恰是馬赫這個對歌陀有著重大影響的思想家，在這一點上不僅原則上抱持著不同的立場，有時候甚至還認爲：如果人們對於里斯本大地震擁有在感官中給定的過程之完全的直觀上的知識，並且也以相同的直觀性認識到了那些潛在地爲感官所可及的、可以由科學找出來的地底下的過程，則人們便既無必要、也原則上不可能知道得更多了。在“純粹的”、總是個體性的實在的領域裡，事實上情況就是如此。是「通則化的處理」才創造了那個抽象的「法則與實現於法則中的客體」的系統，該系統不再具有任何直觀上的東西，也自然在邏輯上與「直觀上所掌握到的行動」並不等值。然而，歌陀的信念，即相信：相對於“自然”，對於“被體驗到的”事變我們可以一如它之“被體驗到”的方式而加以思考，這種想法在邏輯上是不正確的。這種說法在某種意義下只適用於那種客觀化了的、並且孤立地被加以考察的、嚴格地在目的論上合理的衡量，因爲這種衡量本身就是“思想”。但除此之外，即使是在「個人性事物」的領域裡，一個“概念”無論如何都是某種不同的東西：一種無論是透過通則化的抽象或是透過孤立與綜合而產生的思想構作物，不同於這概念所關涉到的“體驗”。這一點不僅——如歌陀所假定的——適用於“符合現況的構作物”(zuständige Gebilde)，也同樣完全適用於個別的“內在的”過程。歌陀的錯誤與下面這一點有關，亦即：

2. 在我看來，歌陀關於「科學上的材料選擇的原則」的想法並不清楚。他相信(見同前摺書頁128、131)：在事變的實在中，客觀地存在著一些“較稠密的”關聯，這些關聯將會如實地“被體驗到”，以至於對材料的“掌握”可以直接就取自這材料本身(亦即：被體驗到的東西：一起或之後被體驗到的東西)。但事實上到處所涉及的，卻都是對「因關連到“價值”而有意義的東西」之某種的思想上的篩選(gedankliche Auslese)，而人們也據此決定：什麼是“主場戲”(Haupt- und Staatsaktion)\*、誰是“未冠冕的國王”(ungekrönter König)。

3. 我們對歌陀的另外一個與此相應的想法也可以做出類似的判斷：這種想法認爲：關於行動之“描述性的科學”(這種科學對歌陀而言，構成了探討行動之歷

(續)

史知識的通則化的配對物)的客體，基本上可以說就是沒有「材料篩選」的“非歷史”、“日常”(見同前揭書頁133 ff.、139 f.、171 ff.)，並且，在這整體中對某些“側面”的挑選，並非邏輯上的原則、甚至連方法上的原則也不是，而是無論如何只有為了教學上的目的才可以的，除此之外就都是“任意”或者純然只是“舒服”罷了。然而，下面這種想法卻是不正確的——而歌陀在進行(毫無前景的)嘗試，亦即希望詳盡地記載下來哪怕只是他自己的日子中的唯一的一個日子中的所有的日常體驗之所有的組成部分的嘗試時，也將會很容易就深信這一點的——：基本上一切作為(無論是哪一種種類的作為)都將進入某一科學性的處理(無論它的型態再怎麼廣泛)中。對某一個時代的“文化內容”之再怎麼範圍廣泛的陳述，總都是在許多彼此性質上不同的觀點下對其“體驗”的一種照明，而這些觀點則又是取向於一些價值的，並且，作為科學考察的客體，那些基本上已成為“文化科學的”考察之對象的“日常體驗”，亦將被置入那些在思想上安排出來的具體的關聯中，並從而在最多樣的、部分彼此不一致的“觀點”下成為“歷史的”或“法則性的”概念建構的客體。

4.在我看來，歌陀的種種錯誤的核心，乃是集中在所有的心理主義都極易犯的一項混淆上，亦即混淆了「產生實質的知識之心理上的過程」與「用來形構這知識的那些概念之邏輯上的本質」。讓我們暫且承認：我們在很大的範圍內，是循著心理學上的獨特的途徑，去獲致我們對於“行動”的關聯的知識的，但承認這一點卻絲毫不意味著：那些人們以啓發學的方式(heuristisch)或作為表述的手段加以使用的概念之邏輯上的性格，就原則上與其他科學的概念有所不同。歌陀認為，人們畢竟不能以相同的方式對“大象”與“朋友”下定義。當然不行，因為其一是一個物概念，另一則包含著一個關係概念。基於這個理由，人們同樣也不能以相同的方式定義(例如)“大象”與“溝通管道”。相反的，任何一個“社會心理學”所特有的關係概念之定義的邏輯形式，則與任何一個化學的關係概念之定義的邏輯形式並無不同，儘管內容是如此地完全不同類的。我們在本文中還會探討歌陀的那種在我看來就出發點而言就有缺陷的邏輯的一些後果：「在行動的世界中，概念是先於概念所掌握到的東西而存在的」這種說法，就像「對於國民經濟學而言，“通俗經驗”、“天生的機智”就絕對足夠了」的主張一樣，同樣是有偏差的表述。前者並非僅僅在“行動的世界”是如此，而後者則只會是想要說：對經濟現象之可理解的詮釋，乃是國民經濟學的目標。因為，在這裡同樣也發生對“通俗經驗”的某種邏輯上的加工，並且用的是和在自然科學中完全相應的手段。【譯者按】“Haupt- und Staatsaktion”直譯是「主要—與國家戲目」，基本上是指十七到十八世紀上半葉德國巡迴劇團保留劇目的戲碼，通常是一些滑稽戲，以一位丑角為中心展開的主要戲目。由於這類戲碼根據的大都是義大利與法國的戲劇(改編、模仿之)，往往涉及了政治性的內容，因而也稱為「國家戲目」(德文的“Staat”直譯就是「國家」，但在此基本上與「政治」同義)。

未解決掉的某些敏斯特柏格的重要論點(歌陀在他的第二部著作<sup>177</sup>中就是以此為基礎的)採取立場,並同時對西美爾的種種論述要嘛加以利用、或者提出理由加以拒斥<sup>178</sup>。在這個過程裡,只要我們的論述脈絡需要,我們也將與李普士和克羅齊的某些觀點進行簡短的論辯。

根據歌陀的說法,那在本質上就與種種自然科學的“經驗”相對立的「“歷史性的”認識」,乃是:

1. 推斷出所要認識的東西的過程(*Erschließung des zu Erkennenden*)。亦即:“歷史性的”認識始於——我們或許會這麼說:——對人的行動之意義的某種「以詮釋的方式看清楚」的活動,並且隨著不斷有新的、以詮釋的方式所掌握到的歷史實在之關聯的組成部分的併入,不斷有新的、某種“詮釋”所可及的“原始資料”(這種“詮釋”是就某一行動之意義著手的,而這些“原始資料”則是該行動的痕跡)的被推斷出來,並且以這種方式不斷建構出某種範圍越來越廣的「有意義的行動之關聯」(此一關聯的個別組成部分之間將會互相支持,因為,對我們而言,整個的關聯始終都是“由內而外地”通透的),“歷史的”認識也不斷向前進步著。根據歌陀的說法,這種“推斷”乃是「對人的行動之認識」所特有的,並使這種認識與所有的自然科學分離了開來:自然科學總是只能以「類比推論」的方式,試圖——透過一再出現的對假設性的“法則”

177 【譯註】應該就是指1901年發表的《語詞的支配》一書。

178 這裡並不想要對西美爾的觀點進行某種系統性的批判。對西美爾的那些總是在實質上很細膩、在形式上很有藝術性的論點中的許多論點,我將在近期於雅飛—布勞恩的文庫\*中加以探討\*\*。關於對他的書的第二章(〈歷史的法則〉(*Gesetze der Geschichte*))所做的邏輯學上的批判,現在可參考史潘的文章(在《國家科學期刊》1905, S. 302 ff.)\*\*\*。【譯者按】\*關於「雅飛—布勞恩的文庫」請參考頁[48]最後一個註腳的譯註。\*\*韋伯後來並未實現此一想法。\*\*\*史潘的文章,參考前面頁[93]的註腳。這裡提到的「西美爾的書」,應該是指1892年出版的《歷史哲學的問題》(*Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*)一書,該書的第二章是「論歷史性的法則」(*Von den historischen Gesetzen*)。文中對西美爾的「法則」概念的批判,參見該文頁311 ff.。事實上,這篇文章論及西美爾的著作甚多,非僅該書。

之確證——去趨近於某種最大可能的或然率。在這裡，歌陀首先將「認識之心理學的過程」與「該過程之知識理論上的意義」、將「認識的目標」與「它的方法」、將「陳述的形式」(Formen der Darstellung)與「研究的手段」等同了起來，但後來卻又爲了說明認識之事實上的進程，主張了一種以這種方式根本就不存在的區別。純就事實而言，說「歷史知識之獲得始於“詮釋”」，就已經不是普遍地(generell)正確的了。進一步言之，我們的“歷史的”或者更一般地說：詮釋性的想像(Phantasie)，在「“推斷”種種歷史的過程」的過程中所扮演的角色，在「物理學式的認識」這個領域裡就是例如：“數學式的想像”所扮演的角色，並且對如此獲致的假設之檢驗——因爲，二者都必須對其假設加以檢驗——，從邏輯上看起來，乃是某種絕非原則上不同的過程。蘭克“猜對了”種種歷史的關聯，完全就像本生(Bunsen)的“實驗藝術”(Experimentierkunst)那樣，通常被認爲是在他身上使他獲得成功之令人驚奇不已的特有基礎。因此，如果說這裡存在著某一區別，則該區別也無論如何不是用歌陀一再論及的那種“推斷”的功能所能描述其特徵的。——於是，歌陀進一步將他的主張加以限定說：

99

2.對歷史上的事變的那種“推斷”，乃是一種“由思維法則的基地出發”的推斷——歷史事變就是建立在這基地之上的；對歷史學而言，作爲它所要描述的事變之組成部分而唯一納入考量的，乃是那「可以透過邏輯的思維法則而掌握到的」東西，而所有其他的東西——諸如與歷史相關的一些自然事件，如南海(Zuyder See)<sup>179</sup>或達拉灣的浸入等等——則僅僅是歷史所唯一感到興趣的「人的行動」之種種“條件”的“改變”。

在這裡，對“原因”與“條件”這個多義性的對立的應用——這「對立」的意義，我們無法在此細談——，在這個脈絡中是值得商榷的。誰

179 【譯註】“Zuyder See”荷蘭文爲“Zuiderzee”，是荷蘭西北部的北海的一個大海口，1916年大氾濫之後，荷蘭國會終於通過延宕已久的建築北海大壩的提案，並於1932年完成。之後「南海」即易名爲艾塞湖(IJsselmeer)。

在寫一部梅毒的“歷史”——亦即：追蹤其出現與擴散對文化史的種種變遷在因果上的影響，以便接著在另一方面由它出發，對那些由它引發或至少受到它影響的文化史現象，在因果上加以說明——，他一般而言一定會將病原體當作“原因”、而將種種文化史的情境一方面當作一些會改變的“條件”、另一方面則當作“結果”加以處理。儘管如此，只要他的研究要寫的是一篇文化史的文章，而不是爲了要發展某種臨床理論而做的準備工作，則作爲被歌陀錯誤地表述了的那些陳述中的「合理內核」而留下來的時候，便將繼續存在下去：科學上的興趣，最終還是定泊在歷史進程的那些包含著理解上可詮釋的人的行動的組成部分中：那對我們而言“有意義”的作爲在其與“沒有意義的”自然力量的支配的緊密交織中所扮演的角色，以及該作爲從這些自然力量那裡所經驗到的種種影響。因此，就「歷史學總是將“自然過程”關聯到人的某些文化價值，從而自然過程對人的行動的影響總是決定著研究——如果這項研究想要成爲某種歷史的研究的話——的觀點」這一點而言，但也僅僅就此而言，歌陀的觀點是有道理的。就連在這裡，浮現在歌陀眼前的，也依舊僅僅是那我們前面已經討論過的「我們受到價值制約的興趣之特殊的轉向」，並且此一轉向是與「有意義的可詮釋性」結合在一起而出現的。——當然，歌陀的一項重大的失策乃是：他在只想到歷史事變對我們的再體驗式的理解之可及性——亦即歷史事變之“可詮釋性”——時，說出來的卻是歷史事變在“邏輯的思維法則”這個基地上的可推斷性(Erschließbarkeit)。這些術語絕不是實質上不相干的，因爲，歌陀不僅因此而在應該是指“可理解的行動”的地方卻說了“理性的事變”(vernünftiges Geschehen)——這當然是在說某種完全不同的、透過某一價值判斷而質化了的東西——，而是：歌陀用五光十色令人眼花撩亂的術語，將我們可以“以詮釋的方式”加以理解的東西和邏輯上可以推斷的作爲等同了起來，這種等同直到今日有時候都還在種種文化科學、甚

至也在歷史寫作的實踐中，扮演了一定的角色，並且有可能成為強暴實在之某種對歷史過程進行理性的建構的原則<sup>180</sup>。預設著一個行動的動機具有理性的性格而由給定的處境中“推斷”出該行動的一項意義，這種「推斷」總是只是一項爲了“詮釋”的目的而採取的假設，而這項假設即使在數以千計的情況中顯得再怎麼確定，原則上總是還需要經驗上的檢驗(empirische Verifizierung)，而這項假設也是這種檢驗所可及的。因爲，我們事實上可以就像理解理性的“衡量”的進程那樣好地“理解”最極端的“情緒”之非理性的支配，而罪犯與天才的行動與感受——雖然我們自覺地認爲自己絕不會親身體驗到——我們原則上也可以就像“正常人”(Normalmenschen)的作爲那樣去加以再體驗，只要我們可以對它做出適當的“詮釋”<sup>181</sup>。蘭克和新近的一些方法論學者<sup>182</sup>所大力強調的關於

180 請參考邁乃克1902年發表於《歷史期刊》\*的對那種想要「主要由一些理性的觀點出發去說明腓特烈·威廉四世的行爲」的嘗試所做的非常細膩的批判〔至於他的對手——拉賀發爾(Rachfahl)——對前面所說的這個事例的解釋，是否實質上也許是對的，則不是我所能判斷的，在這裡也無關緊要。我們感到興趣的，只是對「說明原則」的批判，而不是具體而言有可能儘管如此還是正確的實質的結果〕。【譯者按】指的是“Friedrich Wilhelm IV. und Deutschland”(〈威廉四世與德國〉)一文，《歷史期刊》，89(1902)，頁17-53。

181 「人們“要理解凱撒，並不必成爲凱撒”」這一點，西美爾(同前揭書頁57)特別做了討論。奇怪的是，對西美爾而言，「我們的詮釋性的理解之超出自己體驗到的東西的範圍的可能性」的問題竟然變成了一個心理發生學的問題，而不是一個「個別的具體的知識之生成」的問題，並且他還相信，要解決前一個問題就必須對柏拉圖式的回憶思想(Anamnesis-Gedankens)進行某種方式的生物學的改造，這種改造則唯有在下述情況中也才能夠作爲假設而被允亦即：當每個人都可以在他的祖先中找到一個具有凱撒的種種個體性的“體驗”的凱撒，並將這些體驗以某種方式繼承了下來時。然而，如果在這裡存在著一項唯有透過這樣的手段才能解決的困難的話，則自己的體驗之每一次的增加、每一個個體在其可能性方面的每一個個別的、個體性的內在的過程之每一個獨特或獨一無二的特點，也都會顯示相同的問題。對我們而言，那些在性質和強度上差異極大、透過彼此間無數的糾纏與關係並且在其意義上與總是可以以個體的方式加以分類的作用領域(Wirksamkeitssphäre)以完全無限的種種結合(Kombinationen)而出現的心理的“元素”——無論我們如何理解這個語詞——的某種組合(Konstellation)，展現了某種獨一無二的、並且在這種「獨一無二性」中被我們評價爲“天才”的、然而其中卻又不包含任何我們完全不知道的

人性之“原則上的相同性”這個“所有歷史知識的公理”所要說的，也不過 101  
 就是這一點，亦即：人的行動之“可詮釋性”乃是產生特有的“歷史的”興  
 趣的前提。因為，“正常的”人與“正常的”行動當然都是爲了某些特定的 102  
 目的而建構出來的理想典型式的思想構作物 (idealtypische  
 Gedankengebilde)，正如——在相反的意義下——霍夫曼(Hoffmann)<sup>183</sup>

(續)

“元素”的東西；這一點本身其實絕不是特別難以說明的，至少絕不會比下面這  
 一點更難以說明：我們每一個人都顯示了，我們在自己的內在的“體驗”中，隨  
 時都可以體驗到某種性質上“新的東西”。西美爾有一項細膩的觀察(同前揭書  
 頁61)：“輪廓明確的”、高度“個體性的”人格，往往可以爲人所更深刻且更無  
 歧義地“理解”——或者說，我們至少相信，在具體情況中往往是如此——；這  
 項觀察是和「歷史性認識的結構」(Struktur des historischen Erkennens)關聯在  
 一起的：在這裡，“獨一無二性”就是那建立起與價值的關聯並且吸引住我們對  
 於“理解”因其獨特性而富有意義的東西之特有的興趣的東西，這東西必然會隨  
 著每一次的趨近於“平均”而下降。西美爾所動用的那種「歷史個體的“統一  
 性”」，事實上也是透過價值關聯而產生的，而這一點也說明了那西美爾關於  
 歷史家之鮮明的個體性對於他的種種“詮釋”之成功的意義的論述(同前揭書頁  
 51以下)將會承認爲絕對正確的東西(這東西有多少，我們不想在此加以探討。  
 “鮮明的個體性”這個概念是相當不確定的。人們很可能必須以蘭克作爲例子，  
 而跟這個範疇一起陷入糟糕的尷尬處境)。「對於個體性事物的知識之整個的  
 意義就定泊在價值觀念上」這個事實，也呈現在可以發展出歷史家在分曉出歷  
 史知識時所具有的強烈的價值判斷之“創造性的”力量上。正如目的論式的“詮  
 釋”是爲了服務於生物學的知識——在現代的自然研究的第一個發展時期中，  
 則是爲了服務於所有的自然知識——而出現的一樣(儘管這種「詮釋」之盡可  
 能的消除確實構成了自然認識的意義)，在這裡，價值判斷的出現則是爲了服  
 務於詮釋〔西美爾(在最後一章中)還對於種種關於歷史的“意義”的思辨，極爲  
 細膩地論述了某種類似的東西〕。

182 在伯恩翰的《歷史的方法》第三版頁170相當令人感到懷疑的表述中：“人的感  
 受、表象與意志方式的類比”、“人性的同一性”、“一般的心理歷程、思維法則  
 之同一性”、“始終都相同的一些靈魂與精神的天賦”等等即是所有歷史知識的  
 “基本公理”。但他所想要說的，其實乃是：歷史學所具有的獨特性之所以可  
 能，乃是因爲、並且也只是因爲我們可以去“理解”人並對其行動加以“詮釋”。  
 如此一來，「這一點在多大程度上預設了“相同性”」就應該要研究一下了。另  
 一方面，我也無法苟同伯恩翰在頁104中，讓“個體間在性質上的差異這個「所  
 有有機的生命的本事實實」”，去證立「歷史法則之不可能性」的作法。因  
 爲，該差異適用於所有(包括無機的)“個體”的全體。

183 【譯註】這裡的霍夫曼指的是德國作家霍夫曼(Hans Hoffmann, 1848-1909)。  
 《鐵面騎兵上尉》是他1890年出版的三卷本歷史小說。



的《鐵面騎兵上尉》(*Eiserner Rittmeister*)中的那匹著名的“病馬”，並且我們之“理解”(例如)一個動物的情緒的“本質”，是完全和我們理解人的情緒一樣，是在相同意義下的「理解」的。光是這一點就已經顯示了：——與歌陀的假定相對立——我們當然絕不能將“詮釋”想成是完全以一種不帶任何“客觀化”的直觀性與一種單純的複製(*Nachbildung*)的方式產生的。不僅詮釋性地“推斷”出一個具體的思想的過程往往恰恰要靠臨床病理學的知識的支持<sup>184</sup>，這種「推斷」甚至理所當然地會——與歌陀的假定相對立——持續地利用與“自然科學”的假設在邏輯上相同的意義下的「透過“經驗”的“控制”」。

人們固然——而歌陀基本上也是這麼做的——爲了辯護“詮釋”相對於其他的知識種類有一種特殊的“確定性”而主張說：我們的知識之最確定的內容乃是“自己的體驗”<sup>185</sup>。這一點的確——在一種特定的、我們馬上就要加以說明的意義下——是正確的，只要人們認爲「自己的體驗」的對立面是異己的“體驗”，只要人們進一步將“體驗”這個概念延伸到那在某一個特定的時刻直接給予我們的心理與物理的世界，並且只要人們所說的“體驗到的東西”指的不是那由科學的考察所形成的實在，而是種種“知覺”的全體連同那些完全未加區別地與這種種知覺結合在一起的種種“感受”、“意願”——亦即：我們在每一個瞬間都會做出的、並且我們在相關的瞬間都會以極爲不同的程度與意義“意識到”的“採取立場”。然而，如果人們是這麼想的，則“體驗到的東西”便是某種並未變成在「經

184 因爲，就連心理病理學所採取的態度——例如在歇斯底里(Hysteric)這個領域裡——也不是僅僅、而是也是：“詮釋性的”。關於在這個領域中的“投入感受”與“經驗”的關係，我們稍後還會加以舉例說明。

185 敏斯特柏格(乃至其他許多人)也是這麼認爲。異己的“主體活動”之“非機械性的意義”乃是“直接給定的”。但這事實上只能是在說：被理解——或者被誤解、又或者：不被理解。在前二個情況的每一個情況中，該意義固然在形式上是“明顯的”，但它在經驗上是否“有效”，則是一個「“經驗”的問題」。關於反對內在的經驗具有特殊的“確定性”與較高的“實在內容”的說法，也請參考胡賽爾的《邏輯研究》第二冊附錄(*Logische Untersuchungen, Beilage zu Bd. II*)，頁703。

驗上的事實說明」這個意義下的判斷的客體的東西，也因而是停留在與所有「經驗性知識」相對而言的「無分別狀態」中的。相反的，如果人們將“體驗到的東西”理解為對立於“外在於”我們的事變之全體的那種“內在於”我們的“心理性的”事變——無論二者之間的界線是怎麼劃的——，並且，如果人們還將這種“心理性的”事變理解為某種有效的事實知識的對象的話——那麼，根據歌陀所接受的敏斯特柏格的說法，整件事情本身(die Sache selbst)便將展現大不相同的面貌了。

然而，就算人們——歌陀的意圖也與此相合——置身事外，不因為要導向“向內投射”(Introjektion)而將“體驗到的東西”區分為客觀化了的實在之“物理的”與“心理的”部分，亦即將“物理的”世界僅僅當作是我們之採取立場的外因(Anlaß)加以“掌握”，關於「可以體驗到的具體的關聯」之任何想要是「有效的」知識，還是預設了與任何對“客觀化了的”世界之加工具有邏輯上相同的結構的“經驗”。首先，我們將之變成詮釋的對象的那個「人的行為」，事實上到處都包含著一些組成部分，這些組成部分就像任何一個“客體”一樣，我們完全只能將它們當作就是一些最終的“經驗”加以接受。就以某種最簡單的東西為例吧：精神性的能力之“練會”(Einübung)的過程(我們在文化史中到處都可以找到在說這過程的概念)，無論在其進程上或者在其各種結果上，都是顯然直接就“可以理解的”。這過程是**如何**進行的，對於某些可以測量的組成部分而言，是可以成為精確的“心理測量”的對象的，除此之外，則我們都是基於自己的大量的經驗、尤其是(例如)基於自己學會外語的經驗而認識到該過程的**效果**的。這種過程固然發生了並且是可能的，但最終而言，它畢竟只是“可以查明的”，和(例如)「物體是“重的”」這事實之只能查明完全沒有兩樣。進一步說：對我們而言，我們自己的、參與決定著評價與行動的種種“心情”(Stimmungen)——就這個語詞之“庸俗心理學”的意義而言：文化科學無數次地使用著這種意義——在它們的意義上、在它們的(用歌陀的話說：)“與—、由—和爲—彼此”(Mit-, Aus- und Wegen-einander)上，也都是完全**並非**直接地“可詮釋的”。而是——最清楚地表

現於美感的享受上，但在諸如受到階級制約的內在的行為上也表現得同樣清楚的是——對我們而言，這些「心情」在所有這些方面，不僅可以透過假手類比的解釋(亦即：將那些爲了比較的目的而在思想上選取出來的——換言之，絕對必須預設已完成了某種程度的孤立與分析的——異己的“體驗”拉進來而做的解釋)而“被詮釋”，更必須以這種方式被控制與分析，——這一點並非例外，而是規則——設若這些情緒想要具有歌陀將之當作某種「先天」(a priori)而加以操作的那種「清晰與明確」的性格的話。即使根據歌陀的觀點也無可懷疑的一點是：必須打破“體驗”之模糊的無分別狀態(die dumpfe Ungeschiedenheit des “Erlebens”)，我們才(雖然也僅僅是)有可能初步開始進行對我們自己的真正的“理解”。如果人們說：「每一個“體驗”都是確定的事物中最確定者」，則這一點當然適用於「我們體驗著」這件事情(Daß)。但是，我們究竟體驗到了什麼(Was)，則就連任何“詮釋性的”解釋也必須等到“體驗”這個階段自行離去並且「被體驗到的東西」被變成了判斷的“客體”之後，才有可能加以掌握，而這些判斷就其內容而言就不再是在一種無分別的模糊狀態中“被體驗到的”，而是作為“有效的”而被承認的。但是，這種被設想為「採取立場」的一個組成部分的“承認”，卻不是像敏斯特柏格很奇怪地假定的那樣應歸於異己的“主體”，而是應歸於自己的與異己的判斷的效力。然而，就「有效」這個意義而言的“確定性”的最大值——而也唯有在這個意義下一門科學才會與此相關——，乃是黏著於諸如 $2 \times 2 = 4$ 這樣的語句(在這些語句一度“被承認”之後)上的，而不是黏著於直接卻未經分別的體驗(此「體驗」是我們當時所“擁有”或者換句話說：所“是”的)上的。並且，只要體驗到的東西之“什麼？”(Was)與“如何？”(Wie)的問題(就算僅僅)在我們自己的論壇前被提出來並有效地加以回答了，“有效”這個範疇也會馬上開始發揮其形塑的功能(formende Funktion)<sup>186</sup>。 105

186 敏斯特柏格也論述(頁31)道：“體驗到的統一性”也根本不是某種“可以描述的過程間的關聯”。只要這些過程是“被體驗到”的，那當然不是，但只要這些過

——對於判斷那種以“詮釋”的方式獲得的知識之邏輯上的本質而言，唯一重要的事情就是要看這一點是如何發生的，而我們在這裡所要繼續加以探討的，也只是這一點而已。

(將有另一篇文章)<sup>187</sup>

[第三篇文章]<sup>188</sup>

(續)

程是“被想到”的，那就毫無疑問是了。如果說「某個東西的“性徵”(Beschaffenheit)是“可以確定的”」這個事實就足以讓我們將該東西(即使在前科學的階段中)變成“客體”了，並且，我們在這裡所堅持的觀點本身又不會讓人想起任何反對這樣的一個術語的東西的話，——則作為科學的歷史便和一些“客體”有關了。「對實在之詩式的“複述”」的獨特性——儘管這種「複述」當然也不是某種“描摹”(Abbild)，而是包含著對實在的一種精神上的形塑(geistige Formung)——乃是：如此地處理這些客體，以致“每個人都感受到他心中所想的東西”(cin jeder fühlt, was er im Herzen trägt)\*。然而，對種種“體驗”之單純的生動的記載也都是“歷史”，雖然這些記載也都已經是在思想上對體驗加以形塑過了，無論這種「形塑」是多麼的輕微，例如左拉式的描述，無論這種描述是對交易所或者是對一個百貨商店中的某一個的確就是恰好如此地“被體驗到”的過程之最忠實的複述，這種描述都已經意味著某種科學上的知識了。在就像敏斯特柏格所說的「歷史家的話語“會笑也會哭”」的想法中找到歷史學之邏輯上的本質的人，將同樣也可能在那些書中所附的插圖或甚至在那根據現代的行銷手法有時候會有的激起人們情緒的“圖書裝幀”中尋找該本質。——稍後我們還將會看到：無論如何，那非常受到強調的「“理解”的“直接性”」，乃是屬於「心理生成學說」的，但並不屬於「歷史判斷之邏輯意義的學說」。那些認為「歷史“並非”或甚至“根本不是”科學」之令人困惑的想法，大多數都恰恰是建立在對這方面的一些錯誤的想法上的。【譯者按】這句引文出自歌德的《浮士德》的〈舞台上的序幕〉(Faust, 179)，原文是：cin jeder sieht, was er im Herzen trägt。韋伯顯然是故意將“sicht”(看到)改成“fühlt”(感受到)並加以強調的：這段話是一個丑角讚美詩人，說他的作品讓一顆顆年輕的敏感心靈吸取了傷感的營養，使得每個人都覺得詩人說到自己的心坎裡了：每個人都看到了那浮現在自己心頭中的東西。此外，韋伯在《羅謝與肯尼士》的第三篇文章(頁[120])及1904年的〈客觀性〉論文(頁[209])還兩度引用了這句話的正確版本。

187 【譯註】WZL中刪除了這句。

188 【譯註】這「第三篇文章」發表於1906年。

### III. 肯尼士與「非理性」問題(續)

要討論“詮釋”(Deuten)(就其此處所定下來的意義而言)的邏輯地位，我們首先就不可避免地得先看看某些關於其心理過程的現代理論。

根據李普士的說法<sup>189</sup>(儘管他的探究主要是在「奠定審美價值」的觀點下進行的，但他畢竟發展出了一套獨特的“詮釋”理論)，對另一個人的“表現動作”(Ausdrucksbewegung)——例如：一個表現情緒的聲音——的“理解”，乃是“多於”單純的“理智上的理解”的(頁106)。這種理解包含著“投入感受”(Einfühlung)，而根據李普士的說法，這個在他看來極為根本的範疇又是“模仿”(Nachahmung)的一種附隨驅力(Scittrieb)，亦即對一過程之完全“內在的”模仿(頁120)，例如：對一個雜技演員的(而不是“自己的”)走鋼索的模仿。並且，這種理解固然不是對他人的作為之反省性的考察，而是自己的、卻始終純然內在的“體驗”，但附隨著的“判斷”——即：在上述例子中，不是我，而是那個雜技演員站在鋼索上——卻始終“未被意識到”(頁122)<sup>190</sup>。這種“完全的”投入感受意味著：“我”整個地、內在地進入了那個人們所“投入感受”的客體中了——這是一種真實的(wirkliches)、奇妙的(phantastisches)、自己的(內在的)作為，而不是某種只是被想像出來的(phantasiertes)、亦即被變成某種“表象”(Vorstellung)之客體的作為<sup>191</sup>，並且李普士將這種作為當作是審美性質的“投入感受”而提升為審美享受之構成性範疇。李普士認為，之所以

189 《美學的奠基》(Grundlegung der Aesthetik, Hamburg 1903)。這裡只提出對我們的考察而言重要的幾點。

190 李普士因而強調(頁126以下)：用“內在的模仿”來稱呼，只是一種暫時性的標示，因為，事實上涉及的並非模仿，而是自己的體驗。

191 李普士極力強調此一區分(頁129)。李普士認為，心理學上可以區分開來的「實在的作為」(realen Tuns)有三種種類：(1)“想像的”內在的作為；(2)“理智的”(反思性與判斷性的)作為；(3)那種唯有“在實在的存在(Dasein)中、亦即在種種感受與「某物是真實的」的意識中才能獲得滿足”的作為，換言之，應該就是實在的外在的作為。此一區分的心理學上的價值，無法在此加以批判。

會由這種“完全的”投入感受發展出“理智上的理解”，乃是由於：（就上述的例子而言）那個“未被意識到”的判斷：——亦即：「不是我，而是那個雜技演員站在（或者：曾經站在）鋼索上——被提升到意識裡來了，從而“我”也就分裂成一個“被想像出來的”（站在鋼索上的）我和一個“實在的”（想像著那另一個我的）我（頁125），以至於如此一來，過程的那種——敏斯特柏格也許會說：——“客觀化”、尤其是其因果上的解釋，便可以開始了。但就另一方面而言，沒有先前的因果性的“經驗”，“投入感受”也是不可能的：一個小孩不會“體驗”那個雜技演員。但是——我們可以依李普士的意思插句話——，這種“投入感受”並不是「追求法則的科學」（nomologische Wissenschaft）中的那種客觀化了的產物，而是在日常生活中，以直觀的方式“被體驗到”和可以體驗到的，和“影響”（Wirken）、“影響著的力”（wirkende Kraft）、“追求”等概念相結合的「日常之主體因果」（Subjektkausalität des Alltages）。這一點在對純粹的“自然過程”所做的“投入感受”中，表現得尤其明顯。因為，根據李普士的說法，“投入感受”這個範疇絕非只限定在“心理的”過程上。我們——當我們將外在世界的組成部分當作是某種“力”、某種“追求”、某種特定的“法則”等等的表現，而以感受的方式加以“體驗”的時候——毋寧也“感受”進物理性的外在世界中（頁188），並且根據李普士的說法，自然的這種在想像上“可以體驗的”、擬人的、個體性的因果，乃是種種“自然美”的源頭。相對於客觀化了的、亦即被分解成、或可分解成一些關係概念的自然，“被體驗到的”自然乃是由一些“物”組成的，正如那被體驗到的自己的“我”也是一個物一樣，——而“自然”與“我”之間的區別正在於：“被體驗到的我”乃是唯一實在的“物”，所有的“自然”個體之在直觀上“可以體驗到的”物性（Dinghaftigkeit）與“統一性”（Einheit），都是由它所賦予的（頁196）。

不管人們認為李普士所提出的這些說法，對建立美學而言有什麼樣的價值，對於邏輯性質的探討而言，尤其必須堅持的一點乃是：“個體性的理解”（das “individuelle Verstehen”）——正如李普士最少也做過暗示

那樣——並非某種“投入感受了的體驗”。但是，這種“個體性的理解”也不是以李普士所說的那種方式由“投入感受了的體驗”發展出來的。一個“投入感受”李普士所說的那個雜技表演者的人，既不會“體驗”到這個雜技表演者在鋼索上所“體驗”到的東西，也不會“體驗”到他自己如果站在鋼索上將會“體驗到”的東西，而只會“體驗”到與此僅僅處於完全不明確的、想像性質的關係中的東西，從而尤其是只“體驗”到某種東西：這東西不僅不包含任何意義下的任何“知識”，甚至根本就不包含任何「可以用“歷史的方式”加以認識的客體」。因為，在前述事例中「可以用“歷史的方式”加以認識的客體」正是雜技表演者的體驗，而不是投入感受者的體驗。因此，在這裡所出現的，並非「投入感受著的我」的某種“分裂”，而是當反省(Reflexion)開始了之後，自己的體驗受到對一個作為“客體”的異己體驗的省思(Besinnung)所排斥。只有一點是正確的，亦即：事實上，就連“理智上的理解”也包含有某種“內在的跟Mitmachen”)，亦即包含有“投入感受”，——然而，由於這種“理智上的理解”所要達到的目標是“知識”，因此它所包含的乃是某種「完全依目的所需而選出的組成部分之“跟著做”」。因此，認為「投入感受比單純的“理智上的理解”要“多”些」的觀點，並不能主張自己在(就“有效”這個意義而言的)“知識價值”(Erkenntniswert)上有某種「超額」(Plus)，而只是意味著：存在的並不是任何客觀化了的“認識”(Erkennen)，而是純粹的“體驗”(Erleben)。此外，具有決定性的一點是：李普士賦予“我”、並且只賦予“我”的那種實在的“物性”，會不會對“內在地可以再體驗的”過程之科學的分析的方式帶來某些後果。但上述這個問題，卻是關於「物概念」的邏輯本性」這個更普遍的(universelleres)問題的一個組成部分，而後一個問題之最一般的(allgemeinste)表述又可以尖銳化為：究竟有沒有物概念？人們總是一再地否認有物概念，而這種觀點對於(特別是對歷史的)邏輯上的判斷(logische Beurteilung)勢必會帶來哪些後果，

最近又再度在語言文獻學與美學中，展現在李普士乃至一般而言的心理主義之高明的義大利對手——克羅齊<sup>192</sup>——身上。“凡物皆為直觀”，克羅齊認為：“相反的，概念則關係到物與物之間的關係”。概念根據其本質只能是普遍的(*generell*)、從而只能是抽象的，因而也就“不再是”直觀了，但就另一方面而言，概念“畢竟還是”直觀，因為，就其內容而言，概念終究只不過是「經過處理了的直觀」。概念之必然抽象的性情的結果則是，由於“物”總是個體性的，因此不能進入概念之中，而只能“被直觀”：換言之，對物的知識唯有“在藝術上”才是可能的。一個「關於某個個體性事物的“概念”」（“*Begriff*” von etwas Individuellem）是自相矛盾的(*contradictio in adjecto*)<sup>193</sup>，而歷史既然想要認識個體性的東西，當然就是“藝術”，亦即對種種“直觀”進行某種的順序安排。因為，任何概念上的分析都無法告訴我們：關於我們人生的某項事實是否“真是那樣子”——而這對歷史而言，卻是唯一最關緊要的事情——，唯一能教導我們的，乃是“種種直觀之再生產”：——“歷史即記憶”(*Geschichte ist Gedächtnis*)，而構成歷史之內容的那些判斷，作為單純是“給某一經驗之印象披上外衣”的結果，是不包含任何“概念之設置”的，它們只是種種直觀的“表現”(*Ausdrücke*)。因此，歷史根本就不會成為“邏輯的”評價的對象，因為，“邏輯”僅僅研究(普遍—)概念及其定義<sup>194</sup>。

192 為方便起見，克羅齊的《美學》\*我引用的是K. Federn翻譯的德文譯本(萊比錫：1905)。【譯者按】\*這裡所說的「克羅齊的《美學》」應該是指《美學作為表現的科學與一般語言學。I. 理論 II. 歷史》(*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. I. Teoria II. Storia*, Milano-Palermo-Napoli 1902)。Karl Federn 的德文譯本是：*Aesthetik als Wissenschaft des Ausdrucks und Allgemeine Linguistik. Theorie und Geschichte*, (Leipzig 1905)。

193 【譯註】“*contradictio in adjecto*”意味二個互不相容的語詞連結起來所產生的矛盾，如「有角的圓」、「木材的鐵」等等。

194 在此我故意將克羅齊在此間出版的《邏輯作為純粹概念的科學》(*Logica come scienza del concetto puro*, Acc. Pont., Napoli 1905)擱置一旁不談，因為，本文的目的不在於與克羅齊進行論辯，而是要針對本文特別精確地表述出來的那些廣為流傳的意見的一個典型的例子進行考察。我希望以後在其他地方有機會再回過頭來談談該著作。



像這樣的一些說法，乃是下述幾項自然主義式的錯誤的結果：(1) 只有關係概念(Relationsbegriffe)，並且——由於直接的日常經驗中的那些關係概念理所當然地包含有跟任何一個物概念(Dingbegriff)<sup>195</sup>完全一樣多的“直觀”——只有具有絕對的確定性的關係概念，而這也就是說：只有能夠用因果等式表達出來的關係概念一般，才是“概念”。然而，就連物理學也絕非完全以這樣的概念進行研究工作的。——(2)與此相關連的一個主張，亦即認為「物概念」並非“概念”，而是一些“直觀”的這種主張，則是將“直觀性”這個範疇的不同意義互相混雜在一起所導致的結果。正如數學定理之直觀上的明顯性(anschauliche Evidenz)，乃是某種不同於對“經驗”而言直接給定的、我們在我們“之內”與“之外”所體驗到或可以體驗到的那種「對雜多之“直觀性”」(“Anschaulichkeit” des Mannigfaltigen)的東西，——用胡賽爾的術語說，就是那與“感性的”(sinnliche)相對立的“範疇性的”(kategoriale)直觀<sup>196</sup>——，同樣的，克羅齊式的物、尤其是李普士的物(χατ' εξοχήν)<sup>197</sup>：“我”(就其在經驗科學中的應用而言)，乃是某種完全不同於那“被體驗到的”、一起匯入某種可以以純感性或感受的方式直觀到的“統一體”(Einheit)並且作為這樣的一個統一體乃是透過“記憶”或“「我」感受”(Ichgefühl)而在心理上被維繫起來的「意識內容的叢結」(Komplex von Bewußtseinsinhalten)。當經驗科學將某一給定的雜多當作“物”、從而也就當作“統一體”加以處理時——例如某一個具體的歷史上的人的“人格”(Persönlichkeit)——，這時候這客體固然總是某種僅僅“相對地確定”的、亦即某種總是、並且毫無 110

195 胡賽爾在《邏輯研究》II，頁607(亦請參考頁333)中的那些首先關涉到“判斷陳述”(Urteilsaussagen)的說明，當然並未反對「物概念」，因為，較諸純然的「感性的直觀」以及那純然的“體驗”，「物概念」恰恰也不僅在一方面包含得“更少”、而是也在另一方面包含著“更多”的東西。在這方面，請參考這裡將在文本中接著談的部分。

196 胡賽爾同前揭書II，S.607，637以下。

197 【譯註】“*chat exochen*”此古希臘文的意思相當於*par excellence*(格外卓越)，是加強語氣的用法。

例外地在自身中包含著經驗上“直觀到的東西”之思想上的構作物 (gedankliches Gebilde)，——但這個構作物畢竟還是一個完全人為的構作物 (*künstliches Gebilde*)<sup>198</sup>，其“統一性”乃是透過挑選出與特定的研究目的相關聯的那“本質性的東西”而決定的，換言之，這個構作物乃是與“給定的東西”只具有“功能上的”關係的一個思想產物，從而也就是一個“概念”，只要我們不人為地將這個語詞只限定在那些透過對經驗上給定的東西進行思想上的改造 (*denkende Umformung*) 而產生並且可以用一些字詞加以標示的思想構作物中的某一部分。——光憑這一點，我們就當然也可以說：(3) 下述這種流傳甚廣並為克羅齊所接受的外行觀點，乃是完全錯誤的，好像說歷史乃是一種“(經驗的)直觀之再生產”或一種對先前的(無論是進行描摹者自己的還是其他人的)種種“體驗”的描摹 (*Abbild*)。光是自己的體驗，只要我們是想要在思想上加以掌握的話，就已經無法單純地加以“描摹”或“複製”了：這種單純的“描摹”或“複製”將不會是對於該體驗的思考，而是對先前的體驗的一種再度的“體驗”<sup>199</sup>，或者毋寧說——由於這種「再度的體驗」是不可能的——是一個新的“體驗”，而這時候，有一種——對一種思考性的考察而言總是僅僅獲得相對的證成的——“感覺”將會跟著“進入”該體驗中，亦即我們會感覺到：“這個”(亦即：作為現前的“體驗”而給予我們的東西中的那個始終不確定的組成部分)我們曾經已經“體驗”過了。我曾在其他地方<sup>200</sup>——

198 敏斯特柏格的許多錯誤，也都是由於未能認識到歷史性事物之人為性格而產生的。他固然也接受例如「特殊的興趣方向、亦即評價會制約著歷史性事物的形構」(頁132, 119)，但對「究竟有哪些“意想”(Wollungen)進入了歷史之中」這個問題，他卻透過對“涵蓋範圍”(Tragweite)的提示去回答，而根據他的提示，那些“立刻被反向運動(*Gegenbewegungen*)給消除掉的偶然的[!]意志痙攣(*Willenszuckungen*)”是不包括在涵蓋範圍內的(頁127)。在此有一個模糊的想法(這想法也支配著歌陀)，彷彿認為“被體驗到的材料”會自動地由自身中孕育出歷史性的構作物。

199 同樣請參考胡賽爾，同前揭書頁333, 607。

200 【譯註】應該是指韋伯於1904年所發表的〈社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”〉一文中，亦即本譯本之頁[177 f.]。

這樣說當然不意味著有說出任何“新東西”——說明過，何以就連最簡單的“存在判斷”(Existenzialurteil)(且援用克羅齊的例子：“彼得散步”)，只要它是“判斷”並想作為這樣的東西而確保其“效力”——因為這是唯一納入考慮的問題——，就預設了某些邏輯上的操作(logische Operationen)，而這些操作中所包含的，自然不會是普遍概念之“設置”，而是恆常的應用，從而也就包含著孤立與比較。

我們回過頭來看看歌陀的想法。有些理論認為：歷史知識(例如：對 111 一些“人格”所做的“詮釋”)中所特有的那種“藝術性”與“直覺性”的成分，乃是歷史學的特權，所有這種(很遺憾地竟然也極常為專業歷史家們所接受的)理論的一個決定性的錯誤乃是：混淆了「探討產生某一知識的心理過程」的問題與另外一個完全不同的問題：「探討該知識的邏輯上的“意義”及其經驗上的“效力”」的問題。至於認識的心理進程，則“直覺”所扮演的角色，就本質而言，——正如前面已經論述過的——在所有的知識領域中都是一樣的，而只有我們後來在進行思想上的形塑時，可以並想要接近「全面的概念上的確定性」的程度，會隨著知識目標的不同而不同。但是，一項知識的邏輯上的結構，卻唯有當其經驗上的效力由於在具體的情況中出了問題而必須加以證明時，才會顯示出來。唯有證明(Demonstration)才必須要求被使用的那些概念之(相對的)確定性並毫無例外總是預設著通則性的知識，——正是這二者決定了我們必須對那僅僅“被投入感受到的”「一起—或再體驗」(Mit-oder Nacherleben)進行思想上的加工，亦即將之轉變成“經驗”<sup>201</sup>。而在這麼做時，「爲了控

201 這一點也適用於諸如心理病理學等的那些領域。對一個生病的心靈之“投入感受的”“心理分析”，只要尚未能成功地將「以投入感受的方式再體驗到的心靈的關聯」與那些「由一般的心理治療的“經驗”獲得的概念」連結起來，便始終不僅只是在這方面具有特殊稟賦的研究者之無法溝通的私有財產，而是除此之外，其結果也將始終是完全無法證明的，並因而具有絕對成問題的“效力”。這些結果固然是在這方面具有稟賦的研究者“關於”客體之“直覺”，但它們在多大程度上客觀地有效，則始終是原則上無法控制的，也因此其科學上價值乃是完全不確定的。關於這一點請參考：W. Hellpach, *Zur Wissenschaftslehre der*

制對人的行動之“詮釋”而運用“經驗規則”這件事，則只有在最表面的印象上，是看起來與在探討具體的“自然過程”的相同程序有所不同的。這種表面印象之所以會產生，乃是因為我們的想像力(Phantasie)由於受到日常知識的訓練，因而我們在“詮釋”人的行動時，會在很大的程度上將「用“規則”明確地表述出該經驗內容」這件事情當作是“不經濟的”而加以省略並“暗地裡”運用著那些通則。因為，「對於“以詮釋的方式”進行研究工作的學科而言，在什麼時候，由其材料、亦即直接可理解的人類行為，循著抽象的途徑，為其目的去形塑出一些特殊的規則與所謂的“法則”，才是具有某種科學上的意義的？」這個問題，當然是完全要看：這樣做對於歷史學家乃至國民經濟學家之詮釋性的因果知識(deutende Kausalerkenntnis)而言，在某一個具體的問題方面，是否可望獲得某些有用的新觀點。一般而言，由於絕大多數可以用這種方式獲得的經驗命題都不太精確、且大都是一些老生常談，所以可以想見，絕大多數情況都並非一定是這樣的。如果有人想要明瞭，無條件地貫徹「提出“規則”」這個原則會造成什麼樣的後果，最好讀讀威廉·布煦(Wilhelm Busch)的作品。這位偉大的幽默家，正是藉由將我們到處都以無數相糾纏的型態而“以詮釋的方式”加以應用的那些無數瑣碎的日常經驗，披上科學性的格言的外衣，去達到他那些最諷刺的效果的。“Plisch und Plum”中的那段美妙詩節：“Wer sich freut, wenn er betrübt, macht sich meistens unbeliebt”<sup>202</sup>——尤其是因為他還將過程中的那個具有類性質的

(續)

*Psychopathologie* (《論心理病理學的科學學說》)。Wundtsche Studien, \* 1906。【譯者按】\*Willy Hellpach(1877-1955)是馮德的學生，這裡所說的“Wundtsche Studien”應該是指馮德主編的研究叢書 *Psychologische Studien*(1905-1917)。

- 202 【譯註】“Plisch und Plum”是Wilhelm Busch發表於1882年的漫畫插畫詩，“Plisch”跟“Plum”是詩中二條頑皮狗的名字，是擬聲字，因這二條狗被主人丟到池塘中(打算淹死牠們，後來為二個剛好去戲水的頑童所救)發出“Plisch”與“Plum”的聲音故名。上引詩句出自第六章，意思是：害人難過，而以為樂者，通常會讓自己，不為人所喜愛。

東西，非常正確地未當作「必然判斷」，而當作“具有適當起因”的規則 (Regel “adäquater Verursachung”)加以掌握——，就是一個完美無瑕地表述出來的“歷史的法則”。——一個「歷史法則」在「經驗真理」上的內容，作為“詮釋”(例如：)布爾戰爭(Burenkriege, 1899-1902)之後德國與英國之間的政治上的緊張關係之合適的輔助手段(當然還有很多其他的、或許基本上更為重要的環節)，是完全無可置疑的。對諸如此類的政治上的“氣氛”的發展所做的某種“社會心理學的”分析，當然有可能在許多極為不同的觀點下找到一些極為有趣的結果，而這些結果對於「對這樣的過程(如上面提到的過程)所做的歷史性的詮釋」而言，也是有可能獲得最顯著的價值的，——但我們卻完全不確定「這些結果是否一定會獲得該價值」，也完全不確定「在具體的事例中，“庸俗心理學的”經驗是否就已完全足夠了，亦即那種建立在某種種類的自然主義式的虛榮上的需要——想要盡可能到處都能夠援引心理學的“法則”去妝點歷史學的(或經濟學的)陳述的需要，在具體情況中，是否是一種違反「科學研究的經濟學」(Oekonomie der wissenschaftlichen Arbeit)的作法。對一種基本上堅持追求著“可以理解的詮釋”(verständliche Deutung)此一目標而對種種“文化現象”所做的“心理學式的”處理而言，概念建構的種種課題是有可能具有邏輯上相當異質的性情的：當中毫無疑問也必然包括類概念(Gattungsbegriffe)的建構和在“適當的起因造成的規則”(Regeln adäquater Verursachung)這個較廣的意義下的“法則”的建構。這些“法則”固然唯有當“日常經驗”不足以確保達到我們在對文化現象進行詮釋時，為求此詮釋具有“明確性”所需的那種因果歸因(kausale Zurechnung)的“相對確定性”的程度時，才具有價值，但卻也到處只要有這種情形就具有價值。然而，這種詮釋的結果之知識價值，卻往往會由於它們越不讓步於為追求某種與量化的自然科學相近的表述與系統建構(Systematik)，而犧牲掉與「對具體的歷史性建構物之直接可理解的“詮釋”」的連結，以及它們由於這樣做而越不將種種自然科學式的學科為其目的而加以利用的那些一般前提納入自身之中，而變得越大。諸如

“心理物理的平行現象”(psychophysischer Parallelismus)這概念的一些超出“可體驗範圍”之外的概念，對於這種種類的研究而言，當然是直接不具有絲毫意義的，而我們所擁有的那些“社會心理學的”詮釋之最佳成就的知識價值，也同樣都不依賴於所有這類前提的效力，正如想要將這些成就安排進一套無漏洞的“心理學的”知識之“系統”，乃是一項無意義之舉一樣。決定性的邏輯上的理由則是：歷史學固然並不是在「它“描摹”著某種實在之全部的內容」這個意義下的(這是原則上不可能的)“實在科學”(Wirklichkeitswissenschaft)，卻是在另一個意義下的「實在科學」，亦即：它是將給定的實在的那些本身在概念上只能具有相對的確定性的組成部分當作“實在的”組成部分而置入某個具體的因果關聯中的。關於某個具體的因果關聯之「存在」的每一個個別的這類的判斷本身，則是完全可以無限地加以分裂(Zerspaltung)的<sup>203</sup>，而也唯有這樣的一  
114  
一種分裂，會在法則性的知識獲得絕對理想的完成時，促成藉由某些精確的“法則”而達成的完備的歸因(Zurechnung)。歷史知識所進行的分解(Zerlegung)，則只會做到具體的知識目的所要求的程度，並且，歸因的這種必然只是相對的完備性，則表現於我們在完成該歸因時所運用的那些“經驗規則”之必然只是相對的確定性中，亦即表現於下面這一點上：那些基於有方法的研究工作而獲得並將繼續不斷地獲得的「規則」，總只是展現了在服務於歷史性的歸因之“庸俗—心理學的”日常經驗的洪流中的一塊飛地。但無論如何，在邏輯意義上，這種經驗也的確是“經驗”。

歌陀將之彼此截然地對立起來的“體驗”(Erleben)與“經

203 關於這一點，請參考我在雅飛—布勞恩的文庫中的論述(出處同前)\*。【譯者按】\*關於「雅飛—布勞恩的文庫」的說明，請參見頁[48]的最後一個註腳。韋伯發表本文時，他的〈在「文化科學的邏輯」這個領域的一些批判性的研究〉一文已於1906年1月發表於《社會科學與社會政策文庫》第22卷第一分冊頁143-207(相關段落見本譯本第[271]頁以下)。

驗”(Erfahren)<sup>204</sup>，事實上的確是二個互相對立的東西，但這種「對立」在“內在的”過程的領域中的意義，卻與在“外在”過程的領域中沒有兩樣，115  
 在“行動”上和“自然”中並無不同。在「明顯的“詮釋”」這個意義下的“理解”和“經驗”，在一方面並非對立，因為，每一個“理解”(在心理學上)都預設了“經驗”、並且(在邏輯上)都唯有透過關連到“經驗”上才能被證明為有效。但在另一方面，這二個範疇卻也不是同一的，因為“明顯

204 歌陀所主張的差別，亦即：對於歷史性的東西的“推斷”不能夠超出自己之外而指向“經驗”，其理由應該是在於：“邏輯上的思維法則”也處於相同的處境，並且在歷史性現象的領域裡，“邏輯似乎就隱藏在事變本身中”。因此歌陀才會認為，對於歷史性的認識而言，那些“思維法則”乃是“終審法院”(letzte Instanz)，它們“強制地”以如下的方式決定著歷史性的認識：一項有效的歷史性的知識，總是意味著某種“向絕對確定的東西之接近”，與歌陀將該知識當作“後設歷史學”(Metahistorik)而與之相對立而言的「地質學與生物發生學的知識」相對立——後者即使在最理想地達成其課題的情況下，就知識理論上加以考察，也仍然只是展現了某種「透過對事變的“插入”而獲得的對空間中的種種“現象”之時間上的安排」，從而絕不可能超出下述的這種透過類比推論而獲致的說法：在經驗中給定的那些事物乃是如此地存在著的，宛如特定種類的某一宇宙的或生物發生上的事變真的發生過了。然而，經驗卻顯示著、並且每一個歷史家也都一定會認可的一點卻是：我們在對“人格”、“行動”與“精神性的文化發展”所做的因果上的“詮釋”，總是必須滿足於一種成果，亦即：那些無可置疑地流傳下來的“事實”是如此地存在著的，“宛如”我們所詮釋的那個關聯真的是存在過的，以至於人們由此甚至推論出：不僅那種可以達到的、甚至包括那種我們一般而言可以追求的歷史性的知識，都具有某種特殊的“不確定性”，並且——錯誤地——由此進一步推論出：具有某種特殊的“主觀性”。西美爾尤其將決定性的分量放在「詮釋之假設的性格」上面，並且舉了一些鮮明的例子加以證明(見同前揭書頁9以下)。然而，面對西美爾，我們卻必須再度堅持：「我們是透過就某一個特定的側面而在事實上做出決定之後，才知道自己有過那個“心理的傾向”的」這件事情，並非“心理上的”因果說明所獨有的特徵。正如我們所看到的，在無數的情況中，這也正是表現在“自然”過程中的情況，甚至，當關鍵在於具體的“自然事件”之性質上的、個體性的側面時，一般而言唯有結果(Erfolg)會教導我們關於曾經存在過的組合。我們也可以針對麥耶而強調說：對於那些我們以個體的方式所“掌握到的”事件，因果說明通常乃是反向進行的，由結果(Wirkung)回溯到原因，並且正如我們先前甚至為那些純粹量上的關係所指出的，通常只會達到某種判斷，這種判斷說出了該過程與我們的經驗知識之“可相容性”，而只有對這些事件的某些抽離出來的個別組成部分，我們才能也具體地透過關聯到某些“法則”而證明其“必然性”。

性”(Evidenz)<sup>205</sup>的品質使得“被理解的”與“可理解的”東西相對於僅僅(基於經驗規則而)“被概念掌握到的”東西顯得突出。的確，人的種種“激情”的演出，是在某種性質上不同的意義下不同於“自然”一過程而“可再體驗”與“可直觀”的。然而，我們卻應該謹慎地區分開這種「“以理解的方式”被詮釋的東西之“明顯性”」與「和“效力”的任何關聯」。因為，這種「明顯性」就邏輯的側面而言只包含了那些“以詮釋的方式”可以掌握到的關聯之「思維可能性」(Denkmöglichkeit)，而就實質的側面而言則只包含了這些關聯之“客觀的可能性”<sup>206</sup>於自身之中(作為預設)。但是，對「對實在的分析」而言，這種「明顯性」純粹只為它的這種明顯性的品質之故，便只能要嘛——如果所涉及的是對一個具體的過程之說明——歸之於一項假定的意義，要嘛就——如果所涉及的是一些普遍概念(genelle Begriffe)的建構，無論是為了啟發學的目的之故，還是為了某種明確的術語的目的之故——歸之於某一“理想典型式的”思想構作物的意義。然而，相同的「“明顯性”與經驗上的“效力”的二元論」(Dualismus von “Evidenz” und empirischer “Geltung”)，卻是不僅存在於那些取向於數學式的學科的領域中、甚至就存在於數學知識的領域本身中<sup>207</sup>，也完全同樣地存在於對人的行動進行詮釋的領域中的。如果說， 116

205 我們在這裡之所以用“明顯性”一詞而不用“意識過程之內在的可直觀性”，乃是為了要避免“可直觀的”一詞的多義性，這種多義性也關連到那邏輯上未經加工的“體驗”。我很清楚，邏輯學家一般是不會在這種意義下使用此一語詞的，而是在「洞察到某一判斷的理由」這個意義下使用這個語詞的。

206 關於“客觀的可能性”這個概念(特別是在「歷史性事物」的這個領域裡)的意義，請參考我在雅飛—布勞恩的文庫(1906年1月刊)中的〔完全承接克里斯(v. Kries)的著名理論而發揮的〕相關評述\*。【譯者按】\*關於「雅飛—布勞恩的文庫」的說明，請參見頁[48]的最後一個註腳。這裡所說的「相關評述」，主要是指韋伯〈在「文化科學的邏輯」這個領域的一些批判性的研究〉一文中的相關評述(參見本譯本頁[269以下])。

207 “偽球面”(der pseudosphärische Raum)就是可以在邏輯上完全沒有矛盾且完全“明顯”地被建構出來的：根據許多數學家的觀點——眾所周知，包括相信由此可以駁倒康德的赫姆霍爾茲在內——該空間甚至具有「範疇性的可直觀性」(kategoriale Anschaulichkeit)，——然而，無論如何，其無可懷疑的經驗上的



數學知識與以數學的方式表述出來的關於「物體世界之種種量方面的關係」的知識的“明顯性”具有“範疇性的”性格(kategorialer Charakter)的話，則在這裡所處理的意義下的“心理學上的”明顯性，便是屬於那種僅僅是現象學式的東西的領域的。「心理學上的明顯性」乃是——這裡的確可以證明李普士這個術語是相當可行的——在現象學上受到對那些我們可以當作就是我們自己的內在現實性(Aktualität)之客觀上可能的內容而意識到的質的過程(qualitative Hergänge)的“投入感受”所制約的。這種明顯性對於歷史學之間接的邏輯上的意義，乃是由於下面這件事情而給定的：在異己的現實性之“可投入感受的”內容中，也包括了“歷史興趣”的意義定泊於其上的那些“評價”，因此，對一門其客體——以歷史哲學的方式加以表述——展現了“價值的實現”(die Verwirklichung von Werten)<sup>208</sup>的科學而言，總是必須將那些自己“進行評價”的個體當作是該過程的“承載者”<sup>209</sup>。

在「空間關係之範疇性的、數學上的明顯性」與「被意識到的心靈生命之“可投入感受的”過程之以現象學的方式受到制約的明顯性」這一極之間，存在著一個由既未能達到其中的一種明顯性、亦未能達到另一種明顯性的知識所構成的世界，但這些知識當然並不會因這種現象學式的“缺乏”而在尊嚴(Dignität)或經驗的效力上有絲毫的減損。因為，讓我們再強調一次：歌陀所接受的那種知識理論的基本錯誤在於：他混淆了“直觀上的”<sup>210</sup>明顯性的最大值與(經驗上的)確定性(Gewißheit)的最大 117

(續)——

“沒有效力”，都跟前一種觀點並不矛盾。

208 我們基本上並沒有必要特別強調：此處所說的“價值的實現”，並不意味著在任何意義下的某種“客觀地”“致力於”某種“絕對者”的“實現”(作為經驗上的事實)之世界歷程或甚至是某種形上學的事物，——但李克特前揭書最後一章的許多論述，儘管大都沒有歧義，卻有時候會被人如此地理解。

209 在這裡，李克特的“歷史性的中心”(historisches Zentrum)這個概念，也已經包含了所有必須有的東西了。

210 「直觀上的」一詞在此當然一方面是指「範疇—直觀的」(Kategorial-anschaulich)，另一方面則指「內在地」可理解的」(“innerlich” verständlich)。

值。正如所謂的“物理學的公理”之變化多端的命運一再地顯示的一種過程那樣<sup>211</sup>，即：一個要在經驗中證實自己的理論建構(Konstruktion)，卻僞稱具有某種“思維必然性”的尊嚴；在社會科學的領域裡，當我們在從事“理想典型式的”理論建構時，如果也將“明顯性”與“確定性”、或甚至(像某些門格的追隨者所想要的那樣)與“思想必然性”等同起來，則我們也就犯了完全相類似的錯誤，而歌陀(例如在他的《語詞的支配》一書的許多想法中)也走上了相同的道路<sup>212</sup>。

211 關於長久以來始終阻礙著“無因則無果”(cessante causa cessat effectus)這個“明顯的”命題去獲得「能量法則」的障礙，直到“無中不會生有，有的不會變無”(nil fit ex nihilo, nil fit ad nihilum)這個命題之“思維必然性”終於引發了“潛在的能量”(potenzielle Energie)這個概念為止，以及接著，無視於這個概念之“無法直觀性”，“能量法則”又是如何立即開始走上“思維必然性”的道路的，——在這方面，馮德青年時代的那篇論“物理學的公理”(Die physikalischen Axiome)的著作\*，直到今日都還很值得一讀。【譯者按】\*應該是指馮德1866年出版的《物理學的公理及其與因果原則的關係》(Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip)。

212 我不可能在這個地方探討歌陀(在他的《語詞的支配》一書中)所建議的「經濟學思維的基本範疇」之直觀上的明顯性，或探討其“思維必然性”(Denknotwendigkeit)以及其邏輯上的結構。我只想舉個例子來談談。歌陀認為(頁81以下)，下述事實構成了“基本關係”第一號：“困境”(Not)，即：“任何追求之實現，都會以某種方式損害其他追求的結果”，2. “權力”(Macht)這個基本關係根植於：“我們隨時都可以隨意地透過聯合起來的追求，去達成個別的追求所無法達成的結果”。首先，這些事實缺乏「無例外性」：對於“日常生活”之“基本關係”——亦即理應包含一切、而不是僅僅在日常生活中對某些特定的科學而言具有本質性的東西——我們是完全可以要求「無例外性」的。事實上，不僅衝突以及在許多目的之間做選擇的必然性並非一項絕對有效的事實，也不是對所有可以設想的目的而言，許多人的聯合都是提高達成機會的一種合適手段。歌陀固然有鑑於諸如此類的反對意見的可能性而強調：那種由第一號的“基本關係”(“困境”)產生的“評價”，應該被理解為「在許多互相衝突的可能性中，每一次事實上都只有一個可能性會變成現實」，而不是被理解為在許多“目的”之間所做的一種有意識的選擇。然而，在如此理解之下，此一“事實”實際上已經是一個在應用“可能性”這個範疇之下所產生的自然主義式的思想構作物(Gedankengebilde)：與行動之進程的許多——根據歌陀的預設，不是由“行動者”，而是僅僅由對“行動”所做的思想上的分析出發去設想的——“可能性”相對而立的一項“事實”乃是：事實上的確只有一個具體特定的進程成功了。但只要我們藉由“可能性”這個範疇去分析“自然事變”，我們便會看到，同

儘管知道了我們到目前為止所說的一切，一個人還是難免會想要堅 118  
持說，無論如何，在某一個領域之中，“再體驗式的詮釋”所具有的那種  
本身僅僅是知識心理學上的意義，事實上(de facto)具有“效力”的意義：  
這個領域也就是那個只以一些未經明晰化的“感覺”作為歷史性的知識客  
體、從而以在我們心中喚起對相應的“感覺”的暗示(Suggestion)為唯一  
可能的知識理想。一個歷史學家、考古學家、語言文獻學家之“活進去”(das “Einleben”)某些“人格”、“藝術時期”、“語言”中，是以某些特定的  
“共同感”、“語言感”等等的型態進行的，並且人們<sup>213</sup>甚至將這些感覺  
(續)——

樣的道理也適用於每一個“自然事變”。何時情況如此，無法在此加以論述，——但「有這情況」這件事，卻是任何關於或然率計算的理論——以及其他許多東西——都會告訴我們的。至於適用於“家計”(Haushalten)的“公式”(前揭書頁209，即：在行動中以如此的方式軌平持續的追求，使得此一行動之持續由此而獲得某種保障)，則此一公式所包含的一切，顯然都已經存在於諸如“適應”這樣的一個概念之中了。因為，如果我們就判斷而對該公式的內容加以分析，則該公式所要說的其實不過就是：存在著重複出現的(亦即：在某些特定的、由於被認為重要而被納入考察中的觀點看來相同的)行動，其「重複出現」則是建立在該行動對於強制性的處境之“適應性”之上的。這“概念”(因為，的確有這樣的一個概念，並且是抽象的概念)並未包含著一個因果上的“說明”，似乎也不應該包含這樣的說明，但我們借助於這概念，卻也無法“看穿”任何東西——不像歌陀的理論認為我們應該可以的那樣。在這一點上，這概念與相應的一些生物學概念完全是同一類的、也具有相同的價值。——此外，這裡也完全沒有意圖要將歌陀對奧地利學派的理性建構所做的進一步發展，說成是沒有價值的。完全不是這麼一回事：此處清清楚楚地由某種實際上普遍地給定的(“客觀的”)處境：——能力相對於意願的侷限性——，作為那些定理的最終基礎，而不是由所謂的“心理學的”抽象物出發；以及隨之而來的“抽象的”理論之擺脫作為某種「價值理論之“心理學上的”奠基」這種我們一再聽到的、絕對偏差的特徵——但玻納(Bonar)\*、約翰(John)\*\*與門格本人的許多說法，對於此一偏差的形成也負有一定的責任。“邊際效益學說”和任何一種的“心理學”，無論是“個體—”還是“社會—”心理學，都沒有任何的關係。【譯者按】\*這裡的玻納應該是指James Bonar(1852-1941)：英國經濟學家，曾在1888年發表“The austrian Economists and Their view of value”(The Quarterly Journal of Economics, 1-31)。\*\*約翰則應該是指V. John，應該是奧國經濟學家，曾在1892年發表〈論今日的社會科學的方法〉(Zur Methode der heut. Socialwissenschaft, in: Zeitsch. f. Volksw., Socialp. und Verwaltung)一文。

213 例如埃森漢斯(Eisenhans)在前面引述過的那篇文章(第23頁)中就是這樣。他認為：我們伴隨著對某一特定的“歷史的時期”的想像而有的那些整體感，“儘

說成是我們在對例如某一文獻、某一藝術作品的來歷進行歷史上的決定，或對某一歷史上的行動之理由與意義進行詮釋時，所能依靠的最確定的“基準”(Canon)。但另一方面，由於歷史學家總有、並且必須有一個目的，想讓我們得以“再體驗”種種“文化現象”(當然，諸如一些個別的歷史上、尤其也是純政治上重要的“氣氛”，也都包括在內)，將它們“暗示”<sup>119</sup>給我們，人們因而往往認為，至少在這些情況中，這種暗示式的“詮釋”，相對於概念上的清晰化(begriffliche Artikulation)，也是一種在知識理論上自主的過程。

讓我們試著將這些論述中的「中肯的部分」與「錯誤的部分」分開吧。首先，關於那種認為「“共同感”(Gemeingefühle)或“整體感”(Totalitätsgefühle)具有作為文化史的安排或對“人格”的詮釋之“基準”的意義」的說法，則這種——請注意：透過對“材料”進行經常的、思想上的摸索，亦即透過練習、透過“經驗”所獲得的<sup>214</sup>——“感覺”的意義，對於在歷史家的精神中的「一項假設之心理上的發生」而言，當然是具有重大意義的，甚至根本就是不可或缺的：但僅僅對種種“知覺”與“概念”進行操作，卻尚未“創造”出任何有價值的歷史知識，甚至根本就創造不出任何種類的知識。但相反的，對於「在科學上“有效”」這個意義下的所謂的“確定性”而言，則每一個有良心的研究者都必定會最堅決地拒斥一種觀點，這種觀點認為：訴諸“整體感”(例如：一個時期或一個藝術家等等的“一般性格”)是有某種價值的，就算這種「訴求」完全無法轉換成一些被明確地說出來並可以證實的判斷，亦即轉換成“以概念

(續)

管看起來是那麼地不確定”，卻可以“賦予認知一種確定的基準”，尤其是——根據“語言感”的類比——我們可以“具有直覺的確定性地決定”某一想像複合體是否“適合納入”此一感覺整體中。

214 就這一點而言，這種「感覺」和下述這種絕非有意識地被清晰化了的“感覺”是完全同類的：例如一個船長在碰到撞船危險的瞬間——一切就依賴於在這幾分之一秒內必須做出的決定——據以做出行動的感覺。在這二種情況中，凝鍊的“經驗”(kondensierte “Erfahrung”)都是具有關鍵性的因素，也都是原則上可以清晰化的。

的方式”被形塑出來的“經驗”(就這個語詞之最通常的意義而言的「經驗」)、並被如此地加以控制。——這一點其實也就基本上表明了：所謂「對感受性質的、心靈上的內容——只要這些內容在歷史上是在因果上相干的——進行歷史學的“再生產”是怎麼一回事了。「“感受”是無法在諸如一個直角三角形或量化科學的種種抽象產物的那種意義下被“定義”的」這一點，同樣也完全適用於所有性質性的東西。所有的「質性物」(Qualia)，無論是我們將它們當作“事物”的性質而“向外投射到”(projizieren)在我們之外的世界中去，或是當作種種心理上的體驗而“向內投射到”(introjizieren)我們之中，這些「質性物」本身都具有這種 120

「必然相對地是“不確定的東西”」的性格。當然，「在進行描繪性的描述時，“每一個人都看到他心中所想的東西”(ein jeder sieht, was er im Herzen trägt)」這個道理，是完全在相同的意義下正如適用於那些宗教的、美感的、倫理的“價值感”那樣，也適用於光線顏色、聲音顏色、氣味微差等等的。因此，如果我們只考慮這件事實的話，則對物理過程的詮釋也是在完全沒有兩樣的意義下，運用一些原則上就無法絕對明確地加以確定的概念的，一如每一門並未徹底抽離掉「性質因素」的科學基本上都必須做的那樣<sup>215</sup>。

215 當然，就連心理過程的某些特定的表現之在實驗心理學上的“可測量性”，也不會對這一點有任何的改變。因為，認為「“心理性的東西”本身基本上是無法溝通的」(敏斯特柏格)的說法固然絕不是正確的，——這一點毋寧說正是那些我們正因為如此而稱之為“神秘的”的“體驗”之某種獨特性——，但「心理性的東西」的確也像所有「質性的東西」一樣，只是在相對的明確性下是「可溝通」的，並且，在這裡的測量(正如統計學中的統計)也只測量「達到某種特定種類的外在表現的心理性的東西」，或者毋寧說，只測量心理性的東西的這種種類的呈現。心理測量學的測量，並不意味著可溝通性一般的建立(敏斯特柏格)，而是意味著其確定性之透過將某個“心理上受到制約的”過程之某一呈現形式加以量化而獲得的提升。但是，如果因此而使得某種分類以及「對“心理性的”材料所做的概念上的形塑」之某種(對某一具體的研究目的而言)充分的、相對的確定性變得不可能，則對科學而言反而是很糟糕的。但事實上，所有非量化的科學都是經常在從事並利用這種作法的。人們往往認為貨幣的重大意義乃是：它使得我們可以將主觀“評價”的結果以物質的形式表現出來，使這些評價變成

只要歷史學家在他的陳述中利用一些對心靈具有強烈影響的暗示性手段去訴諸我們的“感受”，換句話說，即想要在我們的心中激起某種在概念上無法加以清晰化的“體驗”，則這種作法要嘛是歷史學家爲了陳述其客體的某些部分現象而提出的一種速記(Stenographie)，其概念上的確定性對於具體的知識目的而言是可以被擱置而不會有傷害的：——這一點乃是下述事實的一個結果，即：經驗上給定的雜多之原則上的無法窮盡性，使得任何陳述都只能作爲歷史性的知識歷程的某種“相對的”結束而獲致“效力”。或者是：某一純粹的感受體驗在我們心中的誘發，主張自己是一種特殊的知識手段：作爲例如對某一文化時期或某一藝術作品之“性格”的“具體說明”(Veranschaulichung)。如此一來，這種速記便可以具有雙重的邏輯上的性格。它可以主張自己陳述了對相關的時期或人格或具體的藝術作品之“生命”的——或稱之爲“精神的”或稱之爲“心靈的”——“內容”之某種“再體驗”。在這種情形下，這種速記總是、並且不可避免地會在陳述者身上含有、並在讀者身上——讀者借助於它而“投入感受”，只要它堅持在“被感受到的東西”這種狀態中——產生出某些未被清晰化的自己的價值感，至於這些價值感本身是否符應於讀者所投入感受的那些歷史上的人的種種感受，則不存在任何的保證<sup>216</sup>。這些價值感

(續)——

“可測量的”。這種想法在正確的理解下是有道理的。但這時候我們卻不可以忘記一點：“價格”絕對不是任何與心理測量實驗相平行的現象，尤其不是某種“社會心理的”評價、某種社會性的“使用價值”的尺度，而是互相鬥爭的利益間的一種在極爲具體的、歷史上獨特的條件下產生的妥協產物。但價格畢竟和心理測量實驗分享著一件事情，那就是：只有那些按照給定的社會性建制(作爲“購買力”等等)而達到某種特定種類的“呈現”的追求會變成“可測量的”。

216 如果有人想要就一個例子具體設想一下如此挑動起來的種種「感受的詮釋」(Gefühlscutungen)相對於在概念上清晰化了的、並因而是經驗性的分析的獨特性，請參考在瑙曼(Carl Neumann)的《林布蘭特》(Rembrandt)\*中對《夜巡》(Nachtwache)的詮釋與對《瑪挪亞的犧牲》(Manoahs Opfer)的詮釋，——二者都是在「藝術作品的解釋」這個領域中同樣非比尋常之美的貢獻，但只有前者、而非後者，是具有完全經驗性格的。【譯者按】\*指的是：瑙曼的《林布蘭特》，Berlin: Spemann, 1902。這是第一部完整的林布蘭特傳記，後來擴充爲四卷：Rembrandt van Rijn: das radierte Werk des Meisters in originalgetreuen

因而也缺乏任何可以控制的標準，讓我們得以區分開因果上“重要的”和“不重要的”。正如“整體感”(例如：一個陌生的城市在我們心中所產生的整體感)在向處於「純感覺性質」的階段時，往往會受到諸如煙囪的位置、屋頂橫線腳的形式以及諸如此類的種種絕對偶然的、在此亦即：對該城市住民之固有的“生活風格”而言，在任何意義下都不具有因果重要性的元素所決定的一樣；一切經驗也都顯示，所有未經清晰化的歷史性的種種“直覺”，也都毫無例外地處於相同的情況：在大多數情況下，這些“直覺”在科學上的知識價值，是隨著它們在審美上的刺激的提高而平行地下降的；它們在某些情況下固然有可能獲得重要的“啓發學上的”價值，但在某些情況下卻也恰恰好會阻礙我們獲得實質的知識，因為它們會使我們疏於注意到：在此關係到的乃是觀看者的、而不是被描述的“歷史時期”或進行創作的藝術家的感受內容。在這種情況中，這種的“知識”的主觀性格實等同於“效力”的缺乏，這是因為人們沒做概念上的清晰化工作，而該“感通”(Anempfindung)也因而無法加以證明或控制。 122

並且，除此之外，該“感通”也帶有一種明顯的危險，亦即會因為要追求某種跟“整體感”相應的“整體性格”而排擠對種種關聯所做的因果上的分析，並且由於對某種可以再現“感受的綜合”的公式的需要取代了進行經驗性的分析的需要，遂使得人們將該“整體性格”作為標籤貼到該“歷史時期”上。在這種形式下的主觀的、感受性質的“詮釋”，既未展現出「對實在的關聯之經驗的、歷史的知識」(因果的詮釋)，亦未展現出它(按指：主觀的、感受性質的“詮釋”)除此之外還有可能是的另一個東西：價值關聯性的解釋(*wertbeziehende Interpretation*)。因為，這一點乃是「對一個歷史性客體之“體驗”」的另一個意義，即：除了因果上的歸因(*kausalen Zurechnung*)之外，有可能存在於我們在這裡所處理的那個(詮釋)“範疇”中的另一個意義。關於這個範疇與歷史性的東西之邏輯上

(續)———

*Handkupferdrucken*. 4 vols. Berlin: Amsler, 1928 ff. ◦

的關係，我在另外一個地方<sup>217</sup>已經處理過了，這裡只需要確定一點，即：在這種功能中，對一個可以在美學上、倫理上、理智上、或在所有可以設想的種類的文化價值觀點下加以評價的客體之“詮釋”，並非某種（在邏輯的意義下）純經驗的、歷史的——亦即：將具體的、“歷史性的個體”歸因於某些具體的原因的——陳述之組成部分，而毋寧是——由歷史學的觀點出發加以考察——“歷史性的個體”的形構。在這種意義下，對《浮士德》、或者對“清教主義”乃至對“希臘文化”的某些特定內容的“詮釋”，就是在找出那些“我們”可能會覺得是在那些客體中“實現了”的“價值”，以及找出那種“我們”認為這些價值在其中“實現了”、並且使得那些“個體”也因而變成歷史性的“說明”之客體之總是、並且毫無例外地具有個體性的“形式”(Form)：——從而乃是一種歷史哲學上的貢獻。這種「詮釋」事實上的確是“主觀化的”，只要我們將「主觀化」理解為：我們理所當然地絕不可能將那些價值的“效力”，想成是某種作為經驗上的“事實”的效力。因為，就我們在這裡所談到的這個意義來理解，這種「詮釋」並不是在解釋那些在歷史上參與創造該“被評價的”客體的人他們主觀上“感知到”的東西——對這種「詮釋」而言，只要它是「自我目的」(Selbstzweck)，這東西只不過偶爾是我們藉以獲得對該價值之較佳的“理解”的輔助手段而已<sup>218</sup>——，而是在解釋“我們”在客體中“有可能”——或者也：“應該”在“評價”上發現的東西。在後面這種情況中，詮釋所設立的乃是某一門規範性學科(如：美學)的目標並自行加以“評價”；在前面的那種情況中，則詮釋(就邏輯上加以考察)乃是建立在“辯證式的”價值分析(“*dialektische Wertanalyse*”)的基礎上，並且只是要找出該客體之種種“可能的”價值關聯。但是，這種「與“價值”的“關聯”」卻——而這一點乃是詮釋之在我們的脈絡中具有關鍵性的重要功能——

217 請參考雅飛—布勞恩的文庫1906年1月刊\*。此外，這方面也完全可以參考李克特的一些論述。【譯者按】\*相關段落見本譯本第[245]頁以下。

218 在這方面，我們可以完全同意克羅齊。



也同時展現了讓我們得以走出「“投入感受到的東西”之完全的不確定性」而達到那種「對個體性的、精神性的意識內容的知識」所能獲致的確定性的唯一道路。因為，相對於那種純然的“感受內容”，我們稱之為“價值”的，乃是、並且僅僅是那可以成為某一「採取立場」之內容的東西，某種對我們“強烈要求著效力”的東西，並且就此而言，這東西“對”我們而言作為“價值”的“效力”亦將“被”我們所承認、否認、或在種種極為多樣的糾纏中“在評價上加以判斷”。對某一倫理的或美感的“價值”之“強烈要求”(Zumutung)，毫無例外地都含有一項“價值判斷”的沉澱。我們雖然無法在這裡更進一步地探討“價值判斷”的本質<sup>219</sup>，但對我們的考察而言，有一點我們無論如何是可以確定的，亦即：是(判斷—)內容的確定性使得我們所要考察的客體得以由「僅僅是“感受到的東西”的領域」中凸顯出來的。某個人是否跟我一樣“同樣地”看到了某一特定的壁紙的“紅”，該「紅」對他而言是否具有相同“感受調”(Gefühlstöne)，乃是透過任何手段都無法加以確定的，相關的“直覺”在其「可溝通性」上始終都必然是不確定的。相反的，想要認同對某一事實之倫理的或審美的判斷的強烈要求，雖然也會有許多無法溝通的「“感受”的組成部分」(“Gefühls”bestandteile)在其中發生作用，但如果不是儘管如此判斷之“被強烈要求的”內容在那些“要緊”的點上還是可以同樣地“被理解”的話，這種強烈要求將會毫無意義。將個體性的東西關聯到種種可能的“價值”上的這種關聯，總是意味著某種——永遠只是相對的——程度的「對只是直觀地“感受到的東西”之排除」。正因為如此——而藉此我們將再度總結地回過頭來看看稍早所做的一些說明——才出現了這種歷史哲學式的“詮釋”，並且顯然地以其二種可能的形式：直接進行評價的(亦即：形上學式的)與只進行價值分析的形式，持續地為歷史家之“投入感受式的

124

219 克羅齊的種種反心理主義的論述中有一項心理學上的特點，那就是：他否認這種意義下的“價值判斷”的存在，雖然他自己的理論建構就是隨著價值判斷而起伏的。

理解”服務。在這方面，我們完全可以參考西美爾的那些只有在表述上有時不太完備、偶爾也在實質上並非全然無疑的說法<sup>220</sup>，並且或許只能加上以下這一點加以補充：因為“歷史個體”就連在“人格”這個特殊的意義上就邏輯上的意義而言也只能是一種透過價值關聯而人為地造設出來的“統一體”，因此，“評價”對於“理智上的理解”而言乃是正常的、心理上的過渡階段。對某一“歷史性的人格”〔如：歌德(Goethe)或俾斯麥(Bismarck)的人格〕之“內在的發展”(或甚至只是對其在某一具體的、在歷史上相干的關聯中的具體的行動)的那些歷史上相干的組成部分之完全的澄清，事實上往往唯有透過對其作為之種種可能的“評價”之對質才能獲得，儘管歷史家無論如何都必須主張自己在其認識的發生過程中克服了這種心理上的過渡階段。正如在稍早前所使用的「偵察隊長」的例子中，因果詮釋由於能夠使得對那本身並不明確的命令之「思維上的

220 西美爾的種種表述(頁52、54、56)就連在這裡也是心理的一描述性的，因此，儘管這些表述都非常細膩，但在我看來在邏輯上並不是完全無可置疑的。正確的是：(1)作為“人格”的歷史家之強烈的“主體性”，是可以極為有利於對歷史性的行動與種種歷史性的個體性、尤其往往恰恰是那些與歷史家不相同的個體性之因果上的“詮釋”的，——(2)我們對那些“輪廓鮮明的”、高度“主觀的”人格之歷史性的理解，往往特別地“明顯”；——這二種現象都與價值關聯在「對個體性的東西進行認識上的形塑」中所扮演的角色密切相關。進一步言之，歷史家之“豐富的”與“獨特的”人格的種種密集的“評價”，對於發現種種歷史性的過程與人格之種種不存在於表面上的價值關聯而言，乃是第一等的啟發性手段，——但我們所要納入考察的，也正是歷史家的這種做出在精神上清楚地發展了出來的評價的能力，以及由此產生的獲得關於種種價值關聯的知識的能力，而不是歷史家的個體性中的任何非理性的東西。在心理學上，“理解”是作為「評價與因果性詮釋之未經區別的統一」而開始的，但邏輯上的加工在形塑“歷史個體”時，卻以純然理論上的「價值“關聯”」去取代“評價”。——此外，當西美爾(頁55下、56)認為說：歷史家固然是受到材料約束的，但在形塑歷史進程的整體的過程中，他卻是“自由”的，這種說法也是有待商榷的。在我看來，情況剛好相反：在選取那些決定著我們所要說明的“歷史個體”(這裡自然也和其他情況一樣，指的是在非人格的、純邏輯的意義下的「歷史個體」)之篩選與形塑的主導性價值上，歷史家乃是“自由的”。此外，在他往後的路途上，則歷史家乃是完全受到那些「因果歸因的原則」(Prinzipien kausaler Zurechnung)約束的，並且只有在某種意義下是在安排那種「邏輯上“偶然的東西”」上，亦即：在形塑那種純美感性的“具體說明的材料”上是“自由的”。

“理解” (das noëtische “Verstehen”) 成爲可能，因而對實踐上的“採取立場”做出了服務那樣，相反的，在這些情況中則反倒是自己的“評價”變成了服務於“理解”的手段，而「理解」在這裡則意味著：對異己的行動之因果上的詮釋<sup>221</sup>。在這個意義下、並且基於這個理由，下面這一點乃是正確的：恰恰是歷史家之某種鮮明的“個體性”、亦即：該歷史家所特有的種種尖銳而準確地說出來的“評價”，有可能就是因果知識之所以能夠做出重大貢獻的助產士，儘管在另一方面，這些評價透過其影響的力道，也非常容易會傷害到個別結果之作爲經驗真理的“效力”<sup>222</sup>。

爲了要結束這段與各式各樣的、以種種色彩與形式加以描繪的關於「種種“主觀化的”學科之所謂的獨特性以及此一獨特性對於歷史學之意義」的理論所進行的迫不得已並顯得有點單調的論辯，我們要說：結果只不過是一項基本上相當平常的、但儘管如此卻一再地受到質疑的洞見，亦即：既非“材料”之“實質上的”性質、亦非其“存有”之“本體論上的” 126 差異、乃至亦非獲得某一特定的知識之“心理上的”過程的種類，決定著該知識之邏輯上的意義以及其“效力”的預設。無論是在“精神性的東西”的領域裡還是在“外在的”“自然”的領域裡，無論是在「“在我們之內”的過程」還是在「“在我們之外的”過程」的領域裡，經驗性的知識總是受到“概念建構”的手段所約束，而在邏輯上，一個“概念”的本質在這二個

221 就算在某些情況中，人們是藉由“目的”與“手段”這二個範疇而採取某種“目的論式的”評價的——歷史學家們常舉的範例是戰爭史——，邏輯上的事態還是完全一樣的。那種基於種種戰略性的“技藝學說”所獲得的知識，認爲毛奇 (Moltke) 的某一特定的措施是一項“錯誤”，亦即未採取達到確定的“目的”所需要的適當的“手段”，這種知識對一個歷史性的陳述而言，所具有的唯一意義乃是，幫助我們去獲得該(在目的論上“有缺陷的”)決定對於在歷史上相關的一些事件之進程所具有的「因果上的意義」的知識。我們由種種「戰略學說」所採取的，僅僅是關於種種「客觀的”可能性」的知識：對種種不同的可以設想的決定之情況而言，這些可能性都可以被設想爲是可以實現的(伯恩翰的陳述在這一點上也同樣是在邏輯上不太清楚的)。

222 對這個過程的二個側面而言，布克哈特(Jacob Burckhardt)都是一個突出的例子。

實質的“領域”中乃是相同的。“歷史的”知識之對立於「在邏輯的意義上的“自然科學的”知識」之邏輯上的獨特性，乃是和「“心理的東西”與“物理的東西”」、「“人格”和“行動”與死的“自然客體”和“機械性的自然過程”」的區分毫不相干的<sup>223</sup>。並且，我們更不可以將“投入感受”事實上或潛在的“被意識到的”內在的“體驗”之“明顯性”——這是“詮釋”的一種只是現象學式的品質——與“可詮釋的”過程之某種特有的經驗上的“確定性”等同起來。——因為、並且只要它對我們而言是可以“意味著”什麼的，則一個物理的或心理的或包含二者的“實在”，就會被我們形塑成“歷史個體”；——因為它是可以透過種種“評價”與“意義”而加以決定的，因此當我們在對這樣的一個“個體”進行“歷史性的”說明時，“有意義的”可詮釋的人類的行為（“行動”），便會以一種特殊的方式為我們的因果上的興趣所掌握；——最後：只要它是取向於種種有意義的“評價”或可以與這些評價相對質的，人類的作為就是可以以特殊的方式“明顯地”被“理解”的。因此，在“歷史”中的“可詮釋”且可以理解的東西之所以扮演著特殊的角色，關係到的乃是(1)我們的因果上的興趣以及(2)所追求的「個體性的因果關聯」之“明顯性”的品質這二方面的差異，而不是涉及因果性或「概念建構的意義與方式」的差異。

現在要做的，只剩下對某種特定種類的“詮釋性的”知識做一些考察：藉由“目的”與“手段”這二個範疇進行的那種“合理”的詮釋。

無論什麼時候，只要我們將人類的行動當作是受到清楚意識到並意願著的“目的”所制約而加以理解，並對“手段”有清楚的知識時，這種理解無疑總是能夠達到一種特別高程度的“明顯性”。然而，如果我們問這是建立在什麼基礎上的，則我們馬上就會看到其理由乃是下述事實：

223 關於這一點，請參考李克特前揭書。儘管他將追求“法則”的研究工作稱為“自然科學式的”概念建構的說法很自然地會在對手的爭論中造成一再出現的混淆“管轄範圍上的”(ressortmäßigen)與邏輯上的“自然科學”概念的結果。

“手段”與“目的”的關係，乃是一種理性的、在一種特別高的程度上可以為“法則性”這個意義下的進行通則化的因果考察所及的關係。如果沒有對實在中的那個作為我們所要影響的客體與手段而被納入考量之中的片段之因果上的理性化，亦即：如果沒有將該片段安排進某一個由經驗規則——這些規則陳述：某個特定的行為可望產生什麼結果——組成的複合體中，是不可能有理性的行動的。固然，如果有人主張：基於這項理由，我們便可以將對一個過程之“目的論式的”<sup>224</sup>“掌握”理解為因果式的

224 關於在社會科學的知識中的“目的”(Telos)與“原因”(Causa)的關係，尤其自史坦樂(Stammler)的那些高明的、但卻含有許多謬誤的著作\*出版以來，往往充斥著一種令人驚訝的混亂。目前學上在這方面的混淆之最高峰的，或許是比爾曼(Biermann)\*\*博士的幾篇文章：〈馮德與社會科學的邏輯〉(W. Wundt und die Logik der Sozialwissenschaften), *Conrads Jahrbuch*, \*\*\*Januar 1903, 〈自然與社會〉(Natur und Gesellschaft), ebda. Juli 1903 以及〈社會科學、歷史學與自然科學〉(Sozialwissenschaft, Geschichte und Naturwissenschaft), 1904, XXVIII, S. 552 f. 比爾曼博士“明確地”“抗議”別人說他主張“理論與歷史之對立性的表述”，因為這種「對立性的表述」在他看來是“不清楚、並且是原則上無法證成的”。事實上是有一不清楚的地方，但之所以有一不清楚的地方，也是因為這位作者對那些關係始終還是完全弄不清楚所致，否則他也不會訴諸像溫德爾班與李克特這樣的研究者：這二位研究者也許也會同樣驚訝於比爾曼博士竟然會找上他們，要求他們擔任他的宣誓保證人。——如果光是這種不清楚也就算了，但事情卻有後續發展：——甚至許多重要得多的國民經濟學者在探討與該對立相關聯的一些較為複雜的問題時，偶爾也會說出一些明顯錯誤的觀點。更糟糕的是，該作者的那太過熱心的“Telos”(目的)，竟連那最基本的對立：“實然”(Sein)與“應然”(Sollen)的對立，也吞了下去。如此一來，不但“意志自由”、“整體因果性”、“發展的法則性”都被胡亂地編織進了那據稱唯一具有決定性的反題(Antithese)：“目的”與“原因”之中了，終至會有人主張：人們必須主張某種特定的“研究原則”，以便得以克服“個體主義”，——而“方法”問題與“計畫”(Programm)問題的這種結合，卻恰恰是在那些往昔的爭論中，在今日已經過時的東西，——這一切讓人產生一種期望，希望今日流行的「每一個新手的著作，都必須用一些知識理論的研究來加以裝扮」的作風，也很快就會消失了。該作者在這些以及其他著作中關於“國家與經濟”之間的关系所提出的，都是一些相當簡單且絕非新穎的想法，事實上就算沒有這類的知識理論研究，人們也可以加以鋪陳。希望這位充滿熱情、全心全力追求其理想的作者將來惠賜我們的，是一些我們在閱讀時不會因為不時會碰到一些外行的邏輯上的錯謬以致喪失耐心的著作。唯有如此，跟他的種種實踐性的理想進行一種富有成果的論辯，才會是可能的。——要跟史坦樂本人——絕對不能要史坦樂為比爾曼的

掌握之某種“倒轉”<sup>225</sup>，則這當然在任何意義下都是根本顛倒的。然而正 128  
確的是：如果沒有對經驗規則之可靠性的信仰，就不會有基於（為達到  
（續）

所有差池負責——進行一場原則上的論辯，將使得本文再增一印張，而這是不必要的。【譯者按】\*主要應該是指史坦樂於1896年出版的*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*。（《根據唯物論的歷史觀之經濟與法律：一個社會哲學的探究》一書，這本書在1906年出版了第二版，韋伯於1907年發表了〈史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀〉一文（見本譯本頁[291ff.]）。\*\*這裡的比爾曼應該是指Wilhelm Biemann；\*\*\*“Conrads Jahrbuch”（康拉德的《年鑑》）應該是指Johannes Conrad主編的*Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik, N. F.*（《國民經濟學與統計學年鑑》（新系列）。

- 225 令人感到驚訝的是，竟然連馮德(*Logik*, I, S. 642)也接受了這種流行的錯誤。——他說：“如果我們(a)在統覺(*Apperzeption*)中讓對運動的表象先行於外在改變出現，我們會以為運動是此一改變的原因。相反地，如果我們(b)讓對外在改變的表象先行於對運動的表象出現(透過後者前者才會產生)，則我們會以為改變是目的，而運動是藉以達到目的的手段。——因此，在心理學的概念發展的這些開端中，目的與因果性乃是由對同一個(馮德的粗體強調)過程之不同的考察方式產生的。”——對這一點，我們可以回答說：很顯然的，前面(由我)安上(a)與(b)的二個句子，根本就不是在描述“同一個”過程，而是二者中的每一個都是一個過程的一個不同的部分，而該過程依馮德的說法則可以以粗略的模式複述如下：(1)對一個所期望的在“外在世界”中的改變的“表象”(v)，結合著(2)對一個(被認為適合於引起此一改變的)運動(m)的表象，接著是(3)運動，以及(4)一個由m所造成的在外在世界中的改變(v')。馮德的句子(a)所包括的，顯然只有(3)和(4)這二個組成部分，亦即：外在的運動與運動之外在的結果，——(1)與(2)：對結果的表象或，對那些前後一致的唯物論者而言，至少是相對應的大腦過程——在那裡是沒有的，至於馮德的句子(b)，則我們勢必無法確定它是否只包括(1)和(2)，還是在不清楚的攪混中也包括了(3)和(4)這二個元素。但在這二種情形下，句子(b)都不像句子(a)那樣，包含著對同一個過程之一個不同的“掌握”，並且光是基於下述這個理由就夠了：因為我們首先當然完全不可以當作自明的而預設了「那透過運動(m)作為原因而產生的改變(v')，跟透過運動(m)作為手段而“想要達到的”(bezwercchte)改變(v)，必然是同一的。只要“想要達到的”結果和事實上“達到了的”結果，哪怕只有一部分的裂解，馮德的整個模式顯然就根本不適合了。然而，「想要的」與「達到了的」的這樣的一種裂解——目的之「未達到」——，恰恰無可置疑地也是對目的概念的心理学上的發生(在這裡，馮德將對「目的概念之心理学上的發生」的探討和對「目的概念之邏輯上的意義」的探討，完全混在一起了)而言，是構成性的。我完全看不出來，如果v和v'是始終完全疊合的，我們又怎麼會意識到作為獨立的範疇的“目的”。

某個所意圖的結果而)對手段所做的衡量的行動，並且，與此相關連的還有一點：在目的明確給定的情況下，手段的選擇固然不必然就同樣是明確地“決定了”，但卻至少不會在完全不確定的歧義下，而是在因情況不同而有所不同的許多環節的某種分離狀態中“決定了”。理性的詮釋可以在這種方式下採取某種有條件的「必然性判斷」的形式(模式是：在給定意圖x的情況下，根據已知的事變的規則，行動者要達成其意圖就“必須”選擇手段y，或手段y, y', y”之一)，從而同時也就可以跟某種「對經驗上可以察覺到的行動之目的論式的“評價”」會合成一個東西(模式是：根據已知的「事變的規則」，手段y的選擇，相對於y'或y”，提供了較大的機會去達到目的x或者以最小的犧牲達到該目的等等，該選擇因而是比其他選擇“更合乎目的”的，或甚至是唯一“合乎目的”的)。由於這種評價具有純粹“技術性”的性格，亦即僅僅是藉由經驗去查明該「手段」對行動者事實上所想要的目的而言所具有的適當性(Adäquatheit)而已，因此，儘管具有“評價”的性格，卻絕未離開「對經驗上給定的東西進行分析」這個基地。並且，在「對實際上發生的事變之知識」這個基地上所出現的這種理性的“評價”，也僅僅是作為假設或理想典型式的概念建構而出現的：我們將事實上發生的行動跟在“目的論”上看來遵循著某些一般的因果上的經驗規則之理性的行動相對照，為的是要以這種方式要嘛透過以下的方式去確定那有可能引導過行動者的動機(這動機就是我們想要找出來的東西)，亦即將行動者事實上做出來的行動，說成是達到他“有可能”追求過的某個目的的適當手段，——或者是為了讓我們得以理解：行動者的一項我們已知的動機，為什麼會由於手段的選擇，而產生另一個與行動者主觀上所期待的不同的結果。但在這二種情況中，我們所從事的，都不是借助於某種獨特的知識手段而對“人格”所做的“心理學式的”分析，而毋寧是借助於我們的法則性知識對某“客觀地”給定的處境所做的某種分析。換言之，在這裡，“詮釋”逐漸褪色成一項一般性的知識，即：我們可以“有目的地”行動，而這也就是說：我們可以根據對一個將來的(如果種種不同的被認為有可能的

行動或者不行動中的某一個實現了就會出現的)過程之種種不同的“可能性”的考量而行動。由於在經驗實在中，這種意義下的“意識到目的”的行動具有顯著的事實上的意義，使得我們可以將“目的論式的”理性化，當作是創造那些對「對歷史性的關聯所做的因果上的分析」而言具有無與倫比的啓發學上的價值之思想構作物之建構性手段。並且，這種建構性的思想構作物有可能首先是(1)純個體性性格的，亦即：一些純粹是為具體的個別關聯而建構的「詮釋的一假設」(Deutungs-Hypothesen)，——例如，在前面已經提到過的一個例子中，腓特烈·威廉四世的那項一方面受到被設定的目的、另一方面又受到“國際列強”的形勢制約的政策之建構，就是如此。於是乎我們便可以用這建構作為思想上的手段，去達到下述目的：將他實際上的政策拿來跟這建構相比較，去測量出該政策的理性的內容的程度，並從而一方面認識他的實際的政治行動之理性的組成部分，另一方面也認識其(就該目的而言)不理性的元素，從而使得我們對該行動所做之歷史上有效的詮釋、對二者在因果上的效力範圍之評估、以及因而將腓特烈·威廉四世的“人格”作為因果上的因素而放進歷史關聯中之有效的安排成為可能。或者，——而這一點正是我們在這裡感到興趣的——這些建構性的思想構作物也有可能是(2)一些具有普遍(generell)性格的理想典型式的建構物，如抽象的國民經濟學的那些“法則”，就是在預設「嚴格理性的行動」的前提下，以思想的方式建構出來的某些特定的經濟情境之結果。然而，在所有的情況中，這樣的一種理性的、目的論式的建構物與經驗科學所要研究的那個實在之間的關係，當然不會是“自然法則”與“具體組合”(Konstellation)之間的關係，而是僅僅是一個理想典型式的概念的關係，此理想典型式的概念的作用在於：透過將給定的事實拿來與某一個詮釋可能性——亦即一個詮釋模式(Deutungsschema)——加以比較，使我們較容易獲得經驗上有效的詮釋，——因此，就此而言，此一「詮釋可能性」所扮演的，乃是類似於目的論式的詮釋在生物學中所扮演的角色。我們透過理性的詮釋所“推論出”的，也不是(像歌陀所認為的那樣)“實際發生的行動”，而是一些



“客觀上可能的”關聯。對這些建構物而言，目的論式的明顯性也不意味著某種特殊程度的經驗上的有效性，而是：“明顯的”理性的建構物(如果是“正確地”被建構出來的話)，恰恰能夠使得事實上發生的經濟行動中的那些在目的論上不理性的元素變得可認識，並從而使後者之事實上 131 的進程成為可理解的。因此，那些詮釋模式也都並非只是(像人們所說的那樣)一些可類比於自然科學的假設性的“法則”之“假設”。它們固然可以作為假設而在應用於對具體的過程進行詮釋時發揮啟發學上的作用。但與自然科學的假設相反的是：確定「它們在具體的情況中並未包含一有效的詮釋」這一點，並不會牽連到它們的知識價值，正如(例如)「偽球面」之經驗上的無效力，並不會牽連到其建構之“正確性”。如此一來，借助於理性的模式進行的詮釋，在這種情況中便也就不可能了——因為那些在模式中所假定的“目的”，在具體情況中(作為動機)並不存在——，但這項事實卻也排除了「它們不能應用於任何其他情況」的可能性。在某一個情況中明確失靈的一個假設性的“自然法則”，(作為假設)將會瓦解而永無翻身之日。相反的，國民經濟學的那些理想典型式的建構物(如果正確地加以理解的話)，卻絕不會偽稱自己是普遍地(generell)有效的，——但一個“自然法則”如果不想喪失它的意義的話，便必須提出此一主張。——因此，總而言之，一個所謂的“經驗的”法則，乃是一個在經驗上有效的規則而具有成問題的因果上的詮釋，而相反的，一個「理性行動之目的論式的模式」，則是一種詮釋而具有成問題的經驗上的效力：因此，二者乃是邏輯上分居二端的對立物。——但前面提到的那些模式，卻是一些“理想典型式的概念建構”<sup>226</sup>。因為、並且僅僅因為“目的”與“手段”這二個範疇在應用於經驗性的實在時，制約

226 關於這個概念，請參看我在雅飛—布勞恩的文庫第19卷第1期中的論文\*。我希望，不久的將來能夠對那些粗描輪廓、也因此有可能部分會造成誤解的論述，更深入地繼續加以探討。【譯者按】\*指的是1904年發表的〈社會科學與社會政策的知識之“客觀性”〉一文中，談「理想典型式的概念建構之邏輯結構」的段落，亦即本譯本[190]頁以下。

了經驗實在的理性化，這樣的一些模式的建構才因而是可能的<sup>227</sup>。

從這裡出發，我們再一次、並且是拍板定案地來看看那種認為「“人格”與“自由的”行動具有特有的經驗上的非理性」的主張。 132

行動者的“決定”下得越“自由”，亦即：越是根據“自己的”、不受“外在的”強制或無法抗拒的“情緒”左右的“衡量”，則在「其他條件不變」(ceteris paribus)的情況下，動機就越完全無餘地歸入“目的”與“手段”這二個範疇之下，對該動機之理性的分析也因而能夠越加完備，有時候甚至能將該動機成功地納入一個「理性行動的模式」中，但這麼一來，法則性知識——無論是對行動者而言，還是對進行分析的研究者而言——所扮演的那種角色也會更大，而前者(按指：行動者)在“手段”方面也將越“被決定”。還不僅這樣。而是：“行動”越是(在這裡所說的意義下)“自由”，亦即越少帶有“自然發生的事變”的性格，則最終下述的這種“人格”概念也將越產生效力：這種「人格」概念在人格與某些特定的最終的“價值”和「人生的一“意義”」(Lebens-“Bedeutungen”)的內在關係之恆定性(Konstanz)中，找到了人格的“本質”：這些價值與意義將在其作為中形成為種種目的，並以此方式轉化成「在目的論上理性的行動」(teleologisch-rationales Handeln)，而那種浪漫主義式的自然主義的「“人格”思想」(“Persönlichkeits”gedankens)的說法，也將越見消失，——這種說法反過來在個人生命的那種模糊的、未經區分的、生長性的“基底”

227 因此，我們可以說，如果人們在那些「抽象理論的建構物」(如：在“邊際效益法則”)中看到的，竟是種種“心理學式的”、乃至“個體心理學式的”詮釋之產物，或者對“經濟上的價值”進行“心理學上的奠基”之嘗試，則這實在是誤解到了頂點的表現。這些建構物的獨特性、其啓發學上的價值、乃至其經驗上的效力之限制，恰恰是建立在下述這一點之上的，亦即：它們不包含任何一丁點的“心理學”(無論是什麼意義下的「心理學」)。那個運用這些模式的學派的許多代表者，當然對該錯誤的產生有部分的責任，因為他們有時候會將各式各樣的“刺激閥”的類比拉了進來，而事實上這些純粹理性的、僅僅在「貨幣經濟」這個背景下才有可能的建構物，跟這些類比，除了某些外在的形式之外，根本就毫無任何共同的東西(請參考上面頁[120]註215)。

中，亦即在那“人”(Person)事實上完全跟動物一樣都有的、基於脾氣—與心情發展(Temperaments- und Stimmungsentwicklung)之無限多的心理—物理條件之相糾纏而生的“非理性”中，去尋找人格所固有的神聖物。因為，這種浪漫正是在特萊契克(Treitschke)偶爾會、而其他許多人常常會談到的一種意義下，存在於“人格之謎”背後的東西，並且這種浪漫有時候甚至還會將“意志自由”憑空捏造進那些自然發生的領域中。後面這種作法的荒謬，我們在直接的體驗中就可以了然於胸了：我們“感受到”，我們恰恰是也受到我們行動的那些“非理性的”元素，要嘛(有時候) 133 簡直被逼得“身不由己”(nezessitiert)，要嘛就是在某種對我們的“意願”(Wollen)而言並非“內在”的方式所共同決定了。對於歷史學者的“詮釋”而言，“人格”並非一個“謎”，而是相反的，是唯一僅有的可以詮釋的“可以理解的東西”，並且，人類的行動和行爲，在任何地方、尤其是就連在「理性的詮釋」之可能性終止的地方，都不會比任何個體性的過程本身，在更高的程度上——在“不可計算”或「戲弄因果上的歸因」這個意義下——“非理性”；相反的，任何地方，只要理性的“詮釋”是可能的，那裡就遠遠地高出了純粹“自然”之非理性。人們之所以會產生一種印象，覺得“人格”具有一種很獨特的非理性，乃是由於歷史學家將他的英雄的行動以及由此產生的種種形勢，拿來用「目的論式的—理性的行動」這個理想加以測量，而沒有像——爲了要將「可以比較的東西」拿來做比較時——所必須要發生的那樣，將該理想拿來跟“死的自然”中的種種個體性過程之進程做對比。最不應該的，是竟然將任何一個關於“意志自由”的概念，與該「非理性」關聯起來。恰恰是那在經驗上“自由的”、亦即根據種種衡量而行動的人，在目的論上是受到(因客觀處境不同而異的)達到其目的之不相同且可以認識的手段所約束的。對處於競爭鬥爭中的工廠主或對股市的經紀人而言，那種對其“意志自由”的信仰，對他的幫助實在是少之又少。他必須在「經濟上被淘汰」和「遵守某些極爲特定的經濟行爲的準則」之間有所選擇。如果他明知道會造成損害卻不遵守這些準則，則在說明這件事情時，我們將——除了一些其

他可能的假設之外——有可能恰恰也將下述假設納入考量：他當時缺乏“意志自由”。恰恰是理論性的國民經濟學的那些“法則”，必然預先設定了一對一個歷史上的個別過程之任何純粹理性的詮釋，情況當然也完全一樣——“自由意志”(無論是在這個語詞之哪一個在經驗的基地上可能的意義下)的存在。

相反的，除了在「有目的的一理性的行動」這個意義下所掌握到的之外，任何其他意義下所掌握到的“自由意志”的“問題”所可能採取的一切形式，都完全超出了歷史學的經營範圍之外，並且對它而言毫無任何意義。

歷史學家之“詮釋性的”動機研究，和對任何一個個體性的自然過程 134 之因果上的解釋，都是在絕對相同的邏輯上的意義下的因果上的歸因，因為，它的目標乃是要確定某一“充足的”理由(至少作為假設)，而在探討複雜的自然過程時，如果我們將重點放在其個體性的組成部分上，則情況也是完全相同的：我們也只能以這一點作為研究的目標。它(=歷史學家之“詮釋性的”動機研究)——如果它不想淪為或者是黑格爾式的流出說(Emanatismus)或者是現代的人學式的奧秘主義(Okkultismus)的某一個亞種的犧牲品的話——不能以(在自然法則意義下的)對某一「必須一如此一行動」的知識(die Erkenntnis eines So-handeln-müssens)作為知識目標，因為，無論是人類的、還是人類之外的(無論是“活的”還是“死的”)具體物(Konkretum)，就其作為宇宙的整體事變的多少有限的片段而觀之，在事變的整個範圍中，絕不會有任何地方會“進入”某一僅僅是“法則性的”知識中，——因為，具體物無論在什麼地方(不僅僅是在“人格”這個領域裡)，都是一個在內涵上無限的雜多(eine intensive Unendlichkeit des Mannigfaltigen)，而對於一個歷史性的因果關聯而言，在邏輯上，此一雜多之所有可以設想的個別的、對科學而言僅僅作為“給定了的”而可以查知到的組成部分，都有可能作為「在因果上富有意義的」而納入考察之中。

種種個別的學科所運用的「因果性」這個範疇的形式，乃是某種各

有不同的形式，因此，就某個特定的意義而言，——這一點是完全可以加以承認的——該範疇本身的內容也跟著改變，並且是這麼改變的，亦即：在它的組成部分中，一下子是這個組成部分、一下子是另一個組成部分喪失了意義，並且恰恰是當人們認真地將因果原則貫徹到底的時候會如此<sup>228</sup>。這個範疇之完整的、所謂“原生的”(urwüchsig)意義包含二個意思：第一個意思是指“影響”(Wirken)作為彼此在質上不同的現象間的一種 135 所謂的「動力帶」(dynamischen Bandes)的想法；第二個意思則是指「受“規則”約束」的想法。無論是在什麼時候，只要人們循著「量化的抽象」的途徑，獲得作為「純粹空間上的因果關係」之表現的數學等式時，作為因果範疇之實質內容的“影響”、從而“原因”這個概念也就喪失了它的意義而消失了。如果我們在這裡還想要堅持「因果性」範疇是有意義的，則只能是「運動在時間上的前後相續的一項規則」這個意義，並且就連這一點也只是就以下的意義而言的，即：它(=因果性範疇)被看作是某種「就其本質而言永遠相同的東西」之變形(Metamorphose)的表現。——相反的，一旦我們所追求的是那透過時間展開的世界歷程之全然在性質上的一次性(Einmaligkeit)或甚至是世界歷程中的任何一個時空片段之性質上的獨一無二性(Einzigartigkeit)，則“規則”這個想法便會

228 關於這個問題，請參考李柴(O. Ritschl)《精神科學中的因果考察》(Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften, Bonner Universitätsprogramm von 1901)。但是，當李柴承接著敏斯特柏格的《心理學綱要》一書的觀點而認為：科學性的考察、特別是因果思想之可應用性的界限，到處都存在於人們開始追求對一個過程進行“充滿理解的再體驗”之時，則我們絕對不應該苟同他。正確的只是：沒有任何因果考察，無論是哪一種的，是和“體驗”等值的。至於此一事態對諸如種種形上學的立說會有什麼樣的意義，則我無法在此探討。只不過，那欠缺的「等值」(Aequivalenz)，同樣也適用於對種種「動機鏈」之任何清晰化了的“理解”，並且，我也看不出有任何理由可以主張說：「經驗性的因果考察」的原則，應該停止於“可理解的”動機”的界限上。對“可理解的” 135 過程的歸因，跟對自然事件的歸因一樣，都是根據邏輯上完全相同的一些基本原則進行的。在「經驗」這個基地上，因果原則內部只有一個彎折(Knick)：此一彎折存在於因果等式作為科學研究之可能的、或甚至作為理想的目標終止之處。

由因果範疇中消失。因此，對一個完全一次性的整個宇宙的、或部分宇宙的發展而言，「因果規則」這個概念將喪失其意義，這種情形完全如同對因果等式而言，「因果上的影響」這個概念將喪失其意義一樣，而如果人們想要為具體的事變的那種任何知識都無法包括進來的無限性堅持因果範疇的一項意義的話，則剩下的就只有下述意義下的“被影響”(Bewirktwerden)的想法了，即：那在每一個時間微分中完全“新的東西”，恰恰“必須”這樣、而不是以其他方式由“過去”產生，而這基本上不過是意味著說出了一件事實，即：這「新的東西」的確完全是這樣、而不是以其他方式，在它當時的“現在”，以絕對的獨一無二性、但畢竟還是在某個「事變之具體物」(*Konkretum des Geschehens*)中“產生”了。

那些經驗性的、以「因果性」範疇進行探討並且研究實在之種種性質的學科〔不僅歷史學屬於這些學科，所有的“文化科學”(Kulturwissenschaften)，無論是哪種種類的，也都屬於這些學科〕，都是以其完全的發揚的方式運用著這個範疇的：它們將實在的種種狀態與改變當作是“被影響”與“發生影響”的而加以考察，並且嘗試著部分透過抽象而由種種具體的關聯中找出一些「“起因造成”(Verursachung)的“規則”」，部分透過援引“規則”去“說明”種種具體的“因果上的”關聯。然而，“規則”的表述在此扮演著什麼樣的角色，而這些規則又將採取什麼樣的邏輯形式，或甚至有沒有發生「對種種規則之表述」這回事，則是特屬於「知識目標」的問題。但是，將這些規則以「因果上的必然性判斷」的型態加以表述，卻非毫無例外的目標，確然的形式(*apodiktische Form*)之不可能性，絕不限於“精神科學”的範圍。特別是對歷史學而言，因果說明的形式除此之外還是其「可理解的“詮釋”」這項公設的結果。當然，歷史學也想要、並且應該以一些具有足夠的確定性的概念進行探討，並且歷史學將追求因果歸因之就原始材料的情況而言所可能達到的最高的明確性。但歷史學家的詮釋所訴求的，卻不是我們的那種能夠將種種“事實”作為例子而歸入一些普遍的類概念與公式的能力，而是訴諸我們對每天都對著我們迎面而來的一項課題的熟悉，

即：就個體性的人類行動的動機去“理解”它。而我們的投入感受式的“理解”所提供給我們的那些假設性的“詮釋”，我們當然會再借助於“經驗”加以確證。但我們在「落石」的那個例子中看到了：以獲得必然性判斷作為對事變的某一個體性的雜多所做的每一個因果歸因之唯一目標，只有在一些抽離出來的部分成分上才有實現的可能。在歷史學中，情況也是如此：它只能確定，曾經存在過某一特定種類的“原因性的”關聯，並透過援引事變的規則而使這一點成為“可理解的”。在這種情形下，如果說對歷史學而言，具體的歷史性的事變之嚴格的“必然性”，不僅始終只是一個理想的、甚至是遙不可及的公設，則就另一方面來說，由就算是每一個部分宇宙的個體性事變之非理性，我們當然也導不出任何歷史研究所特有的且與之相干的某種「非決定論式的“自由”」這個概念。特別是“意志自由”，對歷史學而言乃是某種完全超越的東西，而將之設想為歷史學研究的基礎，實在是荒謬透頂之事。用反面的話來說，情況是這樣的：對歷史學而言，這二種想法都超出了任何歷史學可以加以確證的“經驗”之外了，並且二者事實上都不可以影響到歷史學的實際上的研究工作。

137

因此，如果我們在種種方法論的探討中，不時看到一種說法，認為人在其行動中(客觀上)“也”“是”遵循著某種“總是相同的”(亦即：法則性的)“因果連結”(Kausalnexus)的<sup>229</sup>，則這乃是一種有利於形上學的決定論之「信仰表白」(protestatio fidei)，既未觸及到科學實踐的領域、亦非毫無疑慮的表述，歷史學家由這種信仰表白並不能為其實際上的經營導出任何結論。毋寧可以說，基於同樣的理由，歷史學家方面(如：基於宗教上的或其他超出經驗範圍之外的理由)對相信“決定論”的形上學信仰之拒斥——無論這「拒斥」是在什麼意義下的「拒斥」，無論是在原則上、還是就經驗上而言，都是完全不相干的，只要歷史學家在其實踐

<sup>229</sup> 例如，施莫樂在他那篇我們稍早曾引用過的針對肯尼士的評論文章中，就有這種說法。

中，還堅持著「由可理解的、原則上並且毫無例外地服從借助於經驗的檢驗之“動機”去詮釋人類的行動」這個原則。但是：相信「決定論式的公設對任何知識領域而言，都**包含著**以提出類概念與“法則”為唯一目標的方法上的公設」的這種想法，跟下面的這種與之在相反的意義下相對應的假定比起來，卻非更大的錯誤<sup>230</sup>——此一假定認為：任何相信“意志自由”的形上學式的想法，都**排除了**將類概念與「規則」應用到人類的行為上的可能性，或者認為：人類的“意志自由”是跟人類行動的某種特有的“不可計算性”、或甚至某種特有種類的“客觀上的”非理性相結合的。我們看到了：情況正好相反。

在這段冗長的離題討論種種現代提問的領域之後，我們現在必須回 138  
過頭來看看肯尼士，並且我們首先要弄清楚：他的“自由”概念是建立在什麼樣的一種原則上、哲學上的基礎之上的，而這一點對其在經濟科學之邏輯與方法中的效力範圍，又會有什麼樣的後果。——我們立刻就看到：肯尼士也完全被那在歷史上已經轉變了的“有機的”自然法學說給迷住了，這種自然法學說在德國主要是受到歷史法學派的影響，並滲透進探討「人類的文化勞動」(menschliche Kulturarbeit)的所有領域中了。——我們最好由探討下面這個問題開始：跟肯尼士的“自由”的想法相結合的，究竟是什麼樣的一種“人格概念”？我們將會看到：該“自由”並非被設想為“無原因性”，而是被設想為行動之由必然是完全個體性的人格實體之流出，並且：由於這種被歸屬到人格的「實體性格」之故，行動的

230 因為，如果某個具體的歷史上的關聯的“材料”，都是由一些諸如歇斯底里、催眠或癲狂等情況所制約的過程所構成的，而這些過程，由於無法詮釋，我們可視之為“自然”，——則儘管如此，歷史性的概念建構的原則將始終都是相同的原則：即使在這種情況下，科學性的處理的出發點仍然將只會是透過價值關聯而建立起來的“意義”[這意義是這些過程所構成的某一個體性的形式在跟同樣個體性的“環境”(Umwelt)關聯起來時，被賦予給該形式的]，目標依然是對種種個體性關聯的知識，而手段則仍然是個體性的、因果上的歸因。就連有時候會對這樣的一些說法讓步的泰恩(Taine)，在這方面始終還是個“歷史學家”。



非理性馬上就又被歪曲成爲「理性的」了。

對肯尼士而言，“人格”的本質首先乃是：「是」一個“統一體”(eine “Einheit” zu sein)。但在肯尼士的手裡，此一“統一體”卻馬上就轉變成了關於某種自然主義式地、有機地被設想著的“統一性”(Einheitlichkeit)的想法，而此一「統一性」又再度被詮釋爲(“客觀上的”)內在的“無矛盾性”，亦即：終究而言是理性的<sup>231</sup>。人是一種有機的存有者，因此，與所有的有機體都共有著「“自保”與“完善化”」這種“基本驅力”；根據肯尼士的說法，這種驅力由於作爲“自愛”乃是完全“正常的”，並且因而也就是“道德的”，尤其是不包含任何抵牾“鄰人愛”與“共通感”的對立物，而是僅僅在其“敗壞”成爲“自私”時，才會變成某種的“不正常”、乃至(正因爲「不正常」才會)與那些社會性的“驅力”處於矛盾之中(頁161)。相反地，在正常人身上，那二個範疇的“驅力”，只不過是同一個統一的「完善化之追求」的不同的“側面”(頁165)，並且與肯尼士偶爾(在同一 139 個地方)稱之爲“第三個經濟上的”——意思應該是說：“經濟上相干的”——“主要驅力”的“衡平—與正義感”(Billigkeits und Rechtssinn)，無分別地存在於人格的統一體中。在較早期的國民經濟學中的那種關於某些特定的具體的“驅力”、特別是“自利”這種驅力之「建構性的普遍性」(konstruktive Allgemeinheit)，以及羅謝在這個基礎上所建立起來的、受到宗教因素制約的「驅力之倫理上的二元論」(ethischer Dualismus der Triebe)，被肯尼士用「具體的個體本身之建構性的統一性」取代了，肯尼士因而認爲：隨著“不斷進步的文化發展”，這種統一性使得“自利”的“片面教養”不是變得更頻繁，而是——根據肯尼士的意見，十九世紀相對於十八世紀的情況如此：——變得越來越罕見了。在一個探討慈善工作在近代的蓬勃發展的段落之後，肯尼士接著說：“而如果這樣的活動

231 理論上——但是，當然是相當難以接近地——肯尼士是這麼表述他的出發點的：“人格性的生命與缺乏某種統一的中心點，乃是一種具有矛盾性質的矛盾(ein kontradiktorischer Widerspruch)；當這種矛盾被注意到的時候，它僅僅是表面上的”(頁247)。

只能被當作是把掙來的捐出去，亦即在開支方面違反了自利，——如果人們相反地，將那些在掙錢的、在生產線上的大眾設想為：只要他們追求獲得財貨，便滿腦子都是自私與自利，不關心鄰人的福祉與公共福祉，則這本身豈不是一種無法解決的心理上的矛盾？”(頁164/5)。<sup>232</sup>然而，所有那些對促成「資本主義」這個歷史時代的企業家典型有所認識者(或者由歷史、或者由親眼看到這種企業家典型在今日還具有的後繼者)，立刻就會反對這一點，並且整個種種的文化勢力(*ganze Kulturmächte*)，如清教，都帶有根據肯尼士的說法“在心理學上”充滿矛盾的印記。然而，正如註腳1(按：指前一個註腳)引文中對“自愛”的“概念”的訴求顯示了：個體確乎不可以是“帶有其矛盾的人”，——個體是一本“嘔心瀝血的書”，因為，如果不是這樣的話，就無法滿足「內在的無矛盾性」這項公設。

於是乎，由「個體之心理學上的“統一性”」這個概念，肯尼士為其方法學推導出了個體之「科學上的不可分解性」(*wissenschaftliche Unzerlegbarkeit*)。根據他的說法，想要將人“分解”成一些個別的“驅力”的嘗試，乃是迄今為止的(古典的)方法學之基本錯誤<sup>233</sup>。——人們或可 140  
相信，肯尼士以此一上述表示，對曼德維爾與赫爾維修(*Helvetius*)乃至他們的對手們都接受的下述觀點宣戰，這觀點相信：理論性的國民經濟學的種種原則，都必須由人的某種被建構起來的驅力生命(*Triebleben*)

232 類似的、並且就此一建構之理性的性格看來將更加清楚的一點是：“人的自愛在其概念(!)中，並未包含任何跟對家庭、對鄰人、對祖國的愛相違背的矛盾。自私則包含著此一矛盾，它含有一種私自的、負面的元素，該元素是和對一切與個人的「我」不相合的東西的愛不相容的”(頁160/161)。

233 “化學家固然可以將那些‘基本的’、‘純粹的’物體，由這些物體在其中出現的種種化合物中分離出來，並將這些物體當作本身就是可以分離開來存在的物體，去進行所有進一步的研究。這種基本物體在化合物中，也是真實地存在著並發生作用的。相反的，人的心靈則是一種統一的東西，無法分解成一些部分的東西，並且，‘本性上具有社會性的人’的心靈卻具有某種‘純粹自利之獨立地可分離的驅力’，乃是一項理論上不容許的假定等等”(第二版，頁505)\*。【譯者按】\*「第二版」為《科學學說文集》編者溫克曼所加。

導出，而由於對國民經濟學而言最具有決定性的那種“驅力”、亦即“自利”，畢竟帶有某種特定的倫理上的兆頭，因此這種觀點將會毫無希望地將理論與神義論、陳述與判斷，彼此都帶進一種直到今天都還餘波蕩漾的連結中。事實上，肯尼士至少在一個地方非常接近對「經濟學的“法則”之基礎」的正確觀點，即：「從一開始」，肯尼士在一句針對羅謝關於“驅力”的建構而發的、當然表述得不太清楚的句子中是這麼說的（第二版，頁246）<sup>234</sup>：「在說到“自利的種種呈現”時，（說的是：勞和羅謝）就沒有在『一個——客觀化了的——家計經營』與『人類主體中的自利與自私這種心靈驅力』之間做出分別」。我們看到，這種說法極為接近下述知識：經濟學的種種“法則”，都是理性行動的模式（Schemata rationalen Handelns），這些模式並非透過對個體之心理學上的分析、而是透過對「價格鬥爭的機制」（Preiskampf-Mechanismus）之理想典型式的複述，由以這種方式在理論中被建立起來的客觀的處境中導出來的，此一「客觀處境」在其“純粹的”表現中，只讓那被編織進市場中的個體，在二個選項間做選擇：“目的論式的”適應於“市場”，或者經濟上的毀滅。然而，肯尼士並未由這種個別地出現的知識，導出任何方法論上的結論：正如稍早已經引用過的幾個地方所顯示的，而我們也將一再地看到，肯尼士始終還是堅定不移地相信：爲了要理解爲什麼工廠主們普遍（generell）地都想要便宜地買進原料並昂貴地賣出其產品，人們所需要的，事實上並不會比對整個經驗上的人類行動及其心理學上的動力一般 141 所做的某種分析要來得少些。——毋寧說，「拒絕對“個體”加以“分解」，在肯尼士身上是有另一個意義的：“因爲，……無論是個別的人還是一整個的民族的特性，都是由一個統一的源泉中顯露出來的，人類活動的所有現象範圍都可以回溯到一個整體並因而彼此之間處於一種交互影響的關係中，因此，無論是經濟活動的種種動力，還是甚至種種的經濟事實與現象，如果只是孤立地被加以考察的話，都將無法展現出它

234 【譯註】「第二版」爲《科學學說文集》編者溫克曼所加。

們固有的性格，它們的整個本質。”(頁244)這段話首先顯示了：肯尼士——在這一點上完全跟羅謝的想法一樣——原則上也將他的關於個體的本質之“有機的”理論，應用到“民族”身上。但在他的理論的意義下的一個“民族”應該如何理解，他卻覺得沒有必要加以規定：他顯然將民族當作是一種在一般經驗中明確地給定了的客體<sup>235</sup>，並且有時候還明確地(第二版，頁490)<sup>236</sup>將民族和「以國家的形式組織起來的共同體」看做同一個東西。對他而言，這個共同體不僅(當然!)是某種不同於“個體的總和”的東西，並且這項事實對他而言不過是下述這個更加一般得多的原則的一個結果，即：到處並且必然地——如他在頁109中所說的——「會有一種類似的和諧」(即：類似一個“人格”的種種生命呈現之間的和諧)“也由一整個民族的種種生命呈現中發出聲來”。因為：“正如由一個具有統一性的核心發出的那樣，一個民族的歷史上的存在也包含著種種不同的生活範圍(Lebenskreise)。”對肯尼士而言，“統一性”應該被理解為多於所有生活領域(Lebensgebiete)之間的單純法律上的、或者受到共同的種種歷史命運、傳統與文化財所制約而在歷史上成長起來的相互的影響，毋寧剛好相反，這“統一性”乃是先有的東西(das prius)，而民族文化則是由這東西流出來的；這種想法並非只是由上面所引用的、多次重複出現的「個體身上的與民族身上的“整體性”之間的平行現象」的想法產生的，而是也由許許多多其他地方所表示的意見產生的。該“整體性”尤其也在民族的身上意味著其所有文化呈現之某種統一的心理學上的制約性：對肯尼士而言，各“民族”也都是各具統一性的種種“驅動力量”的載體。並非那些個別的、在歷史上生成的且在經驗上可以查知

142

235 “有一些對象，要對它們進行概念上的確定時，一般的生活經驗將以無法駁斥的方式提供所有所需的元素，以至於當人們提到它們的時候，總是都可以找到它們；還有另一些對象，它們的確立，在某一種關係中，僅僅是一致同意之事，以至於這些對象僅僅在某些特定的預設下，才有可能成為普遍有效的。民族這個概念屬於第一種對象；經濟這個概念則屬於第二種對象。”(頁125)

236 【譯註】「第二版」為《科學學說文集》編者溫克曼所加。

的文化現象都是“整體性格”的組成部分，而是“整體性格”才是個別的文化現象的實在根據：此“整體性格”不是某種「組成起來的東西」，而是「統一的東西」，它會在所有的個別的東西中發生影響；——唯有(跟自然的有機體相反)民族有機體的“身體”是組成的<sup>237</sup>。因此，一個民族的文化種種“側面”，都絕非各自分離而獨立存在的，而是唯有由民族之具有統一性的整體性格出發，才能在科學上加以掌握。因為，它們之匯聚成一個“統一體”，並非受到一些相互性的“適合”與“適應”歷程所制約(或者，不論人們想要將所有的“個別的東西”彼此之間的那種受到事變的一體關聯制約的相互性的影響稱為什麼都沒關係)，而是相反的：那必然本身就是統一且無矛盾的“民族性格”，總是並且無可避免地會自行去“追求”著，無論在任何情況下，在民族生命的所有領域上、並在它們之間，建立一種同質性的狀態<sup>238</sup>。這種曖昧的、被設想為跟生機主義的

237 關於這一點，請參考第二版\*頁164：“我們不僅有權利、而是事實上被迫，不得不將國民經濟連同其社會上的分支與國家上的法秩序，當作是一個有機的構造物加以掌握。只是，這裡涉及的乃是一種更高階序的有機體，而其特殊的本質則是取決於：它並非某種自然的個體有機體(如那些植物性的與動物性的有機體)，而是一種‘組成的物體’，一種作為文化產物而生長起來的集體性有機體，其被裝配成同時性的個別生命且受命於它的那些元素，乃是一些具有對於族類的保存而言有其必要的「類約束力」之個體有機體。”【譯者按】\*「第二版」為《科學學說文集》編者溫克曼所加。

238 下面引用的這幾個地方，將會對這一點有足夠的說明：“就算在時間的進程中，發展的驅動力量在個別的領域中首先開拓出更廣的空間……，總是還會有繼續的運動擴充到整體上，並試圖維持所有部分的同質性”。(頁114)。相關的說法另可參見頁115：“一般而言，正如人們要達到對一個時代的種種國民經濟狀態的洞見，唯有當人們將這些狀態就其與歷史上的民族之整體現象的連結上加以掌握了之後才有可能一樣，同樣的，在經濟這個範圍內，尤其是要認識某一個個別的發展形式之歷史上的意義，也是唯有透過由對照所有其他發展形式中的類似型態所看出來的平行現象的掌握，才有可能。”“國民經濟的所有特殊的部分彼此之間，不僅處於一種涉及了整體經濟之維持與性格(作為對該整體經濟之說明)的關聯中，而是：正是此一整體自己也處於一種與民族的整個生活難分難解的連結中。無論什麼時候，只要人們提出「種種經濟狀態是由哪些原因產生出來的」這個問題，人們就將會不斷重新提到這種連結，而相反的，如果人們想指出這種經濟狀態所造成的結果，也將需要進入其他生活範圍的種種現象之中。”(頁111)「因此，在種種不同的現象領域中出現的那種普

“生命力”同種類的力(Macht)的本性，卻沒有人嘗試過加以分析：這種「力」就像羅謝式的“背景”一樣，恰恰是人們在對種種歷史現象進行分析時所碰到的那「道地最終的動因」。因為，正如在個體之中，那構成其“人格”、構成其“性格”的東西具有一“實體”的性格一樣——這正是肯尼士的人格理論的意義——，此一實體性格在這裡也完全在浪漫主義的精神下，被轉用到“民族靈魂”(Volksseele)上去了，——這是羅謝對於「無論是個人或民族的“靈魂”，都是直接出於上帝之手」的信仰的一種形上學的淡化。

而最後，居於個別民族的“有機體”之上的，則是下述「最高的有機的關聯」：「人類」這個關聯。然而，人類的發展，正由於人類是一種“有機的”關聯，因而不可能呈現出在那些歷史上相干的關係上的發展各自構成了一個循環的各民族的一種前後相續或彼此並行(ein Nach- und Miteinander von Völkern)，——這將會是一些類存有之某種“無機的”前後與並行排列(Hinter- und Nebeneinander von Gattungswesen)，——而是：人類發展應該被掌握為一種整體發展，在此一發展中，每一個民族都扮演著歷史要它扮演的、因而是個體性的角色。在這種肯尼士的書中到處都暗中作為基礎而假定著的歷史哲學式的觀點中，存在著一項與羅謝的思想世界之關鍵性的斷裂。因為，這種觀點將導致：對科學而言，無論是個人或民族，終究都必定不能就其普遍(generell)相同的性質而被當作“類存有”，而只能就其——由“有機的”觀點言之：——“功能上的”意

(續)

適性格的共通性，將會始終維持下去；外在生活的一切形式，都呈現為那些統一的驅動力量之構作物，這些驅動力量到處都想要發生作用，而其種種發展則促成了這些形式的轉變，試圖將這些形式往某一個方向推進。”(同上段引文出處)最後，肯尼士還說：“有一些新的型態固然有可能作為某一先前完成了的發展之結果，而在一般的國民生活中，首先在某個個別的領域中以較清楚的型態、具有清晰打造的性格而被建構了出來，但這種局部性的存在，卻僅僅是「逐漸的生成」之現象，而這「逐漸的生成」則將在範圍整個生活的系列中，不僅在種種同時性的轉變、也在種種前後相續的轉變的系列中，實現出來”(頁110)。

義而被當作是一些“個體”而納入考察，並且我們將會看到，這種觀點事實上在肯尼士的方法論中，獲得了極為有力的表現。

然而，就另一方面而言，肯尼士的種種假設之形上學的、或者用邏輯學上的語詞說：流出說式的性格，亦即將個體的“統一”理解為某種實在的、所謂在生物學上發生影響的“力量”的觀點，只要這種觀點不想要完全披上人學式的神秘主義的外衣，就必然也會再度將被黑格爾的泛邏輯主義(Panlogismus)的模仿者當作黑格爾的那些偉大的建構之遺產而始終依附著的那些理性主義的結論帶進論述中。其中尤其重要的一點，是流出說式的邏輯學在其墮落階段中表現得尤其明顯的一項特徵，即**實在的集體物**(*reales Kollektivum*)與**類概念**(*Gattungsbegriff*)之彼此混入。肯尼士說(頁345)：我們應該“堅持：在所有的人類的生活與影響中，存在著某種永恆且相同的東西，因為，如果個別的人不是恰恰這樣跟所有的個體結合成共同的整體，則任何個別的人都不可能屬於類，並且，此一永恆且相同的東西也在種種共同體中顯現著，因為這些共同體畢竟總是以個別的人的特性為基礎的。”我們看到：“普遍的”關聯與“普遍的”概念，「歸入類之實在的歸屬」(*reale Zugehörigkeit zur Gattung*)與「歸入類概念之下」，在此不知不覺地轉變為對方，正如肯尼士將「實在的整體性」(*reale Totalität*)之“統一性”理解為概念上的“無矛盾性”一樣，在這裡，人類及其發展之「實在的關聯」(*realer Zusammenhang*)，亦將再度成為某種概念上的“相同性”(Gleichheit)。除此之外，我們還可以看到另一點：“因果性”與“法則性”的等同，此一等同同樣是泛邏輯主義式的發展辯證(*panlogistische Entwicklungsdialektik*)的一個正當的孩子，也唯有在這種辯證的基地上才是可以一致地加以貫徹的：“凡是將國民經濟學看作是一門科學的人，都不可能懷疑，國民經濟學所要探討的，乃是現象的法則。科學和單純的知識畢竟是有所不同的：知識存在於對種種事實與現象的認知，但科學卻要找出這些現象與產生它們的那些原因之間的因果性關聯的知識，並追求要確定在其研究的領域中出現的現象的法則”——肯尼士說道(頁235)。在聽過我們在本段落開頭處關於肯尼

士所說的行動的“自由”、“人格”與非理性之間的關聯之後，上面這段說明一定就已經讓人感到極端的驚訝了，——並且，我們馬上將會在考察他的歷史理論時看到：他對該「非理性」是極為認真的。下述事實可以用來說明這一點：在這裡，“法則性”只能被理解為，人類歷史之「實在的發展」(reale Entwicklung)之普遍受到那統一的、存在於它的背後的“驅動力量”支配的狀態，所有個別的東西都是作為其呈現形式而由它流出來的。無論是在肯尼士還是在羅謝身上，知識理論基礎中的斷裂，都可以透過偉大的黑格爾思想的那些枯萎了的、並且被往人學的一生物學的側面彎的殘餘去加以說明，對許多不同的、在上一個世紀中間幾十年中還很有影響力的各種歷史哲學、語言哲學與文化哲學的方向而言，這種斷裂是極具特色的。固然，正如在看到前面的種種陳述之後人們會猜測的那樣，也正如我們即將要進一步加以指出的那樣，“個體”這概念固然在肯尼士身上再度獲得應有的重視，而取代了羅謝式的循環理論之自然主義。但關於“個體”之「實在的、實體性的性格」的那些在其基礎上具有流出說性質的一些想法，對於肯尼士的理論之完全不會試著去弄清楚概念與實在之間的關係，以至於就像我們同樣將會看到的那樣，只能產生一些基本上負面的、甚至破壞性的結果。

(將有另一篇文章)<sup>239</sup>

---

239 【譯註】WZ刪除此句。韋伯後來放棄了此一寫作計畫。



## 弁言<sup>1</sup>

當這份《文庫》在半個世代前誕生時<sup>2</sup>，它(尤其是對年輕人)產生了一種非比尋常的吸引力。事實上，這是在許多廣泛的圈子裡都有的一種感受，見證了這份《文庫》的成功：儘管這份《文庫》由一位“局外人”擔任主編並跟我們這門專業的其他舊有的經過考驗的期刊並列，但卻能夠在短期間內就取得了受到重視的學術地位，並在實踐性的社會政策的追求方面，產生了某種值得注目的影響。為什麼會這樣呢？如果我們想要藉由提到這份期刊的創立者們的編輯才華，去回答這個問題，則這樣做將仍然無法提供一個令人滿意的說明。因為，就算這份才華多麼無可懷疑，這份才華畢竟也只能表現於「決定這份《文庫》的獨特性」這一點上。於是我們不得不面對另一個問題：此一獨特性何在？

要對付這個問題，就必須首先確定一點，即：這份《文庫》在某方面創造了、或至少有意想要創造出社會科學的期刊文獻中的一個新的典

- 
- 1 【譯註】關於本文緣起及其頁數(邊碼)標註，請參考〈中譯導讀〉相關部分的說明。
  - 2 【譯註】指的是布勞恩(Heinrich Braun)於1888年創立並主編的《社會立法與統計文庫》(*Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*)；由於布勞恩主編這份文庫長達15年(半個世代)，因此當時學界常暱稱為「布勞恩的文庫」。韋伯等人於1903/4年接手主編之後，雖將期刊改名為《社會科學與社會政策文庫》(*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)，但在扉頁明白標示為「布勞恩所創立的《社會立法與統計文庫》之新系列」，並在1904年出版的《文庫》扉頁，延續《文庫》的卷數，標名為「第十九卷」，並在其下以小字括弧標示“(新系列第一卷)”。因此，在提到“這份《文庫》”時，韋伯指的自然是布勞恩於1888年所創辦的《社會立法與統計文庫》。

型。這份《文庫》是作為一份“專業期刊”(Spezialzeitschrift)而被創立的：它所要照顧的“專業性”(Spezialität)，乃是最廣義的“勞工問題”。

儘管在這之前，無論是在德國還是在外國，都曾經有過為數甚多的期刊在照顧著“勞工問題”，但這份《文庫》卻比它的這些先驅者們更向前跨進了一步，這一步就是：它將那個用“勞工問題”這個名稱所標示的問題，放進了一種最一般性的脈絡中了，亦即：它就“勞工問題”的文化意義去掌握該問題，將它理解為某一個大得多的現象複合體：我們的經濟生活、從而我們的文化生存(Kulturdasein)一般，由於資本主義的廣泛傳播，所體驗到的那種顛覆根本的轉型過程——之外在可以最清楚地知覺到的表現。為這些由這種「世界史的事實」產生的實踐性問題提供科學的服務，應該就是這份新期刊的任務了。而這麼一來，這份《文庫》的獨特性也就基本上確定了。

這份新期刊之成為一份“專業期刊”，並非根據材料——例如像《財政金融文庫》(Finanzarchiv)——，而是根據觀點。在「透過資本主義之革命化」這個觀點下去對經濟的以及整個社會的生活之所有的現象加以處理，結果便產生了本期刊的研究工作領域，而在這個過程中首先受到關注的，自然一定就是那些正在形成的重新形構(Neugestaltungen)對於進行著勞動的各階級之境況的種種影響(Wirkungen)，以及由這些勞動階級本身、或者由立法出發而產生的種種反作用(Rückwirkungen)。

如果這份新期刊在文章中帶有“社會的”這個多義的、並且常被誤用的語詞，則鑑於那獨特的提問，這樣做是完全合理的，前提是：人們在那種明確劃定界限的意義下使用“社會的”這個語詞——唯有這種明確劃定界限的意義，才能保證明確性與精確性(Eindeutigkeit und Präzision)。即便是在這種意義下，這個語詞也並非就意味著某一特定的現象範圍之劃定，而毋寧是指我們用來考察經濟生活、乃至其他社會生活之種種現象的那個觀點：這就是「將所有經濟上的個別現象都對準某一特定的經濟系統」的這種校準(Ausrichtung)，換言之，就是在「歷史的制約性」這個觀點下對這些個別現象進行考察；這就是要去揭開「經濟發展」與

「所有其他的社會現象」之間的種種原因上關聯：二者都是有意識地限定在「當代」（亦即：這個由「資本主義之傳播」所標誌的歷史時期）上的。

這份《文庫》的這種獨特的提問本身，就給它自己帶來了另一些的特獨性。如果這份期刊想要完成它的課題，它顯然就必須對種種國族性的限制(nationale Schranken)毫無任何顧慮，而在凡是出現過資本主義的地方都去尋找它。因此，從一開始，全部有過資本主義發展的國家便全都被納入了考察範圍。這種有系統地將考察的範圍擴充到空間上盡可能廣的區域上的作法，以一種較這門專業的其他機關更強的程度，賦予了這份《文庫》一種“國際的”性格。基於某些實踐上的理由，這種「事」方面的國際性(sachliche Internationalität)自然而然地就變成了某種「人」方面的國際性(persönlichen Internationalität)。從第一分冊開始，同仁圈子就包括了整個的文化世界，有時候甚至對外國有明顯的偏好。 III

但因為這份期刊從一開始就強調其科學的性格(有可能創立者的「人」對此也有過強大的影響)，因此，不僅同仁從一開始就由來自五湖四海的人組成，甚至包括了所有陣營的人馬。這份《文庫》不僅是國際性(international)的，更是我們這門專業中的第一份真正“黨際的”(Interfraktionell)期刊。

然而，除了關於種種事實之純科學性的知識之外，這份《文庫》從一開始也就將「對立法的進程進行批判性的追蹤」當作是它最重要的研究領域(vornehmsten Arbeitsgebiete)之一而設為課題。但在這種實踐性—批判性的研究工作中，卻不可避免地會出現一些價值判斷：這份《文庫》除了社會科學(Sozialwissenschaft)之外，將(至少就結果而論)也從事社會政策(Sozialpolitik)，於是就產生了一個問題：這份《文庫》在進行此一“實踐性的”批判時，是否也有某種特定的“傾向”？亦即：那些權威性的同仁是否挺身擁護某一特定的“社會政策的”立場？撇開那些他們共同的科學上的興趣不談，他們是否也因某種程度的種種一致的理想、或至少是一些可以由之導出種種實踐性準則的基本觀點而聯合了起來？

事實上，情況確實是如此，並且就某種意義而言，這份期刊的成功也恰恰是建基於這種統一的性格上的。之所以如此的理由乃是因為：這種實踐上的“傾向”，在某些關鍵性的點上，無非是對那我們無論如何都必須面對的歷史的、社會政策的處境之某些特定的洞見的結果。換句話說，這種“傾向”乃是奠基於對那些事實性的預設：——在面對無可奈何地給定了的歷史境況下，任何想要進行實踐性的、社會政策性的研究工作的嘗試，都必須由這些預設出發——的某些共同的理論上的觀點（*theoretische Anschauungen*）上的。換句話說，這種“傾向”乃是立基於一些完全獨立於個人的種種期望之信念（*Überzeugungen*）上的。這份期刊由之產生該“傾向”的這些洞見，主要涉及了以下幾點：

IV

1. 資本主義乃是歷史發展的一個我們再也無法從這個世界中排除掉的、亦即應該直截了當地加以接受的結果，今日再也沒有任何回頭路，可以讓我們回到舊社會的那些家父長制的基礎上了；

2. 因此，跟那些家父長制的基礎相應的種種舊形式的社會性的秩序（*die alten Formen der gesellschaftlichen Ordnungen*），無論我們想不想要，都將讓位給那些能夠適應經濟生活之種種已然改變了的條件的社會秩序形式。由此產生的尤其重要的一點是：將無產階級——在這個階級作為階級而由資本主義所創造出來、並對其在歷史上的獨特性有所自覺之後——當作是新的、獨立的元素而整合進現代國家之文化共同體中，已經變成了所有國家性政策的一個無法不面對的問題了；

3. 社會的重新形構（*die gesellschaftliche Neugestaltung*），只要它想要採取「立法上的干涉」這種形式，就只能是對歷史上傳承下來的種種狀態與設施之某種按部就班的、“有機的”改造（*Umbildung*）的結果，在這種過程中，「關於歷史上給定的境況之科學上的知識」的協助，乃是不可或缺的。

這些基本觀點也是這份《文庫》的新編輯們共同的觀點。如果說這一點在此被明確地說了出來，則這當然並不意味著：在我們這份期刊的欄位中，這些觀點就可以置身於批判之外、或之上。而是，它只不過是

在說：我們在進行實踐性的批判的時候——這份期刊除了科學性的研究工作之外，也讓這種實踐性的批判發言——，是受到那些觀點所引導的，並且：我們在這一點上，和這份《文庫》迄今為止的那些同仁們是一致的。只要這份《文庫》還從事著社會政策(Sozialpolitik)，這一點即使在將來都仍將是以無可改變地給定了的情況為基礎所建立起來的“現實政策”(Realpolitik)。

但新編輯們卻有一項信念，認為：相對於這份《文庫》創刊的前幾年試圖去勝任其課題的方式，今日的境況卻要求著某種雙重方面的改變，並在形構這份期刊時，特意將這種改變了的情況納入考量。

首先是這份《文庫》的工作領域：這迄今都只是點到為止並隨機發 V 展的工作領域，今日必須加以徹底地擴充。今日，我們這份期刊將必須把對於「資本主義式的發展之一般的文化意義」的歷史性與理論性知識 (die historische und theoretische Erkenntnis der allgemeinen Kulturbedeutung der kapitalistischen Entwicklung)，看作就是它所要為之服務的那個科學上的問題。並且恰恰因為這份期刊本身就是、並且必須由某一完全特有的觀點：——「文化現象之經濟上的制約性」這個觀點——，出發的，它將不得不跟一般國家學、法哲學、社會倫理學 (Sozialethik)、跟社會—心理學的以及通常以「社會學」這個名稱總括起來的種種研究，保持密切的接觸。對這些領域中的學術發展動態，我們將會——尤其在我們的系統性的種種文獻概覽中——深入地加以追蹤。我們將必須對那些通常稱為「社會人類學的」的問題：——亦即那些一方面探問各種經濟上的關係對「種族篩選之形構」(die Gestaltung der Rassenauslese)所產生的反作用、另一方面探問經濟上的生存鬥爭 (Daseinskampfes)與種種經濟上的制度之受到遺傳的種種生理與心理性質影響的問題——付出特別的注意力。到目前為止，對這些介於生物學與社會科學之間的邊界問題的處理，都還帶有業餘愛好的性格，這種業餘愛好的性格將會在未來被克服，而我們則也想要對此盡我們的一份貢獻。

第二項改變，則涉及「處理的形式」的推移。

當這份《文庫》被創立的時候，浮現在編輯者眼前的這份《文庫》必須要去實現的最重要的課題，乃是材料的收集。並且，這無疑地是以某種對那個時代而言完全正確的想法為基礎的，這種想法認為：我們必須創設一個機關，去將散落各地的社會統計資料、乃至將累積得越來越多的種種社會性的法律收集起來，並以一目了然的排列加以出版。這對當時的科學與實踐而言，乃是首要且最為迫切的需要，因為當時還缺乏這樣的一個收集機關。但我們的時代進步神速。自從這份《文庫》於1888年創立以來，已經出現了將近一打的期刊，這些期刊的唯一功能就是那種材料收集。尤其重要的是，幾乎所有文化國(Kulturländer)的政府都設立了一些官方機構，去出版種種社會統計上的事實：英國的《勞工報》(Labour Gazette, 自1893)、法國的《勞工局公報》(Bulletin de l'Office du Travail, 自1894)、比利時的《勞動評論》(Revue du Travail, 自1896)、奧國的《社會評論》(Soziale Rundschau, 自1900)、德國的《帝國勞動報》(Reichsarbeitsblatt, 自1903)。除此之外，大多數的國家都還有一些私人的收集：德國的《社會實踐》(Soziale Praxis, 自1892)、《勞動市場》(Arbeitsmarkt, 自1897)、法國的《勞工法之實踐問題》(Questions pratiques de legislation ouvrière, 自1900)等等。而法律勞工保護國際協會(Internationale Vereinigung für gesetzlichen Arbeiterschutz)的《公報》(Bulletin, 自1902)、《勞動法年鑑》(Annuaire de la Legislation du Travail)〔自1897年起由l'Office du Travail de Belgique(比利時勞工局)出版〕以及其他許多私人收集，則照料立法材料的某種幾乎毫無漏洞的出版。

藉此，情況完全改觀了。一方面，在那些以豐沛的資金設備裝備起來並運作得極為出色的刊物之外，再另外設立像這份《文庫》這樣的一份學術性期刊，去服務於純粹的材料收集，這種需要已經不見了。我們將會——事實上這件事情到目前為止已經以持續增加的程度發生了——限制社會統計方面的報導，並大幅縮減到目前為止一直佔有很大篇幅的

法律文本之逐字照刊，用以刊登對「法律的意義」(Sinn und Bedeutung der Gesetze)所做的種種深入的批判性評論、尤其是各種法律草案。另一方面，有一個重要的課題也新發展出來了，那就是：透過科學上的綜合去彷彿賦予那不斷增加、並在前面所提到的那些收集機關中儲存了起來的材料以靈魂。隨著哲學興趣一般的再度蓬勃發展，踵隨著那半個世代前還盤據著最出色的學者之對「社會事實」的飢渴而至的，乃是某種對「社會理論」的飢渴；盡力去滿足這種飢渴，將構成這份《文庫》未來的主要課題之一。我們將不僅必須以大幅加強的程度，去重視那種在各種哲學的觀點下所做的對種種社會問題的探討，也必須重視在我們這個專業領域裡的那種在較窄的意義下被稱為“理論”的研究形式：清楚的概念之建構(die Bildung klarer Begriffe)。因為，正如我們完全不認為應該將歷史生活的豐富硬塞進一些公式裡去一樣，我們也堅定地確信：唯有清晰明確的概念，才能為一種想要建立種種社會性文化現象之特有意義(die spezifische Bedeutung sozialer Kulturerscheinungen)的研究鋪平道路。

但在今日，任何一個機關，如果它不能透過種種知識批判的一方法 VII 論的討論(erkenniskritisch-methodologische Erörterungen)，去對「理論性的概念構作物」與「實在」之間的關係，也取得某種基本上的清晰性，便將不可能以一種合乎嚴格的科學性的種種要求的方式，去照顧社會理論。因此，我們將持續追蹤知識批判與方法學說之科學的研究工作。而當我們以編輯者之一的一篇以詳盡的方式處理這些問題的文章<sup>3</sup>，為這份《文庫》的新系列揭開序幕時，我們是想要表明我們的意圖說：我們自己也將持續地參與這些原則性的討論。

編輯者

3 【譯註】指的就是接著的〈社會科學與社會政策的知識之“客觀性”〉一文。





## 社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”<sup>1</sup>(1904)<sup>2</sup>

一份社會科學的、尤其是一份社會政策的期刊，在其發行或轉移給

- 1 在以下論述的第一部分中明確地以編輯群的名義說話或為《文庫》提出課題的地方，所涉及的自然不是作者的個人觀點，而是編輯同仁們明確贊成的一些相關的想法。至於第二部分的形式與內容，則完全由作者負責。 146

有一件事實保證了《文庫》將絕不會落入某種特定的門戶之見的魔障中，那就是：不僅《文庫》的同事、就連它的編輯群的觀點，包括在方法方面，都絕不是完全相同的。但另一方面，在某些基本觀點上的一致，自然也是編輯群共同接手編輯工作的前提。這種一致特別是存在於以下幾個方面：重視在某些“片面的”觀點下獲致的理論性知識的價值；要求建構清晰的概念(*Bildung scharfer Begriffe*)以及嚴格區分開經驗知識與價值判斷(*Scheidung von Erfahrungswissen und Werturteil*)，正如這裡——自然並未因此就主張有促進了什麼“新的東西”——所將主張的。

第二部分中的許多冗長的討論以及經常出現的對同一個想法的重複，都只是為了一個目的，就是要使得這種論述盡可能的通俗易懂。為了這個目的，本文在表達的準確度上做了許多——希望不致太多——犧牲，同時也完全放棄了某種系統性的探究，不嘗試以之取代對某些方法論的觀點之分別論述。系統性的探究勢必牽涉到一大堆部分更加深刻的知識理論的問題。本文並不是要探討邏輯，而是要使現代邏輯的已知成果變成可以為我們所利用；並不是要解決問題，而是要讓外行人明白這些問題的意義。通曉現代邏輯學家著作者——在此我僅提及溫德爾班、西美爾以及對我們的目的而言特別是：李克特等人——將馬上注意到：在所有具有本質性的東西上，都只不過是由他們出發而形成的。

- 2 這篇文章是宋巴特、韋伯和雅飛等人在接手編輯《社會科學與社會政策文庫》(*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)時所發表的。【譯者按】這個註是瑪莉安娜·韋伯(Marianne Weber)所加的。

一個新的編輯部時，我們通常會想要問的第一個問題是：它的“傾向”是什麼？就連我們也無法迴避對這個問題做出某種回答，而在這裡，延續著我們在〈弁言〉中所做的那些說明，我們將就某種原則性的提問去回答這個問題。這讓我們有機會就幾個方向澄清我們的意義下的“社會科學的”研究工作究竟有什麼獨特性；此一澄清對專家而言或許沒什麼用處，但對許多與科學的研究工作之實踐距離較遠的讀者而言，卻可能是有用的，雖然、或毋寧說正是因為這裡所涉及的，無非是一些“天經地義的道理”。——

這份《文庫》自成立以來所揭櫫的目的，除了要拓展我們對“所有國家的社會狀態”及社會生活的事實的知识之外，還要訓練我們對社會生活的實踐性問題(*praktische Probleme*)做出判斷，並從而——在這樣的一種目標能夠為私人的學者所推動的、當然是極為有限的範圍內——對「對實踐、乃至對立法上的種種因素所做的社會政策上的研究工作」進行批判。然而，儘管如此，《文庫》還是從一開始就始終堅持想要成為一份完全科學性的期刊，——於是首先便產生了一個問題：如何使上述目的與「只以科學的研究的手段進行研究工作」這項限制得以在原則上結合起來？如果《文庫》在其欄位中讓人對立法與行政的措施或對這些措施所做的實踐性建議做出判斷——這意味著什麼？這些判斷應遵循哪些規範？下判斷者所做出的價值判斷有什麼效力，或者，一個做出實踐性建議的作者，他的這些實踐性建議的效力基礎何在？當他這麼做時，在什麼意義上可以說他還是在進行科學的探討？因為，科學知識的標誌豈不正在於：它的成果必須被認為是真理而具有“客觀的”效力嗎？以下，我們將首先表明我們對這個問題的觀點，以便接著在稍後繼續探討另一個問題：在什麼意義下我們可以說，在種種「文化生活的科學」(*Wissenschaften vom Kulturleben*)的領域裡畢竟是有“客觀有效的真理”(objektiv gültige Wahrheiten)的？——鑑於我們這門學科對於顯得最基本的問題、它的研究工作的方法、它的概念的建構方式及其效力等等問題的觀點迭有轉變並經常進行著激烈的鬥爭，這個問題是無法迴避

的。但我們在這裡並不是要提供解決，而是想要闡明一些問題，——一些我們這份期刊若要勝任其迄今及未來的任務就必須正視的問題。——

## I

我們大家都知道，我們這門科學，就像任何一門以人的種種文化制度與文化過程為對象的科學那樣（也許「政治史」是個例外），在歷史上最初都是由某些實踐性的觀點出發的。生產關於國家的某些經濟政策的措施之價值判斷，本來就是我們這門科學之最切近、甚至是唯一的目的。就像醫學的各種臨床學科都是“技術”一樣，它在這種意義下本來也是“技術”。我們也都知道，這種立場後來雖然漸漸有所改變了，但人們並未在“實然”與“應然”的知識間做出某種原則性的區分。讓這種區分遲遲未能實現的，首先是一種觀點，認為有一些始終不變的相同的自然法則，然後是另一種觀點，認為有某種明確的發展原則（*Entwicklungsprinzip*），支配著經濟的過程，因此，「應然」（*das Seinsollende*）要嘛——在第一種情況下——與「始終不變的實然」（*das unabänderlich Seiende*），要嘛——在第二種情況下——與「無法避免的將然」（*das unvermeidlich Werdende*）相疊合。後來，隨著歷史感的覺醒，在我們的科學裡，倫理的演化主義（*ethischem Evolutionismus*）與歷史的相對主義（*historischer Relativismus*）的某種結合遂取得了支配權，試圖去除倫理規範的形式性格，透過將文化價值的全體吸納進“倫理”這個領域（*der Bereich des “Sittlichen”*）而對這後者在內容上加以規定，並以這種方式試圖提升國民經濟學，使它達到某種建立在經驗基礎上的“倫理性的科學”（*ethische Wissenschaft.*）的尊嚴。然而，當人們將所有可能的文化理想的全體都蓋上“倫理的”的印記時，人們事實上已使得倫理令式之特有的尊嚴（*die spezifische Dignität der ethischen Imperative*）消失殆盡，卻無法為那些理想的效力之“客觀性”贏得任何東西。在這裡，我們可以、並且也必須暫時不對這一點進行某種原則上的論辯；因為，我們在這裡將只專注於一項事實，那就是：有一種模糊的觀點認為，國民經濟學乃 149

是、甚至必須由某種特有的“經濟的世界觀”出發去生產價值判斷，並且這種觀點直到今日都還沒有消失，而是(很可以理解地)尤其在實踐家之間廣為流傳。——

我們這份期刊作為一門經驗性的專業學科的代理人，必須(一如我們想要馬上先加以確定的)基本上就拒斥這種觀點，因為我們認為：「提出具有約束力的種種規範與理想，以便可以由這些規範與理想為實踐導出方案」，這絕不會是一門經驗科學的任務。

然而，由這個命題所導致的結論是什麼呢？絕不是說：因為種種價值判斷終究都是以某些理想為基礎的、因而都是具有“主觀的”根源的，因此我們無法對它們進行任何科學上的討論。事實上，我們這份期刊的實踐與目的，將會一再揭露這樣的一個命題的無效。批判不會在價值判斷的面前卻步。問題毋寧是：「對理想與價值判斷進行科學上的批判」意味著什麼、又有何目的？這個問題有待進行更深入的考察。

對「有意義的人類行動之種種最終元素」(die letzten Elemente sinnvollen menschlichen Handelns)所做的任何思想上的省思(denkende Besinnung)，首先都得遵循“目的”與“手段”這二個範疇。具體的說，我們想要某個東西，不是“因其固有的價值之故”，就是作為服務於我們最終所想要的東西的手段。而首先，「手段對於某個給定的目的之適切性」的問題，必定是科學的考察所可及的。因為，我們可以(在我們的知識之當時的界限之內)有效地確定：要達到我們所設想的目的，哪些手段是適切的或不適切的，如此，我們便可以以這種方式去衡量那些以特定的、可以動用的手段去達到某一特定目的的機會，並從而間接地以當時的歷史情況為基礎，對這種目的設立本身加以批判，看它是在實踐上有意義的，還是就給定的種種關係的狀況而言是無意義的。此外，如果達到某一我們所設想的目的的可能性似乎是存在的(當然，總是在我們當時的知識的界限之內)，則我們還可以進一步確定：那些必須採取的手段之運用，由於一切事變的一體關聯(Allzusammenhang alles Geschehens)之故，除了有可能發生的我們所追求的目的之達到外，還會

有哪些後果。如此一來，我們就為行動者提供了在他的行動所想要的與 150  
這種不想要的後果之間進行衡量的可能性，從而也為他提供了回答下述  
問題的答案：所想要的目的之實現，會以可以預期將會出現的對其他價  
值的傷害的型態，“付出”什麼“代價”？因為，在絕大多數情況下，任何  
我們所追求的目的都在這種意義下“付出”了、或至少有可能得付出某種  
“代價”，因此，沒有任何「以負責任的態度行動的人之自省」(keine  
Selbstbesinnung verantwortlich handelnder Menschen)，可以迴避在行動的  
目的與結果之間進行衡量，而使這種衡量成為可能，正是我們到目前為  
止所考察的技術性的批判(*technische Kritik*)之最重要的功能之一。當  
然，由該衡量本身進一步做出決定，就不再是科學的一項可能的課題  
了，而是意願著的人(*wollender Mensch*)的課題：他將根據自己的良心  
和他個人的世界觀，而在相關的價值之間斟酌權衡並做選擇。科學則可  
以幫助他意識到：所有的行動以及(在某些情況下當然也包括)不進行  
行動，在其結果方面都意味著支持某些特定價值的某種表態，並且從而通  
常也意味著表態反對其他價值(但這一點今日卻常常刻意地被忽視)。做  
出選擇，則是他的事情。

對於這種決定，我們還可以進一步為他提供的乃是：對所想要的東西  
本身之意義的認識(*Kenntnis der Bedeutung des Gewollten selbst*)。首先，  
透過對作為、或有可能作為具體的目的之基礎的那些“觀念”所做的  
闡明與邏輯上相關聯著的發展(*logisch zusammenhängende  
Entwicklung*)，我們可以教他根據關聯與意義(*Zusammenhang und  
Bedeutung*)去認識那些他所想要、並在其間做選擇的目的。因為，理所  
當然的，任何一門探討人類的文化生活的科學，其最重要的任務之一，  
就是要為精神性的理解(*das geistige Verständnis*)闡明那些人們部分實際  
上、部分自認為奮鬥過了的、或將來要奮鬥的“觀念”。儘管這種「對種  
種精神性的價值的詮釋」(*Deutung geistiger Werte*)所使用的種種手段，  
都不是一般意義下的那些“歸納”，但這一點並未逾越一門追求“對經驗  
性的實在進行思想上的安排”(denkende Ordnung der empirischen

Wirklichkeit)的科學之界限。然而，這一課題畢竟至少部分地跨出了經濟的專業學科在其通常的分工上的專業化的範圍之外，而涉及了社會哲學的課題。但觀念的歷史力量(die historische Macht der Ideen)對於社會生活的發展而言，畢竟不僅過去曾經是、並且現在還是一股如此巨大的力量，以至於我們這份期刊不僅絕不能迴避此一課題，甚至要將照顧此一課題列入它最重要的義務的範圍之內。 151

但是，對價值判斷所做的科學上的處理，還想要進一步：不只讓人理解或再體驗那些所想要的目的以及作為這些目的之基礎的理想，而是尤其還想要教人對這些目的與理想批判地“加以判斷”。當然，這種批判只能具有辯證的性格(dialektischer Charakter)，也就是說：它只能是對「存在於歷史上給定的那些價值判斷與觀念中的材料」所做的某種形式性的一邏輯上的判斷(eine formal-logische Beurteilung)，亦即就「所想要的東西之內在的無矛盾性」這個公設(das Postulat der inneren Widerspruchslosigkeit des Gewollten)，對那些理想所做的一種檢驗。由於它為自己設立了此一目的，它便可以幫助「意願著的人」，去對作為其意願之基礎的那些最終的公理(letzten Axiome)，去對他不自覺地預設了、或者——為了要一致——必須預設的那些最終的價值標準進行自省。然而，它不踏進「思辨」(Spekulation)的領域所能做的最後一件事情，也就是讓人意識到這些在具體的價值判斷中體現出來的最終價值標準了。至於「進行判斷的主體」是否應該信奉這些最終標準，則是他最私人的事情，是一個他的意願與良心的問題，不是經驗知識的問題。

一門經驗科學無法教任何人「他應該如何」(was er soll)，而只能教人「他可以怎樣」(was er kann)以及——在某些情況下——「他想要什麼」(was er will)。有一點是正確的：在我們這些科學的領域裡，個人的世界觀的確也常常會不斷混進科學的論證中，一再使科學的論證變得混濁，甚至使得人們即使在尋求事實之單純的因果關聯的領域裡，也會各自就結果是會減少或提升個人的理想的機會(亦即：能夠想要某種特定的東西之可能性)，而對科學的論證的分量做出不同的評估。當然，

就這一點而言，即使我們這份期刊的編輯群與同仁們也都將“相信自己無法擺脫人之常情”(nichts Menschliches von sich fern glauben)<sup>3</sup>。然而，從這種對人性弱點的承認，一直到那種相信某種必須由其材料中生產出理想、或者透過將普遍的倫理令式運用於其材料上去生產出種種具體規範的「國民經濟學」之作爲某種「“倫理”的科學」的信仰，卻是一條漫長的道路。——另外還有一點也是正確的：正是那些「“人格”之最內在的元素」(jene innersten Elemente der “Persönlichkeit”)，亦即那些決定我們的行動並賦予我們人生以意義(Sinn und Bedeutung)<sup>4</sup>之最高與最終的價值判斷，會被我們當作是某種“客觀地”有價值的東西而爲我們所感受到。而事實上也唯有當這些價值判斷讓我們覺得它們是有效的、是由我們那些最高的人生價值中流出來的，並且是在我們對抗人生的種種阻力的奮鬥過程中發展出來的，我們才會挺身而出護持這些價值判斷。“人格”的尊嚴(Würde)無疑就在於：對它而言，存在有某些它將自己的生命與之關聯起來的價值，——即使這些價值在個別情況下完全只存在於自己的個體性的領域之內(*innerhalb* der Sphäre der eigenen Individualität)：在這種情況下，對人格而言，在那些它要求具有作為價值之效力的興趣

3 【譯註】這是一句出自西塞羅的名言，原句爲：homo sum, humani nil nihil a me alienum puto，德譯是：“Ich bin ein Mensch und nichts ist mir fremd, was Menschen betrifft”。意思是：我是一個人，涉及到人的一切，我都不會陌生。但韋伯這裡引用的，是通俗化(曲解)以後的版本：“nichts Menschliches ist mir fern”(凡人性的一切都離我不遠)，承認人的弱點，有點像中文的：人非聖賢，孰能無過。

4 【譯註】Sinn與Bedeutung在中文裡都可以翻譯成「意義」。在這裡，韋伯如何使用這二個語詞，並不清楚。有可能只是籠統地說，雖用了二個語詞，但只有一個「意思」(meaning)，可以合譯爲「意義」。但也有可能韋伯在這裡使用的，是類似狄爾泰(Dilthey)的用法：將“Sinn”理解爲「整體上的意義」，而將“Bedeutung”理解爲「(整體中的)個別部分的意義」，這涉及了理解之「詮釋學循環」中的「整體與部分」的關係。無論如何，韋伯使用這二個語詞的方式，不同於今日語言分析哲學源自弗雷格(Gottlob Frege, 1848-1925)於1892年所發表的〈論意義與指涉〉(Über Sinn und Bedeutung)(一般英譯爲：On Sense and Reference)一文的用法。在本譯本中，我將不特別區分開這二個語詞而基本上都譯爲「意義」，但必要時則附上原文供讀者參考。特此說明。

中之“盡情地發展自己”(“Sichausleben” in *denjenigen ihrer Interessen, für welche sie die Geltung als Werte beansprucht*)，便是「人格」將自己與之關聯起來的那個觀念了。無論如何，只有在「相信價值」這個預設下，對外挺身護持價值判斷的嘗試才有意義。但是：對這種價值的效力做出判斷，卻是信仰之事，除此之外，這或許也可以是某種著眼於「意義」(Sinn)而對人生與世界進行思辨性質的考察與詮釋的課題，但肯定不是我們這個地方所關心的那種的經驗科學的對象。對於這種區分而言，具有決定性作用的，並不是如一般所相信的，是經驗上可以加以證實的一項事實，即：那些最終目標在歷史上是會變遷的、有爭議的。因為，即使是對我們的理論性(如精確的自然科學的與數學的)知識之最確定的命題的知識，也和良心的敏銳化和細膩化一樣，都只是文化的產物。然而，如果我們特別就(通常意義下的)經濟與社會政策的實踐性問題加以思考，則我們便可以看到：固然有很多、甚至不計其數的實踐性的個別問題，人們在討論它們的時候，是在全體一致同意的情況下，從某些被認為是理所當然地給定了的目的出發的——例如：各種救急貸款、社會保健、貧困救濟的具體課題，各種諸如工廠檢查、企業監督法庭、職業仲介、勞工保護立法的大部分等措施——換言之，在討論這些問題時，至少看起來似乎需要問的只是達到目的所須採取的手段。然而，即使我們在這裡想要——科學這樣做絕不會不遭懲罰——將「理所當然」這個假象當作是真理、並將一旦嘗試在實踐上加以貫徹馬上就會導致的種種衝突，看作是合目的性(Zweckmäßigkeit)之純技術性的問題——這往往是錯誤的——，則我們也一定會注意到：如果我們由那些慈善性的、警察性的福利與經濟照顧的具體問題往上提升，使之成為經濟與社會政策的問題，則那些統制性的價值標準(regulative Wertmaßstäbe)的這種「理所當然」的假象亦將馬上消失。事實上，一個問題之社會政策性格的標誌正是：它不是由確定不移的目的出發而僅僅基於技術性的考量就可以解決的，而是可以、並且必定會對統制性的價值標準本身有所爭議，因為問題進入了一般的文化問題(allgemeine Kulturfrage)的範圍。並且，爭



議不僅(像我們今日如此樂於相信的那樣)發生於不同的“階級利益”之間，而是也發生於不同的世界觀之間，——當然，這一點完全不影響下述真理：一個個別的個人會主張什麼世界觀，除了會受到許多其他因素影響之外，通常也會、並且肯定是在某種極大的程度上受到將該世界觀與他的“階級利益”——如果我們在這裡暫且接受這個僅僅表面上看起來意義明確的概念的話——連結起來的那種「選擇的親和性」的程度(Grad von Wahlverwandtschaft)決定性的影響。無論在什麼情況下，有一點是確定的：所涉及的問題越“一般”(allgemeiner)，亦即：這問題的文化意義牽涉越廣，就越無法由經驗知識的材料出發去做出明確的回答，而信仰與價值觀念之最終的與最高度個人性的公理，也就扮演著越重要的角色。儘管偶爾還有許多專業人士始終相信：應該首先為「實踐性的社會科學」提出“一項原則”，並以科學的方式證明其為有效，然後便可以由這原則明確地導出解決實踐性的個別問題的種種規範，但這實在是一種天真的想法。雖然在社會科學裡很有必要對實踐性的問題進行“原則性的”探討(亦即：將那些未經反省地表現出來的價值判斷，往回追溯它們的觀念內容)，雖然我們這份期刊也的確正是極力將推動這種探討列為工作重點，——但是，為我們的問題創造一種具有「普遍有效的最終理想」型態的實踐性公分母(praktischer Generalnenner)，卻肯定既不會是我們這份期刊的課題，也不會是任何一門經驗科學的課題：這樣的課題不僅是實際上無法解決的，更是本身就是荒謬的。並且，不論人們是怎樣詮釋種種倫理令式之約束力的理由與種類(Grund und Art der Verbindlichkeit ethischer Imperative)的，可以確定的一點是：由這些倫理令式(作為規範個別的個人之具體受到制約的行動的規範)是無法明確地導出應然的文化內容(Kulturinhalte)的，並且，所涉及的文化內容牽涉越廣，就越無法導出。唯有「實定性的宗教」(positive Religionen)<sup>5</sup>——

5 【譯註】黑格爾曾於1795至1796年間寫作die Positivität der christlichen Religion(基督宗教的實定性)一文，將「實定宗教」與「自然宗教」對舉，認為：一個

更精確地說：唯有謹守教條的**教派**(*dogmatisch gebundene Sekten*)，才能夠賦予文化價值的內容以「絕對有效的倫理誠命」的尊嚴(*Dignität unbedingt gültiger ethischer Gebote*)。在這些教派之外，個別的個人想要實現的文化理想(*Kulturideale*)和他應該履行的倫理義務(*ethische Pflichten*)，則具有原則上不同的尊嚴。一個由知識之樹取食的文化時代的命運，乃是必須知道：我們無法由對世事變化(*Weltgeschehen*)的徹底研究之再怎麼完備的成果得知它的意義(*Sinn*)，而是必須有能力自己去創造這意義；“世界觀”絕不可能是不斷進步的經驗知識的產物；因此，那些最強烈感動我們的最高的理想，永遠都是在與其他理想的鬥爭中發揮作用的，而這些理想對其他人而言，就和我們的理想對我們而言那樣，是同樣神聖的。

只有某種(有時候是「發展史式的相對主義」的結果)的樂觀的折衷主義(*optimistischer Synkretismus*)，才能或者在理論上漠視這種情勢之迫人的嚴峻，或者在實踐上避開這種情勢的種種後果。當然，對於實踐的政治家而言，在不同的意見之種種現存的對立之間進行調解，或表態支持其中的某一邊，二者在個別情況下的確有可能在主觀上同樣都是完全合乎義務的。但這一點卻和科學上的“客觀性”沒有絲毫的關係。“中間路線”不會比最極端的左派或右派的黨派理想，多出絲毫的科學真理。長遠來看，科學的利益被保存得最糟糕的地方，就是那人們不想正視令人不快的事實和生命現實的嚴酷(*unbequeme Tatsachen und die Realitäten des Lebens in ihrer Härte*)之處。本《文庫》無論如何將克服一 155  
種嚴重的自欺，即認為：人們可以透過對許多黨派觀點所做的綜合、或在許多黨派觀點之間求取對角線，而獲得具有科學上的有效性之實踐性的規範，因為：這種自欺由於喜歡以相對主義的方式隱藏自己的價值標

(續)

「實定的宗教」就是一個反自然的或者超自然的宗教，包含著某些超越知性與理性的概念與信息，並要求信仰者要有某些不會自然而然產生的感受與行動。張柯圳教授將這裡的“*Positivität*”一詞譯為「外立性」。

準，因此對科學研究的公正性而言，實在遠較不同黨派對其教條之科學上的“可證明性”的舊式天真的信仰更加危險。我們想要再度加強一種習慣，使我們更能夠習慣於：某種在認知與判斷之間進行區分的能力，以及無論是正視「事實的真理」之科學上的義務、還是挺身主張自己的理想之實踐上的義務之履行。

對我們而言，關鍵在於：事實上存在著、並將永遠存在著一項無法消除的區別，亦即一個論證(Argumentation)是訴諸我們的感覺(Gefühl)和使我們對具體的實踐性目標或種種文化形式與文化內容感到振奮的能力，或者，當倫理的規範的效力發生問題時，訴諸我們的良心(Gewissen)，還是訴諸我們以某種要求具有作為經驗真理的效力的方式對經驗實在在思想上加以安排的能力與需要。並且，雖然(正如我們下面還將指出的)實踐性的興趣的那些最高的“價值”，對於每次影響著文化科學領域裡的「思想之進行安排的活動」的方向，都具有、並且今後亦將具有決定性的意義，這個命題仍舊是正確的。因為，有一點是、並且將來仍將是對的，那就是：在社會科學的領域裡，一項在方法上正確的科學上的證明，如果要認為它已經達到了它的目標，就必須連一個中國人也承認它是正確的才行，或者——更正確地說——它無論如何必須追求這個也許由於材料的缺乏而無法完全達到的目標；其次，對一個理想就其內容及其最終公理所做的邏輯上的分析，以及對由追求這個理想而在邏輯上或實踐上所產生的後果的指陳，如果要被認為是成功的，就必須連對一個中國人而言也是有效的才行，——儘管這個中國人很可能沒有傾聽我們的倫理的令式的“聽覺”，儘管他很可能、並且肯定常常會拒絕該理想本身以及由該理想產生的種種具體的評價，但這一點卻絲毫不會損及該思想上的分析之科學上的價值。我們的這份期刊當然不會忽視那些想要明確定出文化生活的意義(Sinn des Kulturlebens)之隨時存在並且無法避免地會一再重複進行的嘗試。恰恰相反：事實上這些嘗試正是此一文化生活之最重要的產物之一，有時候甚至還是它最強大的推動

力之一。因此，我們將會也隨時密切注意在這個意義下的“社會哲學的”討論的動向與發展。不僅如此，我們也完全沒有下述這種成見：好像說那些超出「對經驗上給定的東西進行思想上的安排」而嘗試以形上學的方式對世界進行詮釋的種種對文化生活的考察，由於它們具有這種性格的緣故，就不可能執行任何為知識服務的課題。當然，這些課題會是存在於什麼地方，這首先乃是一個知識學說(Erkenntnislehre)的問題，在這裡，對於我們的目的而言，對這問題的回答是必須、並且也可以擱置起來的。因為，對我們的工作而言，我們堅持的一點是：一份在我們的意義下的社會—科學的期刊所要推動既是科學，就應該是一個讓人追求真理——這真理，就前面的例子來說，即使對中國人而言也要要求具有某種「對經驗實在所做的思想上的安排」的效力——的地方。——

當然，無論是對自己本身還是對自己的同仁，編輯群都不可能一勞永逸地禁止他們將那些激勵他們的理想，也在價值判斷中表現出來。只不過，由此卻產生了二個重要的義務。第一個義務是：隨時讓讀者和自己清楚地意識到：他們藉以測量實在並由之導出價值判斷的那些標準是什麼，而不可以像太常發生的那樣，藉由將天差地別的不同種類的價值不精確地互相混入對方，而想蒙混過關，迴避不同的理想之間的衝突，而來個“統統有獎”。如果這一項義務被嚴格地遵行了，則在純科學性的利益上，在實踐上進行著判斷的「採取立場」不僅可以是無害的，還可以是直接有利的，甚至是應該要做的：在對立法上的以及其他方面的實踐性建議所做的科學的批判裡，要以一種直觀上可以理解的形式，對立法者的動機以及被批判的作者的理想之整個範圍加以說明，唯一的辦法常常就是：透過他們所依據的那些價值標準與其他的價值標準(而如此一來最好當然還是：與自己的價值標準)的對質。任何有意義的對他人的意願的評價，都只能是由某種自己的“世界觀”出發所做的批判、由自己的理想的基礎出發對他人的理想所進行的鬥爭。因此，如果在個別的情況裡，作為一個實踐性意願的基礎之最終的價值公理，不僅被確定了、被科學地加以分析了，而且這價值公理與其他價值公理的關係也被說明

白了，則透過對後者所做的「關聯性的陳述」(zusammenhängende Darlegung)而進行的“積極的”批判(“positive” Kritik)，就不可避免了。

因此，在期刊的欄位中——尤其在評論法律的時候——，除了社會科學——對種種事實所做的思想上的安排——之外，不可避免的還會有社會政策——對種種理想所做的陳述——在發言。但是：我們並不想將這類的論辯說成是“科學”，而會盡最大力量防止讓這類的論辯與科學相混合或相混淆。科學一旦說話了，就不再是科學了；因此，科學的公正性的第二個基本的誠命乃是：處在這樣的情況中時，必須隨時向讀者(以及——我們再度要說——尤其向自己本身!)交代清楚：是否以及在**哪裡**「思想著的研究者」(der denkende Forscher)停下來了、而「意欲著的人」(der wollende Mensch)則開始說話了；**在哪裡**論證是訴諸知性的、而**在哪裡**論證則是訴諸感覺的。「對事實之科學性的說明」與「評價性的論理」(wertendes Raisonement)之經常的混淆，乃是我們這門專業的研究工作之迄今固然始終還是最廣為流行、但也是危害最烈的獨特性之一。前面的論述所針對的，乃是這種混淆，而不是反對「挺身主張自己的理想」。「無心志性」與「科學上的“客觀性”」並無任何內在的親和性。——本《文庫》，至少就其意圖而言，從來就不是、並且也不應該變成是一個讓人從事反對某些特定的政治的或者社會政策的黨派之論戰的地方，同樣也不是一個讓人宣傳支持或反對某些政治的或社會政策的理想的地方；要做這些事，可以找其他機關刊物。本期刊的獨特性，毋寧從一開始就正是存在於、並且今後(只要編輯群力所能及)也應該存在於：在本期刊裡，政治上尖銳的對立者都因科學的研究工作而聚

者跟那些為服侍不同於自己的其他理想而工作的人，在服侍科學知識上也不想合作的人，大可敬而遠之。

然而——我們不想騙自己——很遺憾的，最後這一句話所說的，的確比目前實際上乍看之下所顯示的情況要多得多。首先，很遺憾的，正如前面已經說過的，「與政治上的對立者——無論是社交上或觀念上——在『中立的基地』(neutraler Boden)上公正地聚在一起」的這種可能性，根據我們的經驗，到處、並且尤其在德國的情況下，的確有其種種心理上的限制。作為黨派狂熱式的侷限性與尚未發展的政治文化的標記，這種因素本身固然是絕對值得加以克服的，但對於像我們的這樣一份期刊而言，這種因素卻由於下述事實而獲得了極具本質性的增強，亦即：在社會科學的領域裡，推動人們展開對科學性的問題之探討的動力，根據我們的經驗，經常是來自一些實踐性的“問題”，以至於光是對某一個科學性的問題之「存在」(Bestehen)的承認，就會與活生生的人們之某種特定方向的意願(Wollen)「集於一身」(in Personalunion steht)。因此，在一份受到對某一具體問題之一般興趣影響而問世的期刊的欄位裡，作為同仁而聚在一起的人，經常是那些由於認為某些特定的具體情況和他們所相信的理想的價值處於矛盾、危及了那些價值，因而將他們個人的興趣投注於這個問題的人。如此一來，相類似的理想之間的「選擇親和性」(Wahlverwandtschaft)，將會讓這個同仁圈子維繫在一起並招徠新成員，而這一點將會使得期刊至少在處理實踐性的——社會政策性的問題時，帶有某種特定的“性格”，一如這種性格乃是那些活生生地進行著感受的人，那些即使在純理論性的研究工作中也並非總是能將他們對問題所採取的評價性立場完全壓制住，而在對實踐性的建議與措施進行批判時也——在前面所論述的前提之下——完全正當地表達出他們的評價性立場的人，在進行任何合作時無法避免地會有的伴隨現象。《文庫》正是在(傳統意義下的)“工人問題”之某些特定的實踐性問題受到社會科學討論普遍重視的那段時期問世的。那些由於認為《文庫》所想要處理的問題和某些最高的、並且具有決定性的價值觀念密切

相關，因而成爲《文庫》之最經常的同仁的人物，因此同時也是某種感染上與那些價值觀念相同或至少類似色彩的文化觀的護衛者。因爲，每一個人也都知道：儘管期刊曾透過明白地將討論限定在“科學的”討論上，也曾透過明白地邀請“所有政治陣營的跟隨者”一起來參與，去堅決地拒斥那種「追求某一“傾向”」的想法，它肯定還是會具有上面所說的那種意義下的某種“性格”。期刊的經常性同仁的圈子創造了這種性格。一般而言，這些人雖然在其他方面存在著許多觀點上的差異，但心目中都以保護工人群眾的身體健康和爲他們創造更多分享我們文化的物質性與精神性財貨(Anteilnahme an den materiellen und geistigen Gütern)的可能性爲目標，而以結合「國家對物質性利益領域的干涉」和「現存的國家—與法秩序之自由的繼續發展」爲手段，並且，不論他們對於在較遠的將來的社會秩序的型態持有什麼觀點，對於現在(Gegenwart)，他們也都肯定資本主義式的發展，——並非因爲他們認爲它相對於以前的種種社會結構的形式而言是較佳的，而是因爲在他們看來，這種發展是實際上不可避免的，而對這種發展進行徹底的鬥爭的嘗試，並非對工人階級之提升於文化之光(das Licht der Kultur)的促進、而是抑制。在德國今日的既有條件下——這些條件無須在此做進一步的說明——這一點無論在過去或在今日都是無可避免的。的確，在事實上的成果裡，這一點確實直接有助於促成對科學的討論之全面性的參與，並且對期刊而言毋寧是一項強的因素，也許——在既有的條件下——甚至是期刊辯護自己的存在理由的名義之一。

然而，毫無疑問的，對一份科學性的期刊而言，在這種意義下的“性格”之發展，的確有可能意味著——而如果對同仁的選擇是某種有計畫地進行的片面性的選擇的話，則必定真的意味著——是對科學的研究工作之公正性的某種危險：在後面這種情況中，對該“性格”的培養，實際上將不啻意味著某種“傾向”的存在。編輯群完全意識到此一情勢加到自己身上的責任。他們既不打算有計畫地改變《文庫》的性格，也不打算透過故意將同仁圈子限定在具有某些特定黨派意見的知識分子上，而

以人爲的方式維持這種性格。他們將這種性格當作給定的而接受了它，並靜待其進一步的“發展”。這種性格將來會如何發展，以及或許會由於我們的同仁圈子之無可避免的擴充而轉變成什麼型態，這首先將取決於那些懷著要爲科學的研究工作服務的意圖而加入這個圈子、並在期刊的欄位中落腳或常住的人物的獨特性。此外，期刊設定爲目標而加以推動的那些問題的擴充，也將對此有所影響。

在此一說明裡，我們碰到了一個到目前爲止尙未討論到的問題：劃定我們的研究領域之實質的範圍(*sachliche Abgrenzung*)的問題。但是，要對這個問題提供一個答案，就必須同時也探討「社會科學知識一般」的目標之本性(*Natur des Zieles sozialwissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt*)的問題。到目前爲止，當我們原則上區分開了“價值判斷”與“經驗知識”的時候，我們已經預設了：在社會科學的領域裡，事實上存在著一種絕對有效的知識(亦即：對經驗性的實在所做的思想上的安排)。然而，就我們還必須探討「在我們的領域裡，我們所追求的真理之客觀的“效力”可以意味著什麼」這個問題而言，這個假定現在將成爲問題。「這個問題本身是存在的，而不是我們在這裡苦思冥想創造出來的」這個事實，是任何觀察到人們在方法、“基本概念”與預設上的鬥爭，“觀點”的不斷改變以及人們所運用的“概念”之不斷的重新規定，並且看到理論的與歷史的考察形式如何始終還是爲一道看似無法跨越的鴻溝所隔開(正如一位絕望的維也納考生當時痛苦地控訴的：“二種經濟學”)的人所無法迴避的。在此，何謂「客觀性」呢？以下的論述想要探討的，就只有這個問題。

## II

期刊從一開始，就將它所要探討的對象當作社會—經濟的對象加以處理。儘管在這裡對種種科學進行概念規定與劃定界限的工作是沒有什麼意義的，我們還是必須大體上弄清楚：這一點到底意味著什麼。

所有我們在最廣義上稱之爲“社會—經濟的”的那些現象，都和一項



基本事實密切相關，用最不精確的話說就是：無論是我們的肉體上的生存、還是我們的最具理想性的需要的滿足，到處都會碰到所需的外在手段(Mittel)之量上的限制與質上的不足；因此，這些需要的滿足，就需要有計畫的預先準備和勞動、需要與大自然進行鬥爭以及與人進行結社。然而一個過程之作爲“社會—經濟的”現象之「性質」(Qualität)，卻不是該過程本身“客觀上”具有的；毋寧說，這性質是由我們的知識興趣的方向(Richtung unseres Erkenntnisinteresses)所決定的，正如此一方向乃是由我們在個別情況下賦予相關過程之特殊的文化意義(Kulturbedeutung)中產生的。無論在哪裡，只要文化生活的某個過程在其獨特性的那些(在我們看來其特殊的意義就建立於其上的)部分中，直接地或以再怎樣經過中介的方式定泊於該事實上，在那裡，該過程都包含有、或至少——只要情況確是如此——可以包含有一個社會科學的問題，亦即：對於一門以說明該基本事實的影響範圍(Tragweite)爲對象的學科而言，包含有一項課題。

然而，在種種社會經濟的問題之中，我們可以區分開：種種過程和 162  
由種種其文化意義對我們而言主要是建立於其經濟側面上的規範、制度等等構成的複合體，對這些複合體——如：股市—與銀行生活中的種種過程——，我們首先主要只是在此一觀點下感到興趣。如果所涉及的是一些人們有意識地爲經濟目的而加以創造或利用的制度的話，則情況通常(但卻非完全)就是如此。我們可以將我們的知識的這種對象，稱之爲狹義的“經濟的”(wirtschaftliche)過程乃至制度。此外，有一些其他的過程——例如：宗教生活的過程——，我們並非、或至少肯定不是首先在其經濟意義的觀點下、並爲此種意義之故而對它們感到興趣，但它們在某些情況下卻可以在這種觀點下獲得意義；因爲，我們在經濟的觀點下感到興趣的一些影響是由它們產生的：“經濟上相關的”(ökonomisch relevante)現象。最後，在那些並非在我們的意義下的“經濟的”現象之中，還有一種現象，這種現象的經濟上的影響，對我們而言並不具有、或至少不具有顯著的興趣，例如：某個時代的藝術品味的方向，但在個

別情況下，這種現象本身在其獨特性之某些有意義的側面上，卻也會受到經濟性動機，例如：在我們的情況中，受到對藝術有興趣的公眾之社會結構的方式或強或弱的影響：在經濟上受到制約的(ökonomisch bedingte)現象。例如，那個由種種人的關係、規範以及我們稱爲“國家”之種種「規範規定的關係」(normbestimmte Verhältnisse)所構成的複合體，就國家的財政經濟而言，乃是一種“經濟的”現象；——就這複合體在立法上或在其他方面(甚至包括了完全不同於經濟觀點的其他觀點有意識地決定著它的行爲之處)影響著經濟生活而言，它是“經濟上相關的”；——最後，就其行爲以及它在其“經濟的”關係之外的其他關係的獨特性上也會受到經濟性動機的參與決定而言，則它乃是“在經濟上受到制約的”。由以上所說的我們便能明白：一方面，“經濟的”現象的範圍，乃是流動的、無法明確劃分的；另一方面，某一現象之“經濟的”側面，自然也絕非僅僅是“在經濟上受到制約的”或者僅僅是“在經濟上發生作用的”(wirtschaftlich wirksam)；並且，一個現象基本上只就、並且只當我們的興趣完全針對著它對於爭取生存之物質鬥爭所具有的意義時，它才獲得了一個“經濟的”現象的性質。

正如馬克思與羅謝以來的「社會經濟的科學」(sozialökonomische Wissenschaft)一樣，我們這份期刊所要探討的，不僅是“經濟的”、還包括了“經濟上相關的”和“在經濟上受到制約的”現象。這樣的一種對象的範圍——流動的，隨著我們每個時候的興趣的方向而變化——，自然明顯地會擴展到所有文化過程的全體。無論在什麼地方，只要某種(不管再怎麼物質性的)需要的滿足必須運用有限的外在手段，特屬經濟的動機——亦即那種在其對我們而言富有意義的獨特性上定泊於該基本事實上的動機——就會發生影響。因此，無論在哪裡，這種動機的力量不僅參與決定和轉變了滿足的形式，也參與決定和轉變了包括最內在的種類的種種文化需要(Kulturbedürfnisse)的內容。間接的影響、處於“物質性”利益的壓力之下的種種社會性關係、制度與人群結社的間接影響，毫無例外地會(往往不被意識到地)拓展到所有的文化領域，一直延伸到審美

的、宗教的感受之最細微的變化。無論是日常生活的過程還是上層政治之“歷史性的”事件，無論是集體與大眾現象還是政治人物之“個別的”行動或個別的文學上與藝術上的成就，都同樣受到這種動機的參與起作用，——都是“在經濟上受到制約的”。另一方面，一個歷史上給定的文化之所有生活現象與生活條件的全體，也都會影響到物質性需要的形塑、其滿足的方式、物質性利益團體的形成及其權力手段的種類，從而影響到“經濟發展”之行程的種類，——都將成為“經濟上相關的”。只要我們的科學是在對個別的——無論是經濟性的或不是經濟性的——原因之因果回溯中對種種經濟的文化現象進行歸因的工作，它所追求的就是“歷史的”知識。只要我們的科學是在種種最不相同的文化關聯中追蹤文化現象的一項特殊的因素——經濟的因素——之文化意義，它所追求的就是在某種特殊觀點下的歷史解釋，並提供某種部分圖像，為完整的歷史的文化知識(die volle historische Kulturerkenntnis)提供某種準備工作。 164

儘管並非在每一個有經濟性因素作為結果或原因而發生影響的地方都會有「社會經濟性的問題」——因為，這樣的一種問題只會發生在那種該因素的意義已經成問題了、而只有運用「社會—經濟性的科學」之種種方法才有可能明確地加以確定的地方——，但「社會—經濟性的考察方式」的研究領域的範圍畢竟還是極為廣大的。

我們這份期刊到目前為止，在仔細斟酌的自我限定之下，一般而言已經放棄了對一系列在我們的學科中極為重要的特殊領域的照顧，尤其諸如描述性的經濟學(deskriptive Wirtschaftskunde)、較狹義的經濟史以及統計學等領域。同樣的，它也將財政技術性問題的探討和在現代的交換經濟(Tauschwirtschaft)中的市場與價格形成之種種技術性—經濟性的問題，留給了其他的機關刊物。過去，它的研究領域乃是由於尋求利用的資本在諸現代文化國的經濟中所具有的領導性角色而產生的那些「利益組合與—衝突」之今日的意義及其歷史上的形成過程。但在這樣做的時候，它並未將自己限定於在最狹隘的意義下被稱為“社會問題”之實踐的與發展史的問題(亦即：現代薪資勞動者階級與現存的社會秩序的關

係)上。當然，在十九世紀80年代間在我國廣為流傳的對這個特殊問題的興趣之科學上的拓深，首先必定正是它的最主要的課題之一。然而，對勞動者關係之實踐性的處理，越是也在我們這裡變成了立法活動與公開討論的持久對象，科學的研究工作的重點也勢必越轉移到對這個問題所歸屬的那些更具普適性的關聯(*universellere Zusammenhänge*)的確定，並從而匯聚成一項課題：對**所有**由我們的文化的經濟基礎的獨特性所創造的、並且就此而言特屬現代的文化問題(*spezifisch moderne Kulturprobleme*)進行分析的課題。事實上，這份期刊很早就已經開始了對 165 包括各現代文化國族(*Kulturnationen*)的其他大階級及其彼此間的關係在內的種種極為不同的、部分“經濟上相關的”、部分“在經濟上受到制約的”生活關係(*Lebensverhältnisse*)，進行歷史的、統計的以及理論上的探討。當我們現在將「對人的共同體生活(*das menschliche Gemeinschaftsleben*)及其歷史上的種種組織形式之社會經濟上的結構之一般的文化意義(*allgemeine Kulturbedeutung der sozialökonomischen Struktur*)進行科學的研究」當作我們這份期刊最固有的研究領域時，我們只不過是將這種作法的結果指陳出來而已。——當我們稱我們這份期刊為“社會科學文庫”時，我們想到的就只是這一點而已，並無其他意思。在這裡，“社會科學文庫”這個語詞所包括的，乃是對某些問題所做的歷史性的與理論性的探討，而同樣的這些問題之實踐上的解決，則是最廣義的“社會政策”的對象。當我們這樣做時，我們使用了一項權利：將“社會的”這個語詞就其由種種具體的當前問題所決定的意義去加以應用的權利。如果人們願意將這些「將人類生活的過程放在其文化意義的觀點下加以考察」的學科稱為“文化科學”，則我們的意義下的「社會科學」也將屬於這個範疇。我們馬上就會看到，這一點將會有某些原則性的結果。

的確，對文化生活之**社會經濟**的側面的強調，意味著對我們的論題做了某種可以明顯感覺到的限制。人們也許會說：我們這裡據以考察文化生活的這種經濟的或(像人們不精確地說的)“唯物論的”觀點，乃是

“片面的”。當然是，但這種片面性卻是我們特意要的。有一種信仰認為：不斷進步的科學研究工作的任務，就是要透過將經濟學的考察方式擴充成一門一般的社會科學(eine *allgemeine* Sozialwissenschaft)去救治其“片面性”，這種信仰首先就犯了一項錯誤，即誤以為“社會的”(das Soziale)、亦即「人與人之間的關係」這個觀點，唯有當它安上了某一個特殊的、內容上的述詞之後，才具有某種足以劃定科學的問題之界線的規定性(Bestimmtheit)。否則的話，它(作為某一門科學的對象)當然會包括例如語言文獻學以及教會史，更會包括所有那些致力於探討任何 166 文化生活之最重要的構成性元素(國家)及其規範性規定(normative Regelung)之最重要形式(法律)的學科。「社會經濟學(Sozialökonomik)致力於探討種種“社會的”關係」這一點，並非將它想成是某種“一般的社會科學”之必然的先驅的理由，正如「它致力於探討種種的生命現象」這一事實，就讓我們必須將它看成是生物學的一個部分，或者「它關係到在某個天體上所發生的種種過程」這個另外的一個事實，就讓我們必須將它看成是某種將來的、擴大了並改善了的天文學的一個部分一樣。並非“事物”之“實質的”關聯(die “sachlichen” Zusammenhänge der “Dinge”)，而是問題之思想上的關聯(die *gedanklichen* Zusammenhänge der Probleme)，才是各科學之研究領域的基礎：任何地方，只要我們以新的方法探討了一個新的問題，並由此發現了某些打開新的、富有意義的觀點的真理，在那裡就會產生一門新的“科學”。——

“社會的”這個表面上看起來似乎具有某種相當一般性的意義的概念，一旦人們就其運用方面加以控制，便總會帶有某種完全特殊的、染上特殊色彩的(即使大部分是不確定的)意義，這一點絕非偶然；事實上，這個概念的“一般性”(das “allgemeine”)，恰恰就建立在其不確定性(Unbestimmtheit)上。如果人們採取的是這個概念之“一般的”意義，它自然不會提供任何人們據之可以照明某些特定的「文化元素」的意義之特有的觀點。

儘管擺脫了「我們可以將文化現象的全體還原為“物質的”利益組合

的產物或功能」這一項過時的信仰，但我們依然相信：將種種社會性的現象與文化過程放在其「經濟上的受制約性與影響範圍」這個特殊的觀點下進行分析，不僅在過去曾經是、並且(若能審慎地加以運用並避免教條式的偏見)在所有可預見的時代裡，也都仍將是一項具有創造性的多產性的科學原則(ein wissenschaftliches Prinzip von schöpferischer Fruchtbarkeit)。作為“世界觀”或作為對歷史實在之因果說明的公分母的所謂的“唯物論的歷史觀”，固然應該斷然地加以拒斥，——但照顧「經濟性的歷史解釋」(die ökonomische Geschichtsinterpretation)，卻是我們這份期刊最重要的目的之一。這一點需要進一步的說明。

在(如《共產主義宣言》之)舊有的原創的—原始的意義下的所謂的“唯物論的歷史觀”，今日或許只還支配著那些外行人與半瓶醋的腦袋。無論如何，我們在這些人身上，始終都還可以發現一種廣為流傳的獨特現象，那就是：在對某一歷史現象進行說明的時候，只要未能證明經濟的原因以某種方式或在某個地方也(或看起來似乎)一起發生作用，他們的因果需要就無法得到滿足；如果情形真是如此，則他們就是又再度滿足於漏洞百出的假設和一些最一般的習語了，因為唯有在這種情況下，他們的教條式的需要(亦即：經濟的“動力”乃是“固有的”、唯一“真正的”、“終究到處起著決定性作用的”動力)才獲得了滿足。但這種現象卻絕非獨一無二的現象。幾乎所有的科學，從語言文獻學直到生物學，都偶爾會提出一種要求，認為自己不只是專業知識、同時也是種種“世界觀”(Weltanschauungen)的生產者。而在對現代的經濟上的種種變革之巨大的文化意義、特別是“工人問題”之突出的影響範圍的印象之下，任何對自己本身未經批判的認知之根深柢固的一元論列車，都會自然而然地往這條道路滑動。現在，在這個各民族之間爭取世界之政治的與貿易政策的鬥爭進行得越來越激烈的時候，相同的列車則使人類學受益：如果「“最終而言”一切歷史事件都是某些天生的“種族性質”(Rassenqualitäten)彼此之間互相激盪的結果」這個信仰確乎是廣為流傳的話。取代對種種“民族性格”(Volkscharaktere)之未經批判的單純描

述的，乃是一種更加未經批判地將自己的“社會理論”建立在“自然科學的”基礎上而提出的作法。我們將在我們這份期刊裡，密切注意人類學研究的發展動向，只要它對我們的觀點具有意義。我們希望，「將文化過程追溯到“種族”上的這種因果回溯，只不過記錄了我們的無知 (*Nichtwissen*)」的這種狀態——類似諸如關聯到“環境”(Milieu)上或者稍早前之關聯到種種“時代情況”(Zeitumstände)上——，將逐漸透過方法上 168 訓練有素的研究工作而被克服。如果說到目前為止有什麼東西妨害了這種研究的話，那麼它就是一些半瓶醋先生們的下述想法，即他們認為自己可以為「對文化的知識」(*die Erkenntnis der Kultur*)做出某種和「透過精確的、在某些特殊觀點下凸顯出來的觀察材料之獲得而擴充我們將歷史實在之種種個別的、具體的文化過程追溯到某些具體的、歷史上給定的原因之確定的歸因的可能性」大不相同的、並且更為重要的貢獻。唯有當他們可以向我們提供這一點時，他們的成果才會讓我們感到興趣，而他們也才有資格說“種族生物學”(Rassenbiologie)並不只是現代的科學的奠基熱(*Gründungsfieber*)的一個產物，而是某種更多的東西。

「對歷史性現象進行經濟學的解釋」的意義，也是相同的情況。如果說，在經過一段漫無邊際的高估的時期之後，今日幾乎存在著這種解釋之科學上的貢獻能力有被低估(*unterwertet*)的危險的話，則這乃是那種史無前例的無批判態度(*Unkritik*)的結果：以這種態度，對「實在」之經濟上的詮釋，被當成了在「將一切文化現象——亦即：一切在它們身上對我們而言具有本質性的東西——都當作是『終究都是在經濟上受到制約的』所做的某種演繹」這個意義下的“普適性的”方法(“*universelle*” Methode)而被運用著。在今日，它所表現出來的邏輯形式，並非完全一致。但當純經濟的說明碰到困難的時候，人們總是可以動用種種不同的手段，去維持住其作為具有決定性的原因性因素之普遍有效性(*Allgemeingültigkeit*)。人們要嘛將一切在歷史實在中無法由經濟性的動機導出來的東西，當作因此也就是科學上無意義的“偶然性”加以對待。或者人們將「經濟的」這個概念擴充到無法辨認的程度，以至於

所有的人類的利益，只要與外在的手段牽扯上任何關係，就都被納入該概念之中。如果在歷史上可以確定：人們對二個在經濟方面相同的處境——由於政治上的與宗教上的、氣候上的以及無數其他非經濟性的決定因素的種種差異之故——，的確做出了不同的反應，則爲了維持經濟因素的至高無上權力，人們便將所有這些因素都降級爲一些歷史上偶然的“條件”，在這些條件下，經濟的動機作爲“原因”而起著作用。然而，很清楚的是：所有那些在經濟的考察看來“偶然”的因素，卻都在與經濟性因素相同的意義下，各自遵循著它們自己的法則；並且，對某種追求它們的特殊意義的考察方式而言，當時的種種經濟的“條件”，也都在完全相同的意義下是“歷史上偶然的”，反之亦然。最後，人們之所以在面對這種情況時，仍然那麼喜歡嘗試去拯救經濟因素之突出的意義，主要是因爲：人們將文化生活的種種個別因素之恆常的相互與前後影響，詮釋爲某一因素對其他因素、或毋寧說所有其他因素對某一個——經濟的——因素之某種因果上或功能上的依賴。當某個特定的個別的、非經濟的制度，在歷史上也執行著某種爲某些經濟上的階級利益服務的特定“功能”的時候，亦即變成服務於這些階級利益的時候，例如：當某些特定的宗教性制度讓自己被或實際上被當作“秘密警察”利用的時候，那麼，這整個制度要嘛被想成就是爲了這種功能而被創造出來的，要嘛就是以非常形上的方式，被想成是透過某種由經濟性因素出發的“發展傾向”所塑造成的。

在今日，任何專業人士都知道：對「經濟的文化分析之目的」所做的這種詮釋，部分是某種使科學的興趣轉向某些特定的、經濟上受到制約的文化問題之特定的歷史組合的結果，部分則是某種粗暴的科學的本位主義的結果，並且這種詮釋在今日至少已經過時了。無論是在任何意義下，僅僅化約到經濟性的原因上的作法，在任何文化現象的領域裡都不是窮盡的，即使在所謂“經濟的”過程的領域裡，也都不是窮盡的。當然，任何想要只援用經濟上的動機去進行說明的某一民族的銀行史，原則上都是不可能的，這種情形就像我們不可能由西斯汀教堂的聖母像產



生時代的文化生活之社會—經濟上的基礎出發，去對它進行“說明”一樣；並且，相較於諸如由在「資本主義精神的產生」(Genesis des kapitalistischen Geistes)過程中一起發生作用的對種種宗教上的意識內容之某些轉型(Umgestaltungen religiöser Bewußtseinsinhalte)去導出資本主義、或由種種地理上的條件去導出某一政治構作物的作法，這種說明方式絕不會原則上就比較窮盡。在所有這些情況中，有一點對於「我們必須賦予經濟性的條件多大程度的意義」而言是具有決定性的，那就是：我們所探討的現象中的那些我們在個別情況中賦予我們所關切的意義的特殊因素，可以被歸因到哪一類的原因。然而，我們得以在某些特殊的“觀點”——在我們的情況中：其「經濟上的受制約性」的觀點——下對文化實在(Kulturwirklichkeit)進行片面的分析的權利，首先純就方法上而言，乃是產生於下述事實的，即：將眼睛訓練於集中觀察某些性質上同種類的原因範疇(qualitativ gleichartige Ursachenkategorien)的影響，以及經常運用相同的概念上—方法上的機器(begrifflich-methodischer Apparat)，提供了分工的一切好處。只要成果為它說話，亦即：只要它提供了關於那些(對於「對具體的歷史過程之因果上的歸因」而言證明自己是有價值的)關聯的知識，則這種分析就不是“任意的”。但是：對歷史現象所做的純經濟上的解釋之“片面性”與不實在性，基本上只是某種一般地適用於「對文化實在之科學性的知識」的原則的一個特例。弄清楚這個原則的種種邏輯基礎及其一般的方法上的後果，是後續論辯的根本目的。

沒有完全“客觀的”、獨立於某些特殊且“片面”的觀點之對文化生活或者“社會現象”(指的也許是某種範圍較為狹窄的東西，但對我們的目的而言，則基本上在意義上並沒有什麼太大的差別)的科學性分析，任何“社會現象”都是——明說地或未明說地，自覺地或不自覺地——根據某些特殊且“片面”的觀點而被選定為研究對象、並對之加以分析或以陳述的方式加以組織安排的。之所以如此的理由在於：任何社會科學研究的知識目標(Erkenntnisziel)都具有一種獨特性，那就是：對「社會性的

彼此相處」(soziales Beieinandersein)的種種(法律上的或習慣上的)規範的考察，都想要超出某種純形式性的考察之外。

我們所想要經營的社會科學，乃是一種實在科學。我們想要對我們被置入其中的生活之圍繞著我們的實在，就其獨特性加以理解——一方面就此「生活實在」(Wirklichkeit des Lebens)今日型態而理解其個別現象之間的關聯和文化意義，另一方面則理解其歷史上何以「變成現在這個樣子而不是另一個樣子」(So-und-nicht-anders-Gewordensein)的種種理由。然而，一旦我們試圖思索生活直接呈現給我們的方式，我們馬上就會發現：生活所提供給我們的，乃是前後相續或彼此並陳的、不斷出現又不斷消逝的、在我們“之內”與在我們“之外”的過程之無窮無盡的雜多(Mannigfaltigkeit)。而當我們將某一個個別的“客體”(例如：一個具體的交換活動)孤立出來加以考察時，換言之，只要我們想要很認真地對這個“個別物”、哪怕只是想要就其所有的個別的組成部分窮盡地加以描述時(更不用說要就其「因果上的制約性」加以掌握了)，我們馬上就會發現：這個雜多之絕對的無限性在內涵上(intensiv)絲毫不會稍有減小。因此，透過有限的人類精神對無限的實在所獲得的一切「思想性的知識」(denkende Erkenntnis)，都是以下述這一未明說的預設為基礎的：構成科學性掌握的對象的，每個時候都只是無限的實在之一個有限的部分；每個時候都只有這個有限的部分會是就“值得認識”(wissenswert)這個意義而言“具有本質性的”。問題是，我們是根據哪些原則而挑選出這一個部分的呢？人們一再地相信：即使在文化科學裡，決定性的標誌最終也可以求之於特定的因果連結之“合乎法則式的”重現。根據這種觀點，唯有在我們可以由現象之無限雜多的行程中認識到的那些“法則”中所包含的東西，才是在這些現象身上唯一在科學上“具有本質性的”東西：換句話說，只要我們或者藉由廣泛的歷史歸納的手段而證明某一因果連結的“法則性”是「毫無例外地有效的」，或者使我們的「內在經驗」確證這種法則性具有直接的直觀上的明顯性，則任何數量再大的同類事例，便都可以歸入以此方式所發現的公式之下。至

於在找出這種“合法則性的東西”之後，我們對於那個體性的實在 (individuelle Wirklichkeit) 仍然未掌握到的東西，則不是被當作科學上尚未被處理到的殘餘，總有一天可以透過“法則”一系統的不斷完備而納入此一系統之內，就是將它當作是“偶然的”、並且因而也就是在科學上「不具有本質性的」而不予理會：正因為它不是“可以以法則的方式掌握到的”，換言之，正因為它不屬於那種“典型”的過程，因此只能是“閒散的好奇”的對象。因此，一再出現一種想法(這種想法甚至出現在歷史學派的代表人物身上)，認為：所有的知識、亦即包括文化知識 (Kulturerkenntnis) 都在追求或(即使在一個遙遠的未來)可以追求的理想， 172 乃是某種可以由之“演繹”出實在的「定理系統」(ein System von Lehrsätzen)。眾所周知，有一位自然科學的領袖就相信：某種「關於生活過程之“天文學的”知識」(eine “astronomische” Erkenntnis der Lebensvorgänge)，可稱為這樣一種對「文化實在」的處理之(事實上無法達到的)理想目標。儘管人們已經對這些事物多所論說，我們還是要不厭其煩的在此進行較為仔細的考察。首先我們看到：人們在此所想到的那種「“天文學的”知識」，事實上並非任何「關於法則的知識」，而是：這種知識用來進行研究的那些“法則”，乃是它由其他學科(如：力學)借過來作為其研究的預設的。這種知識本身感到興趣的問題則是：那些法則對於某一以個體性的方式形塑出來的組合的影響，造成了什麼個體性的結果，因為這些「個體性的組合」對我們而言具有意義。這種知識為我們所“說明”或所預測的每一個「個體性的組合」，在因果上自然只有作為在它之前的另一個同樣個體性的組合的結果，才能夠得到說明，而只要我們往回探討到遙遠的過去之灰暗迷霧中時，我們還是會發現，法則所適用的那個實在，始終都是個體性的、都是同樣無法由法則導出的。至於某種不具有或具有比現在的宇宙實在較少個體性的「宇宙的“原始狀態”」，則當然是一種無意義的想法：——然而，在我們的領域裡，在那些時而以自然法的方式推論出來、時而透過對“自然民族”的觀察加以證實的、完全不具有種種「歷史的“偶然”」的經濟與社會的

“原始狀態”(然後再透過某種墮落成具體狀態的原罪而由這些原始狀態產生個別的歷史的發展)的這種假設裡(“原始農業共產制”、「性的“雜交”」等假設亦是如此),豈非還是有類似的許多想法的某種殘餘在作祟嗎?

然而,社會科學的興趣的出發點,無疑是那圍繞著我們的社會性的文化生活之實在的(*wirkliche*)、亦即個體性的型態,或者著眼於文化生活之普適性的(*universellen*)(但當然並不因此就比較不是以個體性的方式形構出來的)關聯,或者著眼於其由其他的、當然也同樣是以個體性的方式形構出來的、社會性的文化狀態產生的過程。在這裡,我們剛才藉由將天文學當作一個(邏輯學家們也常常爲了相同的目的而援引的)「界限情況」而加以說明的事態,顯然特別明顯地是存在的。對天文學而言,我們會感到興趣並加以考察的,只是天體之種種數量上的、可以加以精確地測量的關係;但在社會科學裡,我們所關心的卻是過程之性質上的色彩(*qualitative Färbung*)。除此之外,社會科學還涉及了種種精神性的過程之參與起作用(*Mitwirkung geistiger Vorgänge*),而對這些精神性的過程以再體驗的方式去加以“理解”,自然是不同於精確的自然知識的那些公式所能夠或想要加以解決的課題的另外一種截然不同的課題。然而,這些區別本身還是沒有像乍看之下所顯示的那樣是一種原則性的區別。精確的自然科學(除了純粹力學之外)沒有質的因素也是行不通的;而在我們的專業領域裡,我們也常常會碰到一種(當然是偏差的)意見,認爲:至少那種對我們的文化而言極爲根本的「貨幣經濟上的交往」的現象是可以量化的、從而也因此是可以“以法則的方式”加以掌握的;對那些由於無法量化而無法以數的方式加以掌握的規律,人們是否會想要將之理解爲“法則”,則最終而言是視乎人們對“法則”這個概念是採取較廣義的理解或較狹義的理解而定的。至於專就“精神性的”動機之參與起作用」這一點而言,則這種「參與起作用」基本上也並不排除建立「理性的行動之規則」(*Regeln rationalen Handelns*)的可能性,尤其是有一種觀點到今天都還沒有完全消失,這種觀點認爲:心理學的課

題，正是要對個別的“精神科學”扮演一種可以和數學(對於自然科學)相比的角色，因為心理學必須將社會生活的種種複雜現象，就它們在心理上的種種條件與影響方面加以分解，將它們回溯到一些盡可能簡單的心理因素上，將這些因素再度依照類的方式加以分類，並就這些因素之間的種種「功能上的關聯」加以研究。這種觀點認為，依照這種方式，我們將可以在社會生活的「心理基礎」的層次上，就算不能建立起一種社會生活的“力學”，至少能建立起一種社會生活的“化學”。這樣的研究到底能不能夠為我們帶來一些有價值的並且(不同於此的)對文化科學而言有用的個別成果，我們在這裡是無法想要加以決定的。但這一點對下面 174 這個問題而言，是毫不相干的，這問題是：就我們的意義而言的「社會經濟學的知識的目標」(亦即：對實在之在其文化意義和其因果關聯上的知識)，是否能夠透過尋求那種「依照法則的方式不斷重複的東西」而達到？讓我們假定一種情況：有一天，不管是藉由心理學或是循著其他的途徑，我們終於成功地由某些簡單的、最終的“因素”出發，分析了所有被我們觀察到的、甚至所有我們在任何可能的將來可以設想的「人的共同生活的過程之種種因果上的連結」，並且也進一步成功地以一種無與倫比的「概念的決疑論」(Kasustik von Begriffen)和具有嚴格的法則性效力的規則，窮盡地掌握住了這些因果連結，這種結果對於「關於歷史上給予我們的文化世界(或甚至只是其中的任何一個個別現象，例如資本主義的產生過程和文化意義)的知識」，又會意味著什麼呢？不多也不少，這種結果是「知識手段」(Erkenntnismittel)，正如一部關於有機化學連結的辭書，是探討動植物世界的生物發生學知識的手段一樣。在這二種情況中，人們的確都完成了某種確實相當重要也很有用的準備工作。但同樣的，在這二種情況中，我們也都無法由那些“法則”與“因素”導出「生活的實在」(Wirklichkeit des Lebens)；之所以如此，並不是因為在種種生命現象的背後必定還隱藏著什麼更高的、神秘的“力

量”(“支配因”(Dominanten)<sup>6</sup>、“潛能”(Entelechien)或者其他不管人們稱之爲什麼的東西)——這完全是另外一個問題——而是純然只是因爲：對於「對實在的知識」而言，真正重要的乃是組合(Konstellation)，而那些(假設性的!)聚集在一個在歷史上對我們而言富有意義的文化現象上的“因素”，則是存在於這組合中的；因爲：如果我們想要對這種個體性的聚合(individuelle Gruppierung)“在因果上加以說明”，則我們總是必須追溯到其他的、完全同樣具有個體性的聚合上，我們將由這些聚合出發——當然會利用那些(假設性的!)“法則”—概念——去“說明”該聚合。因此，對我們而言，確定那些(假設性的)“法則”與“因素”，無論如何只是一連串使我們得以獲得我們所追求的知識的工作中的第一步工作。對那些“因素”之在歷史上給予我們的個體性的聚合以及對那些因素 175 由此聚合所決定之具體的、在其方式上富有意義的「一起起作用」(Zusammenwirken)之分析與進行著安排的陳述(ordnende Darstellung)、尤其是使這種「富有意義性」(Bedeutsamkeit)的理由與方式變得可以理解(Verständlichmachung)的工作，則是第二步工作的課題，這個課題固然可以運用前述的準備工作加以解決，但相對於該準備工作而言，則是一項全新且獨立的課題。對這些聚合之種種個別的、對現在而言富有意義的個體性的特徵，就其形成過程盡可能地往過去追溯回去，以及由從前的、同樣也是個體性的種種組合對這些聚合進行歷史性的說明，則是第三項課題；最後，對可能的種種未來組合進行評估，則是一種可以想到的第四項課題。

對所有這些目的而言，清晰的概念的存在和對那些(假設性的)“法則”的知識，顯然作爲手段——但也僅止於作爲這種手段——是具有重大

---

6 【譯註】這是德國生物學家萊克(Johannes Reinke, 1839-1931)爲了說明演化現象而提出的概念。萊克認爲，“Dominanten”乃是有機體中的二手的「力」，我們可以由它們的作用與創造認知到它們的存在，卻無法加以分析：這是一些我們無法在「能量」的概念下加以掌握的、存在於植物與動物中的具有指向性的驅力，因此譯爲「支配因」。

價值的，甚至可以說對這目的而言根本就是不可或缺的。然而，即使是在這種功能中，我們也可以立即看到：這些知識手段的效力範圍，在一個決定性的點上有其限制，而當我們確定了這些限制時，我們也就確定了文化科學的考察方式之決定性的獨特性。之前我們已經用“文化科學”一詞指稱那些試圖就其文化意義去認識種種生命現象的學科了。然而，某一文化現象的型態的意義和此一意義的理由，卻是無法由任何再怎麼完備的「法則概念的系統」(System von Gesetzesbegriffen)去取得、奠定、或使之變得可以理解的，因為這種意義與理由預設了「文化現象之關連到種種價值觀念」這種關聯。「文化」這個概念，乃是一個價值概念。經驗性的實在對我們而言之所以是“文化”，乃是因為、並且只是因為我們將它和種種價值觀念關聯了起來，換言之，“文化”的範圍包括了實在中的那些經由該關聯而對我們而言變得富有意義的組成部分，並且也只包含這些部分。在我們每次加以考察的個體性的實在中，都會有一微小的部分染上了我們那種由那些價值觀念所決定的興趣的色彩，對我們而言，唯有這部分是有意義的；這部分之所以有意義，乃是因為它顯示了某些由於實在與價值觀念的連結而對我們而言重要的關係。唯有在這種情況下，也只因為這樣，這部分才會就其個體性的獨特性而對我們而言是值得認識的。然而，什麼對我們而言是有「意義」的，當然是無法透過任何對「經驗上給定的東西」之“無預設的”研究去得知的，而是：176

確定「什麼對我們而言是富有意義的」乃是某個東西之所以成為研究的對象的前提。當然，「富有意義的東西」(das Bedeutsame)本身也不見得就是某種「法則」本身，並且，該法則越「普遍有效」，「富有意義的東西」就越不可能是該法則。因為，實在的一個組成部分對我們而言所具有的那種特有的意義，理所當然地恰恰不會是存在於它的種種關係中的那些它與最多的其他組成部分共同都有的關係中。將實在關聯到那些賦予它意義的價值觀念上，以及在「實在的文化意義」這種觀點下找出實在之由此價值關聯染上色彩的組成部分並加以安排，相對於追求法則而對實在加以分析並以通則性的概念(generelle Begriffe)對之加以安排

而言，乃是一種完全異質的、大異其趣的觀點。這二種種類的「對實在所做的思想上的安排」(denkenden Ordnung der Wirklichkeiten)，彼此之間並無任何邏輯上的必然關聯。在某些個別情況裡，二者固然有可能相一致，但如果我們因此種偶然的相合就忘掉了它們的原則上的歧異，勢必造成極為嚴重的後果。某種現象(如：貨幣經濟上的「交換」這個現象)的文化意義有可能在於：它是作為大眾現象而出現的，而這也正是今日的文化生活中的一個基本成分。但如此一來，則之所以讓我們得以使「交換」的文化意義變得可以理解、可以對其歷史上的產生過程在因果上加以說明的，便正是「它扮演了此一角色」的這個歷史事實。對「交換之通則性的本質」和「市場交往的技術」的研究，固然是一項(極為重要且不可或缺的!)準備工作(Vorarbeit)，但這項工作不僅不能回答「交換在歷史上究竟是怎樣產生其今日的基本的意義的」這個問題，更重要的是：我們認為最重要的東西，亦即貨幣經濟的文化意義(我們之所以會對描述市場交往的技術感到興趣，之所以今日會有一門科學致力於探討該技術，完全是因此之故)，卻是無法由那些「法則」中的任何一個法則產生的。法學家們對於諸如交換、購買等等之具有類性質的標誌(gattungsmäßige Merkmale)感到興趣，而我們感到興趣的則是另一項課題，亦即：分析「交換在今日乃是一種大眾現象」這個歷史事實的那個文化意義。只要這「文化意義」還有待說明，只要我們想要理解「我們的社會經濟方面的文化與(例如說)古代的社會經濟文化的差別何在」 177 (在這種古代的社會經濟的文化裡，「交換」所顯示的其實是和今日完全相同的類方面的性質)，亦即：只要我們想要理解「“貨幣經濟”的意義何在」，則我們的研究中就納進了具有完全異質的來源的邏輯原則：我們固然會運用那些由對經濟的大眾現象之具有類性質的元素的研究所提供給我們的概念(只要在這些概念中包含了我們的文化的有意義的組成部分)，將這些概念當作陳述手段(Darstellungsmittel)；但是，不僅對這些概念與法則之再怎麼精確的陳述也無法讓我們達成我們的研究工作的目標，就連「什麼應當成為這種類性質的概念建構的對象」這個問



題，也根本就不是“無預設的”，而是著眼於意義才得以決定的，而這「意義」則是那我們稱之為“交往”的無限的雜多之特定的組成部分對於文化所具有的意義。我們所追求的，乃是對某一歷史的、亦即在其獨特性上具有意義的現象的知識。而在此具有決定性的乃是：唯有透過「在現象之無限的豐富中，唯有其中有限的一個部分是有意義的」這個預設，某種「對個體性的現象的知識」的想法才會是在邏輯上有意義的。即使我們對於事變的所有“法則”擁有可以設想的最廣泛的知識，在面對「對一個個體性的事實之因果上的說明究竟如何可能」這個問題時，我們仍將一籌莫展。因為，即使只是對實在的一個最小的抽樣的描述，也是絕不可能窮盡的。決定任何一個個體性事件的原因之數量與種類，基本上總是無限的，而我們在事物本身身上，根本就找不到任何標誌，使我們得以由事物中區隔出某一部分作為「唯一應予考察」的對象。如果有人真的認真地嘗試追求對實在之“無預設的”知識，則唯一可能的結果勢必是得到許多關於無數個別的知覺之一團混亂的“存在判斷”(Existenzialurteilen)。甚至即使是這種成果，也只是表面上看起來可能的；因為，如果我們進一步仔細看看，就會發現：每一個個別的知覺之實在，總都還是有無限多的個別的組成部分，而這一切組成部分是永遠無法在知覺判斷中窮盡地被說出來的。只有一種情況可以將秩序帶進這一團手段渾沌中，那就是：在每一個事例中，只有個體性的實在的一個部分對我們而言是有興趣和意義的，因為只有這個部分和那些我們以之面對實在的文化價值觀念(Kulturwertideen)發生了關聯。因此，在總是無限雜多的個別現象中，只有某些我們賦予某種一般的文化意義的特定側面是值得認識的，唯有它們才是因果說明的對象。然而，這種因果說明本身也再度出現了同樣的現象：要對任何一個具體的現象就其完全的實在性進行窮盡的因果的回溯，不僅實際上是不可能的，甚至根本就是一種無謂之舉(Unding)。我們只會選取那些一個現象之在個別事例中“具有本質性的”組成部分可以歸因到的原因：只要是事關一個現象的個體性，則因果問題便不是某種探討法則的問題，而是探討種種具體的因

果上的關聯的問題，不是「現象可以作為例證而歸入哪個公式」的問題，而是「現象作為結果可以歸因於哪個個體性的組合」的問題：因果問題乃是歸因問題(*Zurechnungsfrage*)。只要我們所要考察的，是對一個“文化現象”〔所謂「文化現象」，如果我們承續一個在我們的學科的方法論中本來就已經偶爾被使用、而現在在邏輯中則以更精確的表述變得越來越平常的語詞說的話，我們會說是：一個“歷史性的個體”(historisches Individuum)〕的因果說明，則對於「起因造成」的法則的認識(*Kenntnis von Gesetzen der Verursachung*)便不會是研究的目的，而只能是手段。這種知識使我們較為容易或有可能將現象中的那些就其個體性而言在文化上富有意義的組成部分，在因果上歸因到它們的具體的原因上去。當、並且唯有當這種知識可以有這種效果的時候，它對於「探討個體性關聯的知識」才是有價值的。並且，法則越「普遍」、亦即越抽象，就越不能滿足「對個體性的現象進行因果歸因」的需要，從而間接地也就越不能幫助我們理解種種文化過程的意義。

由以上所說的這一切，又會導致什麼結論呢？

當然不會是說：在文化科學的領域裡，對通則的知識(*die Erkenntnis des Generellen*)、抽象的類概念之建構、對種種規律的知識以及表述種種“法則性的”關聯之嘗試，都不具科學上的正當性。恰好相反：如果說 179 歷史家的因果知識就是將具體的結果歸因到具體的原因上去的話，則對任何一個個體性的結果之有效的歸因，若不運用“法則性的”知識(“nomologische” Erkenntnis)(亦即關於因果關聯的規律之知識)，根本就是不可能的。至於具體而言，在實在中的某個關聯的某一個個別的、個體性的組成部分，對於我們進行因果說明所要說明的那個結果而言是否具有因果上的意義，則在有疑義的情況中，只能透過對我們往往在通則上(*generell*)會對該組成部分以及同一個複合體之其他在因果說明中會連帶納入考察的組成部分有所期望的那些影響(那些我們一般而言會加以期望的影響，從而也就是那些相關的因果元素之“適當的”影響)的評估而加以決定。歷史學家(就這個語詞的最廣的意義而言)在多大程度上，

可以藉由他那由個人的人生經驗供給、並以有方法的方式加以訓練的想像力，確定地完成這種歸因，或者他會求助於那些使他得以有可能確定地完成因果歸因的個別科學到什麼程度，則視乎個別情況而定。然而到處的情況都是：我們所擁有的通則性知識越確定、越廣泛，因果歸因的**確定性**也就越大，這在複雜的經濟過程的領域裡也不例外。儘管事實上毫無例外地，即使就連所有所謂的“經濟的法則”，也都不是指那些在較狹義的、精確的**自然科學**的意義下的“法則性的”關聯，而是指以「規則」的形式表現出來的「**適當的因果關聯**」，指此處無法進一步加以分析的“客觀的可能性”(objektive Möglichkeit)這個範疇的某種應用，這個事實對上述命題也毫無損害。無論如何，「提出種種這樣的規律」並不是知識的**目標**、而是**手段**，至於將某一在日常經驗中獲悉的「因果連結的規律」當作“法則”而寫成一個公式是否有意義，則在每一個個別情況中乃是一個「合目的性的問題」(Zweckmäßigkeitfrage)。對於精確的自然科學而言，“法則”越是**普遍有效**(*allgemeingültiger*)，就越重要也越有價值；但對「就其具體的預設探討歷史現象」的知識而言，則**最普遍的法則**(*die allgemeinsten Gesetze*)卻因為在內容上最空洞、因而通常也是最沒有價值的。因為，一個類概念的效力——它的**範圍**(*Umfang*)——越廣泛，它就將我們帶離實在的豐富越遠，因為，為了包含盡可能多的現象的共同之處，它就勢必要盡可能的抽象、盡可能的內容貧乏(*inhaltsarm*)。對我們而言，在文化科學裡，對**通則**的知識(*die Erkenntnis des Generellen*)絕不會因其**自身**之故而有價值。

由到目前為止所說的一切得到的結論乃是：認為對文化過程的某種“客觀”的處理，就是必須把「將經驗實在化約到“法則”上」當作科學的研究工作的理想目的，這種想法是沒有意義的。這種想法之所以是沒有意義的，並不是——像人們常會主張的那樣——因為文化過程或者精神性的過程“客觀上”較不是以法則的方式進行的，而是因為：(1)關於種種社會性的法則的知識(*Erkenntnis von sozialen Gesetzen*)並非關於社會性的實在物的知識(*Erkenntnis des sozial Wirklichen*)，而只是我們的思想

爲此目的所需要的各種不同的輔助手段之一，並且因爲：(2)任何關於文化過程的知識，除非是以「總是以個體的型態出現的生活實在就某些特定的個別關聯對我們而言所具有的那個意義」爲基礎，否則便無法想像。至於這一點在哪個意義下是如此、以及在哪些關聯下是如此，卻不是任何法則能夠告訴我們的，因爲這是根據我們每次在個別的情況中用來考察“文化”的那些價值觀念去決定的。“文化”乃是某種由人的觀點出發、以意義(Sinn und Bedeutung)去加以思考的、由世事變化之無意義的無限性中抽離出來的有限的片段。即使人將某一具體的文化當作死敵而與之對立起來並要求“回歸自然”，對人而言，文化依然是這樣的一種東西。因爲，就連這種立場，也唯有當他將此一具體的文化關聯到他的價值觀念上、並且覺得此一文化實在“太微不足道了”的時候，他才能夠達到。當我們在這裡談及「所有的歷史個體在邏輯上都必然定泊於種種“價值觀念”上」時，我們說的就是這種純粹邏輯上—形式上的事實情況(rein logisch-formaler Tatbestand)。任何一門文化科學的先驗預設(transzendente Voraussetzung)並不是「我們認爲某一特定的、或一般而言任何一個“文化”是有價值的」，而是：我們是文化人(Kulturmenschen)，天生就稟賦著「有意識地對世界採取立場並賦予世界一個意義(Sinn)的能力與意願。不管這意義是什麼，它都會讓我們在 181

生活中由它出發，對「人的共同生活」(menschliches Zusammenleben)的某些特定現象加以判斷，將這些現象當作是富有意義的(肯定的或否定的)而對之採取立場。不管這種立場的內容是什麼，這些現象對我們而言都是具有文化意義的，而這些現象的科學上的興趣，也完全建基於這種意義上。因此，如果我們在這裡承續著現代邏輯學家的語言使用而談到了「文化知識之受到種種價值觀念制約」的制約性(Bedingtheit der Kulturerkenntnis durch Wertideen)，則我希望這一點不致於遭受到像「唯有有價值的現象才會具有文化意義」這種想法那樣粗暴的誤解。賣淫和宗教或貨幣一樣，都是某種文化現象，而這三者之所以都是某種文化現象乃是因爲、並且也只是因爲：它們的存在和它們在歷史上所採取的形

式，直接或間接地觸動了我們的文化興趣、在某些觀點(這些觀點是由使得我們在賣淫、宗教和貨幣等概念中所想到的那個實在的片段對我們而言成爲「富有意義的」的那些價值觀念導出的)下激發了我們的知識驅力(Erkenntnistrieb)；也唯有在這個範圍內它們才是某種文化現象。

由此可見，一切「關於文化實在的知識」總都是某種在某些特別選取的觀點下的知識。如果我們要求歷史學家和社會研究者要能夠區分開「重要的東西」和「不重要的東西」，要有進行此一區分所需的“觀點”，並認爲這是他進行研究工作的基本前提，則這項要求不過意味著：他必須懂得將實在的那些過程(有意識或無意識地)關聯到種種普適的(universelle)“文化價值”上去，然後再將那些對我們而言富有意義的關聯找出來。如果還是一再出現一種想法，認爲那些觀點可以“由材料本身取得”，則這是由於專業學者之天真的自欺之故：他沒有注意到，他從一開始就是藉由那些他無意識地用來探討材料的價值觀念，而由某種絕對的無限性中找出很小的一個組成部分，作爲那「其考察對他來說是唯一要緊的事情」的東西。在這種總是、並且到處都在有意識或無意識地進行著的對事變之某些個別的特殊“側面”的選擇中，以下這種經常聽到的主張以之作爲基礎的那種「文化科學研究工作的元素」也起著支配的作用，該主張認爲：在一個科學性的作品中的“人格因素”(das “Persönliche”)乃是該作品中真正有價值的東西；任何一部作品，如果說 182 它是值得存在的，則那一定是由於它說出了“一個人格”(eine Persönlichkeit)。當然：沒有研究者的價值觀念，就不會有「材料選擇」的原則，也不會產生任何關於個體性的實在物之有意義的知識，並且，正如沒有研究者對某些文化內容的意義的信仰，任何探討「個體性的實在的知識」的研究工作亦將毫無意義一樣，研究者個人的信仰的方向、在研究者的靈魂之鏡中的種種價值之色折射(Farbenbrechung der Werte im Spiegel seiner Seele)，亦將給研究者的研究工作指引方向。並且，科學天才(der wissenschaftliche Genius)將他的研究的客體與之關聯起來的那些價值，將可以決定一整個時代的“觀點”、亦即成爲具有決定性的價

值：這不僅適用於被認為是在現象中“有價值”的部分，也適用於現象中被認為是有意義的或無意義的、“重要”的和“不重要”的部分。

因此，在我們的意義下的「文化科學的知識」，就其只關心實在中的那些與我們賦予文化意義的過程有某種(即使再怎麼間接的)關聯的組成部分而言，的確是受限於種種“主觀的”預設的。然而，即使如此，文化科學的知識當然還是和那種關於種種具有「質的性格」之有意義的個體性的自然過程的知識一樣，也是在完全相同的意義下的純因果性的知識。除了由於將形式—法學式的思維沿用於文化科學的領域而產生的種種錯亂之外，在最近出現的許多嘗試中，有一種嘗試是想要透過一系列相當高明的謬論，去在原則上“駁斥”掉“唯物論的歷史觀”，其說法是：由於一切經濟生活都必須以在法律上或常規上受到規定的形式(in rechtlich oder konventionell geregelten Formen)表現出來，因此，所有的經濟上的“發展”都必須採取「致力於創造新的法律形式」的種種努力的形式，亦即唯有由「倫理的準則」(sittliche Maximen)出發才可以理解，並且基於這項理由在本質上就是不同於任何“自然的”發展的。因此，對「經濟的發展」的知識乃是具有“目的論的”性格的。這裡並不想探討“發展”這個多義性概念對於社會科學的意義，也不想探討“目的論的”這個在邏輯上並不較少多義性的概念，相反的，這裡只確定了一點，那就是：對經濟的發展的知識，無論如何都不必然是這種觀點所預設的那種意義下的“目的論的”知識。某些有效的法律規範之間，即使它們在形式上具有完全的同—性，但它們所規範的那些法律關係(從而連這些規範本身)的文化意義，都有可能發生顛覆性的轉變。甚至，如果真有人挖空心思苦心積慮地想像未來的可能情況，則一個人或可設想(例如)某種“生產資具的社會化”在理論上已經完成，而不必認為其間有過任何有意識地追求實現這種結果的“努力”，也不必認為我們的立法中有任何一項條文消失不見了或有所新增：當然，個別的法律所規範的關係之統計上的出現會有根本的改變，許多法律關係或許會完全消失，大部分的法律規範會變得實際上毫無意義，這些規範的整個文化意義會轉變到無法辨

認的程度。因此，“唯物論的”歷史理論的確有理由可以不理會種種關於立法的討論，因為它的核心觀點正是「法律制度之無可避免的意義變遷」。認為從事對歷史性的實在(historische Wirklichkeit)進行因果上的理解這種樸實的研究工作只是次要的工作的人，大可避開這種研究工作，但要用任何一種“目的論”(Teleologie)去取代它，卻是不可能的。對我們的考察而言，“目的”乃是那種將成爲某一行動之原因的「對某一結果的表象」(die Vorstellung eines Erfolges, welche Ursache einer Handlung wird)；就像任何造成或可能造成某一有意義的結果的原因一樣，我們也將這種原因納入考慮。而這種原因所特有的意義，則完全建立在下面這一點上：我們不只能夠和想要查明、而且能夠並且想要理解人的行動。

毫無疑問，那些價值觀念確實是“主觀的”。在小至對一個家族編年史的“歷史的”興趣，到大至對一個國族(Nation)或整個人類在漫長的歷史時期中曾經共同具有、並且現在還共同具有的可以設想到的種種最大的文化現象之發展的歷史興趣之間，存在著一個無限長的種種“意義”的階梯，這個階梯的梯級對我們當中的每一個個別的人而言，都會有某種不同的順序。而同樣的，這些梯級在歷史上自然也是隨著文化的性格和支配著人的思想本身的性格而變遷的。但這一點的結論當然不是說：文化科學的研究也只能有在「對某一個人有效、但對另一個人則無效」這種意義下的“主觀的”成果。事實上，改變的只是人們對這些成果的興趣的程度：某個研究者對這些成果感到興趣，另一個研究者則對這些成果沒有興趣。換句話說：「什麼」(Was)會成爲研究的對象，以及此一研究在延伸到因果關聯的無限性裡去時，要進行到什麼程度，這是由支配著研究者和他的時代的那些價值觀念所決定的；至於在「如何」(Wie)、亦即在研究的方法方面，則那具有主導性的“觀點”固然會對研究者所運用的「概念上的輔助手段」的建構有決定性的影響(這一點我們下面將會有所說明)，但在「運用這些輔助手段的方式」方面，則理所當然地，不論是在這裡或在任何其他的地方，研究者都得遵守我們的

思想之種種規範(die Normen unseres Denkens)。因為，唯有想要對所有想要真理的人都有效的東西，才是科學上的真理。

但由此的確可以獲得一項結論：那種有時候甚至支配著我們這門專業的歷史學家們的想法——亦即認為：文化科學的(儘管還極為遙遠的)目標可以是「建立一套可以在其中以某種在某一意義下最終有效的結構劃分將實在總結起來、並由之出發而可以再度導出實在之封閉的概念系統」——是沒有意義的。無法量度的事變之流，永無止境地翻滾向前，流向永恆。那些激動人心的文化問題，不斷推陳出新、變換色彩，從而由那總是同樣無限的個體性事物之流中對我們而言獲得意義(Sinn und Bedeutung)、成為“歷史個體”的東西的範圍，也始終是流動不定的。改變的是我們用來考察它、並以科學的方式加以掌握時所預設的那些思想關聯(Gedankenzusammenhänge)。因此，只要人類不被中國式的「精神生命的僵化」(chinesische Erstarrung des Geisteslebens)斷絕了「向總是同樣無法窮盡的生命提出新的問題」的習慣，則文化科學的出發點便始終是會變遷的，直到無窮無盡的將來都將如此。某種「文化科學的系統」的想法，即使只就其為「文化科學所應該加以處理的種種問題與領域之某種明確的、客觀有效的、系統化的固定」這個意義而言，本身也是一種瞎扯：無論何時，當人們進行這樣的一種嘗試時，都只會產生我們據以考察實在、使實在在過去或現在對我們而言成為“文化”、成為就其獨特性而言有意義的東西的那些為數眾多的、特別挑選出來的、彼此經常是異質的且不相干的觀點的一種羅列。

經過這些漫長的論辯之後，我們現在終於可以著手探討我們在考察 185  
文化知識的“客觀性”時在方法上感到興趣的一個問題了，這個問題就是：我們的科學、乃至任何一門科學用來進行研究工作的那種「概念之邏輯上的功能與結構」(die logische Funktion und Struktur der Begriffe)是什麼？或者，如果特別考慮到關鍵性問題的話，這問題也可以說成是：理論和理論性的概念建構對於「文化實在的知識」(Erkenntnis der Kulturwirklichkeit)所具有的意義是什麼？



我們已經看到，國民經濟學本來(至少就其論述的重點而言)乃是“技術”，亦即：它是由某種(至少看起來似乎)明確、確定的實踐性價值觀點(亦即：「增加國家成員的“財富”」這個價值觀點)出發去考察實在的種種現象的。但另一方面，國民經濟學卻從一開始就不只是“技術”而已，因為它從一開始就已經被整合進十八世紀的「自然法的與理性主義的世界觀」之強大的統一體中了。這種世界觀對「實在可以在理論上和實踐上加以理性化」(die theoretische und praktische Rationalisierbarkeit des Wirklichen)這一點有一種樂觀主義的信仰，但其獨特性之所以能發揮影響力，卻主要是因為它防止了人們發現該項被當作理所當然而預設著的觀點之有問題的性格(der *problematische* Charakter)。正如對「社會性的實在」所做的理性的考察之產生，是和自然科學的近代發展息息相關一樣，這種考察的整個考察方式也與自然科學密切相關。固然，在種種自然科學的學科裡，「直接技術上的用處」這個實踐性的價值觀點，從一開始就與作為古代的部分遺產而流傳下來、並經進一步發展而形成的一種希望緊密連結著的，亦即希望著眼於法則性的關聯，循著「通則化的抽象」與「對經驗性事物進行分析」的途徑，去獲得某種純粹“客觀的”(在此亦即：擺脫一切價值的)、並且同時又是理性的(亦即：由所有個體性的“偶然因素”解放出來的)、以具有形上學的效力和數學的形式的一套概念系統的型態表現出來的關於整個實在之一元論式的知識。至於那些與價值觀點密切相關的自然科學的學科，如臨床醫學，則是一些純實踐性的“技藝之學”(Kunstlehren) (一般所謂的“科技”更是如此)。 186

這些學科所必須服務的那些價值：病人的健康、某種具體的生產程序之技術上的改善等等，對每一門這種學科而言都是確定的。這些學科所應用的手段，是、並且也只能是「利用那些由理論性學科所發現的法則概念」。在建構這些法則概念上的任何原則性的進步，是、或者至少有可能也是實踐性學科的某種進步。當目的明確時，則將個別的實踐性問題(如某一病例或某一技術性問題)當作特例而進一步化約到以通則的方式生效的(*generell geltende*)法則上(亦即理論性認知的擴充)，乃是直接與

「技術性、實踐性的可能性」的增加密切相關、甚至是同一回事的。當現代生物學連實在中的那些我們在歷史上感到興趣的組成部分(亦即：對這些組成部分爲什麼會「變成這個樣子而不是另一個樣子」的方式感到興趣)，都納入了某種「以通則的方式生效的發展原則」的概念之下，並認爲這種原則至少表面上看起來似乎——但實際上當然不是——可以將一切在那些對象身上具有本質性的東西都安排進某種「普遍有效的法則」的架構時，就似乎在所有的科學裡揭開了「一切價值觀點的諸神黃昏」(die Götterdämmerung aller Wertgesichtspunkte)。因爲，既然連所謂的「歷史的事變」也都不過是整個實在的一個部分，而「因果原則」這個所有科學研究工作的預設又似乎要求所有的事變都必須被分解成一些以通則的方式生效的“法則”，再加上認真追求這種想法之實現的自然科學又顯然已經取得了無與倫比的成就，以至於讓人覺得：科學的研究工作只能是在找出事變的法則，根本無法想像還能有其他意義下的「科學研究」。人們相信，現象中在科學上具有本質性的東西，只能是那“合乎法則性的東西”；那些“個體性的”過程，則是僅僅作爲一些“典型”(Typen)(在此亦即：用來說明法則的實例代表)而納入考察的；純爲這些個體性的過程之故而對它們加以探討的興趣，似乎就是“非科學的”興趣了。

在這裡，我們不可能追蹤「自然主義的一元論」的這種信之不疑的樂觀心態(diese glaubensfrohe Stimmung des naturalistischen Monismus)對種種經濟學學科所產生的那些強大反作用(Rückwirkungen)。當社會主義的批判與歷史學家的研究開始將那些根源性的價值觀點轉變成問題的 187 時候，一方面由於生物學研究的重大發展，另一方面則是在黑格爾的泛邏輯主義的影響之下，卻使得國民經濟學無法清楚地認識到「概念與實在的關係」(das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit)的整個範圍。結果(就我們這裡感到興趣的方面而言)乃是：雖然自費希特以來的德國觀念論哲學、德國歷史法學派的種種成就、和德國國民經濟學的歷史學派的研究，建立起了防止自然主義教條入侵的強大堤防，自然主義的觀點

在許多決定性的地方還是、並且部分正是由於這種研究之故，始終未被克服。其中特別值得一提的，是在我們的專業中至今還一直成問題的「“理論的”與“歷史的”研究工作之間的關係」(Verhältnis zwischen “theoretischer” und “historischer” Arbeit)。

直到今天，(在我們的學科裡)“抽象的”—理論的方法(die “abstrakt”-theoretische Methode)始終都還是和經驗的—歷史的研究(empirisch-historische Forschung)僵硬地對立著，未經調和、也似乎無法調解。它(=抽象的理論的方法)完全正確地認識到：要透過對種種“法則”的表述去取代對實在的歷史知識，或者相反的，要僅僅透過對種種的歷史觀察加以羅列去達到嚴格意義下的“法則”，在方法上是不可能的。但由於這種方法確信，「獲得這種法則」乃是科學所必須追求的最高目標，因此，爲了獲得這種法則，這種方法由下述事實出發，亦即：我們總是親身直接體驗到「人的行動之種種關聯」(Zusammenhänge menschlichen Handelns)的實在性的，因此，這種方法遂認爲：我們也可以以一種公理式的明顯性(axiomatische Evidenz)，使人的行動的進程變得直接可以理解，並從而可以推斷出其種種“法則”。而知識之唯一精確的形式，亦即對直接在直觀上明顯的法則之表述，同時也就是讓我們得以推論到那些我們無法直接觀察到的過程之唯一的形式；因而，至少對經濟生活的那些基本的現象而言，根據與精確的自然科学的那些定理的類比，提出一套由抽象的、從而也就是純形式性的定理的系統，也就成了對社會性的雜多進行精神上的支配之唯一的辦法了。然而，儘管有「法則性的與歷史性的知識」的這種原則上的、方法上的區分，而該理論的創造者就是第一個並且是唯一的一個實行了此一區分的人<sup>7</sup>，但他現在卻主張說：188

「抽象的理論」的那些定理具有「可以由“法則”導出實在」這個意義下的「經驗上的效力」。他固然不是說，這些抽象的經濟學定律就本身而

7 【譯註】這裡顯然指的是門格(Menger)。相關段落，請參考本譯本頁[13]。

言就具有經驗上的效力，而是說：如果我們有朝一日可以建構出相應於所有其他納入考察範圍之中的因素之“精確的”理論的話，則這一整套的抽象的理論結合起來，便一定能夠將事物之真正的實在性(亦即：實在中值得認識的那個東西)包含進來。精確的經濟學理論確定某一心理動機的影響，而其他理論的任務則是以類似的方式，以一些具有假設性效力的定理，去發展出所有其他的動機。因此，我們三不五時會看到，人們突發奇想地主張：那些理論性研究的成果，亦即那些抽象的價值形成—、利息—、租金—等理論，根據所謂的「物理學定理」的類比，可以被應用於由某些給定的、實在的前提，導出對「生活的實在」(die Wirklichkeit des Lebens)而言具有有效性的一些在量上確定的結果(亦即嚴格意義下的法則)，因為，當目的給定的時候，人的經濟在手段上也是明確地“被決定”的。人們沒有注意到：即使在任何再怎麼單純的事例裡，爲了要得到這種結果，我們都必須將當時的歷史實在(包括其所有的因果關聯)的全體，設定爲“給定的”、並預設爲“已知的”，並且，如果這種知識對有限的精神而言是可及的，則要說某一抽象的理論具有任何知識價值(Erkenntniswert)將是無法想像的。認爲「在那些概念裡可以創造出某種與精確的科學類似的東西」的這種自然主義的成見，造成了人們對這種理論性的思想建構的意義做了錯誤的理解。人們相信，他所要做的，乃是在人身上孤立出某種心理學上特殊的“驅力”，亦即「營利驅力」，或者孤立地考察人類行動的某種特殊的準則，亦即所謂的經濟原則。這種抽象的理論認爲自己可以依賴心理學的種種公理，而結果則是：歷史學家們爲了要能夠證明那些公理的無效、爲了要能夠以心理學的方式導出經濟活動的過程，紛紛訴諸於某種經驗的心理學。在這裡，我們並不想對這種相信「某種(尚待創造的)“社會心理學”之系統性的科學的意義，乃是作爲文化科學、尤其是社會經濟學(Sozialökonomik)之未來的基礎」的信仰，進行深入的批判。無論如何，我們到目前爲止所提到的那些部分極爲出色的對經濟現象進行心理學解釋的理論觀點，恰恰顯示了：我們並不是由對人的種種心理上的性

質的分析入手，而前進到對種種社會制度的分析的，而是正好相反：對制度之種種心理預設與影響的闡明，預設了對種種制度之精確的認識和對各種制度間的種種關聯所做的科學上的分析。由此可知，心理學的分析只不過意味著某種在具體的事例中極具價值的、對於我們關於種種制度之歷史上的文化制約性 (*Kulturbedingtheit*) 及文化意義 (*Kulturbedeutung*) 的知識之深化。我們對於人在其種種社會關係中的心理性的行為感到興趣的東西，事實上在每一個事例中都會各自因該關係所特有的文化意義 (這才是我們所關心的) 而有所不同。在此所涉及的，乃是一些彼此極為異質、卻又極為具體地連結在一起的心理的動機與影響。社會—心理學的研究意味著某種對許多不同的個別的、彼此間毋寧不相連屬的類的文化元素 (*Gattungen von Kulturelementen*) 所做的鉅細靡遺的考察，並且針對的是這些類的文化元素對於我們的「再體驗式的理解」而言的可詮釋性 (*Deutungsfähigkeit*)。我們將透過這種研究，由對種種個別的制度的知識出發，而學習不斷提升我們對這些制度之文化制約性與文化意義之精神上的理解的程度，卻不會想要由心理學的法則去導出這些制度，或由心理學的基本現象去說明這些制度。

正是因此之故，所以即使是那場牽涉層次極為廣泛的、圍繞著「對抽象理論所提出的種種主張進行心理學上的證成」這個問題、圍繞著“營利驅力”與“經濟原則”等等的效力範圍而進行的爭論，至今始終都沒有什麼成果。——

「抽象的理論」所提出的種種主張，只是表面上看起來似乎是由種種心理學的基本動機出發去進行各種“演繹”的；事實上，它們乃是探討「人的文化」的科學所特有的、並且在某個範圍內無法或缺的某種概念建構的形式的一個特例。在這裡，我們有必要對這種形式的概念建構的特徵，進行較為深入的刻畫，因為，透過這種刻畫，我們可以更進一步地掌握住「理論對於社會科學的知識之意義」這個原則性的問題。在進行此一刻畫時，我們將完全不說明：我們直接援引來作為例子或間接暗示著的那些理論性構作物，就它們實際的內容而言，是否相應於它們所

欲服務的目的，亦即完全不說明：這些理論性構作物是否實質上是合乎目的地被建構起來的。例如，像「今日的“抽象的理論”應該被進一步發展到什麼程度」這樣的一個問題，基本上也是一個「科學的研究工作之經濟」(Oekonomie der wissenschaftlichen Arbeit)的問題，而在這個問題上尚有許多其他的問題有待解決。“邊際效用理論”也必須服從“邊際效用法則”。

「抽象的經濟理論」就是通常被稱為「歷史現象的“觀念”」(“Ideen” historischer Erscheinungen)的那些綜合(Synthesen)的一個現成的例子。這些觀念為我們提供了出現在具有交換經濟的社會組織、自由的競爭與嚴格理性的行動的商品市場中的種種過程的一個理想圖像(Idealbild)。這個理想圖像將歷史生活的某些特定的關係與過程，結合成了一個關於種種被設想出來的關聯之本身沒有矛盾的宇宙。就內容而言，這種建構本身就帶有某種透過對實在的特定元素進行思想上的提升而獲得的烏托邦的特質。這種建構與那些在經驗上給定的種種「生活的事實」(Tatsachen des Lebens)的關係，只存在於：只要我們可以確定或猜測，在該建構中以抽象的方式被陳述出來的那些關聯，亦即那些依賴於“市場”的過程，的確具有或可能具有某種程度的作用，我們就可以就某種理想典型(Idealtypus)，去對此一關聯的獨特性，以實用的方式具體地加以說明(pragmatisch<sup>8</sup> veranschaulichen)並使它變成可理解的。這種可能性有可能在啟發學上和對陳述而言都具有價值、甚至是不可或缺的。對研究而言，理想典型式的概念將可以訓練歸因判斷(Zurechnungsurteil)：它不是“假設”，但它會為假設的形成指引方向。它不是對實在物的某種陳述，但它會賦予陳述明確的表現手段

8 【譯註】“pragmatisch”一詞在本書中，基本上都譯為「實用的」，意思是「涉及行動的、服務於實踐的」，尤其在歷史寫作中，指「涉及到歷史事件之原因與結果之關聯的」。“Pragmatik”則譯為「實用學」。

(Ausdrucksmittel)。因此，我們在這裡所談及的那個關於「歷史上給定的、現代交往經濟上的社會組織」的“觀念”，就是根據一些和人們建構 191 例如作為“發生性的”概念(“genetischer” Begriff)的中世紀的“城市經濟”(Stadtwirtschaft)這個觀念時所根據的完全相同的邏輯原則而發展出來的。當人們在建構“城市經濟”這個觀念時，他所建構的“城市經濟”這個概念，也不是在整個被觀察的城市中事實上存在著的那些經濟原則的某種平均，而是同樣是一個理想典型。人們是透過某一個或某一些觀點之片面的提昇，以及透過將一大堆混亂而分離的、這裡多一些那裡少一些、有些地方甚至根本不存在的合乎那些以片面的方式挑選出來的觀點的個別現象，整合成一個本身具有一致性的思想圖像，而獲得該理想典型的。就其概念上的純度(begrifflichen Reinheit)而言，這個思想圖像是無法在實在的任何地方發現的，它是一個烏托邦，因而對歷史的研究而言，便產生了一項課題，亦即必須在每一個個別的事例中確定：實在與該理想圖像相距多近或多遠，亦即我們可以在多大程度上說：某一特定城市的種種關係之經濟學上的特質，就概念上的意義而言是“城市經濟式的”。但是，對於「一探究竟並使人明白」的這個目的而言，該概念若能謹慎加以應用，卻能做出其特有的服務。——同樣的(爲了再對另一個例子進行分析)，人們也可以以完全相同的方式，在某種烏托邦中標示“手工業”(Handwerk)這個“觀念”，只要人們對那些特定的、混亂地存在於不同的時代與國家的行業從業者身上的特點，以片面的方式就其種種結果往上提升，進而整合成一個本身沒有矛盾的理想圖像(Idealbilde)，並關聯到一個人們覺得可以將這個理想圖像呈現出來的思想措辭(Gedankenausdruck)上。這時候，人們便可以進一步嘗試，將一個所有的經濟的、甚至精神的活動的所有部門，都受到在我們看來具有我們將之提升爲理想典型的“手工業”的特徵的同一個原則之應用的那些準則所支配的社會，稱爲一個「手工業的社會」。如此一來，人們便可以再更進一步，將「手工業」這個理想典型，當作是另一個相應的、由近代的大工業的某些特點抽象出來而形成的「資本主義式的行業體制」

(kapitalistische Gewerbeverfassung)這個理想典型的反題(Antithese)，而與之對立起來，並接著這一點進一步嘗試去標示出某種“資本主義的”、亦即完全由私人資本的「利用利益」(Verwertungsinteresse)所支配的文化之烏托邦。這個烏托邦自然也必須由現代的物質的與精神的文化生活 192 之種種個別的、混亂地存在著的特點出發，就這些特點之獨特性往上提升，結合成一個對我們的考察而言沒有矛盾的理想圖像。這種嘗試勢必也是一種想要標示某種「資本主義式的文化」之“觀念”的努力，——至於這種嘗試是否能夠成功、或者如何才能成功，則是我們在此必須完全存而不論的。的確，下述情形不僅是可能的、甚至必須被看作是一定會發生的，那就是：人們可以構想出許多個、甚至一定會是為數甚多的這種種類的烏托邦，其中沒有任何一個和另一個相同，其中更且沒有任何一個是可以在經驗實在中作為「社會狀態之事實上有效的秩序」而被觀察到的，但其中的每一個卻都提出要求，認為自己就是對「資本主義式的文化」這個“觀念”的某種陳述，而只要這每一個烏托邦事實上都由實在中取得了我們的文化之某些在其獨特性上有意義的特點，並形成為一個一致的理想圖像，這些烏托邦中的每一個也的確都可以提出這種要求。因為，我們視為文化現象而感到興趣的那些現象，總是由那些我們可以和那些現象關聯起來的極為不同的價值觀念，導出我們的這種興趣(亦即這些現象的“文化意義”)的。因此，正如存在有許多我們可據以將這些現象當作對我們而言「富有意義的」而加以考察之極為不同的“觀點”一樣，我們也可以運用極為不同的原則去選取出那些被收納進關於某一特定文化的理想典型中的關聯。

然而，對於像我們所想要推動的那樣一種經驗科學而言，這種理想典型式的概念的意義究竟是什麼呢？必須事先強調的一點是：在這裡，我們首先應該小心地區隔開「應然、“典範”」的思想(Gedanke des Seinsollenden, “Vorbildlichen”)與我們所說的這些在純邏輯的意義上的“理想的”思想構作物。後者所涉及的，乃是對那些會被我們的想像力認為是可及的(亦即“客觀上可能的”)、對我們的法則性知識而言顯得適當



的關聯之建構。

持「關於歷史實在的知識應該是、或可以是對“客觀的”事實之“沒有預設的”描摹(Abbildung)」的觀點的人，將會否認這種理想典型式的概念有任何價值。而即使是認識到「在實在的領域裡不存在任何邏輯意義上的“無預設性”，即使是最單純的檔案選錄或文獻摘要，也都唯有透過將之關聯到“意義”上、亦即關聯到作為終審法庭(letzte Instanz)的價值觀念上，才有可能具有科學上的意義」的人，也都還是會將「建構任何歷史性的“烏托邦”」這件工作，看作是某種對歷史研究的公正性而言危險的「具體說明的手段」(Veranschaulichungsmittel)，甚至大部分都會將這工作看作根本就是一種遊戲之舉。而事實上：無論這件工作只是一種純粹的思想遊戲，還是某種在科學上能產生豐富成果的概念建構，都是絕不可能事先(a priori)就加以決定的；在此也確乎只有一個標準：成功，亦即：端看它是否能讓我們獲得關於具體的文化現象之關聯、因果制約性和意義方面的知識而定。因此，抽象的理想典型的建構，並不是作為目標、而是作為手段而納入考察的。無論如何，任何對歷史陳述之概念性元素的專注觀察都顯示了：歷史學家，只要他不僅只是要查明具體的關聯，還進一步試圖確定某一(即使再怎麼單純的)個體性過程的文化意義，試圖“刻畫此一過程的特徵”，則他的研究就會用到、也必須用到一些通常只能以理想典型的形式才有可能清晰而明確地被規定的概念。否則的話，難道說那些我們藉以試圖在思想上和理解上掌握住實在的諸如“個人主義”、“帝國主義”、“封建制度”、“重商主義”、“常規上的”(konventionell)等等概念以及無數類似的概念建構，就其內容而言，可以透過對某一個具體的現象之“無預設的”描述、或透過對某些具體的現象共通的東西之抽象的概括，而加以規定？歷史學家所說的語言，在數以百計的話語中，都包含著這種不明確的、由未經反省而發生支配作用的「表達之需要」(Bedürfnis des Ausdrucks)所取得的思想圖像：這些思想圖像的意義，首先只是在直覺上被感受到了，而未被清晰地思考過。當然，在無數多的情況中，尤其在「陳述性的政治上的歷史」這個

領域裡，這種思想圖像的內容之不確定性，並不會對陳述的清晰性造成任何損害。在這種情況下，我們只要能在個別情況中感受到歷史學家所想到的東西也就夠了，或者我們也可以滿足於：我們所想到的概念內容，對於某一個別情況而言，具有「相對的意義」之某種個殊的規定性 (*partikuläre Bestimmtheit*)。但是，當我們想要越清晰地將某一文化現象的意義提昇為清楚的意識時，我們就越不容拒絕一項需要：運用清楚的、並且不僅只是個殊地、而是全面地規定了的概念去進行研究。根據“*genus proximum, differentia specifica*”(最接近的類與種差)這個模式試圖對歷史思考的那些綜合加以“定義”，自然是一件荒謬之事：人們大可檢驗一下。對於語詞意義的這種形式的規定，只存在於以種種三段論式進行研究的那些釋義性學科(*dogmatische Disziplinen*)的領域之中。同樣的，我們也不可能(或只是看起來可能)對那些概念簡單地進行“描述性的分解”，將它們分解成一些組成部分，因為，能不能做到這一點，正是要看「這些組成部分中，哪些才算是具有本質性的」而定。因此，如果我們想要對概念內容(*Begriffsinhaltes*)進行發生式的定義(*genetische Definition*)，就只能採取上面所固定下來的那種意義下的理想典型的形式。「理想典型」這種思想圖像並非歷史實在、甚至根本就不是什麼“固有的”實在，我們建構這種思想圖像的目的，更不是要將它當作某種模型(*Schema*)而將實在當作例子納入其中，而是：它具有某種「純理想性的界限概念」(*reiner idealer Grenzbegriff*)的意義，當我們想要闡明實在之經驗性內容的某些特定的、有意義的組成部分時，我們便可以用它去測量實在，將實在和它進行比較。這種概念乃是一些構作物，在這些構作物裡，我們運用「客觀的可能性」這個範疇，將我們之取向於實在並在實在中受到訓練的想像力判斷為「適當的」的那些關聯給建構起來。

就這種功能而言，理想典型特別是一種嘗試，試圖將種種歷史個體或其個別組成部分掌握成一些發生性的概念(*genetische Begriffe*)。就以“教會”(Kirche)與“教派”(Sekte)這二個概念為例吧。我們的確可以以純分類的方式，將這二個概念分解成二組「標誌複合體」(*Merkmals-*

komplexe)，但這樣一來，卻不僅會使二者之間的界限變得模糊，概念內容也勢必會變得始終流動不定。但如果我想要以發生的方式，例如：關聯到某些重要的（“教派精神”對現代文化而言所具有的）文化意義，去掌握“教派”這個概念，則二者的某些特定的標誌將會變得具有本質性的，因為這些標誌和那些影響具有適當的原因上的關聯（adäquate ursächliche Beziehung）。但這麼一來，這二個概念也將同時變成理想典型式的，亦即：在完全的概念上的純度上（in voller begrifflicher Reinheit），它們要嘛就都不出現，要嘛就只能分開個別出現。任何概念，只要它不是純分類性的概念，就總會遠離實在，理想典型式的概念 195 也不例外。然而，我們的知識之知解性的本性（die diskursive Natur unseres Erkenntnis）<sup>9</sup>，亦即「我們只能透過一連串的表象改變（Vorstellungsveränderungen）去掌握實在」這個事實，卻預設了這樣的一種概念速記（Begriffsstenographie）。我們的想像力的確常常可以不必動用其明確的概念性的表述作為研究的手段；但對陳述而言，只要我們想要進行明確的陳述，則在文化分析（Kulturanalyse）的基地上，在無數的情況中，我們終究完全無法避免運用這種概念性的表述。完全摒棄概念性表述的人，勢必將自己限定在文化現象之形式的（如：法律史的）側面上。當然，「法律上的規範的宇宙」不僅在概念上是可以清楚地加以規定的，並且對歷史實在而言也是（在法律的意義上！）有效的。然而，在我們的意義下的「社會科學」的研究工作所關心的，卻是這些法規範之實踐上的意義。而這種意義，卻絕大多數只能透過將經驗上給定的東西關聯到某種理想的界限情況（idealen Grenzfall）上，才有可能為我們所明

9 【譯註】“diskursive”一詞來自拉丁文的“discurrere”（向四處奔散、分離），用來指稱某一「思想」時，是說它是由某一特定的表象，以邏輯的方式前進到另一個特定的表象，並由其各部分中建構出整個的思想構作物的。在較廣的意義下，當我們在指稱「思想」時，“diskursive”一詞的意思相當於「概念性的」（begrifflich），其對立面為透過直觀所獲得的、「直覺性的」（intuitive）。在本譯本中，“diskursive”一詞依其意思譯為「知解性的」。

確地意識到。如果歷史學家(就這個語詞之最廣的意義而言)拒絕進行某種嘗試，去將這樣的一種理想典型表述為“理論性的建構”，亦即認為：對其具體的知識目的而言，這種理想典型是沒有用或不必要的，則結果通常是：或者他自覺或不自覺地運用了其他類似的概念而毫無語言上的表述和邏輯上的處理，或者他將始終停留在「不確定地“感受到的東西”」的領域內。

然而，最危險的事情莫過於那種由種種「自然主義的成見」(naturalistische Vorurteilen)產生的理論與歷史的混淆了——無論這種混淆的形式，是人們相信在那些理論性的概念圖像中，已經將歷史性實在之“真正”的內容或“本質”給固定下來了，還是人們將這些理論性概念圖像拿來當作某種「普羅克魯斯特之床」(Prokrustesbett)<sup>10</sup>使用，將歷史硬套進其中，還是甚至將種種“觀念”當作某種存在於現象之流背後的“真正”的實在、當作在歷史中發生作用的一些真實的“力量”而加以實體化。

最後這種危險尤其迫切，因為我們常常也會、甚至主要是將某一時期的種種“觀念”，理解為就是那些支配著該時期的大眾、或在歷史上舉足輕重的那一部分人本身、從而對該時期的文化特性而言本來就是一些有意義的組成部分的思想或理想。此外，還有二點必須在此加以說明。196  
首先是下述事實：在作為某一時期之實踐性與理論性的思想方向的“觀念”，與作為某種被我們當作概念上的輔助手段而建構出來的該時期的理想典型的“觀念”之間，通常會存在著某些特定的關係。一個可以由某個時期之某些別具特色的社會現象抽象出來的關於某些特定的社會狀態

10 【譯註】普羅克魯斯特(Prokrustes)是希臘神話中的一個巨人，是海神(波賽頓)Poseidon的兒子，為埃萊夫西斯(Elcuisis)地方之強盜。據說他抓到過路人時，會給他一張床。個頭大的，就給小床，而斷人雙腿以適床；個子小的就給大床，並拉長(斷)肢體以適床。「普羅克魯斯特」是外號，希臘文的意思就是「伸展者」。普羅克魯斯特後來為希臘英雄忒修斯(Theseus)所殺。「普羅克魯斯特之床」意味生搬硬套，將某個東西硬塞進既有的形式或模式(Schema)中。

的理想典型，有可能——甚至相當經常地情況正是如此——正是浮現在當時代人的腦海中、他們認為實踐上應該加以追求的理想或藉以規範某些特定的社會關係的準則。我們在上文中所提到的今日所使用的中世紀的“城市經濟”這個理想典型式的概念，和“餬口保障”(Nahrungsschutz)<sup>11</sup>這個“觀念”以及教會法規主義者(Kanonisten)、尤其是聖多瑪斯的許多理論之間，就存在著這種關係。同樣的，國民經濟學的那個聲名狼藉的“基本概念”，亦即：“經濟上的價值”這個概念，也有相同的情形。自經院主義以降直到馬克思的理論，在國民經濟學中，關於某種“客觀上”有效的東西(亦即：應然的東西)的思想，就始終與某種由價格形成的經驗性過程抽離出來的抽象概念結合著。而那種「商品的“價值”應該受到某些特定的(自然法的)原則規範」的思想，也始終對於文化發展(並且不只是中世紀的文化發展)具有無法估量的意義，直到今日，情況仍是如此。並且，這種思想特別地也強烈影響了經驗上的價格形成過程。然而，我們在該理論性概念之下所想到的、乃至所能夠想到的東西，卻唯有透過清晰的、亦即理想典型式的概念建構，才能真正變得清楚明確——無論如何，嘲笑種種「抽象的理論之“魯賓遜式的故事”(Robinsonaden)」的人，只要他還不能提出任何取代這種理論建構方式之任何更好的(在此亦即：更清楚的)東西之前，都應該好好想想這一點。

可以在歷史上加以查明的支配著人們的觀念，與歷史實在中的那些我們可以由它們抽象出與之相應的理想典型的組成部分之間的因果關係，當然有可能以極為不同的型態出現。原則上可以確定的只是：二者理所當然地是二個完全不同的東西。但這裡還有另一點必須進一步加以說明的：那些支配著某一個時代的人的、亦即散亂地在這些人身上發生作用的“觀念”本身，只要它們涉及了某些較為複雜的思想構作物，我們

11 【譯註】指中世紀城市手工業行會為保障行會伙伴(手工業師傅)得以獲得維持生存所需的最低收入的一種制度。

也同樣唯有以某種理想典型的型態，才能夠以具有概念上的清晰度的方式加以掌握，因為，這些「觀念」在經驗上畢竟是活在不特定的、並且不斷改變的一群人的腦海中的，而他們所經驗到的，無論在形式與內容或清晰度與意義(Sinn)上，也都呈現出極為多樣的不同的深淺層次。例如，在中世紀的某個特定時期之個別的個體的精神生活中，我們或許可以稱之為這些相關個體之“基督宗教”(das Christentum)的那些組成部分，如果我們有能力將它們完整地呈現出來的話，自然將會是由無數分歧並且極為充滿矛盾的各種各樣的思想與感覺的關聯所構成的一團混沌，儘管中世紀的教會的確能夠在極高的程度上實現了信仰與道德的統一。因此，如果有人提出一個問題，問道：在這一團混沌中，究竟什麼才是貫穿整個中世紀的“基督宗教”、才是我們始終必須以某一個確定的概念加以分析的東西，我們在中世紀的種種制度中所發現的“基督性”(das “Christliche”)究竟存在於什麼地方，則我們馬上就會發現：我們在這裡的任何一個個別的情況中，也都將會運用某種由我們所創造出來的純粹的思想構作物。這種思想構作物，乃是我們將之結合成一個“觀念”的那些信仰命題、教會法—與道德的規範、生活經營的準則(Maximen der Lebensführung)以及無數的個別關聯的結合：某種我們若不運用理想典型式的概念便絕對無法毫無矛盾地達到的綜合(Synthese)。

當然，我們在其中將這樣的種種“觀念”陳述出來的那些概念系統(Begriffssysteme)的邏輯結構，和這些概念系統與那在經驗實在中直接給予我們的東西的關係，乃是極為不同的。如果在我們所探討的情況中，深入人心並產生深遠的歷史影響的東西，乃是某一個或少數的幾個很容易就可以以公式的形式加以掌握的理論性指導原則(Leitsätze)(如：喀爾文的預選信仰)，或可以清楚地表述出來的倫理公設(sittliche Postulate)，以至於我們可以將該“觀念”分析成一套由那些指導原則邏輯地發展出來的種種思想所構成的層級系統，則事情相對而言還算是較為簡單些的。然而，即使在這種情況下，人們還是當然有可能很容易就忽 198

略了一點，那就是：就算思想之純邏輯上的強制性力量的意義，在歷史上曾經是如此的巨大(在這方面，馬克思主義乃是一個絕佳的例子)，在人們腦袋中的那個經驗的、歷史的過程，通常還是必須被理解為某種被心理地(*Psychologisch*)、而不是邏輯地制約的過程。當那些基本的指導原則和公設，由於那在歷史上本來作為基礎而存在的“觀念”或者現在已經煙消雲散了、或者在過去也只是在其種種結果上深入人心而已，因此根本就沒有、或已經不再活在那些受到由它們邏輯地導出的、或透過聯想而由它們所引起的種種思想支配的個別的個人的腦袋中時，對歷史上具有深遠影響的種種觀念所做的這樣一種綜合之理想典型的性格，還會顯得更加明顯。而當那些基本的指導原則從一開始就不是完整地、或根本就未曾被清楚地意識到，或至少未曾具有「清晰的思想關聯」的形式時，則該「綜合」之作為我們所創造的“觀念”的這種性格，便會顯得尤其明確。在這種情況下，如果這種程序是由我們完成的(這一點幾乎毫無例外地會發生、並且也必定會發生)，則我們所創造出來的這種“觀念”(如：某一特定歷史時期的“自由主義”的觀念或“衛理公會派”(Methodismus)的觀念或某種思想上尚未被發展出來的“社會主義”的亞種的觀念等)，便都是某種純粹的理想典型，具有和我們對那些我們設定為出發點的某一經濟時期的“原則”所做的那些「綜合」完全相同的性格。我們所要陳述的那些關聯所涵蓋的範圍越廣泛，它們的文化意義越具有多面性，則在一個概念與思想的系統中對這些關聯所做的綜合性的、系統性的呈現，也將更加接近理想典型的性格，更加不可能避免使用某種這類的概念，從而我們也就更加自然地、更加不可避免地必須一再地嘗試，透過重新建構理想典型式的概念去意識到該意義之不斷更迭出新的側面。對例如基督宗教的某種“本質”的所有陳述，如果想要被看成是對經驗上現成存在的東西之歷史性的陳述，它們便是一些總是、並且必然只具有極為相對的、並且有問題的有效性的理想典型；相反的，如果它們只是作為一些概念上的手段，而被用來讓人得以測量實在或與實在進行比較，則它們對於研究工作而言便具有極高的啓發學上的價

值，並對陳述而言具有極高的系統性的價值。就這種功能而言，它們簡直是不可或缺的。但這樣的種種理想典型式的陳述，通常還會帶有另外一個使其意義變得更加複雜的環節。它們通常會想要成爲、或不自覺地以爲自己是一些不僅在邏輯意義上的、而是同時也是在實踐意義上的理想典型：亦即一些典範性的典型(*vorbildliche Typen*)，認爲它們(就我們的例子而言)包含了在陳述者的觀點看來基督宗教應該就是那個樣子的東西，亦即在它身上那對他者而言因為始終具有價值因而“具有本質性”的東西。如果情形(自覺地、或更常是不自覺地)就是這樣，則這些陳述便包含了一些陳述者以評價的方式將基督宗教與之關聯起來的理想：亦即包含了一些陳述者將他的「基督宗教」的“觀念”向之看齊的課題與目標，而這些課題與目標當然有可能、甚至無疑地將總是與當時代人(如原始基督徒)將基督宗教與之關聯起來的那些價值極爲不同。如此一來，就這種「意義」而言，那些“觀念”自然就不再是一些純邏輯上的輔助手段、不再是一些我們持之以對實在進行比較性的測量的概念了，而變成了一些我們據以對實在進行評價性判斷的理想了。這時候我們所做的，就不再是「將經驗實在關聯到價值上」的這種純理論性的活動了，而是一些價值判斷，而這些價值判斷就包含在「基督宗教」這個“概念”之中。因為在這裡，該理想典型要求具有經驗上的效力，它因而也就突進到「對基督宗教進行評價性的詮釋」的境地(*Region*)了：離開了經驗科學的基地：存在著的乃是某種個人的表白，而不是某種理想—典型式的概念建構(*ideal-typische Begriffsbildung*)。儘管這種區別是如此原則性的，但在歷史性研究的過程中，“觀念”的這二種基本上就不同的意義的混淆卻還是極常出現。只要進行陳述的歷史學家開始著手發展他對某個人格或時代的“掌握”，這種混淆就隨時有可能發生。相反於以前史羅捨(*Schlosser*)之在理性主義的精神下運用某些始終不變的倫理標準，現代受到相對主義洗禮、一方面想要對他所談論的時代“由其本身加以理解”、另一方面卻又想要“加以判斷”的歷史學家，則有一種需要：需要由“材料”身上取得他的判斷的標準，亦即需要讓就理想這個意義而言的 200



“觀念”，由就“理想典型”這個意義下的“觀念”產生出來。而在這樣的一種程序中所包含的那種感性上極具刺激性的東西，也不斷地誘使歷史學家去抹除區隔二者的界線——這造成了一種猶疑不定的態度，一方面不能放手進行評價性的判斷，另一方面又極力想擺脫對其判斷的責任。然而，與此相對的，「科學上的自我控制」的一項基本義務、同時也是避免種種詐騙的唯一手段則是：明確地區分開「將實在關聯到那些在邏輯的意義下的理想典型上」的這種邏輯上的、比較性的關係，與「由某些理想出發而對實在所做的評價性的判斷」。容我再度重複強調：在我們的意義下，一個“理想典型”乃是某種和評價性的判斷完全不相干的東西，除了某種純邏輯上的“完美”(Vollkommenheit)之外，它和任何其他類型的完美都毫不相干。關於妓院的理想典型和關於宗教的理想典型，都是理想典型，而關於妓院的理想典型既可以是關於那些由今日的警察倫理學(Polizeiethik)的觀點看來在技術上顯得“合乎目的”的那些妓院的理想典型，也可以是關於那些情況剛好相反的妓院的理想典型。

實在是迫不得已，我們無法在這裡深入地論述最複雜也最有趣的一種情況，亦即國家概念的邏輯結構問題，而必須暫時擺在一邊。針對這個問題，我僅做以下的說明：如果我們問「在經驗實在中，與“國家”這個想法相應的東西是什麼？」這個問題的話，我們就會發現一大堆無限的、散亂且不相連屬的、人類的行動與忍受(menschliche Handlungen und Duldungen)，事實的與法律上規範出來的關係，部分具有只出現一次，部分具有經常性重複出現的性格，彼此之間受到某種觀念、亦即對於事實上有效的或應該有效的種種規範和種種人對人的支配關係的信仰而維繫住。這種信仰部分是在思想上所發展出來的精神性的佔有(geistiger Besitz)，部分是隱約被感受到的，部分則是被動地接受了下來並以最多樣的深淺層次存在於個別的個人的腦袋中的，而這些個別的個人如果真的自己思考過這個“觀念”究竟是什麼的話，他們也不需要先具備那種想要發展該觀念的“一般國家學”(allgemeine Staatslehre)。科學性的國家概念，不管人們是怎麼將它表述出來的，自然總是某種我們爲了

某些特定的知識目的而做的綜合。但就另一方面而言，它也的確是由那些我們可以在歷史上的人的腦袋中找到的不清楚的綜合中抽象出來的。然而，歷史上的“國家”在當時代人的那些綜合中所具有的具體內容，又再度唯有透過取向於某些理想典型式的概念的方式才能被直觀到。此外，我們還可以毫無懷疑可能地說：當時代人以邏輯上總是不完美的形式進行那些綜合的方式，對他們所建構出來的那些“觀念”(如：相對於美國的“商業性”的國家觀之德國的“有機的”國家形上學)而言，是具有重大的實踐性意義的；換句話說，即使在這裡，那被當作應該有效的或被相信為有效的實踐性的觀念，和那爲了某些知識目的而被建構出來的理論性的理想典型，也是並行地發展著的，並且顯示了一種互相滲透的經常性傾向。

在上文中，我們故意將“理想典型”主要地(儘管並非完全地)——當作用來對某些個體性的、亦即就其獨一無二性(*Einzigkeit*)而言富有意義的關聯(如：基督宗教、資本主義等等)進行測量和系統性的特徵刻畫而提出的思想上的建構進行了考察。我們之所以會如此考察理想典型，乃是爲了要排除一種廣爲流行的想法：好像說在「文化現象」的領域裡，抽象的典型性的東西(*das abstrakt Typische*)和抽象的具有類性質的東西(*das abstrakt Gattungsbige*)，乃是同一個東西。事實上不然。我們雖然無法在這裡對那常被討論並由於誤用導致聲望嚴重受損的“典型物”概念(*Begriff des “Typischen”*)進行原則性的分析，但由我們到目前爲止的探討，我們已經可以知道：就「排除“偶然物”」這個意義而言的典型概念(*Typenbegriffen*)的建構，也在、並且正是就在歷史個體身上找到了它們的落腳處。當然，那些我們到目前爲止一直都當作歷史性的陳述和具體的歷史性概念之組成部分而加以運用的類概念(*Gattungsbegriffe*)，我們也同樣可以透過對它們在概念上具有本質性的某些特定的元素的抽象與提升，而將它們建構成一些理想典型。這甚至是我們運用理想典型式的概念的一種實際上特別常見的、重要的情況，而每一個個體性的理想典型也的確都是由那些具有類性質、但被當作理

想典型而建構起來的概念性元素所組成的。然而，即使在這種情況下，我們也還是可以看到那些理想典型式的概念之特殊的邏輯上的功能。以“交換”這個概念為例，如果我不考慮這個概念的組成部分的意義、而單純地就其日常的語言使用加以分析的話，它就是就「許多現象共通的某些標誌的複合物」這個意義而言的一個單純的類概念。但是，如果我們將這個概念和(例如)“邊際效用法則”(Grenznutzengesetz)關聯起來、並建構出作為某種經濟上理性的過程之“經濟上的交換”這個概念的話，則這個概念就會和任何一個在邏輯上被完全地發展形成的概念一樣，在自身中包含了對交換的那些“典型的”條件的判斷。如此一來，它便具有了發生性的性格，並從而同時在邏輯的意義上變成了「理想典型式的」，也就是說：它遠離了經驗實在，我們只能將經驗實在與它相比較、相關聯起來。類似的情況也見諸國民經濟學之所有所謂的“基本概念”：這些“基本概念”之「發生性的形式」，也都只有作為理想典型才能被發展出來。當然，在個別的情況中，只是將種種經驗現象中共通的東西總結起來所形成的單純的類概念與具有類性質的理想典型(如：關於手工業的“本質”之某種理想典型式的概念)之間的對立，在細節上乃是流動不定的。但是，沒有任何類概念會作為這樣的**概念**而具有“典型的”性格，也不存在任何純粹的具有類性質的“平均”－**典型**(“Durchschnitts”-Typus)。無論在哪裡(例如：在統計學裡)，只要我們談到種種“典型的”量(“typische” Größen)，我們所說的都多於某種單純的平均。當我們所從事的越是涉及對於在實在中作為大眾現象而出現的種種過程之單純的分類的時候，我們所提出的就越是一些類概念；反之，如果我們越是想要對在這些過程的種種組成部分之中的那些構成這些過程所特有的文化意義之基礎的組成部分中的那些複雜的歷史關聯，進行概念上的建構的話，則我們所提出的概念(或概念系統)便越具有**理想典型**的性格。因為，理想典型式的概念建構的目的到處都是：不是要讓「具有類性質的東西」、而是相反的：要讓種種文化現象的**獨特性**，被我們明確地意識到。

「理想典型(包括具有類性質的理想典型)可以被運用並且也被運用著」這項事實，唯有關聯到另外一項事實時，才會讓人產生方法上的興趣。

到目前為止我們所認識到的理想典型，基本上都還只是一些關於某些關聯的抽象概念：我們將這些關聯想像為在事變之流中堅持著的、想像為種種發展在其身上發生的一些「歷史個體」。然而，認為「社會科學的目標必須是將實在化約到一些“法則”上」的這種自然主義的成見，卻極易借助“典型物”這個概念，而讓問題再度出現複雜的情況。因為，我們也可以將種種發展建構成一些理想典型，而這些建構也的確具有極為顯著的啓發學上的價值。但當我們這樣做的時候，卻極有可能產生一種危險，亦即混淆「理想典型」與「實在」的危險。例如，人們有可能獲得如下的理論上的結果：認為在一個嚴格地“依據手工業的方式”組織起來的社會中，資本累積的唯一源頭應該就是地租了。然後，由這一點人們也許還能夠(因為，在此實在無法探討此一建構的正確性)建構出一個純粹受到某些單純的因素：——有限的土地、增長的人口、貴金屬的流入、生活經營的理性化(Rationalisierung der Lebensführung)，——所制約的、關於由手工業性質的經濟形式轉變到資本主義式的經濟形式之轉型過程的理想圖像。「發展」之經驗的一歷史的行程，事實上是否就是建構出來的行程，將唯有借助此一建構作為啓發學上的手段，才能依在理想典型與“事實”之間進行比較的方式加以研究。如果理想典型被“正確地”建構了出來，而事實上的行程卻與理想典型的行程不相符，那我們就可以證明：中世紀的社會確乎在某些特定的關係上並非嚴格“手工業性質的”社會。而如果理想典型是以一種在啓發學上“理想的”方式被建構出來的，——我們的例子是否、以及如何才算是這種情況，在此完全無法加以考察，——則它將同時把研究引向一條讓我們得以更精確地掌握住中世紀社會的那些非手工業性質的組成部分之獨特性與歷史意義的道路。如果它造成了這種結果，則正是當它顯示出其本身的不實在性(Unwirklichkeit)時，它

也就實現了它的邏輯目的。在這種情況下，這乃是對一項假設的檢驗。這種過程在方法學上是毫無問題的，只要人們隨時記住：理想典型 204 式的發展建構和歷史乃是二個可以嚴格區分開的事物，並且此一建構在這裡只是手段，讓我們得以有計畫地完成由根據我們的知識狀況屬於可能的原因的範圍中，有效地將一個歷史過程追溯到其實際的原因的歸因工作。

然而，根據經驗，要嚴格遵守這種區分，卻由於某種情況而經常變得極為困難。爲了便於向別人就「理想典型」或「理想典型式的發展」進行直觀上的證明(Demonstration)，人們往往會試圖由經驗—歷史的實在中找出的直觀材料，去具體說明此一區分。這種本身完全正當的程序之危險就存在於：歷史知識在這裡倒似乎成了理論的僕人，而不是相反。理論家很容易就受到誘惑：要嘛將這種關係視爲正常的關係，要嘛更糟的是：將理論與歷史彼此互相混入、甚至互相混淆。而如果人們將「某一發展之理想建構」(Idealkonstruktion einer Entwicklung)和對「某些特定的文化構作物之理想典型」(Idealtypen bestimmter Kulturgebilde)所做的概念上的分類(例如：由“封閉式的家庭經濟”出發對種種行業上的經營形式、或諸如由“瞬間神”開始對種種宗教上的概念之理想典型所做的概念上的分類)混同起來而建構出某種發生學上的分類時，則這種情況將更加嚴重。這時候，人們根據所選擇的概念標誌而產生的那些典型的順序，將會顯得似乎就是這些典型之某種具有法則上的必然性之歷史上前後相續的順序。如此一來，「概念之邏輯上的順序」(logische Ordnung der Begriffe)這一方面，與「概念所掌握到的東西在空間、時間與因果連結方面之經驗上的序列」(empirische Anordnung des Begriffenen)這另一方面，將顯得彼此黏合得如此緊密，以至於「對實在施加暴力以證實建構(Konstruktion)在實在中具有實在的效力(reale Geltung)」的誘惑，將變得讓人幾乎無法抗拒。

我們在此特意避免就種種理想典型式的建構中對我們而言最爲重要的一個情況，亦即：馬克思，進行證明。之所以如此做，乃是爲了避免

讓我們的陳述由於加入了種種「馬克思—解釋」(Marx-Interpretationen)而變得更加複雜，同時也爲了避免搶在我們這份期刊、這份將以關於和接續這位偉大的思想家而產生的文獻爲批判性分析之經常對象的期刊中的種種討論之前，就採取行動。因此，在此只想申明：所有特屬馬克思主義的“法則”與發展建構，即使它們在理論上都是毫無錯誤的，也當然都具有理想典型的性格。每一個曾經用馬克思主義的種種概念進行過研究的人都知道：這些理想典型，如果人們利用它們來對實在與它們進行比較的話，是具有重大的、甚至獨一無二的啓發學上的意義的，而一旦將它們想成是一些經驗上有效地、或甚至是真實的(事實上亦即：形上學上的)“發生影響的力量”、“趨勢”等等時，則它們同樣也是危險的。

類概念——理想典型——理想典型式的類概念，——就「經驗上在歷史上的人身上發生影響的思想連結(Gedankenverbindungen)」這個意義下的種種觀念——關於這樣的觀念之種種理想典型——支配著歷史上的人的種種理想——關於這樣的理想之種種理想典型——歷史家將歷史與之關聯起來的那些理想；——利用經驗事物進行實例說明的那些理論性建構——利用理論性的概念作爲理想的界限情況所進行的歷史性研究，——此外還有那些在此只能點到爲止的種種可能的不同糾纏情況：這些都純粹是一些思想上的建構(gedankliche Bildungen)，它們與「直接給定的東西」這種「經驗上的實在」的關係，在每一個個別情況裡都是有問題的：——光是這份樣品單，就已經足以說明那些在文化科學的領域裡將始終繼續活生生地進行著的概念—方法上的問題(begrifflich-methodische Probleme)之永無止境的糾纏。而我們在這裡既然只是想指出問題何在，勢必得完全放棄對種種實踐上的方法論上的問題(praktisch methodologische Fragen)進行認真的探討，無法更深入地探討理想典型式的與“法則性的”知識、理想典型式的概念與集體性概念等等的關係。——

然而，經過所有這些論辯之後，歷史家還是會一再地堅持：理想典型形式的概念建構(Begriffsbildung)與建構(Konstruktion)之支配，乃是

一門學科處於青年期之特有的徵兆。這一點在某種意義下是對的，但我們的結論，當然和他將會導出的並不相同。讓我們從其他學科舉幾個例子加以說明。的確：不管是受苦受難的九年制中學的三年級學生，還是初期的語言文獻學家，首先都會“有機地”去想像一種語言，亦即將一種語言想像成某種由規範所支配的、超經驗的整體，但卻將科學的任務設想為：確定什麼東西——作為語言的規則——應該是有效的。對“書寫語言”在邏輯上加以整理(如 Crusca<sup>12</sup>所為者)，將其內容化約到一些規則上，這乃是一門“語言文獻學”(Philologic)通常會從事的第一個課題。而相形之下，如果在今日一位居領導地位的語言文獻學家宣稱：語言文獻學的對象乃是“每一個個別的個人之言說”的話，則就連這樣一種計畫的提出之所以可能，也只是因為我們在書寫語言中已經有了某種相對確定的理想典型，唯有運用這種理想典型，我們才可能(至少未明說地)進行對無限多樣的言說之研究，否則整個研究將完全無所依憑、永無止境。——自然法式的與有機式的國家理論的種種建構，或諸如——為了讓我們想起在我們的意義下的一個理想典型——康斯坦(Benjamin Constant)關於古代國家的理論，也發揮著同樣的作用：在某種意義下作為「避風港」的作用，直到有一天人們學會了在經驗事實的浩瀚海洋中行動自如。因此，「變得成熟的科學」事實上總是意味著對理想典型的克服，只要理想典型被想成是經驗上有效的或被想成是類概念。然而，只要人們謹慎地牢記諸如康斯坦的建構之理想典型的性格，則不僅利用這種高明的建構去證明古代國家生活的某些側面及歷史獨特性在今日還是完全正當的；更重要的是：有些科學註定就是永遠年輕的，而這就是所有的歷史性的學科，所有永遠向前推進的文化之流不斷帶來新的提問的學科。所有這些學科，在其課題的本質上，就不但存在著所有理想典

---

12 【譯註】指的是義大利的Accademia della Crusca，創設於1582年。該學院網羅了義大利的語言學與語言文獻學專家，任務是想要維持原有的義大利文的「純粹性」，1612年出版第一本義大利文字典。

型式的建構的無常性，同時也存在著必須不斷提出新的理想典型式的建構的不可避免性。

人們總是一再嘗試著要去確定歷史性的概念(*historische Begriffe*)之“固有的”、“真正的”意義，卻從未達到目的。因此，歷史學不斷用來進行研究工作的那些綜合，經常要嘛只是一些相對而言確定的概念，要嘛就是由於強求概念內容的明確性而使得概念成為抽象的理想典型，從而使自己暴露出某種理論性的、亦即“片面的”觀點的面目：人們雖然可以在這種觀點下照明實在，將實在與之關聯起來，但要成為人們可以將實在完全無遺地吸納進來的模型，卻顯然是不適當的。因為，在那些我們每次要掌握實在之某些有意義的組成部分時所不可或缺的思想系統中，任何一個思想系統基本上都無法窮盡實在之無窮的豐富。任何一個思想系統，都不過是一項嘗試，試圖在我們當時的知識水平和可以動用的現有的概念性構作物的基礎上，將秩序帶進那些我們當時納入我們的興趣的範圍內的事實之一團渾沌中。「過去」透過對直接給定的實在之思想上的加工(*denkende Bearbeitung*)〔這事實上是說：思想上的改造(*denkende Umbildung*)〕和透過將實在吸納進那些與過去的知識水平及過去的興趣的方向相應的概念中而發展出來的思想機器(*Gedankenapparat*)，和那種我們在新的知識身上所能夠並且想要由實在中獲得的東西，二者處於經常不斷的論辯之中。文化科學的研究工作的進步，就是在這種鬥爭中展開的。其結果乃是對那些我們試圖在其中掌握住實在的概念之某種不斷進行的改造過程。因此，探討社會生活的諸科學之歷史，乃是、並且將來仍將是(a)試圖「透過概念建構而在思想上對事實加以安排」的嘗試，——(b)透過科學視野的擴充與轉移而將那些如此獲致的思想圖像加以解消，——以及(c)在經過如此改變之後的基礎上重新建構一些新的概念——：這三者之間的某種不斷進行的更迭過程。「每一門科學，包括單純進行陳述的歷史學，都是以它的時代之概念庫存(*Begriffsvorrat*)進行研究工作的」這個事實，並不是說「一般而言地去建構概念系統」的這種嘗試本身有什麼錯，而是說：在探討人類



文化的諸科學(Wissenschaften von der menschlichen Kultur)中，「概念的建構」乃是依賴於「問題的提出」的，而「問題的提出」則是會隨著文化本身的內容而改變的。在文化科學中，概念與概念所掌握到的東西之間的關係，本身就決定了任何這種綜合都是無常的。在我們的科學的領域裡，種種偉大的概念上的「建構之嘗試」(Konstruktionsversuche)，其價值往往正表現於它們暴露了它們據以作為基礎的那個觀點的意義之限制。在社會科學領域裡的那些最突出的進步，實質上都是與實踐性的文化問題的轉移密切相關的，並且也都披著某種「概念建構之批判」(Kritik der Begriffsbildung)的形式。我們這份期刊最重要的任務之一，就是要為這種批判的目的、從而為在社會科學的領域裡對種種「綜合的原則」(Prinzipien der Synthese)進行研究的目的服務。—— 208

在可以由以上所說的得出的種種結論中，我們現在達到了一個點，在這個點上，我們的觀點也許在某些方面不同於歷史學派的某些(甚至是最傑出的)代表者的觀點，雖然我們自己也都是歷史學派的孩子。因為，這些歷史學派的代表者一再明說或未明說地堅持一種意見，亦即認為：任何一門科學的最終目標或目的，乃是在一個概念系統中將其材料加以安排，透過對經驗上的規律的觀察、假設的建構及其檢驗，去獲得並逐漸完善其內容，直到有一天由此產生某種“完成了的”、並且因此是演繹性的科學為止。對這種目標而言，現在的歷史的、歸納性的研究工作，乃是一種受到我們學科的不完備性制約的準備工作：自然地，由這種考察方式的觀點看來，勢必沒有任何東西會比「明確的概念之建構與使用」更令人疑慮的了，因為這種做法勢必會太急於先就追求那個在某一遙遠的將來的目標。——這種想法在那種至今尚深藏於歷史學派多數專業工作者血液中的古代—經院哲學的知識學說的觀點看來，確乎是原則上無可置疑的：「成為“客觀的”實在之表象上的摹本(vorstellungsmäßige Abbilder)」被人們預設為概念的目的；因此人們一再提及所有明確的概念之不實在性。對一個將溯源於康德的現代知識學說的基本思想(即：概念毋寧是、並且也只能是思想上的手段，目的是要在精神上支

配經驗上給定的東西)想到底的人而言，「明確的發生性的概念必然是一些理想典型」這個事實，將不會是反對建構這種概念的理由。對他而言，概念與歷史研究工作的關係將顛倒過來：該最終目標在他看來將顯得邏輯上不可能，概念並非目標，而是手段，目的在於獲得關於那些在個別觀點下有意義的關聯的知識：正因為歷史性概念的內涵必然會 209 改變的，所以每個時候必然都必須明確地加以表述。他將只會提出一項要求，那就是：在使用這些概念時，必須隨時牢牢記住它們作為理想的思想構作物(ideale Gedankengebilde)的性格，不可混淆「理想典型」與「歷史」。而由於主導性的價值觀念無法避免地會改變，我們實在無法將真正明確的概念當作「通則性的最終目標」(generelles Endziel)納入考察範圍之中，因此他將會相信：正是由於「明確而無歧義的概念乃是為了個別的、在某個時候具有主導性的觀點而建構的」這一點，才使我們有可能在當時清楚地意識到它們的效力的種種限制。

在此，人們或許會指出一點，而我們也已經自己承認了這一點，就是說：在個別情況中，我們確乎可以將一個具體的歷史關聯的行程說清楚，而不必不斷地將它與一些定義過了的概念關聯起來。並且人們還可能根據這一點而為我們這門學科的歷史家主張：就像人們關於政治史家所說的那樣，我們這門學科的歷史家同樣也可以說“生活的語言”(Sprache des Lebens)。當然！只不過對這一點我們還應該說：採取這種程序的時候，人們是否能夠清楚地意識到他所處理的過程據以獲得意義的觀點，必然會在某種往往非常高的程度上始終是偶然的。一般而言，我們並不處於政治史家的有利處境中；對政治史家來說，他的陳述所關聯到的那些文化內容，通常都是——或者看起來似乎是——明確的。任何僅僅直觀性質的描繪，都帶有藝術性的陳述之意義的獨特性：“每個人都看見在他心中想到的東西(Ein jeder sieht, was er im Herzen trägt)，——無論在什麼地方，有效的判斷都預設了對直觀性事物所做的邏輯上的加工，亦即都預設了種種概念之使用。將這些概念藏在心中秘而不宣，固然是可能的，並且往往在美感上是極富刺激的，但這樣做卻

經常會危及讀者、甚至作者本人在對他的那些判斷的內容與效力範圍進行取向時的確定性。

但是，放棄明確的概念建構，對於實踐性的、經濟與社會政策的討論而言，卻有可能變得尤其危險。在這裡，例如“價值”這個術語——這個唯有以理想典型的方式才有可能被賦予某種明確的意義(Sinn)的我們這門學科的「問題兒童」——的使用，或者諸如“生產性的”、“從國民經濟的觀點出發”等等根本禁不起概念上清楚的分析的語詞，所造成的是怎樣的一種混亂，對於行外人而言簡直就是讓人無法相信的。而在此造成不幸的，主要就是一些由生活的語言中取得的集合概念(Kollektivbegriffe)。爲了舉一個對外行人最能明白的範例，人們或許可以想想像出現在“農業的利益”這個詞組中的“農業”(Landwirtschaft)這個概念。如果我們首先將“農業的利益”，當作是個別的從業個體，對於他們的利益所擁有的種種經驗上可以查明的、清晰性程度不等的主觀的想法，並且在此先完全不管農業中家畜培育業者、家畜飼養業者、穀物種植者、穀物消耗者、釀酒者等等的利益之間的無數衝突，則固然不是每一個外行人都知道，但那個專家一定知道：在這個概念底下隱藏著一團未被想清楚的關於種種彼此相糾結對立的價值關聯(Wertbeziehungen)之巨大的混亂。在這裡，我們只想舉出少數的幾個價值關聯：那些想要販賣其地產而因此只對土地價格之快速上漲感到興趣的農業從業者的利益；——那些想要購買、合併或租用土地者之正好相反的利益；那些爲了社會性的好處而希望爲他們的後代保留一定的地產而因此對土地持有的穩定性感到興趣者的利益；——那些爲了他們和他們的孩子的利益而希望土地流向最好的業者或流向——與此並非完全相同的——資本最雄厚的買主者之相對立的利益；那些在私有經濟的意義上“最能幹的業者”在經濟上的行動自由上之純經濟的利益；——特定的支配階層在維持自己的“等級”、並從而維持自己的後代之傳統的社會與政治地位上之與此相衝突的利益；農業從業者中那些非支配性階層在廢除那些較高的、壓迫自己的地位的階層上的社會性利益；——他們由於希望在那些支配性

階層中獲得政治領袖去維護他們的營業利益而在某些情況下與此相衝突的利益。——雖然我們是以最爲扼要、最不精確的方式列舉這份清單的，這份清單還是可以無止境地大幅增加下去。「種種彼此大不相同的純理想性的價值都可能與這種較爲“自私的”利益相混合、結合或抑制與轉移這種利益」，這一點我們暫且略過不談，以便讓我們首先回想起一點：當我們在談“農業的利益”時，我們並非只是想到某個時候的農業從業者自己將他們的“利益”與之關聯起來的那些物質的與理想的價值 (materielle und ideale Werte)，而是在這些價值之外還想到我們可以將農業與之關聯起來的那些部分完全異質的價值觀念，——例如：生產的利益 (Produktionsinteressen)——這是由人口之「較便宜的食物」的利益和與之並非總是相一致的「品質較佳的食物」的利益導出來的，而在這一點上，城市與鄉村的利益是有可能處於極爲多樣的衝突中的，而現在的這一代人的利益與將來的世代之可能的利益，也必定是絕非相同的；——人口方面的利益：特別是在大量的鄉村人口上的利益——無論是由“國家”的(權力政治上的或國內政治上的)利益導出的，還是由彼此分屬不同種類的其他觀念上的利益 (ideelle Interessen)，例如：在期望大量的鄉村人口可以對一個國家的文化獨特性 (Kulturreigenart) 有所影響上的利益；——這種人口上的利益，有可能與所有部分的鄉村人口之種種極爲不同的私有經濟的利益、甚至可以想像與鄉村人口大眾之所有的當前利益都相衝突。或者像某種特定種類的鄉村人口之社會性結構，由於這種社會結構會產生某種政治與文化上的影響，而在這種社會結構上的利益：這種利益由於其方向的關係，有可能和個別的農業從業者乃至“國家”之所有可以想像到的、甚至最迫切的當前與將來的利益都相衝突。而——這一點將使事情更形複雜——“國家”(我們總喜歡將這種以及許多其他類似的個別利益關聯到其“利益”上)在這裡對我們而言，常常根本就只是代表某種本身極爲錯綜複雜地交纏在一起的種種價值觀念的叢結之假地址 (Deckadresse)，事實上是我們在個別的情況裡將國家關聯到這些價值觀念上去的：對外之純粹軍事上的保障；對內之某個王朝或某些 212

階級之統治者地位的保障；在維持與擴張「民族之形式的一國家上的的統一」(formal-staatliche Einheit der Nation)上的利益，不論是爲了民族的統一本身之故，還是爲了維持那些我們相信一個以國家的形式統一起來的民族所必須具備的某些客觀的、但彼此之間卻又極爲不同的文化價值(Kulturwerte)之故；在某些同樣極爲不同的文化理想(Kulturideale)的意義下之國家的社會性格的轉型(Umgestaltung des sozialen Charakters des Staates)，——總之，光是要說出我們有可能將“農業”與之關聯起來的那些“國家上的利益”(staatliche Interessen)的這個集合名稱(Sammelnamen)之全部內容，就不是本文篇幅所容許的。這裡所選擇的這個例子固然是粗糙而單純的，我們所做的概括式的分析更是如此。外行人不妨試著以類似的(或更徹底的)方式去分析一下像“勞動者的階級利益”這個概念，去看看在這個概念的背後隱藏著一團多麼矛盾的部分由勞動者的利益與理想、部分由我們據以觀察勞動者的理想所構成的叢結。對那些利益鬥爭的口號，想要透過對其“相對性”之純經驗主義式的強調去加以克服，是不可能的：對種種不同的可能的觀點之清晰的、明確的、概念上的確定，乃是我們在此得以超越這些空話之模糊性的唯一道路。將“自由貿易論證”(Freihandelsargument)當作是世界觀或有效的規範，乃是一件可笑之事，但我們對於地球上那些偉大的商人以這種理想典型式的公式說出來的古老的人生智慧之啓發學上的價值的低估，卻爲我們的貿易政策的討論帶來了嚴重的傷害——不管個別的個人想要主張的是什麼貿易政策的理想。唯有透過理想典型式的種種概念公式(idealtypische Begriffsformeln)，那些在個別情況中納入考察的觀點之獨特性，才有可能以「將經驗現象與理想典型相對照」的方式而變得真正清楚。對那些日常的語言用來工作的未經分化的集合概念的使用，經常是包覆思想或意願之模糊性的外衣，更是各種可疑的詐騙的手段，而無論如何總是某種阻礙「正確的提問」之發展(Entwicklung der richtigen Problemstellung)的手段。

我們該結束這些論述了：這些論述都只是在追求一項目的，那就是讓區分開科學與信仰的那條常是纖細如髮的界線呈現出來，以及讓我們得以認識社會經濟學的知識追求的意義 (*Sinn sozialökonomischen Erkenntnisstrebens*)。所有經驗知識之客觀的有效性都基於、並且只基於 213 一點，那就是：給定的實在將根據某些範疇而被加以安排，這些範疇在某種特殊的意義下乃是主觀的，亦即陳述了我們的知識之預設，並且受到那種「唯有經驗知識才能給予我們的真理」之價值的預設所約束。認為這種真理沒有價值的人——而「相信科學的真理之價值」的這種信仰，乃是某些特定文化的產物，而不是什麼自然給定的東西——，我們用我們的科學的手段將無法為他提供任何東西。當然，他對另外一種真理的追求——一種在他看來可以在唯有科學才能夠做到的東西(亦即：本身雖非經驗實在也不模仿經驗實在，卻讓人得以以有效的方式對經驗實在在思想上加以安排的那些概念與判斷)方面取代科學的真理——也將是徒勞的。可見，在經驗性、社會性的文化科學的領域裡，「對於在事變之無限豐富中那些對我們而言具有本質性的東西之有意義的知識」的可能性，乃是受到那些特有的具有特殊性格的觀點 (*Gesichtspunkten spezifisch besondern Charakters*) 之不斷的運用所約束的：所有這些觀點最終而言都是針對著某些價值觀念而發的；這些價值觀念本身在經驗上固然可以作為一切「有意義的、人的行動」之種種元素而為人所查知、所體驗到，卻無法由經驗的材料出發加以有效地證成。社會科學的知識之“客觀性”毋寧取決於：經驗上給定的東西固然總是關聯到那些唯一能夠賦予這種知識以知識價值的價值觀念而定下來的，並且這種知識的意義 (*Bedeutung*) 也是由這些價值觀念去理解的，但我們還是絕對不能將這經驗上給定的東西當作是基石，去證明這些價值觀念之(經驗上不可能加以證明的)效力。並且，那我們所有的人在某一形式下都懷有的對某些我們將我們的生存之意義定泊其上的最終與最高的價值觀念之超經驗的效力 (*überempirische Geltung*) 的信仰，也並不會排除、而是包含著那些使經驗實在據以獲得意義的具體觀點之不斷的可變遷性：生命之非

理性的實在及其在種種可能的意義上的內容，乃是無法窮盡的，因此，價值關聯之具體的型態始終是流動不定的，直到人類文化之曖昧不明的將來都將處於變動之中。那些最高的價值觀念所發出的光，將隨時照落在浩瀚渾沌的事變之流中與時更迭的一個始終變換著的有限部分之上。

希望這一切不致被誤解為：社會科學的真正任務就是要不斷追逐新 214 的觀點與概念上的建構。恰恰相反，這裡只不過是要明確地強調一點，那就是：我們唯一的最終目標，完全是要服務於「對種種具體的、歷史關聯之文化意義的知識」(*Erkenntnis der Kulturbedeutung konkreter historischer Zusammenhänge*)，除了其他手段之外，概念建構的與概念批判的工作也都是想要服務於此一目的。——用維謝(F. Th. Vischer)的話說，在我們這個領域裡，也有“材料專戶”(Stoffhuber)與“意義專戶”(Sinnhuber)。前者之嗜食事實的咽喉，只能藉由檔案材料、統計卷宗和調查資料去填滿它，對新的思想之細膩處，它是感覺遲鈍的。後者的食慾，卻由於不斷更新的思想蒸餾物而敗壞了對事實的胃口。像在歷史家當中，蘭克以無與倫比的天分所擁有的那種真正的藝術家氣質，通常正表現於：懂得如何在將熟知的事實關連到熟知的觀點上的同時，卻還能夠創造出某種新的東西。

在一個專業化的時代裡，所有文化科學的研究工作在透過某些特定的提問而設定了某一特定的材料、並為自己創造了其方法上的原則之後，便會將對這材料的處理當作是目的本身，而不再隨時有意識地藉由最終的價值觀念去控制個別事實的知識價值，甚至根本就不再意識到這些事實是定泊在這些價值觀念上的。而這也是好事一樁。然而，色彩總有一天改變了：那些未經反省而被運用著的觀點的意義將會變得不確定，道路迷失在晨昏中。偉大的文化問題之光再度綻放。於是，科學亦將準備去改變其立足點及其概念機器，並由思想的高度將眼光投向事變之流。它將追隨著那些唯一能夠為其研究工作指點意義與方向(*Sinn und Richtung*)的星辰：

“……新的衝動出現，  
我急忙啜飲她的永恆之光，  
身前的白晝與身後的黑夜，  
頭上的青天與腳下的波濤。”<sup>13</sup>

---

13 【譯註】這幾行詩句出自歌德的《浮士德》(*Faust*, I: 1085-88)，第二句中的「她」指的是為促進新的生命而不斷向前趕路的落日，浮士德稱之為「女神」(Göttin)，在慨嘆「女神終究將會沉沒」之後，接著就說：「但新的衝動出現……」。韋伯在這段引文中，將「她」巧妙地理解為複數的「星辰」。



# 在「文化科學的邏輯」這個領域的一些批判性的研究(1906)

## I. 與愛德華·麥耶(Eduard Meyer)的論辯

當我們的第一流歷史學家中的一個，覺得有必要對自己和他的專業同僚說明他的研究工作的目標與途徑的時候，則這一點一定會引起某種超出專業範圍的興趣，因為，他這樣做已超出了他的個別學科的範圍而進入「知識理論的考察」的領域(das Gebiet erkenntnistheoretischer Betrachtungen)了。這樣做當然首先會有一些負面的結果。邏輯學就其今日的發展而言，已然和其他專業學科一樣是一門專業學科，因此，就像任何一門其他學科的範疇一樣，要能真正熟練地操作邏輯學的種種範疇(Kategorien der Logik)，也必須經常運用這些範疇；然而，本文的作者和愛德華·麥耶〔本文要談的就是他的著作《論歷史學的理論與方法學》(Zur Theorie und Methodik der Geschichte, Halle 1902)一書〕一樣，顯然都不能、也不想主張自己對邏輯學問題有這樣的一種經常性的精神上的交往。因此，本文中對該著作所做的知識批判方面的論述(erkenniskritische Ausführungen)，可以說並非醫生的、而是病人自己的病情診斷報告，也希望讀者能如此看待並理解這些論述。因此，專業的邏輯學家和知識理論家或許會對麥耶的許多表述感到反感，而對其目

的而言，也可能無法由這部著作中獲得真正新穎的東西。但這一點對於該著作對相鄰的個別學科的意義卻毫無損害<sup>1</sup>。恰恰由於專業的知識理論之種種最重要的成就，都是運用“理想典型”的方式(idealtypisch)去形成 216 關於個別科學之知識目標與途徑的種種圖像而進行研究的，因而高高飛越後者的頭上，以至於這些個別科學往往難以用未經武裝的雙眼，在那些論述中再辨認出自己來。因此，若要達到自省(Selbstbesinnung)的目的，反倒是那些在這些個別科學當中的方法論論述，儘管從知識理論的觀點看來這些論述的表述並不完備，卻在某種意義上甚至**正因為**這種不完備的表述，而往往更容易對這些個別學科有所幫助。恰恰是麥耶的陳述之清晰易解，為鄰近學科的專家們提供了一種可能性：讓他們有可能以一整個系列的點為出發點，去解決某些他們和那些較狹義的“歷史學家”們共同的邏輯問題。這正是以下的種種討論的目的：這些討論首先以麥耶為出發點，依序將許多邏輯上的個別問題給弄清楚，然後再由如此獲致的觀點出發，進一步去評論一些有關「文化科學的邏輯」方面的新近著作。由於已有許多人嘗試過透過跟自然科學劃定界線的方法去規定社會科學的獨特性，本文的論述將特意從一些純歷史的問題出發，而在較後面的論述中才去處理那些尋求社會生活之“規則”與“法則”的學科。過去的作法基本上總帶有一項未加明說的預設，即認為：“歷史”乃是一門純收集材料的、或甚至只是純“描述性”的學科，頂多只能將“事實”揪出來，作為現在才開始的“真正”的科學研究工作的建築石材。並且令人遺憾的是，正是專業歷史學家在試圖建立專業意義下的“歷史學”之獨特性(Eigenheit)時，他們所採取的方式也大大加強了下述成見，即

---

1 因此，也希望讀者不要將以下這篇恰恰特意要找出麥耶表述的弱點的批判，當作是作者妄自尊大的表現。一位優秀作家所犯的錯誤，比一位科學上的庸才之正確，更有教益。本文的意圖，並非要正面地評價麥耶的貢獻，而是正好相反：我們想要看看，他是如何力圖妥善處理某些重要的「歷史學的邏輯」(Geschichtslogik)的問題——並且也獲致了極不相同的成果——的，並從他的種種不完善中學習。

認為：“歷史的”研究工作是某種性質上不同於“科學的”研究工作的東西，217 因為“概念”與“規則”和歷史“毫不相干”。由於(在“歷史學派”的深遠影響下)人們到今天都還習慣於以“歷史的方式”為我們的學科奠基，也由於與“理論”的關係一直到今天都還跟二十五年前一樣曖昧不明，因此正確的作法似乎是：首先去問「邏輯意義下的“歷史的”研究工作究竟可以被理解為什麼」，並將這個問題首先在毫無疑問並受到公認的“歷史的”研究工作——此處首先要加以批判的著作所從事的的就是這種研究工作——的基礎上加以解決。——

愛德華·麥耶一開始就警告人們，不要高估方法論的研究對於歷史學的實踐(*Praxis*)的意義：最廣博的方法論知識並不會使任何人成為歷史學家，錯誤的方法論觀點也不必然導致錯誤的科學實踐，而是只不過證明了歷史學家對自己的正確的「研究工作的準則」(*Arbeitsmaximen*)做了錯誤的表述或詮釋。我基本上同意這種說法：方法論畢竟只能是對那些在實踐中通過考驗的手段之自省，而「清楚地意識到這些手段」這一點也不是富有成果的研究工作的前提，正如解剖學的知識並非“正確地”走路的前提一樣。的確，正如不斷想要以解剖學知識控制走路的方式的人將會有摔跤的危險一樣，專業學者如果硬是要以方法論上的考量為基礎去決定其研究工作的目標，也會遭遇到相同的情況<sup>2</sup>。如果方法論的研究工作可以在任何一點上直接服務於歷史學家的實踐(這一點當然也是方法論研究工作的意圖)，則這恰恰是因為這種研究工作使得歷史學家得以因此絕不會被拿哲學妝點門面的半瓶醋說法所蒙蔽。唯有指出並解決實質的問題，各種科學才得以建立，其方法才得以進展；相反的，純知識理論的或方法論的考量則從未在此發生決定性的作用。對科學的經營(*Betrieb der Wissenschaft*)本身而言，這樣的種種探討往往唯有在下述情況下才是重要的，即：由於人們觀察某一材料、使之成為陳述 218

2 如果麥耶太過拘泥於他的某些主張，也會出現這種情況。這一點將會在下文說明。

的對象的那些“觀點”發生了重大的轉變，以至於產生了一種想法，認為這些新的“觀點”勢必也要求我們對向來的“經營”在其中運轉的那些邏輯形式(logische Formen)進行某種修正，從而對自己的研究工作的“本質”產生了不確定感時。目前的歷史學無疑就處於這種情況之中，也因此雖然麥耶認為方法論對於“實踐”而言原則上是無意義的，他還是有理由在今日親自從事於方法論。

麥耶首先致力於陳述最近出現的一些試圖由方法論的觀點出發去改造歷史科學的理論，並將他特別想與之進行批判性論辯的觀點表述為（見該書第五頁以下）：

1.各項對歷史學而言是無意義的、因而也不應該被納入科學的陳述中：

- (a)“偶然性事物”(das “Zufällige”)，
- (b)具體人格之“自由的”意志決定，
- (c)“觀念”對於人的行動之影響；——  
相反的，

2.性的認識之真正的對象則是：

- (a)相對於個別行動之“群眾現象”，
- (b)相對於“個殊物”之“典型物”(das “Typische”)，
- (c)相對於個別的人的政治行動之種種“共同體”、尤其是種種社會性的“階級”或“國族”的發展；

3.因為歷史的發展在科學上只能以因果的方式加以理解，亦即只能理解為某種以“法則”的方式進行的過程，因此，歷史學的研究工作之真正目的，乃是要找出種種「人的共同體」之必然以“典型”的方式前後相續的各種“發展階段”，並將歷史上的雜多(geschichtliche Mannigfaltigkeit)安排進它們之中。

以下，我將暫時完全撇下麥耶的論述中專為與蘭佩雷希特論辯而發的所有論點，並且同樣的，我也將不揣冒昧，依照對以下的一些研究—— 219  
這些研究的目的畢竟並非只是要對麥耶的著作進行某種批判——的需要

有利的方式，將麥耶的種種論證加以重新編排，並從這些論證中挑出某些個別的論證出來，放在稍後接著的一些段落加以特別討論。——

針對他所要辯駁的觀點，麥耶首先指出：“自由意志”與“偶然”(根據他的觀點，這二者乃是“完全確定且清晰的概念”)無論在歷史或在人生中都扮演著重大的角色。

首先，就“偶然”的討論(頁17以下)而言，麥耶當然不會將這個概念理解為客觀的“無原因性”(在形上學的意義下之“絕對”的偶然)或主觀的、但在相關種類(如：擲骰子)的每一個個別事例中都必然一再出現之對「原因上的條件」的認識之絕對不可能性(在知識理論的意義下之“絕對”的偶然<sup>3</sup>)，而是將這個概念理解為在「許多分別被想出來的原因複合體之間的某種邏輯關係」的意義下之“相對”的偶然，並且整體而言——當然難免並非處處都做了“正確”的表述——是合乎專業邏輯學的學說(這學說即使在今日，儘管在個別論點上有許多進步，但基本上還是承續著溫德爾班的處女作<sup>4</sup>的)所接受的「偶然」概念的。麥耶也大體上正確地區分開了(1)這種因果概念的“偶然”(所謂的“相對的偶然”)：——在此，與「“偶然”的結果」相對的，乃是那種我們可以根據一事件之那些我們綜合為一個概念的統一體的因果成分而加以“期望”的結果，“偶然的事物”即是我們無法根據現象的一般規則由那些我們納入考察的條件因果地導出、而是由“外在於”這些條件之外的一個條件之加入所造成的東西(頁17-19)，——和(2)與此不同的目的論概念的“偶然性事物”：其對立物乃是“具有本質性的事物”(das “Wesentliche”)，無論涉及的是我們 220

3 例如像擲骰子或抽籤這類所謂的“偶然”遊戲(“Zufalls”-Spielen)就是以這種“偶然”為基礎的。對於嚴格意義下的“或然率計算”的可能性而言，「決定具體結果的條件之各特定部分」與結果之間的關聯之絕對的不可認識性乃是構成性的。

4 【譯註】應該是指溫德爾班1870年完成的博士論文《關於「偶然」的諸學說》(Die Lehren vom Zufall)。

爲了知識目的而進行一個概念的建構時所排除的實在中的那些對知識而言“非本質性的”(“偶然的”、“個別的”)組成部分，還是我們對於某些實在的或被設想出來的客體作爲達到某一“目的”之“手段”所做的判斷：這時候，某些性質(Eigenschaften)唯有作爲“手段”才是在實踐上相干的，而其餘的性質則是在實踐上“無關緊要”的(頁20-21)<sup>5</sup>。誠然，麥耶的表述(尤其在第20頁下面將這種對立理解爲一種“過程”與“對象”之對立的地方)尚有可以改進之處，而我們稍後(在本文的第二個段落中)<sup>6</sup>對麥耶對「發展」概念的態度的討論也將顯示，他對這問題的種種邏輯上的結果並沒有透徹地想過。但他所說的，畢竟一般而言滿足了歷史學實踐的種種需要。——然而，我們在這裡感到興趣的，卻是該著作在稍後的地方(頁28)回過頭來再論偶然概念的方式。麥耶在該處說道：“自然科學固然能夠……說：如果點燃火藥，就必定會發生爆炸。但自然科學卻不可能預言：在一個個別情況中，這爆炸是否會發生以及何時會發生，發生爆炸時某個特定的人是否會受傷、被殺死或獲救，因爲這一點是依賴於偶然和自由意志的，自然科學不知有自由意志，但歷史學卻知道。”在這裡首先引起我們注意的，是“偶然”與“自由意志”的緊密縮結。這種緊密的縮結透過麥耶所舉的下述第二個例子而更加明確地凸顯了出來，他說：我們一方面有可能運用天文學的手段“確定地”——亦即在沒有受到任何“干擾”(例如：陌生星體之誤入太陽系)的情況下——“計算出”某一星座的位置，但另一方面我們卻“不可能”預言該被計算出來的星座位置

5 這些“偶然”概念，是絕不可能由某種即便只具有相對的歷史性的學科(如：生物學)中排除掉的。哈特曼(L. M. Hartmann)在《歷史的發展》(Die geschichtliche Entwicklung, 頁15、25)中——顯然承續著麥耶的論述——所談的，也只是這種以及我們在本文[224]頁註1中將會提到的那種“實用的”“偶然”概念；儘管哈特曼的表述是錯誤的，但他的表述畢竟沒有像歐倫伯格(Eulenburg)所認爲的(見：Deutsche Literaturzeitung 1905, Nr. 24)那樣，將“無原因者”(das Ursachlose)變成了“原因”。

6 【譯註】這裡指的「第二個段落」，應該是指接下來要討論“自由”與“必然”(頁[221以下])的段落。

是否也將會“被觀察到”。第一：根據麥耶的前提，該陌生星體之“誤入”一定也是“無法計算”的——從而不僅歷史學、就連天文學也知道有這種 221 意義的“偶然”了，——第二：我們其實通常很容易就“可以算到”：將會有某個天文學家試圖去“觀察”那被計算出來的星座位置，並且在沒有任何“偶然”的干擾出現的情況下，事實上也將會觀察到該星座的位置。這讓我們產生一種印象：儘管麥耶對“偶然”做出了完全決定論式的解釋，但他卻未將這一點明白地說出來，反而想像著“偶然”與某種“意志自由”之間具有一種特別緊密的選擇親和性(Wahlverwandschaft)，使得歷史的事變具有某種特有的非理性。就讓我們進一步看看吧。

麥耶稱之為“自由的意志”的東西，根據他的說法(頁14)，卻又絕不包含任何與“具有公理性質的”、並且根據他的觀點同時也是無條件地、對人的行動也有效的“充足理由律”(Satz vom zureichenden Grunde)的矛盾。而是：行動之「“自由”與“必然”」此一對立，轉化成了某種僅僅是考察方式的區別：在後一情況中，我們考察的是「已然生成了的東西」(das Gewordene)，而這東西——包括曾經事實上做出過的決定——對我們而言算是“必然的”，——在第一種情況中，我們則是將過程當作是“正在生成著”、亦即尚未存在著、亦即也尚非“必然的”，而是當作無限多的可能性之一而加以考察的。但是，由某種“正在生成著”的發展的立場出發，我們卻絕對無法主張：一項人的決定，只會是(後來)事實上做出的那項決定，而不會也有可能做出不同的決定。“在任何關於人的行動的情況中，我們都無法超越於‘我想要’(das ‘ich will’)-之外。”

於是首先便產生了一個問題：麥耶是否認為，上述二種考察方式的對立(“正在生成著的”、並因而被設想為“自由的”的“發展”——“已然生成了的”、並因而可以被當作是“必然的”去加以設想的“事實”)，僅僅適用於「人的動機」的領域，而不適用於「“死的”自然」的領域？由於他(頁15)說：「認識某一人格及其境況的人」，有可能「也許以極高的或然率」預見結果：——“正在生成著的”決定，因而看起來他似乎不會接

受這樣的一種對立。因為，由給定的種種條件出發，對一個個體性的過程所做的某種真正精確的預先“計算”，即使在「“死的”自然」的領域裡，也有賴於以下二個預設：(1)所涉及的，僅僅是給定的事物之“可以計算的”、可以在量上加以陳述的組成部分；(2)“所有”對該進程而言相干的條件，都的確為我們所知並精確地加以測量了。在另一種情況中——而只要事關事件之具體的個體性(如：未來特定的某一天之天氣的型態)，這種情況就完全是規則——我們在那裡也無法超越種種具有極為不同等級的確定性之或然性判斷(Wahrscheinlichkeitsurteile)。在這種情況中，“自由的”意志或許不再有任何特殊地位，而該“我想要”也許不過就是詹姆士(James)所說的那種形式性的「意識的“命令”」(“fiat” des Bewußtseins)<sup>7</sup>，這種“命令”就連諸如決定論的刑法學者們<sup>8</sup>都可以接受，而不會有損於他們的種種「歸因—理論」的結論。但如此一來，“自由的意志”將不過意味著：賦予那事實上由也許永遠都無法完全找出來的、但無論如何都是“充足的”原因所產生的“決定”以因果上的意義，而這一點就連一個嚴格的決定論者也將不會認真地爭辯。如果除此之外就不涉及任何其他問題了，則我就實在看不出來，我們有時候會拿來說明“偶然”的「歷史事變之非理性」這個概念有什麼不能接受的。

然而，對麥耶的觀點所做的這樣一種詮釋，首先必定會讓人感到奇怪的一點是：他在這個脈絡中，竟然會覺得有必要去強調「作為“內在

7 【譯註】詹姆士(William James)在研究意欲(volition)的精確機轉時，發現「決定」(decision)的最重要環節乃是一種「命令」(fiat)、亦即一種“let's do it”的命令，指的是一種「心靈的狀態」，在這種狀態中，心靈同意、贊成或願意「某些被表象著的經驗應該繼續存在下去、還是現在應該首次變成實在的一部分」。因此詹姆士認為：「意志的活動」(action of the will)乃是：“the reality of consent to a fact of any sort whatever, a fact in which we ourselves may play either an active or a suffering part.”(「同意任何一種種類的事實」此一實在，一項事實：在其中，我們自己要嘛扮演某種主動的部分，要嘛扮演某種承受的部分)。

8 例如利普曼的《刑法導論》(*Einleitung in das Strafrecht*, 1900)就接受這種說法。



經驗的事實”之“自由的意志”，對於個別的人對其“意志的活動”(Willensbetätigung)的責任乃是不可或缺的」。他之所以會這麼想，唯一的動機也許是因為他覺得歷史學應該負起擔任其主人公之“法官”的任務。問題是，在多大程度上麥耶的確站在這立場上。他說(頁16)：“我們嘗試去揭露……導致他們”——亦即例如：俾斯麥1866年<sup>9</sup>——“做出他們的那些決定的種種動機，並據此判斷這些決定的正確性以及他們的人格價值(請注意!)”。根據此一表述，也許我們可以相信：麥耶將「獲得對“在歷史上行動著的”人格之種種價值判斷」視為歷史學的最高任務。但是，不僅我們稍後還會提及的麥耶對“傳記”的態度(見該文結尾處) 223，而是還包括他對歷史上的人格之“固有價值”(Eigenwert)與他們的「因果上的意義」的不一致(Inkongruenz)所做的那些極為中肯的評論(頁50, 51)，卻都讓人覺得：麥耶在上引的那句話中所說的「人格的“價值”」，無可置疑地就是指(或為求前後一致就只能指)那些具體的人物之某些特定的行動或某些特定的——對某一各自採取的價值判斷而言有可能是正面的、也有可能(如：在腓特烈·威廉四世的情況中)是負面的——品質之因果上的“意義”。然而，就「對那些決定的“正確性”之“判斷”」而言，卻又可以有種種不同的理解：要嘛理解為(1)又是對作為該決定之基礎的目的(如：基於德意志愛國者的立場而想要“將奧國排除於德國之外”的目的)的某種判斷，——或者理解為(2)藉由問「是否、或者——由於歷史畢竟對這個問題做出了肯定的回答——無寧說：為何『決定發動戰爭』這項決定，恰恰在當時那個時刻中，乃是達到該目的(德國的統一)之恰當的手段」這個問題，而對該決定進行某種分析。麥耶主觀上是否事實上清楚地將這二種提問區分開來了，我們就暫置不論

9 【譯註】應該是指1886年普奧戰爭普魯士戰勝之後，俾斯麥非但未乘勝追擊，反而主動決定與奧國締結布拉格和約(Prager Frieden)，給予奧國極為寬大的條件。俾斯麥很清楚：對普魯士最有利的，並非消滅奧國，而是將奧國逐出德意志邦聯(Deutscher Bund)，而以奧匈帝國作為抵擋俄國東進的屏障。為此，與奧國維持良好的關係，是必要的。

了：適合用來論證歷史的因果性的，顯然將只有第二種提問。因為，這種在“手段與目的”這二個範疇下對歷史處境所做的、就形式而言為“目的論式”的判斷，在某種並非作為「外交官的處方書」、而是作為“歷史”而出現的陳述的內部中，顯然只有一個意義(Sinn)，那就是：使我們得以對種種事實之因果上的、歷史上的意義進行某種判斷，亦即去確定：恰恰在當時的那個時刻，做出該決定的一個“時機”並未被“錯過”了，因為該決定的“承擔者”——麥耶是這麼說的：——擁有一種抗拒一切阻力而堅持該決定之“心靈的力量”(seelische Kraft)：藉此便可以確定，在因果上有多少是“取決於”該決定及其性格學上的或其他方面的先決條件的，換句話說，(例如)那些“性格品質”(Charakterqualitäten)之存在，在多大程度上以及在什麼意義下，曾經是一個具有歷史的“效力範圍”(Tragweite)的“環節”(Moment)。但這樣的一些由某一特定的歷史的事變回溯到某些具體的人之種種行動的「因果上的回溯」(kausale Zurückführung)的問題，當然應該跟探討「倫理上的“責任”之意義」的問題(Frage nach Sinn und Bedeutung der *ethischen* “Verantwortlichkeit”)嚴格地區分開來。

人們可以就一種純粹“客觀的”意義，將這後面一個語詞詮釋為：將 224 某些效果歸因於某些給定的“性格學上的”品質，以及種種可以由此或透過“環境”和具體處境中為數眾多的情況去加以說明的「行動著的人格之“動機”」之「因果上的歸因」。但如此一來勢必會引人注目的是：麥耶在他的著作的稍後某個地方(頁44, 45)，恰恰將“動機研究”說成是對歷史學而言“次要”的<sup>10</sup>。他所提出的理由是說：“動機研究”大多逾越了

10 在這裡“動機研究”應該如何理解，麥耶並未明確加以說明。但無論如何不言而喻的是：一個具體的“人格”之“決定”，唯有當他對我們而言顯得“在實用上”(pragmatisch)確乎是偶然的，亦即：似乎無法或不值得對它進行「有意義的詮釋」時，我們才會將該決定當作直截了當就是“最終的”事實而加以接受，如保羅皇帝(Kaiser Paul)\*突發奇想所頒布的種種錯亂的指令。然而，歷史學之最無可置疑的任務之一，本來就一向恰恰在於：由行動之歷史上給定的種種“條件”、“目的”與「手段」，去理解那些經驗上給定的外在“行動”及其結果。

「確定可以認識的東西」的界線，往往根本就只是對某一根據史料現況無法清楚說明、因而只能當作“事實”而加以接受的行動所做的某種“發生學式的表述”。無論這項理由在一些個別例子中是多麼地切合實際，我們都很難將這項理由當作是我們據以在邏輯上區分開「動機研究」與「對具體的“外在的”過程所進行的往往同樣有問題的種種“說明”」之標誌。但是，無論情況如何，這種觀點再加上麥耶大力強調的「“意志決定”這個純形式性的環節對歷史學的意義」以及前引的關於“責任”的說明，無論如何都會讓人不禁猜測：對麥耶而言，在這裡，對人的行動之倫理的與因果的考察方式——“評價”與“說明”——，事實上確乎顯示了一種傾向：互相滲入。因為，無論人們是否覺得溫德爾班的表述——即：「責任」這想法意味著某種「從因果性之抽離」——足以實證地奠立「道德意識之規範上的尊嚴」(normative Dignität des sittlichen Bewußtseins)<sup>11</sup>，——無論如何，此一表述適切地標示了“價值”與“規範” 225 的世界，由經驗的、科學的因果考察的基地出發看來，與這後者劃分界線的方式。當然，「某個特定的數學命題是“正確的”」這個判斷，是和「其知識“在心理學上”有可能是如何出現的」以及「諸如“數學想像”是否在極高程度上唯有作為“數學腦袋”之特定的解剖學上的病態現象的伴隨現象才有可能」的問題毫不相干的。同樣的，在“良心”的論壇之前，「根據經驗性的科學之種種學說，在倫理上受到判斷的自己的“動機”，

(續)

就連麥耶也是這樣進行理解的。而“動機研究”——亦即對真正“所想要的”和此一意願之種種“理由”所做的分析——則一方面是防止該分析退化為某種非歷史的實用學(Pragmatik)的手段，但另一方面卻也是“歷史的興趣”的種種主要端點之一：——我們所想要的，恰恰也包括想要看看，人的“意願”是如何透過種種歷史“命運”的串連，而在其“意義”上產生變化的。【譯者按】\*應該是指俄國沙皇保羅一世(Paul I., 1754-1801)，他自認為自己是救世主的化身，但很可能患有精神疾病。

- 11 溫德爾班(《論意志自由》，最後一章)特意選用了此一表述，為的是要將“意志自由”的問題與刑法學的種種討論區隔開來。但問題是：對刑法學家而言，此一表述是否足夠，——因為，對「刑法規範之可適用性」而言，探討「因果連結的方式」的問題，恰恰好完全不是不相干的。

根本就都是因果上受到制約的」這種考慮，或者在對某一拙劣的作品之審美上的價值進行判斷時，相信「我們必須將該作品的出現設想為和西斯汀教堂的出現同樣都是決定的」此一信念，也都是毫不相干的。因果上的分析絕對不會產生任何價值判斷<sup>12</sup>，而一個價值判斷也絕對不會是任何因果上的說明。也正因為這樣，所以對一個過程的評價（Bewertung）：——如對某一自然過程之“美”的評價——，是在不同於其「因果上的說明」的另一個領域中運動的，也因此關聯到歷史上的行動者們面對他們的良心或任何一個神或人的審判席的“責任”的這種關聯，以及一切其他將哲學上的“自由—”問題帶進歷史學的方法學中的作法，都會像將奇蹟置入其因果系列那樣，使歷史學作為經驗科學的性格遭到揚棄。當然，麥耶承襲蘭克的說法（頁20），自然會訴諸「歷史的知識與宗教的世界觀之間的明確界線」而拒斥這種「置入」；但在我看來，如果麥耶沒有被史坦樂的論述（他在頁16註1中訴諸史坦樂的論述）引入歧途，以致抹除了相對於倫理學的那道同樣明確的界線的話，情況應該會好一些。不同的考（此外在頁20）察方式的這種混淆，在方法論上會產生多嚴重的後果，當麥耶說（頁16）他相信：“藉此”——亦即：藉由那經驗上給定的種種「自由—與責任思想」——，在歷史的「生成」中，將會有某種“純個體性的環節”，這環節絕不讓人“化約成某種公式”而又能“不揚棄其本質”，並且接著又嘗試著透過個別的人格之個體性的意志決定之重大的歷史的（因果上的）意義，而去說明此一命題的時候，我們立刻就可以看到了。此一古老的錯誤<sup>13</sup>之所以恰恰由「維持歷史學之邏輯上的獨特性」的觀點出發看來如此的令人疑慮，乃是因為它將屬於完全不

12 但這一點卻絕不是在說：對某個客體（如：某件藝術作品）之價值意義（Wertbedeutung）的“理解”之“心理學上的”「使之可能」這件事情而言，對其「發生」所做的因果上的考察，也不可能提供極具本質性的東西。這一點我們稍後還會談及。

13 對同一個錯誤，我曾在我的文章〈羅謝與肯尼士和歷史的國民經濟學之邏輯問題〉（II）\*（《施莫樂年鑑》（*Schmollers Jahrbuch*），1905年第四分冊）中深入地加以批判過。【譯者按】\*請參考本書頁[42]以下，尤其是[45]以下。

同的研究領域的一些問題，轉嫁到歷史科學這個領域裡，並造成了一種表象，讓人誤以為某種特定的(反決定論式的)哲學的信念，乃是歷史的方法之效力的預設。

認為「意願之某種(無論怎樣理解的)“自由”跟行動之“非理性”乃是同一的」、甚至認為「後者是受到前者所制約的」這個假定的錯誤，實在是顯而易見的。特別的“不可計算性”——跟那些“盲目的自然暴力”同樣大(但不會更大)——乃是：瘋子的特權<sup>14</sup>。反之，我們相反地恰恰在那些我們自覺自己是**理性地**(*rational*)、亦即：在沒有生理與心理的強制、沒有種種熱烈的“情緒”以及判斷的清晰性未出現種種“偶然的”模糊的情況下做出來的行為，在那些我們對一個清楚意識到的“目的”透過其(根據我們的知識、亦即根據經驗規則)最適當的“手段”加以追求的行為中，伴隨著最高程度的經驗上的“自由感”。設若歷史學果真只涉及這樣的、在這種意義下“自由的”、亦即：理性的行動，則歷史學的任務就簡單得太多太多了：由行動者所應用的那些手段，將可以明確地推論出他的目的、“動機”、“準則”，而所有構成行動之“個人因素”(“*Persönliche*”)——就這個多義的語詞之「生長義」(im vegetativen Sinne)而言的“個人因素”——的非理性因素(Irrationalitäten)，都將會被排除在外。由於所有嚴格地以目的論的方式進行的行動，都是對經驗規則的某種應用，而經驗規則則提供達到目的之種種適當的“手段”，則歷史學將不外乎就是那些規則之應用<sup>15</sup>。然而，純實用的歷史學(rein

14 俄國皇帝保羅在其錯亂統治的最後階段中的行為，由於無法有意義地加以詮釋並因而是“無法計算的”，我們同樣像摧毀西班牙無敵艦隊的風暴那樣加以接受；在前一和後一種情況中，我們都放棄了“動機研究”，但顯然不是因為我們將這些過程當作是“自由的”而加以詮釋，也不只是因為這些過程之具體的因果性我們勢必永遠無法獲悉——保羅皇帝的情況，也許病理學家可以提供啓發——，而是因為我們在歷史上對這些過程不夠感到興趣。相關細節稍後再談。

15 關於這一點請參考我在〈羅謝與肯尼士〉(II)中的論述。——嚴格理性的行動——人們也可以這麼說：——乃是對給定的“處境”之順利且完全的“適應”。例如，門格(Menger)的那些理論性模型(theoretische Schemata)本身中就包含了「對“市場狀況”之嚴格理性的“適應”」作為預設，並以“理想典型式的”純度(in

pragmatischer Historik)畢竟是不可能的，其緣故恰恰在於：人的行動並非可以如此理性地加以詮釋，不僅種種非理性的“成見”、思考錯誤以及關於事實的錯誤會使他的“自由”變得模糊，“脾氣”(Temperament)、種種“心情”(Stimmungen)與“情緒”也都會使他的“自由”變得模糊，換言之，他的行動也——在極為不同的程度上——帶有“自然事變”之經驗上的“無意義性”。但這種種類的“非理性”，卻恰恰是行動與種種個體性的自然過程都有的東西，因此，如果歷史家說：人的行動之“非理性”，乃是在對歷史的關聯進行詮釋時會產生干擾的一個環節，則他拿來跟歷史的一經驗的行動(das historisch-empirische Handeln)進行比較的，一定不是自然界中的事變，而是某種「純粹理性的、亦即目的完全確定並且絕對地取向於找出適當的手段的行動」。

如果說麥耶關於歷史的考察所特有的“偶然”與“自由的意志”這二個範疇所做的闡述，顯示了一種有點不太清楚的傾向，即：將某些異質性的問題(heterogene Probleme)帶進歷史學的方法學中；則我們除此之外還可以發現：他對「歷史的因果」的見解，包含著一些顯眼的矛盾。在 228 第40頁中，麥耶以強而有力的方式強調：歷史的研究總是、並且到處都是以從結果朝向原因的方向尋找因果系列。光這一點——在麥耶的表述中<sup>16</sup>——就已經是可爭議的了：對一個作為事實而給定的、或新近才為人所知的歷史事件而言，以某種「假設」的形式去表述它也許可能會造

(續)

“idealtypischer” Reinheit)將這種適應的種種結果清楚地展現了出來。如果歷史學只不過就是對個別的個體之種種個別的“自由的”、亦即：在目的論上絕對地理性的行為之產生與相互交錯所做的某種分析，則歷史學事實上將會不過就是某種「“適應”之實用學」(eine Pragmatik der “Anpassung”)——哈特曼\*正是想要將歷史學改造成這個樣子。——如果人們一如哈特曼之所為那樣，將“適應”這個概念的這種「目的論上理性的意義」剝除掉，則就像我們以後偶爾還會再更詳細地論述的那樣，對歷史性事物(das Historische)而言，這個概念將變得絕對地毫無色彩。【譯者按】\*韋伯這裡談到的，應該還是哈特曼在《歷史的發展》(Gotha: 1905)中的觀點。這本小書由六篇演講構成，第二篇談「偶然」，第四篇談「環境與種族。適應與天擇。分工與階級」，都與本文密切相關。

16 他有點不幸地說(出處同前)：“歷史的研究程序是由結果推論到原因”。

成的種種結果，然後再透過“事實”的檢驗去檢證這假設，這種作法本身是完全可能的。麥耶心中所想的，如稍後所顯示的，乃是某種不同的東西，即新近支配著歷史學的因果興趣之所謂的「“目的論上的”依賴」原則(Prinzip der “teleologischen” Dependenz)。——但如果在此將「由結果朝向原因」的這種上升說成是歷史學才有的特徵，則這種說法當然也是不適切的。對一個具體的“自然過程”所做的因果上的“說明”，在此也依循完全相同的程序。而如果說第14頁——如我們所看到的——所代表的觀點是認為：「已然生成了的東西」(das Gewordene)對我們而言乃是完全“必然的”，唯有「被設想為“正在生成著”的東西」(das “werdend” Gedachte)才算是單純的“可能性”，則在第40頁以下，麥耶卻相反地強調「由結果推論到原因」的這種推論中特別有問題之處：如此地強調，以至於麥耶甚至想要看到在歷史學的領域裡避免使用“原因”這個語詞，並且“動機研究”——如我們已經看到的——在他那裡也信譽掃地了。

一個接受麥耶的想法的人，有可能會想要如此地解決最後的這一個矛盾，以至於該推論之有問題之處，僅僅存在於「我們的認識之原則上有限的可能性」中，換言之，「被決定性」(Determiniertheit)仍然是理想的公設。但就連這一點麥耶也(頁23)堅決地加以拒斥，但卻接著(第24頁以下)又出現了一段再度引起重大疑慮的論辯。麥耶在《古代的歷史》(*Geschichte des Altertums*)一書的〈導論〉中，曾將“普遍”(Allgemeine)與“特殊”(Besondere)之間的關係與“自由”和“必然”之間的關係，以及二者與「“個別”與“整體”」的關係等同了起來，並且是如此地去達到結論，以至於：“自由”、從而也就是(見前面所述)“個體性的東西”(das Individuelle)支配著“細節”，而在歷史事變的種種「大趨勢」中，則是“法則”乃至“規則”在支配著。這種也支配著許多“現代的”歷史學家、但就此一表述而言顯然根本顛倒的見解，麥耶在第25頁中，229  
明確地加以收回了——部分參考李克特(Rickert)、部分參考貝羅(v.

Bellow)<sup>17</sup>。後者尤其對“法則性的發展”這種想法感到反感，並<sup>18</sup>針對麥耶的例子：——在我們看來，德意志蘭(Deutschland)之發展成爲一個統一的國族(eine einigen Nation)，乃是“歷史的必然”，反之，25個成員在一個聯邦制國家(Bundesstaat)中的統一之時間與形式，則是基於“那些在歷史上發生影響的種種因素之個體性”——提出了反對意見：“難道不可能有其他結果嗎？”麥耶無條件地接受了此一批評。然而在我看來，人們應該很容易就可以看出：此一批評——無論人們對貝羅努力對抗的麥耶的論述做何判斷——無論如何是證明太多了，從而也就什麼也沒有證明。因爲，相同的異議顯然也適用於我們所有人，當然也包括貝羅和麥耶，只要我們毫無任何顧慮地應用“合乎法則的發展”這個概念。例如，「由人類胎兒生成了、或將會生成一個人」這一點在我們看來，似乎的確是一種合乎法則的發展，——但毫無疑問地，就連在這裡也有可能由於種種外在的“偶然”或者“病理學上的”體質而“有其他結果”。因此，在與“發展”理論家們進行爭論的時候，關鍵顯然僅僅在於正確地掌握並限定“發展”概念之邏輯上的意義——想要透過這樣的一些論證就將這概念給去除掉，顯然是行不通的。就此而言，麥耶本人就是最好的例子。因爲，在兩頁之後(頁27)，麥耶就已經在一段將“中世紀”這個概念說成是一個“確定的(?)概念”的註腳裡，再度完全根據他在他那已「收回」了的〈導論〉中寫下來的模型行事了，他在文中是這麼說的：“必然的”(notwendig)這個語詞在歷史學中僅僅意味著，(由給定的種種條件產生某一歷史上的結果之)“或然性”(Wahrscheinlichkeit)「達到了一個極高的程度，以至於有點像說整個發展都擠向了某一事件」。或許麥耶對「德國的統一」的說明所想要說的，也只是如此而已，沒有更多什麼了。而如果他在這樣說的時候強調：儘管如此，該事件終究還是有可能

17 【譯註】韋伯這裡談到的，應該是指貝羅(Georg von Bellow, 1858-1927)於1898年所發表《歷史學期刊》(Bd. 81, 1898, S. 193-273)的、針對蘭佩雷希特(Karl Lamprecht)而發的著作《新的歷史學的方法》(Die neue historische Methode)。

18 *Hist. Zeitschr*(《歷史學期刊》). 81, 1899, S. 238.



不會出現，則我們就會想要回想起，麥耶事實上甚至對於天文學的計算都強調過一種可能性，即：這些計算有可能會受到誤入的天體所“干擾”：事實上，相對於「**個體性的自然過程**」，在這方面也的確不存在任何區別。並且，就連在「自然說明」中——對此詳加論述，將會離題太遠——<sup>19</sup>，只要涉及的是一些具體的事件，必然性判斷就絕非呈現因果範疇之唯一的形式，甚至連主要的形式都不是。人們也許可以十拿九穩地假定：麥耶是經由他跟威爾豪森(J. Wellhausen)的那些論辯，才產生他對“發展”概念的不信任的，這些論辯主要(並非：僅僅)涉及了一項對立，即：將對猶太教的“發展”詮釋為一種主要是“由內向外”的發展——“演化論式的”(evolutionistisch)；還是詮釋為透過某些由“外部”涉入的具體的歷史的命運：尤其是被波斯國王出於政治性的(亦即：存在於波斯的政治中的、而不是存在於猶太教的獨特性中的)理由而強制接受“法律”，所制約的發展——“後成論式的”(epigenetisch)。然而無論如何，當麥耶在第46頁中似乎將“普遍物”說成是“基本上(?)消極地、或者更明確地說：限制性地”發生影響的“預設”，這預設設立了“歷史的個別型態之無限的可能性存在於其中”的那些“界線”，至於「這些可能性中的哪一個可能性會變成“現實”」<sup>20</sup>的問題，則端視“歷史生活的那些更高的(?)、個體性的因素”而定，則相對於他在〈導論〉中所使用的表述而

19 關於這一點，請參見我在《施莫樂年鑑》1905年10月刊中的論述\*。【譯者按】\*指〈羅謝與肯尼士〉(II)，本書頁[42]以下。

20 此一表述讓人想起某些在俄國的「社會學家學派」(Soziologenschule)(如：Michailowski\*、Karjew\*\* 等等)內部常見的想法；基斯奇科夫斯基(Th. Kistiakowskis)在他那篇收入《觀念論的諸問題》(Problemen des Idealismus)(Nowgorodzew\*\*\* 編，Moskau 1902)的關於〈俄國的社會學家學派與在社會科學的問題中的「可能性」範疇〉(die russische Soziologenschule und die Kategorie der Möglichkeit in der sozialwissenschaftlichen Problematik)的文章中，曾與這些想法有所論辯，我們稍後還會提到這篇文章。【譯者按】\*應該是指 Nikolai Michailowski(1842-1904)，俄國社會學家。\*\*應該是指 N. I. Karjew(1850-1931)，俄國歷史學家與社會學家。\*\*\*應該是指 P. I. Nowgorodzew(1866-1926)，俄國新康德主義者、法哲學家。

言，這種說法絕非任何的改善。由此可以看出，麥耶很顯然又再度將“普遍物”(das “Allgemeine”)、亦即：並非那有時候會以誤用的方式與“通則性事物”(das “Generellen”)相搞混的“一般環境”(allgemeine Milieu)，而是(頁46上)“規則”、亦即一個抽象的概念，實體化爲某種在歷史的背後發生影響的力量，而忽視了一項基本的事實(die elementare Tatsache)——這項事實麥耶在其他地方曾經清楚而明確地強調過——：唯有具體的、個體性的東西才具有實在性。

“普遍”(Allgemeinem)與“特殊”(Besonderem)之間的關係的那種有商榷 231  
餘地的表述，絕非麥耶所獨有的，也絕不僅限於具有麥耶特色的歷史學家。正好相反：此一表述也是(例如)一種相當通俗、但卻也恰恰爲許多“現代的”歷史學家們——但不包括麥耶——所接受的想法之基礎，好像說人們爲了要將作爲某種“探討個體性事物的科學”(Wissenschaft von Individuellen)的歷史學之經營理性地加以形構，首先就必須確定種種「人的發展」的那些“一致之處”，完成了這件工作之後將會作爲“殘餘”而留下來的這些“特殊且無法分割之物”(die “Besonderheiten und Unteilbarkeiten”)，便是——像布萊西(K. Breysig)曾經說的：——“最漂亮的花朵”。這種見解，相對於認爲「歷史學的天職(Beruf)就是要成爲一門“系統性的科學”」的天真意見，當然可以說已經表現出了某種很接近歷史學的實踐的“進步”了。但這種見解本身畢竟也是某種太天真的想法。試著「減去」俾斯麥與所有其他人共通點而保留剩餘的“特殊之處”，並用這種方式去理解“俾斯麥”的歷史意義：做這件事對一個新手而言，或許不失爲富有教益並且有趣的嘗試。人們也許可以——當然(一如在進行邏輯性質的討論時總會做的那樣)預設了史料之理想的完備性(ideale Vollständigkeit)——將他的“拇指指紋”、將那「刑事警察的技術所發現之最特有的“個體性”的辨別記號」當作是那些“最漂亮的花朵”之一而保留下來，因爲，這種辨別記號的喪失對歷史學而言的確是無法彌補的。而如果有人很憤慨地反駁這一點而說：“當然”唯有“精神性的”或“心理上的”種種品質與過程，才會被當作是“歷史的”而納入考量，則俾

斯麥的日常生活(如果我們“窮盡地”認知到的話)便將提供給我們無限多的生命呈現(*Lebensäußerungen*)，這些生命呈現如此地、以這種混合與組合的方式出現，是不會發生在任何其他人的身上的，但我們對它們的興趣，卻不會超過該拇指指紋。如果這時候人們還進一步反對說：“當然”，對科學而言，唯有俾斯麥的生活中的那些在歷史上“富有意義的”組成部分才會納入考量，則邏輯學便可以如此答覆他：正是該“當然”包含著對它(=邏輯學)而言具有決定性的問題，因為它恰恰是在追問：那些在歷史上“富有意義的”組成部分之邏輯上的標誌究竟是什麼？

該減法例題——預設了史料之絕對的完備性——即使在最遙遠的將來 232 也無法運算完成，並且在減去一整個無限多的“共通點”之後，將總是還會再剩餘另一無限多的組成部分，而在這些組成部分中，在經過一整個永恆不懈的努力「減去」之後，人們將還是並未向「究竟是這些特殊之處中的什麼東西是在歷史上“具有本質性的東西”」這個問題跨進任何一步：——這一點也許就是想要貫徹該減法例題的嘗試所會產生的一個洞見，——另一個洞見也許是：該減法操作已經預設了某種意義的「對事變之因果進程的洞見之絕對的完備性」，而這種意義下的完備性，是世界上任何一門科學就連僅僅作為理想的目標也無法去追求的。事實上，在「歷史」這個領域裡，任何“比較”首先都預設了：透過「關聯到某些文化—“意義”」此一關係，已經做出了某種篩選，這種篩選在排除掉“給定的東西”中的一整個無限多的、包括“通則性的”(generelle)和“個體性的”組成部分的情況下，正面地規定了因果歸因的目的與方向。在此之後，作為此一歸因的一個手段、並且在我看來也是最重要的、卻經常尚未在任何稍可令人滿意的程度上被利用著的手段之一，這種「“類似的”過程之比較」(*Vergleichung* “analoger” Vorgänge)才納入考量。至於這種比較具有什麼邏輯上的意義，我們稍後再談。——

但麥耶自己(如我們還會再談到的他在第48頁下的說明所顯示的)卻未犯下下述錯誤，即認為：個體性的東西本身就已經是歷史學的對象了；並且，如我們所將看到的，他對「通則性事物對於歷史學的意義」

所做的種種說明，認為：種種的“規則”與概念，都只不過是歷史的研究工作的“手段”、“預設”而已(頁29中間)，邏輯上基本上都是正確的。但正如我們所說過的，他那我們在前面批評過的表述，卻是邏輯上有待商榷的，並且處於和我們剛剛評論過的那種錯誤相同的方向中。

然而，儘管看到所有這一切論辯，專業歷史學家還是會保有一種印象，認為即使是在這裡所批評的那些麥耶的論述中，還是隱藏著那眾所周知的“正確的內核”。而這一點對於談論他自己的工作方式的一個這種等級的歷史學家而言，幾乎可以說是理所當然的。事實上，他的確有很多次曾經相當接近在他的種種論述中之「對正確的東西之邏輯上適切的表述」。尤其是第27頁上面談論種種“發展階段”的地方更是如此，他在那裡說：這些“發展階段”乃是一些“概念”，人們可以“利用這些概念作為找出種種事實並加以編排的主導思想”，特別是在他運用著“可能性”這個範疇的許多地方也是如此。然而，「邏輯問題」卻是從這裡才開始的：必須著手探討下述問題，即：透過「發展」概念去安排歷史性事物究竟是如何進行的？“可能性範疇”之「邏輯上的意義」是什麼、以及運用該範疇去形塑歷史性的關聯的方式又是什麼？由於麥耶忽視了這一點，因此，在關於「事變的“規則”在歷史學的研究工作中所扮演的角色」這方面，他固然“感受到”了正確的東西，卻——在我看來——未能將之適當地表述出來。這一點我想在本研究的一個特別章節(II)中加以嘗試。在這裡，在對麥耶的種種方法論表述做了這些必要的、基本上負面的評註之後，我們首先想要考察的，主要是他在他的著作的第二(頁35-54)與第三(頁54-56)部分中寫下來的那些關於「歷史學的“客體”是什麼」這個問題的探討，——這個問題在我們剛剛所做的那些論述中已約略提及過了。

這個問題也可以用麥耶的話表述如下：「我們所獲悉的那些過程中，哪些是“歷史的”？」對這個問題，麥耶首先以極為一般的形式加以回答：「凡是在現在有著影響的或曾經發生過影響的(*was wirksam ist*

oder gewesen ist), 都是歷史的」。換言之：在一個具體的個別的關聯中在因果上顯著的東西(*das kausal Erhebliche*)就是“歷史性的東西”。我們暫且擱下與此相關的所有其他問題，以便首先確定一點，即：這個麥耶在第36頁獲得的概念，他在第37頁就已經再度放棄了。

他很清楚，一如他自己所說的：「就算限定在那『發生影響的東西』身上」，畢竟「個別過程的數量始終都還是無限的」。於是他正確地問道：「每一個歷史學家在這些個別過程中所做的選擇」又將取決於什麼呢？回答：取決於“歷史的興趣”。但麥耶在幾段論述(我們稍後將會考察一下這些論述)之後卻又補充說：對這種「歷史的興趣」而言，並無任何“絕對的規範”，並且麥耶以一種我們前面所論及的那種方式，234即他再度放棄自己將“歷史性的東西”限定在“發生影響的東西”上的方式，告訴我們說：情況並非如此。援引著李克特的舉例說明：「……腓特烈·威廉四世拒絕德國王冠，乃是一件“歷史性的”事件，但哪些裁縫師製作了他的禮服，則完全無關緊要」，麥耶(頁37下)評註道：「當然，對政治史而言，相關的裁縫師在歷史上確乎總是完全無關緊要的，但我們卻很可以想像，儘管如此，我們對該裁縫師還是有一種歷史上的興趣，例如在某種時尚或裁縫業或價格等等的歷史中」。這一點固然無疑是適切的，——但更仔細斟酌卻可以看出，麥耶畢竟還是無法迴避一項事實：我們在前一種狀況中所說的“興趣”和在後一種狀況中所說的“興趣”，包含著一些「邏輯結構的顯著差異」，並且漠視這些差異者，將會有混淆二個儘管往往被混在一起、卻根本不同的範疇——“實在根據”與“知識根據”——的危險。由於在該裁縫的例子中，情況並不是很明確，因此，讓我們首先用另一個特別清楚地顯示該混淆的事例，去將這對立弄清楚吧。

布萊西曾在一篇探討〈特林基特族與愛羅凱生族……之國家的興起〉(*die Entstehung des Staates...bei Tlinkit und Irokesen*)<sup>21</sup>的文章中試圖

21 《施莫樂年鑑》，1904，頁483以下。\*我當然沒有任何想要探討這份研究之實

說明，某些在這些部族身上可以找到的〔他詮釋為“國家由姓氏體制(Geschlechterverfassung)產生”的〕過程，具有“代表種類的重要性”：——換言之，這些過程展現的是國家建構之“典型的”形式，——也因此，如他所說的：獲得了“效力”，甚至獲得了“幾乎是世界歷史性的意義(weltgeschichtliche Bedeutung)”。

然而，實情——當然是在預設了布萊西的說法之正確性的情況下——顯然是如此的，以至於「這些印地安人——“國家”之產生」這件事實，以及該產生過程進行的方式，對「世界歷史的發展」之因果上的關聯而言，始終都只具有極其微不足道的“意義”。在世界後來在政治上或文化 235 上的形構(Gestaltung)中，沒有任何一個“顯著的”事實，是受到該過程影響的，亦即：可以讓人作為“原因”而回溯到它。對今日合眾國的種種政治上與文化上的關係之形構而言，那些國家之產生的方式、乃至甚至連它們本身的存在，都是“無關緊要的”，亦即：二者之間並不存在任何可以證明的因果上的關聯，但泰米斯托克利(Themistokles)的某些決定的後續影響，卻直到今天都還可以感覺得到，——無論這一點對於想要從事某種具有相當令人印象深刻的統一性的“發展史式的”歷史寫作的嘗試而言，會給我們帶來多麼令人討厭的干擾。反之，——如果布萊西是對的——則透過他的分析所獲得的關於該「國家建構」之進程的認識的意義，對於我們關於「一般而言國家都是怎麼產生的」的方式之知識而言，(根據他的意見)便具有劃時代的意義了。因為，如果布萊西將該過程當作“典型”的見解是適切的並且也展現了一項“新的”知識，則我們就有可能建構某些特定的概念，這些概念，就算完全撇開它們對國家學之

(續)

質價值的意思，無寧說，就像在所有類似的舉例說明那樣，這裡也預設了所有布萊西的說法之正確性。【譯者按】\*指的是“Die Entstehung des Staates aus der Geschlechterverfassung bei Tlinkit und Irokesen”一文，發表於《施萊格爾年鑑》Bd. 38(1904), 483-527。特林基特族是北美西海岸(阿拉斯加南部)的印地安部族，愛凱羅生族則是一個由先是五個、後是六個語言上有親屬關係的北美印地安民族聯合起來的統稱(即「長屋部族」)。

概念建構的知識價值不計，我們在對其他的歷史行程進行因果上的詮釋時，至少也可以當作啓發學上的手段去加以應用。換句話說：作為歷史上的實在根據，該行程並沒有任何意義，——但作為可能的知識根據，其分析(根據布萊西)卻具有重大的意義。反之，對泰米斯托克利的那些決定的認識，(例如)對於“心理學”或任何其他一門「進行概念建構的科學」(begriffsbildende Wissenschaft)而言，卻毫無任何意義：「一個政治家在該處境中“有可能”會做出這樣的決定」這件事，我們無須“法則科學”的任何幫忙就可以理解了，並且，「我們理解了」這一點固然是我們得以對具體的因果上的關聯具有知識之預設，卻並不意味著對我們的「類概念性的知識」(gattungsbegriffliches Wissens)有任何的增益。

讓我們舉一個“自然”領域的例子吧：倫琴(Röntgen)在他的螢幕上看到閃光的那些具體的X射線已經留下了某些特定的具體的影響，這些影響，根據能量法則，必定直到今日都還在宇宙的事變中在某個地方產生著後續影響。但倫琴的實驗室的那些具體的射線的“意義”，卻並不存在於作為宇宙的實在原因(Realursache)的這種性質中。該過程——正如同任何一個“實驗”那樣——毋寧僅僅是作為事變的某些特定的“法則”之知識根據而納入考量的<sup>22</sup>。麥耶在針對這裡所批評的地方所寫的一個註腳

22 這一點並不是在說，那些具體的倫琴射線不能也作為“歷史的”事實而出現：在某種「物理學史」中。這種「物理學史」感到興趣的東西，總有可能也會包括：那一天，在倫琴的實驗室中，是哪些“偶然的”事情導致了那促成該閃光、從而——如我們在這裡想要假定的——在因果上導致了相關的“法則”之發現的「組合」。我們可以很清楚地看到，如此一來，那些具體的射線之邏輯上的地位將會如何完全地改變。這一點之所以可能，乃是由於：這些射線在這裡是在某種定泊於價值(“科學的進步”)的關聯中扮演一個角色的。也許人們會假定說：此一邏輯上的差異，只不過是由於在這裡「已經跳進了“精神科學”這個實質的領域」而產生的結果：那些具體的射線之種種在宇宙上的影響並未被納入考量。然而，「“受到(正面)評價的”具體的客體」——對這種對象而言，那些射線在因果上乃是“有意義的”——究竟是“物理性質的”還是“心理性質的”東西，畢竟是不相干的，只要這客體本身對我們而言是“有意義的”、亦即“有價值的”就行。一旦預設了「針對此種客體的認識之事實上的可能性」，那些具體的射線之種種具體的在宇宙上的(物理上的、化學上的等等)影響，就有可能

(頁37的註腳2)中所舉的那些事例，當然也處於完全相同的情況；他回想起說：“我們偶然地(在碑文或證明文書中)得知的那些最無關緊要的人，卻獲得了某種歷史的興趣，因為我們透過他們而認識了過去的狀態”。相同的混淆會更清楚地呈現出來，當——設若我沒有記錯的話——布萊西(在某個地方，我目前找不到)還又相信：人們可以透過指出「對“陶片”等等的研究，已經促成了歷史學的一些最重要的成果」，去根除「歷史學的材料篩選乃是針對“富有意義的東西”、個體上“重要的東西”而發的」此一事實。類似的論證在今日相當“流行”，並且與麥耶所說的腓特烈·威廉四世的那些“禮服”以及碑文上的“無關緊要的人”的親和性也非常明顯。但這裡再度又涉及的那種混淆，卻也同樣昭然若揭。因為，正如前面所說的：布萊西的“陶片”和麥耶的“無關緊要的人”，的確——就像倫琴的實驗室中的那些具體的X射線一樣——都不會被當作 237

因果上的環節(*kausales Glied*)而安排進歷史的關聯中，而是：它們的某些獨特性乃是探討某些歷史事實的知識手段(*Erkenntnismittel*)，而這些歷史事實本身又分別有可能要嘛對“概念建構”而言、亦即：再度作為知識手段(例如：用來探討某些特定的藝術上的“時期”之具有類性質的“性格”)，或者對於想要對某些具體的歷史關聯進行因果上的詮釋而言，變得重要。此一對「文化實在」中給定的事實所做的邏輯上的應用之對立<sup>23</sup>：(1)一方面是在將“個別事實”當作是某一個抽象的**概念**的一個“典型的”代表而加以舉例說明地運用的情況下所做的概念建構，亦即作為知

(續)——

(在理論上)也變成“歷史事實”：但是，唯有當——這當然很難以實際上構造出來——由它們出發所做的因果上的推進(*der kausale Progressus*)最終會導致某一具體的事件，而這具體的事件又是“歷史個體”，亦即我們會就其個體性的獨特性而“評價”為普遍地富有意義的(*universell bedeutsam*)時，才會是如此。僅僅因為「這一點一點都看不出來」，就算我們真能夠貫徹此一因果上的推進，該嘗試也將會是一件沒有意義的事情。

- 23 在這裡，作者在第一次付梓的文旁空白處寫著：思想跳躍！並插入說：一個事實，當它作為某個類概念的一個例子而納入考量時，乃是一個知識手段；但並非任何知識手段都是類的例子。【譯者按】這個註是韋伯的太太瑪莉安娜所加的。



識手段；——(2)在運用——其中也包括——概念建構的產物：——一方面作為啓發學上的手段，另一方面則作為陳述的手段——的情況下，將“個別事實”當作環節、亦即當作“實在根據”而嵌入某一實在的、亦即具體的關聯中，——(此一對立)包含了溫德爾班稱之為“追求法則的”(nomothetisch)、李克特稱之為“自然科學式的”程序〔參見(1)〕而相對於“歷史的文化科學”之邏輯上的目的〔參見(2)〕的那項對立。此一對立同時也包含著人們可以因之而將歷史學稱爲一門「實在科學」(*Wirklichkeitswissenschaft*)之唯一合理的意義。對歷史學而言，——該語詞唯一能夠想要說的，也無非就是這一點而已：——實在之個體性的個別組成部分，並非僅僅作為知識手段、而是根本就是作為知識客體(*Erkenntnisobjekt*)、並且種種具體的因果上的關係也都並非僅僅作為知識根據而是作為實在根據而納入考量的。因爲，除此之外，我們還將會看到：那種認爲「歷史乃是對存在過的種種實在之“純然的”描述，或者對種種“事實”所做的簡單的複述」之流行的天真想法，事實上是多麼地不適切的。

適用於陶片與碑文上流傳下來的“無關緊要的人格”的道理，也同樣適用於麥耶所批評的「李克特的“裁縫師們”」。我猜測，即使是對“時

238

尚”以及“裁縫業”的發展之「文化史的」(*kulturhistorischen*)因果上的關聯而言，「某些特定的裁縫師供應給國王一些特定的禮服」這件事實也只具有很小的因果上的意義，——唯一例外的情況是：當且僅當恰恰就是由此一具體的「供應」造成了一些歷史的影響，換言之，唯有當諸如這些裁縫們的人格、恰恰就是他們的生意之命運，在某一個歷史觀點之下，曾經對時尚或行業體制(*Gewerbeverfassung*)而言，在因果上是“重要的”，並且唯有當此一歷史上的地位，恰恰就是透過恰恰那些禮服之供應，而在因果上受到制約的。——反之，作為確定「時尚」等等(事實)的知識手段，腓特烈·威廉四世的禮服的式樣以及「這些禮服產自某些特定的(例如：柏林的)工廠」這個事實，當然也有可能變得具有同樣的“意義”，正如任何我們通常可以拿來作為史料以找出那個時代的時

尚的東西一樣。但在這個事例裡，國王的那些禮服卻是作為我們所要建構的一個類概念的例子、作為「知識的手段」而納入考量的，——相反地，被拿來跟禮服相比較的「對王冠之拒絕」，則是作為某一歷史關聯的一個具體的環節、作為內在於某些特定的、實在的改變系列之中的實在的結果與原因而納入考量的。這對邏輯學而言，乃是一些根本的差異，並將永遠都是如此。而無論——這一定會發生，並且是那些最有趣的方法學問題的源頭——那兩種天差地別的不同觀點在文化研究者的實踐中是以多麼五花八門的方式糾纏在一起的：——凡是不知道如何將這兩種觀點仔細區別開來的人，都將無法理解“歷史學”之邏輯上的本質。

但關於“歷史上的重要性”的這二個在邏輯上不同的範疇之關係，麥耶卻提出了二個彼此並不相容的觀點。在一個方面，正如我們前面所看到的，麥耶將「對在歷史上“富有影響的東西”(das geschichtlich “Wirksame”<sup>24</sup>)、亦即歷史的種種因果關聯中的那些實在的環節(對王冠之拒絕)之“歷史的興趣”與那些諸如腓特烈·威廉四世的禮服、碑文等等有可能作為知識手段而對歷史學家而言變得顯著的事實相混淆了。但在另一個方面，——而這也是我們現在要談的——「“在歷史上富有影響的東西”與我們的事實上的或可能的知識之所有其餘的對象」這個對立，對他而言卻上升得如此之高，以至於他竟然提出了一些關於「歷史學家之科學上的“興趣”的界限」的主張，這些主張各自在麥耶自己的鉅著中的貫徹，一定會讓喜歡該鉅著的所有朋友們深感惋惜。因為他說過(頁48下面)：“我長久以來始終相信，對歷史學家所必須做出的選擇而言，別具特色的東西(亦即某一制度或某一個體性藉以與所有類似的東西區別開來的那種特別各殊的東西(das spezifisch Singuläre))，乃是決定性的(maßgebend)。情況也無可否認地確實如此；但對歷史學而言，這

24 【譯註】“wirksam”這個形容詞，應該可以譯為「起作用的」。但由於“Wirkung”一詞譯為「影響」，並為了求凸顯「顯著的」的意思，因此在本文中，“wirksam”譯為「富有影響的」。

「別具特色的東西」卻唯有在下述情況中才會納入考量，即：當我們唯有透過一些別具特色的特點……才能掌握到某一文化的獨特性時；因此，這別具特色的東西在歷史學上永遠只是一種手段：透過此一手段，……我們才得以理解該文化之歷史上的富有影響性(*Wirksamkeit*)”。這一點乃是，正如到目前為止的所有論述所顯示的，完全正確的，而由此導出的以下幾個結論也是如此：那種流行的、對於探討「種種個體性的東西與人格對於歷史學的“意義”」這個問題的表述，是有所偏差的；“人格”絕非以其“整體性”、而是僅僅以其在因果上相干的那些表現，“進入”歷史學所構造出來的那個歷史的關聯之中的；作為因果上的因素的一個具體的人格之歷史上的意義，和就其“固有價值”而言的該人格之「一般而言的“人的”意義」(*allgemein “menschliche” Bedeutung*)，二者彼此毫不相干；甚至有可能恰恰就是某一處於關鍵性位置的人格之種種“不足之處”，在因果上反而變得是重要的。所有這一切都完全適切。但儘管如此，還是有一個問題有待回答，即：說「對文化內容所做的分析——由歷史學的觀點看來——只有一個目的，那就是要使得種種相關的文化過程在其富有影響性上變成是可以理解的」，這種說法是否——或者我們寧可先說：——在哪一種意義下是正確的。這個問題具有多大的邏輯上的影響範圍，只要考察一下麥耶由他的論點所引伸出來的種種結論，便可以立刻看出來了。首先(頁47)<sup>25</sup>，他由此推論說：“現存的種種狀況本身從來就不是歷史學的客體，唯有當它們是「在歷史上富有影響的」時，才會成為歷史學的客體”。想要對一件藝術作品、一份文學產品、種種國家法上的設施(*Einrichtungen*)、種種常規(*Sitten*)以及種種諸如此類的東西，“全面地”加以分析，這在一種歷史的(包括：文學與藝術史的)陳述中，乃是完全不可能、也不適當的：因為，當我們進行歷史的陳述的時候，總是一定也會將那些“未造成任何歷史上的影響”之組成部分，也連帶地納進來，——而另一方面，歷史家卻又必須將許多“在

25 【譯註】原始版本為：(頁48)。

某一系統中”(如：在國家法的系統中)“顯得次要的細節”，因其因果上的影響範圍之故，而納入他的陳述中。並且，麥耶還因而由該「歷史的篩選原則」推論說(頁55)：傳記乃是一門“語言文獻學的”、而不是任何“歷史學的”學科。爲什麼這麼說呢？因爲：“傳記的客體乃是相關的人格本身之**整體性**，而不是作爲在歷史上**富有影響的因素**，——而「該人格在歷史上曾經是富有影響的因素」這件事，在這裡則只不過是預設，是我們之所以爲該人格立傳的理由”(頁56)。換言之，只要傳記還是傳記，而不是一部關於其主角之時代的歷史，它就無法達成歷史學的任務：對一個歷史的**過程**之陳述。對於這一點，如果人們問說：爲何“人格”會具有這種特殊地位？諸如馬拉松戰役或波斯戰爭這些“過程”之“**整體性**”、亦即依照荷馬式的描述的方式，用所有的英雄形象(*specimina fortitudinis*)去加以描述的這些過程，究竟是否“屬於”某種歷史學的陳述範圍？但顯然即便是在這裡，也唯有那些對於歷史的因果關聯而言具有決定性的過程與條件，才“屬於”歷史學的陳述範圍。自從英雄神話與歷史學分道揚鑣以來，這一點至少根據邏輯原則而言就是如此。——但在“傳記”裡，情況又是如何呢？有一點顯然是錯誤的(或者是一種語言上的誇飾)，那就是認爲：「傳記的主人公之內在的與外在的生活的……所有細節」，當然都屬於這樣的一種傳記，儘管諸如歌德—“語言文獻學”(Goethe-“Philologic”)(這也許就是麥耶所想到的)這類的東西，也很容易讓人產生這樣的印象。但在這裡所涉及的，卻不過是種種的材料收集，其目的在於保存所有對於歌德的歷史而言**有可能**會有意義的東西——無論是作爲某一因果系列的直接組成部分，——亦即作爲歷史上相干的“事實”，——還是作爲歷史上相干的事實之知識手段、作爲“原始資料”。但在一部科學的歌德傳記中，卻顯然唯有那些“**有意義的**”事實，才會是陳述的組成部分。

但在這裡，我們卻的確碰到了一個語詞之邏輯上的意義的某種雙重性(Duplizität)，這種雙重性需要某種分析，並且下文將顯示：我們所做的這種分析不僅適合用來弄清楚麥耶的觀點之“合理的內核”，同時也適

合用來說明麥耶將“在歷史上富有影響的東西”當作是歷史學的客體的理論，在表述方面的不足之處。

我們就舉一個例子去說明「文化生活的種種“事實”，在科學上是可以以不同的邏輯上的觀點納入考量的」這一點吧：歌德致馮·施泰因夫人的那些書信(Goethes Briefe an Frau v. Stein)。在這些書信身上作為“歷史的”而納入考量的，無論如何——這一點事先言明——都不是那作為可以感知到的“事實”而呈現眼前的東西：那寫上了文字的紙張，而是：這東西當然只不過是我們藉以認識另一個“事實”的知識手段，即：歌德曾經有過的在其中說了出來的那些感受、將它們寫了下來並寄給了馮·施泰因夫人，並由她那兒收到了回信，這些回信的大致意義，我們可以由對歌德的書信之正確地詮釋出來的“內容”去加以猜測。這種透過某種、間或用種種“科學的”輔助手段進行的對這些書信的“意義”所做的“詮釋”、而實際上則是我們在那些“書信”之下所理解到的“事實”本身，卻又有可能首先(1)直接地，作為這樣的東西，而被安排進某一歷史上的因果關聯之中：例如，那些年間的那種與某種前所未聞的強烈激情相結合的禁慾(Askese)，理所當然地在歌德的發展中留下了深刻的痕跡，這些痕跡就連歌德在南方的天空下漫遊時也未曾消失：在歌德的文學“人格”中追蹤這些影響、在歌德的創作中尋找這些影響的痕跡、並在可能的範圍內藉由指出與那些年間的這種種體驗的關聯而在因果上加以“詮釋”，乃是文學史之毫無疑義的任務之一：那些書信所披露的這些事實，在此乃是一些“歷史上的”事實，也就是說(一如我們前面說過的)：是某一因果鎖鍊之實在的環節。但我們現在卻想要假定——當然，此一假定乃至所有我們接著還會做的種種假定之或然性問題，在此都是絕對毫不相干的——：我們可以以某種方式正面地證明：那些體驗對歌德之人格上與文學上的發展，根本就沒有造成過任何影響，換言之：根本就沒有任何我們“感到興趣的”歌德的生命表現，是受到那些體驗影響過的。如此一來便有可能(2)那些體驗儘管如此還是作為知識手段而吸引著我們的興趣：它們有可能首先陳述著某種對歌德之歷史上的獨特性而言——人們

往往會說：——“別具特色的東西”。但這也就是說：我們或許可以——是否真的可以，在此並非問題——由這些體驗中獲得對某種種類的生活經營與人生觀(*Lebensführung und Lebensauffassung*)的一些洞見：這種種類的生活經營與人生觀是歌德持續地、或至少在一段較長的時間裡所特有的，並且決定性地影響過我們在歷史上感到興趣的那些歌德之個人方面的乃至文學方面的種種生命表現。如此一來，那作為實在的環節而被安插進歌德的“生命”之因果關聯中的“歷史上的”事實，其實就是該“人生觀”——一種包括歌德由於遺傳或透過教育、環境與人生命運而獲得的種種個人的“品質”以及(也許)自覺地接受的種種“準則”(他曾依照這些準則生活，並且這些準則也參與制約了他的行為與他的種種創作)之某種集合概念式的關聯(*ein kollektivbegrifflicher Zusammenhang*)。在此一情況中，馮·施泰因夫人的那些體驗固然——由於該“人生觀”畢竟是一個在種種個別的生命過程中“表現出來的”概念上的集合體(*Kollektivum*)——也是某一“歷史上的”事實情況之實在的組成部分，但對我們的興趣而言，它們卻——在我們前面所做的那些預設之下——基本上並非作為這樣的一個東西、而是作為該人生觀之“徵兆”(Symptome)、而這也就是說：知識手段而納入考察的；換言之，它們和知識客體之邏輯上的關係，已然轉移了。——現在，讓我們再進一步假定，情況連這樣都不是。那些體驗在任何一個方面都不包含有任何歌德恰恰相對於當時的其他同時代人而言別具特色的東西，而只不過就是某種與那個時代的某些德國人圈子之某種「生活經營的“典型”」(“Typus” der *Lebensführung*)完全相應的東西。如此一來，那些體驗對於我們之想要獲得關於歌德的歷史知識而言，固然將不會說出任何新東西，但它們卻有可能(3)在某些情況下作為該“典型”之某種便於利用的範例(*Paradigma*)而引起我們的興趣，亦即作為我們認識該圈子的精神上的習性(*geistigen Habitus*)之“別具特色的”獨特性的知識手段。在這種情況下，這種在當時對那些圈子而言——根據我們的預設——“典型的”習性以及(作為其表現形式之)該生活經營相對於其他時代、民族與社會階層的生活經營之獨特性，便

將是某種“歷史上的”事實：我們會將它當作實在的原因與結果而安排進 243  
 某一文化史的因果關聯中，然後就其與諸如義大利的「護花使者」  
 (Cicisbeat)<sup>26</sup>等等這類東西的區別，而在歷史上透過某種“德國風俗史  
 (Sittengeschichte)”或者——當諸如此類的種種民族上的偏差並不存在的  
 時候——透過某種當時時代之一般的慣習史，而在因果上加以“詮  
 釋”。——讓我們再進一步假定：那些書信的內容，就連爲此一目的也無  
 法用得上，反而我們覺得：就某些“本質性”的點而言屬於相同種類的種  
 種現象，在某些特定的文化條件下，總是有規律地出現，換言之，就這  
 些點而言，那些體驗根本就沒有任何德國或十九世紀義大利文化  
 (ottozentistische Kultur)<sup>27</sup>的獨特性，而是一種所有的文化在某些特定  
 的、在概念上可以明確地加以表述出來的條件下都會出現的現象，——  
 如此，則(4)對這些組成部分而言，諸如某種“文化心理學”或“社會心理  
 學”的任務，便是透過分析、孤立化的抽象與通則化，去確定通常使得  
 這些組成部分得以出現的那些條件，去“詮釋”種種有規律的序列爲何如  
 此依序出現的理由，並將以這種方式獲得的「規則」用一種發生式的類  
 概念(genetischer Gattungsbegriff)表述出來。如此一來，歌德的那些體驗  
 中的這些完全是類性質的、跟他的個體性的獨特性高度不相干的組成部  
 分，我們便將唯有在將它們當作獲得此一類概念的手段的時候，才會感  
 到興趣。——而最後，(5)先天地(a priori)就一定有可能的一種情況是：

26 【譯註】這是流行於十七世紀的義大利(尤其是佛羅倫斯與熱那亞)的一種慣  
 習：一個出身高貴的男人在結婚後(通常是一年後)，會允許妻子選定一位「家  
 庭朋友」(Cicisbeo)當作自己的「護花使者」，無論參加音樂會、各種慶典或  
 者到森林裡散步，都只能由護花使者相伴。「家庭朋友」與妻子可謂「形影不  
 離」，丈夫則只在晚上代替之(甚至只代替幾個小時，因爲，妻子起床前，  
 「護花使者」就會來請安了)。「護花使者」與妻子的關係極爲親密，不僅化  
 妝時在一旁陪伴，更能隨時造訪。但「家庭朋友」所扮演的，乃是某種順從  
 的、討人喜歡的仰慕者與愛慕者的角色，必須忍受主宰者的各種心情變化，逆  
 來順受，並不容易。

27 【譯註】義大利文“ottozento”的字面意思是800，用來簡稱“1800”年代，通常用  
 以說明十九世紀義大利的藝術與文化。

那些“體驗”根本就完全不包含有任何對某一人口階層或文化時期而言別具特色的東西；如此一來，即使在缺乏所有那些來自某種“文化科學的”興趣之誘因的情況下，我們還是可以想像——實情是否真的如此，我們在此同樣先不管——：比如說，一個對「性愛心理學」(Psychologie der Erotik)有興趣的精神病醫師，將這些體驗當作是探討某些特定的禁慾式的“精神錯亂”的一個“理想典型式的”例子，而在各式各樣的“有用的”觀點下詳加討論，就像例如盧梭(B.Rousseau)的《懺悔錄》(*Confessions*)無疑會引起神經醫師興趣一樣。當然，在這種情況中，我們還應該將一種「或然性」納入考量，亦即：這些書信有可能不僅對所有那些不同的——當然絕對沒有窮盡所有的“可能性”的——科學上的知識目的而言，都由於其內容之不同的組成部分而納入考量，也可能由於相同的一些組成部分，而為這些知識目的中的某些彼此不同的知識目的納入考量<sup>28</sup>。

如果我們回顧一下，我們就會看到，我們到目前為止是如何獲得那些致馮·施泰因夫人的書信(亦即我們透過那些書信可以獲得的對歌德之種種呈現與體驗的內容)之“意義”的，——由最後回溯到第一種情況就是：(a)在最後這二種情況中(4, 5)：作為某一「類」的例子，因而作為該「類」之通則性的本質(*generelles Wesen*)之知識手段(Nr. 4, 5)；——(b)作為某一「集合物」之“別具特色的”組成部分，因而作為該集合物之「個體性的獨特性」之知識手段(Nr. 2, 3)<sup>29</sup>；——(c)作為某一歷史性

28 這一點當然並不是要證明：如果邏輯學嚴格地區分開這些——甚至可能就存在於同一個科學性的陳述內部之中的——不同的觀點，它就犯了錯誤：正如這一點乃是許多針對李克特而發的顛三倒四的異議之預設一樣。

29 對此一特殊情況，我們將在稍後的一個章節中進一步加以說明。因此，我們在這裡故意不探討：我們在多大程度上可以將此一特殊情況看成是某種在邏輯上獨特的東西。我們在這裡(由於較有把握)所確定的只有一點，那就是：此一特殊情況，當然絕不會擾亂「對種種“事實”所做的歷史上的與法則上的運用」之間的此一邏輯上的對立之清晰性。因為，在此一特殊情況中，具體的事實無論如何都不會被“歷史地”(就這裡所確定的意義而言)、亦即：作為某一具體的因果系列之環節，而加以運用的。



的關聯之因果上的組成部分(Nr. 1)。在(1)的狀況中(上述Nr. 4與5)唯有當借助於此一個別例子而獲得的類概念，在某些情況下(詳後)有可能對於「對歷史的證明之控制」(die Kontrolle der historischen Demonstration)而言變得重要時，才會對歷史學而言具有某種“意義”。相反地，當麥耶將“歷史性的東西”的範圍限定在“富有影響的東西”之上——亦即限定於前列級別的Nr. 1(= c)之上——的時候，這一點便不可能意味著說：對“富有意義性”的種種情況之第二個範疇(字母 b)的重視，將存在於歷史學的視野之外，換句話說：那些本身並非歷史的因果系列之組成部分、而只是可以用來推斷出可以安排進這種因果系列中的種種事實的事實，——例如：歌德的通信中的那些例如可以用來“例示”、亦即讓我們得以認識到歌德之對他的文學生產而言具有決定性的“獨特性”、或者十八世紀義大利的社會性文化之對於種種慣習的發展而言具有本質性的那些側面的組成部分，——可以被歷史學——如果不是(如在Nr. 2的情況)被某種“歌德的歷史”、就是(在Nr. 3的情況)被十八世紀的某種“慣習史”所永遠地忽視。事實上，他自己的作品就必須繼續使用這類的知識手段去進行研究。因此，這裡所想要說的，只能是：此處所涉及的，乃是“知識手段”，而不是“歷史關聯之組成部分”：——但就另外一種意義而言，我們卻可以說：就連“傳記”或者“古代學”也不會運用這類的“別具特色的”細節。可見，麥耶的絆腳石顯然不在這裡。

但如今卻又在所有到目前為止所分析過的種類的“意義”之上，出現了一種最高的種類的“意義”：歌德的那些體驗(還是援用前面的例子)並非僅僅作為“原因”與“知識手段”才對我們而言“意味著”什麼，而是——無論我們是否由這些體驗知悉了任何對於有關歌德的人生觀、十八世紀的文化乃至種種文化過程之“典型的”進程等等的知識而言之某種新的、並非直截了當地為人所知的東西，甚至無論這些體驗在因果上是否對他的發展有過任何影響：——對我們而言，這些書信的內容(就如它們所是的樣子、而不需偷瞞任何在它們之外的、不包含在它們自身之中的種種“意義”)，就其獨特性而言，就是一個評價的客體了，並且，就算我

們對這些書信的作者一無所知，它們一樣還是如此。在這裡，我們感到興趣的有二點：一是下述事實，即：此一“評價”所針對的，乃是客體之獨特性、無可比擬的東西、獨一無二的東西、文學上無法取代的東西，於是乎——這是第二點——：此一對客體就其個體性的獨特性所做的評價，將是我們之所以會將該客體當作反思以及思想上的——我們故意不想說：“科學的”——處理：解釋的對象的理由。這種“解釋”或者（我們會想要說：）“詮釋”，卻可能採取二個事實上幾乎總是融合在一起、但在邏輯上則可以明確地加以區分開的方向：這種解釋有可能、並且首先將會是“價值－解釋”（*Wert-Interpretation*），亦即：教導我們“理解”該通信之“精神上的”內容（den “geistigen” Gehalt），換言之，就是將我們隱約而不確定地“感受到”的東西給發展出來、並提升進「清晰化了的“評價”之光」（Licht des artikulierten “Wertens”）中。要達到此一目的，它絕無必要自己去提出或去“誘發”（*suggerieren*）一個價值判斷。它事實上以分析的方式所“誘發”的，毋寧是關於「客體之價值關聯」的種種可能性。甚至，受評價的客體在我們身上所引發的“採取立場”，也當然完全不一定要有某種正記號：光是對於歌德與馮·施泰因夫人的關係，就（例如）無論是一般現代的性庸俗者還是一個天主教的道德主義者，就算“以理解的方式”面對之，基本上都會採取“拒斥”的態度。而當我們當作解釋的客體而依次思考馬克思的《資本論》、或《浮士德》、或西斯汀教堂的天花板、或盧梭的《懺悔錄》、或神聖的德蕾莎（*Teresa*）<sup>30</sup>的種種體驗、或羅蘭夫人（*M<sup>me</sup> Roland*）、或托爾斯泰（*Tolstoi*）、或山上寶訓（*Bergpredigt*），便會產生某種無限多樣的“評價性的”採取立場，而對這些高度不同評價的客體所做的“解釋”，如果人們認為“值得”並著手去做了——我們在這裡爲了我們的目的，就是這麼預設的——便只有一項形

30 【譯註】這裡的「神聖的德蕾莎」指的是 *Teresa von Jesus*，俗家名 *Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada* (1515-1582)，曾有多次在「忘我神迷」的狀態中與天使交談的體驗，甚爲著名。

式性的元素是共同的，那就是：它的意義(*Sinn*)就在於為我們揭開“評價”之各種可能的“立場”與“攻擊點”。唯有當(例如在馬克思的《資本論》之思想內容的情況中)納入考察中的乃是某些規範(在這個情況中：思考的規範)的時候，它才能夠將某一特定的評價當作是唯一“在科學上”容許的評價而強令我們必須接受之。但即使在這裡，對客體所做的某種客觀上有效的“評價”(在此一狀況中也就是馬克思的那些思維形式之邏輯上的“正確性”)，也並非就是某種必然存在於某種“解釋”的目的之中的東西，並且最後，當我們所涉及的並非“規範”，而是“文化價值”的時候，這一點也將會是某種超出“解釋”這個領域之外的任務。可以設想有人會將古代之詩歌與藝術性的文化的所有產品或甚至山上寶訓之宗教性的心情，都當作是本身就“無效的”而加以拒斥，而毫無邏輯上與實質上的荒謬——而在這裡要緊的就只有這一點——，就像拒斥為我們帶來所有那些最精緻的——如我們的例子：歌德致馮·施泰因夫人的那些信中所包含著的——「心情生命之花朵」(*Blüten des Stimmungslebens*)的那種一方面是炙熱的激情(*Leidenschaft*)與另一方面的禁慾(*Askese*)的混合一樣。但即使如此，該“解釋”也絕不會僅僅因此就變得對這個人而言 247 “毫無價值”，因為，該解釋有可能儘管如此、甚至可以說恰恰是因此之故，而也在下述意義上對他而言包含著“知識”，亦即：該解釋——就像我們通常所說的——擴展了他自己的內在的“生命”、擴展了他的“精神上的視野”，使他得以掌握住並透徹思考生活風格本身的種種可能性與細微差別(*Möglichkeiten und Nuancen des Lebensstils als solche*)、而在智識上、審美上、倫理上(就最廣的意義而言)以細微分化的方式發展他自己的自我，使他的“心靈”(Psyche)變得——所謂的——“更加價值敏感些”(wertempfindlicher)。對精神上的、審美上的或倫理上的創造所做的“解釋”，在這裡就像這後者本身一樣，同樣會發生影響，而認為「“歷史學”在某種意義下乃是“藝術”」的主張，也在這裡有其“合理的內核”，不亞於將“精神科學”標示為“主觀化的”(subjektivierend)：但在這裡，我們同時也就達到那還可以被標示為“對經驗性的東西所做的思想上的加

工”(denkende Bearbeitung des Empirischen)的東西之最外面的界限了，並且就邏輯上的意義而言，這裡所涉及的也不再是“歷史學的”研究工作了。

顯而易見，麥耶(頁54)稱之為“對過去之語言文獻學式的考察”的東西，指的就是這種種類的解釋：這種解釋從「“歷史的”客體」之種種就其本質而言不具有時間性的關係、亦即這些客體之價值效力(Wertgeltung)出發，並教導我們“理解”這些客體。這就產生了麥耶對這種種類的科學活動所下的定義(頁55)；在他看來，這種科學活動「將歷史的產物移置到現在……並因而以現況的方式加以處理」，將客體「不當作是生成著並在歷史上發生著影響的、而是當作存在著的」、從而以跟歷史相對立的方式“全面地”加以處理，以便對種種「個別的創造」——首先是文學與藝術，但就像麥耶明確地補充的：也包括種種政治與宗教上的制度、種種慣習和觀點、「乃至最後還包括了某一作為統一體而加以綜合掌握的時期之整個文化」——「進行某種窮盡性的解釋」。這種種類的“詮釋”，當然不是什麼(在某種語言科學式專業學科的意義下)“語言文獻學的東西”。對一個文學性的客體之語言上的“意義”(Sinn)所做的詮釋，和對其“精神性的內容”、對其“意義”(Sinn)〔就此一語詞的這種取向於價值的意義(Bedeutung)〕所做的“詮釋”，無論二者事實上是多麼經常、也多麼有好理由相伴而生：二者仍然是在邏輯上根本不同的過程，其中之一，語言上的“詮釋”，對於所有種類的對“原始材料”(Quellenmaterial)所做的科學上的加工與運用而言，乃是——並非就為此所需付出的精神性勞動之價值與強度而言，而是就邏輯上的事態而言——基礎的準備工作，在歷史學的觀點看來，這種詮釋乃是我們用來檢驗“事實”的一種技術性手段：它乃是歷史學(乃至為數眾多的其他學科)的手工具。在“價值分析”(Wertanalyse)這個意義下的“詮釋”——正如我們想要特別地這樣稱呼前面剛剛描述過的過程那樣<sup>31</sup>——與歷史學無

31 基本上為的是要將這種種類的“解釋”跟那種僅僅語言上的解釋區分開來。「此

論如何都不是處於這種關係中。而由於這種種類的“詮釋”的目標，又既非要找出“因果上”對某一歷史上的關聯而言相干的種種事實，也不是要抽象出“典型的”、對某一個類概念之建構而言可以用得上的種種組成部分，而是與此相反：這種種類的“詮釋”毋寧是要對它的客體、換句話說（爲了沿用麥耶的例子）就是“整個文化”，例如說：希臘的繁盛時代的整個文化——作爲統一體加以掌握——，“爲其自身之故”而加以考察，並就其種種價值關聯加以理解，如此一來，這種種類的詮釋將同樣也不屬於麥耶在該處說明其與“歷史性的東西”之種種直接或間接的關係的其他認識範疇中的任何一個。但是，我們卻也尤其不能夠將這種種類的詮釋，當作就是歷史學的“輔助科學”而納入考量——如麥耶在頁54下談他的“語言文獻學”時所認爲的那樣——，因爲，這種種類的詮釋畢竟是由與歷史學完全不同的一些其他觀點去處理其客體的。設若這二種考察方式的對立，只能由下面這一點去找出來，亦即：其中的一種考察方式（即：“價值分析”）是“以現況的方式”考察客體的，而另一種考察方式（歷史學）則是將這些客體當作“發展”加以考察的，將前者當作是過去發生過的事情之橫貫面、後者爲縱貫面，則此一對立當然就一點兒都不重要了：就連歷史學家，例如麥耶自己在其作品中，爲了要接上線，也都必須由某些“給定的”、他以“針對現況的方式”加以描述的出發點出發，並在其陳述的進程中，隨時重新將“發展”的“結果”當作是橫斷面中的“狀態”而加以綜合掌握。對諸如雅典在某一個特定的時間點之公民大會（Ekklisie）的社會性組合所進行的一項專著性質的陳述（目的在於一方面 249 幫我們弄清楚其原因上的、歷史上的制約性，一方面幫我們弄清楚它對雅典的政治“狀態”的影響），對麥耶而言，一定也是一項“歷史學的”成就。而是：對麥耶而言，該區別很可能就存在於：對那種“語言文獻學式的”（“價值分析式的”）研究工作而言，固然有可能、或更好說：通常也都會將那些對“歷史學”而言相干的事實、但此外有時候也會將種種完（續）——

一區分事實上經常並未發生」這件事，並無礙於這項邏輯上的區分。

全不同於“歷史學”的事實納入考量，亦即這樣的一些事實，這些事實既非(1)本身就是某一歷史的因果鎖鍊之環節，亦非(2)被當作獲得第一個範疇的事實之知識手段而加以運用，換言之，這些事實根本就不處於我們到目前為止所考察的任何與“歷史性的事物”的關係中。但會處於哪些其他關係中呢？還是說：這種“價值分析式的”考察，根本就處於任何與某種歷史性的知識的關係之外？——爲了要向前走，讓我們回到我們先前所舉的歌德致馮·施泰因夫人的那些書信的例子，並舉馬克思的《資本論》爲第二個例子吧。這兩個客體顯然都可以成爲“解釋”的對象，不僅可以成爲我們在這裡不想要談的“語言上的”解釋的對象，也可以成爲讓我們得以“理解”其種種價值關聯之“價值分析式的”解釋的對象：換言之，就是像諸如人們之“詮釋”《浮士德》那樣，對這些致馮·施泰因夫人的書信進行類似的分析和“心理學上的”解釋——換言之，就是對馬克思的《資本論》就其思想內容加以探究，並將它與其他種種思想體系對於某些相同的問題之思想上的——不是：歷史上的——關係陳述出來。爲此目的，“價值分析”首先是(根據麥耶的術語)“以針對現況的方式”處理其客體，亦即更正確地表述：它是由其客體之作爲某種不依賴任何純歷史—因果上的意義、亦即就此而言對我們來說存在於歷史性事物之彼岸的“價值”這項性質出發的。——但它就停留在這裡了嗎？當然不是。不僅對歌德的那些書信的解釋不會停留在這裡，諸如對《資本論》或《浮士德》或《俄瑞斯忒亞》(*Orestie*)<sup>32</sup>或西斯汀教堂天花板的畫作的解釋，也不會停留在這裡。毋寧說，光是爲了要完全達到自己的目的，它就必須想到：該理想的價值客體乃是受到歷史制約的；並且，思想與感受之爲數甚多的細微差別與種種轉變將始終都是“無法理解的”，如果我們對歌德寫下那些書信的日子裡的種種一般性條件、亦即社會性的

32 【譯註】《俄瑞斯忒亞》(Ὀρέστεια)是希臘詩人埃斯庫羅斯(Aeschylus, 525-456 B.C.)的悲劇作品，也是唯一流傳下來的三部曲(*Agamemnon - Choephoron - Eumeniden*)，西元前458年首次於雅典酒神節會演中演出。

“環境”(Milieu)和整個具體的種種過程毫無所知的話，如果我們對那個馬克思寫作他的書的時候由歷史給定的“問題狀況”(Problemlage)以及他作為思想家的發展都始終未加探討過的話，——因此，要獲得成功，“詮釋”就必須要對這些書信之所以會出現的那些條件、對所有那些無論是最小的或是最廣泛的、無論是在歌德之純個人—“家內的”生活還是在整個當時最廣義的“環境”(Umwelt)的文化生活中的關聯——這些關聯對於那些書信的獨特性，是曾經有過因果上的意義的(亦即：在麥耶的意義下“富有影響的”)——，進行某種歷史性的探究。因為，對所有這些因果上的條件的認識，的確會教導我們孕育出那些書信的那些靈魂上的組合(die seelischen Konstellationen)，並從而使我們得以真正“理解”這些書信本身<sup>33</sup>，但另一方面，以下這一點當然也同樣是對的，即：無論是在這 251

33 甚至佛斯樂(Voßler)也違反他的意志地在那部妙筆生花、卻故意片面呈現的著作《語言作為創造與發展》(Die Sprache als Schöpfung und Entwicklung)(Heidelberg 1905, S. 84 f.)\*中，以他對一則拉封丹(La Fontain)式的預言所做的分析，為這一點作了證。對他而言〔一如對他所親近的克羅齊(B. Croce)而言〕，“美學式的”詮釋之唯一“正當的”使命，乃是要證明：文學“創造”是、以及在多大程度上是適當的“表現”(Ausdruck)。但他自己卻也不得不提及拉封丹的那些完全具體的“心靈上的”獨特性(頁93)，甚至除此之外還提及了“環境”與“種族”(頁94)，並且我們也看不出來：為何這種本來就經常也會用種種通則化的概念進行研究工作(這一點稍後將會討論)之因果上的歸因、這種對已然生成之物的探究，應該恰恰就在這一點在他那些高度吸引人且富有教益的提綱中發生的當兒中斷、並使這些提綱的進一步展開對“解釋”而言變得沒有價值。當佛斯樂由於認為(頁95)「唯有“材料”才會具有“時間上”與“空間上”的制約性」而再度排除那些讓步、但在論及美學上唯一具有本質性的“形式”時卻說：它乃是“精神之自由的創造”時，則人們一定會想到：他在這裡遵循著某種與克羅齊式的東西相類似的術語：“自由”(Freiheit)在這裡等於“合乎規範性”(Normgemäßheit)，而“形式”則是在克羅齊的意義下較正確的語詞，並且本身是跟美學上的價值同一個東西。但這一術語卻有導致“存有”與“規範”互相混入對方的疑慮。——佛斯樂的這部妙趣橫生的著作之最大的貢獻乃是：它面對了純粹的語言學者(Glottologen)\*\*以及語言實證主義者而再度更強烈地強調：(1)除了語言生理學與語言心理學、除了種種“歷史的”與“語音法則的”研究之外，還存在著一項完全獨立的科學課題：對文學的創造物之種種“價值”與“規範”的解釋，以及(2)此外，對這些“價值”與“規範”之自己的理解與“體驗”，就連對於「對精神性的創造之過程與制約性所做的因果上的詮釋」而言，也是不

裡還是在其他任何地方，因果上的“說明”——光是就其本身而言、並且按照鄧澤(Düntzer)的方式加以進行——將只會“掌握住一些部分”。並且理所當然地，我們在這裡稱之為“價值分析”的那種“詮釋”，乃是這另一種的、“歷史的”、亦即：因果上的“詮釋”的路標。前者的分析揭示出客體的那些“受到評價的”組成部分，對這些組成部分進行因果上的“說明”，則是後者的問題；前者創造出一些聯繫點(Anknüpfungspunkte)，使因果上的回溯得以接著開始，並因而為因果回溯提供了一些決定性的“觀點”帶著上路：沒有這些觀點，因果回溯勢必會是沒有指南針就駛進了無邊無際的大海。有人可能會——並且許多人都都會這麼做——認為：沒必要為了對一系列的“情書”——不論這些情書多麼的精緻——進行歷史性的“說明”，就動用上歷史的研究工作的整部機器。的確如此，——但同樣的道理卻也適用於馬克思的《資本論》(無論這麼說顯得多麼失禮)，乃至適用於歷史的研究工作之所有的客體。對於「馬克思是由哪些建築石材創造出他的作品的」以及「他的種種思想之生成是如何在歷史上受到制約的」等方面的認識，乃至對「現在之政治上的權力組合」或對「德意志國家制度的獨特性的生成」之任何歷史性的認識，

(續)——

可或缺的預設，因為，正是文學產品或語言表現的創造者“體驗”到它們了。但須注意的是：在後面的這一個情況中，它們乃是因果認識的手段，而不是價值尺度，因而就邏輯上視之，它們並不是作為“規範”、而是毋寧以純粹的事實性(in reiner Faktizität)而作為某一“心理上的”事變之可能的經驗上的內容而納入考量的，“原則上”和一個癱瘓病人的妄想沒什麼不同。我相信，他的和克羅齊的術語，由於一再地傾向於“評價”與“說明”的某種邏輯上的彼此混入和傾向於對後者之獨立性的某種否認，而削弱了論證的說服力。事實上，除了佛斯樂稱之為“美學”(Aesthetik)的那個課題外，純粹經驗性的研究工作的那些課題本身，始終都還是、並且無論是實質上或邏輯上都是完全獨立地存在著的：今日人們之所以會將這種因果上的分析稱之為“民族心理學”(Völkerpsychologie)或暹稱之為“心理學”，乃是某種流行術語的結果，但對這種處理方式之實質上的證成，終究畢竟不會改變任何東西。【譯者按】\*指的是 Le Renard et le Corbeau(《烏鴉與狐狸》)，見《語言作為創造與發展》，頁83-95。\*\*一般而言，Glottologie指的是歷史比較語言學的一個分支，致力於以「子音乃至元音的種種連結」為基礎，亦即以種種Phonemen(「音位」或「音元」)、而非以「語詞」為基礎，去重構出較古老的語言狀態。



有人可能會覺得這根本就是一件極為單調無聊、或者根本就是一件等而下之、甚至為其本身之故而去從事乃是毫無意義的事情，但就像麥耶明確地、以當然有點不客氣的形式所承認的那樣：邏輯學或者科學上的經驗，都無法“反駁”他。

對我們的目的而言，再多花一點時間談談那種“價值分析”的邏輯上的本質，是值得的。人們曾經非常認真地將李克特很清楚地發展出來的以下想法，即：“歷史個體”的建構會受到“價值關聯”的制約，理解成為 252（或者想要透過如此的理解去加以“反駁”）：這種“價值關聯”跟某種「涵攝於通則性的概念之下」（Subsumtion unter generelle Begriffe）乃是同一回事<sup>34</sup>：“國家”、“宗教”、“藝術”等等以及種種類似的“概念”，畢竟都是所涉及的一些“價值”，而「歷史學將其種種客體“關聯”到它們身上並藉此獲得某些特有的“觀點”」這件事情，因而——就這樣被附加上來了——跟自然科學中的種種過程被分別就“化學的”與“物理的”等等“側面”加以處理只是同一回事<sup>35</sup>。這些都是對我們對某一“價值關聯”所理解到的、也只能被理解到的東西之奇怪的誤解。對某一具體的客體所做的一個當下的“價值判斷”或在理論上提出該客體之種種“可能的”價值關聯，當然不是在說「我將該客體涵攝進某一特定的類概念（如：“情書”、“政治性的構作物”、“經濟現象”）之下。而是，“價值判斷”指的是：我對該客體就其具體的獨特性、以某種特定的具體的方式“採取立場”，並且此

34 施麥德樂(B. Schmeidler)在奧斯特華德(Ostwald)的《自然哲學年報》(Annalen der Naturphilosophie)第三卷頁24以下就是這麼說的\*。【譯者按】\*指的是施麥德樂發表於1904年的《論歷史學中的概念建構與價值判斷》(Über Begriffsbildung und Werturteile in der Geschichte, Annalen der Naturphilosophie, Bd. 3, Leipzig 1904)。

35 讓我感到驚訝的是，竟然連歐倫伯格都這麼認為[見：《社會科學文庫》(Arch. f. Sozialwissenschaft), XXI, S. 519 ff.\* 這裡尤其是頁525]。在我看來，他針對李克特“和他的追隨者們”(?)而發的論戰之所以可能，完全是因為他恰恰將我們想要對之進行邏輯上的分析的那個客體：“歷史學”，由他的種種考察中排除掉了。【譯者按】\*指的應該是歐倫伯格1905年發表於《社會科學與社會政策文庫》頁519-555的〈社會與自然〉(Gesellschaft und Natur)一文。

一我的「採取立場」、我的對此具有決定性的“價值觀點”的那些主觀的源頭，實在很難說是一個“概念”，並且無論如何都不是“抽象概念”，而是某種「完全具體的、高度個體化地形成並組合而成的“感受”與“意願”」（ein durchaus konkretes, höchst individuell geartetes und zusammengesetztes “Fühlen” und “Wollen”），或者在某些情況下：對某一「特定的、同樣也是具體地形成的“應該”的意識」（das Bewußtsein eines bestimmt und wiederum konkret gearteten “Sollens”）。而當我由「當下對種種客體進行評價」的階段進入「對種種可能的價值關聯進行理論上一解釋上的考慮」的階段時，換言之，就是當我由這些客體建構出種種“歷史個體”時，則這一點便意味著：我以解釋的方式讓我和其他人意識到了那具體的、個體性的、因而究竟而言乃是獨一無二的形式：那個——為了先使用一個形上學式的說法——種種“觀念”以相關的政治性構作物（例如：「腓特烈大王的國家」）、相關的人格（例如：歌德或俾斯麥）、253 相關的文學產品（馬克思的《資本論》）在其中“體現”了或者“發生影響”的形式。或者，在排除那些總是有疑慮、並且除此之外也可以或缺的形上學式的表達方式的情況下加以表述：我以清晰的形式為種種可能的“評價性的”採取立場〔這些立場是取自「實在」的那個相關的片段所顯示的，而該片段也因此之故可以主張自己或多或少具有普適性的“意義”（universelle “Bedeutung”）——應該將這種“意義”與因果上的“意義”明確地區分開來——〕，發展出一些“概念點”（Begriffspunkte）<sup>36</sup>。馬克思的《資本論》和每週登錄於布洛克豪斯（Brockhaus）<sup>37</sup>的目錄上的那些印刷油墨與紙張的結合物中的每一本，都共有著作為“文獻產品”的性質——但使得《資本論》對我們而言成為一個“歷史性的”個體的東西，卻畢竟不是那種「屬於類的歸屬性」（Zugehörigkeit zur Gattung），而是相反

36 【譯註】WZ版將“Begriffspunkte”改成“Angriffspunkte”，今根據原始版本更正。

37 【譯註】布洛克豪斯是德國一家歷史悠久的出版社，創建於1853年，具有新教色彩。出版社所出版的《百科全書》，廣為人們所使用。

地：是那“我們”所看到的、在其中“寫了下來”的完全獨一無二的“精神性的內容”。同樣的：一個庸人在黃昏喝酒時的閒談政治，和那由印刷過和書寫過的紙張、聲波、練兵場上的身體運動、君王們與外交官們的腦袋中的那些聰明的或甚至愚昧的想法等等所構成的複合體，也都共有著“政治的”過程的性質：“我們”之所以會將後者這一切結合成為一個個體性的思想構作物“德意志帝國”(Deutsches Reich)，乃是因為“我們”對它有著一份特定的、對“我們”而言完全是獨一無二的、定泊在無數的(不只是“政治的”)“價值”上的“歷史的興趣”。認為這種“意義”——客體(如：《浮士德》)在種種可能的價值關聯上的“內容”，或者換個說法：我們的對歷史個體的興趣的“內容”——可以透過一個類概念去加以表達的想法，乃是一項明顯的荒謬：恰恰是這種“意義”在我們的興趣之種種可能的連繫點上的“內容”之不可窮盡性，乃是歷史個體之“最高”等級的別具特色的東西。至於我們將某些“重要的”「歷史的價值關聯」的方向加以分類、並以此一分類作為種種文化科學之分工的基礎，這件事實並不會對以下這一點有任何影響<sup>38</sup>，即：認為「一個具有“普遍的(= 普遍的)意義”〔allgemeine (= universelle) Bedeutung〕的“價值”就是一個“普遍的”(= 通則性的)概念〔“allgemeiner” (= genereller) Begriff〕」的想法，跟諸如認為「人們可以在一個句子中說出“真理”，或在一個行動中完成“道德”，或在一件藝術作品中體現“美”」的意見，都一樣是很奇怪的。——讓我們回到麥耶和他的那些想要掌握住「歷史的“意義”」這個問題的種種嘗試吧。前面的這些考察畢竟離開了方法論的領域而涉入歷史哲學的領域了。對於一種嚴格停留在方法學基地上的考察而言，「實在之某些個體性的組成部分被當作歷史性考察的客體而篩選了出來」這

38 當我在探究“基督宗教”的某一個具體的“特色”或諸如普羅旺斯的騎士詩歌之產生的社會經濟上的決定因素(Determinanten)的時候，我並未因此就將後者這些東西變成一些因其經濟上的意義之故而受到“評價”的現象。那種基於分工之種種純技術性的理由而產生的方式，一如個別的研究者或者個別的傳統上區分開來的“學科”如何劃定其“領域”的方式，在這裡當然也是在邏輯上無關緊要的。

件事情，完全只能透過指出某種「相應的興趣」的這種事實上的存在，才能加以證立：對這樣的一種並不探問這種興趣的意義(Sinn)的考察而言，“與價值的關聯”事實上並不能再多說些什麼，而這麼一來，就連麥耶也可以放心了，因為他從這種觀點出發的確可以說(頁38)：對歷史學而言，光是「該興趣存在」這件事實就夠了，無論人們對該興趣的評價是多麼的低。但在麥耶的論述中的某些不清楚和相矛盾的地方，卻清清楚楚地顯示了那種由於缺乏歷史哲學上的取向而造成的後果。

麥耶(頁37)說：“(歷史學的)選擇乃是基於現在對某一影響、某一發展的結果所具有之的那種歷史上的興趣，以致它感到有一種探求導致該結果的種種緣由(Anlässen)的需要”，並在稍後(頁45)將這一點解釋成：歷史家“由自己本身取得了他用來面對材料的那些問題”，而這些問題則將會提供他“據以安排種種事件的主導思想”。這一點與前面所說的完全一致，並且除此之外同時也是我們可以說「前面所批判過的麥耶關於“由結果往原因的上升”的說法是正確的」之唯一可能的意義：正如麥耶所假定的，此處所涉及的並非某種歷史學所特有的運用「因果性」概念的 255 方式，而是涉及了一點，即：唯有那「由某一“被評價的”文化組成部分出發的回溯」一定會當作是其不可或缺的組成部分而加以接納的那些“原因”，才是“在歷史上富有意義的”：這就是人們所稱的“目的論上的依賴”原則(das Prinzip der “teleologischen Dependenz”)——一個當然會引起誤解的語詞。但事實上問題卻是：回溯的這個出發點，一定非得是(像人們根據上面首先引用的麥耶的說法而可以視為是他的觀點那樣)現在的一個組成部分不可嗎？事實上，麥耶對此根本就沒有任何確定不移的立場。事實上，我們到目前為止所說的已經顯示了：關於「麥耶對他的“歷史上富有影響的東西”究竟作何理解」，他根本就沒有任何清楚的說明。因為——這一點其他人早就告誡過他了——，如果唯有那“富有影響”的東西才屬於歷史，則對於任何一個歷史性的陳述(例如：對於麥耶的《古代的歷史》)而言，基本問題勢必是：哪個終結狀態和此一狀態的哪些組成部分應該作為那「受到我們所要陳述的歷史發展所“造

成”(Bewirkte)的東西」而被當作基礎，並從而在以下這方面有所決定：是否一項事實，因為它對該終結結果的任何組成部分都不具有可以指陳出來的因果上的意義，就必須被當作「在歷史上非本質的」而排除掉。麥耶的許多說法，乍看之下有可能會引起一種假象，讓人誤以為事實上在這裡應該決定的，乃是——姑且這麼說吧：——「現在」之客觀的“文化境況”：唯有那些其影響今日還在我們的現在的種種政治的、經濟的、社會的、宗教的、倫理的、科學的狀態中，或在我們的文化生活的某些其他組成部分中，具有因果上的意義的事實，那些其“影響”我們在現在直接地知覺到了的事實(頁37上)，才歸入某種“古代的歷史”中，至於一項事實對於古代的文化之獨特性是否具有再怎麼根本的意義，則是完全不相干的(見頁48下)。如果麥耶想要認真地這麼做，則他的著作將會大大地縮水——請想想看關於埃及的那一卷——，而許多人也將在其中找不到他們恰恰會在一部「古代的歷史」中期待能夠找到的東西。但麥耶(頁37上)卻也留下了另一條出路：“我們對它”——即：那曾經在歷史上“富有影響”的東西——“也能在過去那裡經驗到，只要我們虛構過去的某一環節為現在的”。

256

如此一來，我們當然就可以將隨便哪一個文化組成部分，當作是由某一我們所選出的觀點看來“富有影響的”而虛構進某一「古代的歷史」中——但這麼一來，麥耶所追求的那種劃界卻也正好消失了。而儘管如此還是會產生一個問題：哪個“環節”會被(例如)某種“古代的歷史”當作是衡量「對歷史家而言具有本質性的東西」的尺度呢？就麥耶的考察方式而言，人們勢必得假定：古代歷史的“終結”，亦即我們認為是適當的“終結點”的那個片段：亦即諸如羅慕路斯(Romulus)皇帝的統治、或查士丁尼(Justinian)的統治、或——也許更好：——戴克里先(Diokletian)的統治這類的東西嗎？無論如何，在這種情況中，首先一切對此一結束時期、此一「古代之“老年”」而言“別具特色的”東西，無疑地完全都屬於陳述範圍(作為其結束)，因為，正是此一特徵描述(Charakteristik)形成了「歷史性的說明」之客體，其中尤其重要的，乃是所有那些對此一

“老化”過程而言在因果上具有本質性的(“富有影響的”)事實，——相反地，應該加以排除掉的，則是(例如在對希臘的文化進行描述時)當時(羅慕路斯或戴克里先皇帝那時候)不再發生任何“文化影響”的一切，而對當時的文學、哲學以及一般性的文化而言，這將會恰恰是那使得我們認為某一“古代的歷史”會是“有價值的”的一切中的一個驚人龐大的部分，所幸我們在麥耶自己的著作中並未失去這一切。

一部只想要包含對某一個後來的時期在因果上有所影響的東西的「古代的歷史」，——尤其當人們將政治關係看作是歷史性事物之真正的命脈時——將會顯得和某種歌德的“歷史”完全同樣的空洞——這種歌德的“歷史”爲了歌德的追隨者而(套句蘭克的用語)“間接化了”(mediatisiert)<sup>39</sup>歌德本人的管轄權，亦即僅僅確定他的獨特性與種種生命表現中那些在文學上還始終“富有影響的”組成部分：在此，科學性的“傳記”和那些範圍有所不同的歷史性的客體，原則上並無區別。麥耶的論點，就他自己所提出的表述而言，是行不通的。——或者就連在這裡也有一條走出這種他的理論與他自己的實踐之間的矛盾的出路？我們聽到麥耶是這麼說的：歷史家“由自己”取得他的種種問題，並且他還對此附加了以下的說明：“歷史家的現在(Gegenwart)乃是一個無法由任何歷史陳述中排除掉的環節”。難道說只要一個現代的歷史家對某一個事實之個體性的獨特性及其「變成如此而不是另一個樣子的過程」(So-und-nicht-anders-Gewordensein)感到興趣，並懂得藉此也使讀者感到興趣，那使得該事實被標示成一個“歷史的”事實之該事實的“富有影響性”就存在了嗎？——顯然在麥耶的論述中(一方面是頁36下，另一方面則是

39 【譯註】“mediatisieren”一詞，本來是指羅馬帝國的一種制度，意味著「宣告失去帝國直轄地位」的意思。蘭克借用這層意思而認為：制約著世界史的進程的種種環節，並非遵循著某種「膚淺的必然性」，而是體現著某種「神聖的奧秘」。換言之，這些環節直接受到上帝管轄。蘭克因而反對「進步思想」，認為這種想法與上帝的「正義、善與全能」相矛盾，擔心諸如「進步」的這種「法則」，會使上帝的「正義、善與全能」變成只有「間接管轄權」。

頁37與45)，二個不同的“歷史事實”概念事實上彼此混入對方了：一是實在的那些(人們會說：“因其自身之故”)就其具體的獨特性而“被評價”為我們的興趣之客體的組成部分，另一則是我們想要對實在的那些“被評價的”組成部分就其「歷史的制約性」加以理解的需要，在進行因果上的回溯時，作為“原因”、作為在麥耶的意義下在歷史上“富有影響的”而碰到的那些組成部分。人們可以將前者稱為「歷史個體」，將後者稱為「歷史的(實在-)原因」〔historische(Real-)Ursachen〕，並且用李克特的話說，將它們區分為“首要的”與“次要的”歷史事實。對我們而言，要嚴格地將某種歷史性的陳述限定於那些歷史上的“原因”(即：李克特的“次要的”事實、麥耶的“富有影響的”事實)上，當然唯有當我們已經明確地確定了因果說明所將完全涉及的是哪個歷史個體時，才是可能的。如此一來，無論我們所選出來的這個首要客體再怎麼範圍廣泛——讓我們假定，可以算作這樣的客體的，包括例如整個“現代的”、亦即我們的由歐洲“放射”出去的、基督教的一資本主義的一法治國的“文化”(christlich-kapitalistisch-rechtsstaatliche “Kultur”)之現在階段，亦即一大堆將在極為不同的種種“觀點”下被加以考察的“文化價值”——則對這整個「現代文化」進行歷史上的“說明”之因果上的回溯，當它回溯到中世紀、甚至回溯到古代時，還是必須將一大堆客體(至少部分地)當作「在因果上並非本質性的」而擱置一旁，但這些客體，卻有可能“因其 258 本身之故”而強烈地激發了我們的“評價性”的興趣，亦即其本身就成為某種“說明性的”因果上的回溯所繫的一些“歷史個體”。在這裡我們的確應該承認：由於缺乏對某種「今日文化的世界史」之因果上的意義，這種“歷史的興趣”將會特別小。印加人和阿茲特克人的文化發展留下了(相對而言!)極少量的一些歷史上相干的痕跡，如此之少，以至於某種在麥耶的意義下探討今日文化之生成的世界史，也許可以完全不提到它們而不會有任何損失。如果情況真的是這樣——我們是想要如此假定的——，那麼我們對他們的文化發展所知道的，首先便既非作為“歷史性的客體”、亦非作為“歷史上的原因”、而是基本上為了建構某些文化理

論的概念而作為“知識手段”納入考量的：積極面例如為了建構「封建制度」的概念，作為此一概念之獨一無二地特化了的例子，或者消極面，為了劃定我們在歐洲的文化史中用來進行研究工作的某些概念相對於那些異質性的文化內容的界線，並如此地以比較的方式在生成方面更加精準地掌握住歐洲的文化發展之歷史上的獨特性。完全相同的道理，當然也適用於麥耶認為在歷史上變得“不富有影響了”、從而(如果他前後一致的話)勢必得由某種取向於現在文化的庫存的「古代的歷史」中去除掉之古代文化的那些組成部分。但無論如何，在關於印加人和阿茲特克人方面，有一點我們顯然無論是在邏輯上還是在實質上，都是絕對無法排除掉的，那就是：他們的文化的某些內容因其獨特性而變成了歷史的“個體”，亦即首先就其種種「“價值”關聯」而被“以詮釋的方式”加以分析，並在分析之後再度成為“歷史的”探究之對象，以至於因果上的回溯可以大步邁向他們的文化發展由於關聯到該客體而成為“歷史上的原因”的那些事實。而如果有人在構思某種“古代的歷史”時相信，此一古代史只包含因果上對我們今日的文化“富有影響的”那些事實，因為此一古代史畢竟只處理種種事實，而這些事實對我們而言要嘛是“首要的”而作為被評價的“歷史個體”，要嘛就是“次要的”而作為因果上(具有與這些或另一些“個體”的關聯)、作為種種“原因”，而顯得有意義，則這種想法根本 259 就是十足的自欺。是我們的取向於種種“價值”的興趣，而不光是我們的文化與希臘文化之實質的原因關聯(die sachliche Ursachenbeziehung)，將會決定那些對某種「希臘文化的歷史」而言具有決定性的文化價值(Kulturwerte)的範圍。我們大多數人——完全“主觀地”以評價的方式——看作是希臘文化的“頂點”的那個時期，換言之，就是大約在埃斯庫羅斯(Aeschylos)與亞里斯多德(Aristoteles)之間的那個時代，在每一部《古代的歷史》中(包括麥耶的那部)，都會因其作為“固有價值”之種種文化內容(Kulturghalten)而納入考量，而唯有當將來有一天人們對那些文化創造物(Kulturschöpfungen)，就像對某一非洲內陸民族之作為種類代表(Artrepräsentanten)、亦即作為概念建構的手段或者作為種種“原因”



而引起我們的興趣的“歌曲”和“世界觀”那樣，無法獲得某種直接的“價值關聯”時，這種情況才會改變。——換句話說，「我們現在人(Gegenwartsmenschen)對古代的種種文化內容之個體性的“特色”擁有某種種類的一些價值關聯」這一點，乃是人們為麥耶的那種「“富有影響的東西”即是“歷史性的事物”」的概念所能夠提供的唯一可能的意義。相反地，要知道麥耶是多麼地由許多異質性的組成部分組成他自己的“富有影響的東西”這個概念的，我們光看他怎麼說明自己「為各“文化民族”獻上歷史」這特有的興趣的理由就夠了。他認為(頁47)：“這興趣乃是立基於：這些民族跟文化曾經是以無可比擬的極高程度富有影響的，並且還在對現在發生著影響”。這一點無疑是正確的，但卻絕非我們那對它們之作為歷史客體的意義而言具有決定性的“興趣”之唯一的理由，並且我們尤其不能由這一點就導出(正如麥耶在同一出處所說的)：“它們(這些歷史上的文化民族)的地位越高」該興趣也就會變得越強烈。因為，這裡所談的某一文化之“固有價值”(Eigenwerts)的問題，跟該文化之“歷史上的”富有影響性”的問題毫不相干：麥耶正是在這裡將“有價值的”(wertvoll)與“因果上重要的”(kausal wichtig)相混淆了。儘管說「任何“歷史”都是由現在的價值興趣(Wertinteressen)的觀點出發去寫的，因此每一個現在都對歷史材料提出、或至少可以提出種種新的問題，因為它那受到價值觀念(Wertideen)引導的興趣改變了」這一點是絕對正確的，但同樣確定的一點是：這種興趣也絕對會對“過去的”文化組成部分、亦即某一現在的文化組成部分在因果回溯中不會被追溯到的那些文化組成部分進行“評價”，並將它們變成一些歷史性的“個體”：小焉者如致馮·施泰因夫人的書信之類的客體，大焉者甚至包括希臘文化的那些現在的文化早已超越其影響之外的組成部分。事實上，就像我們所看到的，麥耶透過他所假定的一種可能性，即：我們可以將過去的一個環節(如他自己說的)當作是現在的而加以“虛構”(頁37上)，——但根據頁55中間的那些說明，這件事情卻基本上只有“語言文獻學”可以做——而自己就承認了這一點，只是沒有將種種結論都推導出來而已。但這事

實上也就是承認了：“過去的”種種文化組成部分也可以完全不考慮到是否存在著某種還可以感受到的“影響”而成爲歷史的客體，例如在某種“古代的歷史”中，古代本身的那些“別具特色的”價值，對於事實的選擇與歷史的研究工作的方向而言，就將是決定性的。——甚至還更多。

當麥耶主張「現在將不會成爲“歷史學”的對象」，並認爲其理由無非是因爲：人們還不知道、並且也不可能知道，現在的哪些組成部分將會在將來表明自己是“發生影響的”，則那種認爲「現在具有(主觀上的)非歷史性」的主張，至少在有限度的範圍內是適切的。對於現在的種種事實作爲“原因”之因果上的意義，終究唯有將來才能“決定”。然而，就算人們(當然，這裡也一樣)撇開諸如缺乏文獻檔案方面的原始資料等等外在的種種環節不計，這一點也不是問題之唯一的側面。真正直接的現在，不僅還沒有變成歷史性的“原因”，它也還不是歷史性的“個體”，就像某一“體驗”在它正“在我之中”(in mir)且“衝著我”(um mich)而發生著的瞬間時，還不會是經驗性的“知識”(Wissens)的客體一樣。所有歷史性的“評價”都包含著某種(可以這樣說：)“沉思性的”環節(“kontemplatives” Moment)：歷史性的“評價”並非僅僅、亦非主要包含著“採取立場的主體”之直接的價值判斷，而是正如我們所看到的：它的本質性的內容乃是關於種種可能的“價值關聯”的“知識”，亦即預設了一種面對客體時至少在理論上轉變“立場”的能力：這一點人們通常是這麼說的，即：我們在面對一個體驗時，在該體驗(作爲客體)“屬於歷史”——但這一點恰恰並不意味著該體驗在因果上是“富有影響的”——之前，“勢必得變得客觀”。——但這些涉及“體驗”(Erleben)與“知識”之關係的討論，實在不應該在這裡繼續扯下去了；如果所有這些冗長的說明能夠讓我們明白「麥耶之作爲“富有影響的東西”的“歷史性的事物”的概念是不足的」這一點和之所以會如此的理由，那也就夠了。欠缺的主要是“首要的”歷史客體(即那“被評價的”文化個體(Kulturindividuum)，想要對它的生成進行因果上的“說明”的興趣，就繫乎其上)與“次要的”歷史“事實”(即該“個體”之“被評價的”獨特性在因果上的回溯中所將歸因到的那些原因)這個邏

輯上的區分。此一歸因將懷抱著一個原則性的目標而進行，即：想要“客觀地”作為經驗真理而有效，具有跟任何一種經驗知識完全相同的「無條件性」，而僅僅是「材料的可及性」才決定著以下這個不是邏輯上的、而僅僅是事實上的問題，即：該歸因是否達到了此一目標，這種情形完全和我們在「對一個具體的自然過程進行說明」的領域的情況一樣。在某種特定的、在此不想再次加以說明的意義下“主觀的”，並非在對給定的所要說明的“客體”之種種歷史上的“原因”之確定，而是對歷史的“客體”、“個體”本身的劃定；因為在這裡做出決定的，乃是種種價值關聯，而對這些價值關聯的“掌握”(Auffassung)，是會在歷史上有所變遷的。因此，當麥耶(頁45中間)認為「我們“永遠”不可能對某種歷史性的事物獲致“絕對的、並且是無條件地有效的”知識」時，這一方面固然是不正確的：這一點對“原因”而言並不適切；——但同樣不正確的則是：如果人們因為這樣就說「自然科學的知識之效力的情況和歷史的知識並無二致」：這一點對於種種歷史的“個體”而言、亦即對於“價值”在歷史學中扮演某一角色的方式而言並不適切，也不適用於這些價值的樣態(Modalität dieser Werte)(無論人們是怎麼設想那些“價值”本身的“效力”的，這種效力無論如何都是某種相對於作為經驗真理之某種因果上的關聯的效力而言原則上異質性的東西，就算在哲學上二者最終都必須被設想為受到規範約束的也一樣)。因為，我們據以考察種種文化客體、262 這些文化客體因而會對我們而言變成歷史學的研究之種種“客體”的那些取向於種種“價值”的“觀點”，都是會變遷的，而因為、並且只要它們還是會變遷的，就——假定“原始材料”不變：這是我們在這裡、在進行邏輯上的討論時，一勞永逸地假定的出發點——總是會有一些新的“事實”、並且總是以新的方式，變成是在歷史上“具有本質性的”。但這種受到種種“主觀的價值”制約的方式，卻無論如何都是那些以「力學」這個典型為追求目標的自然科學所完全陌生的，並且恰恰構成了歷史性事物相對於這些自然科學所特有的對立。

讓我們總結一下：只要在通常的意義下，對一個客體的“詮釋”指的

是“語言文獻學的”詮釋，亦即對語言上的“意義”(Sinn)的詮釋，則對“歷史學”而言，詮釋便是一種技術性的準備工作。只要詮釋是“以詮釋的方式”對那「對某些特定的“文化時期”或某些特定的人格、或某些特定的個別客體(藝術作品、文學性的客體)之獨特性而言**別具特色的東西**」加以分析，則它就都是在服務於歷史學的概念建構。並且，就邏輯上觀之，若非服務性的(dienend)：——當它幫助我們認識某一具體的歷史關聯本身之**因果上**相干的那些組成部分時——，就是相反地，引導性和路標性的(leitend und wegweisend)：——當它對某一客體(《浮士德》、《俄羅斯忒亞》、某一特定時期的基督宗教等等)的內容，就種種可能的價值關聯加以“詮釋”，並且以這種方式為歷史學的因果方面的研究工作提出種種“課題”、亦即成為其**預設**。一個具體的民族與時代之“文化”的概念、“基督宗教”、“浮士德”的概念、甚至就連——這一點很容易被忽視掉：——例如“德意志蘭”(Deutschland)這個概念等等，這些作為**歷史**的研究工作之客體而被建構起來的概念，都是一些個體性的價值概念，亦即都是透過跟種種價值觀念的關聯而形成的。

如果我們現在為了也要涉及這一點，將這些我們持之以面對事實的種種「評價」本身當作分析的對象，則我們所從事的——分別根據各自的知識目標——將不是歷史哲學就是探討“歷史的興趣”的心理學。相反的，如果我們“以價值分析的方式”去處理某一具體的客體，亦即就其獨特性而如此地加以“解釋”，以至於我們得以“以暗示的方式”(suggestiv)瞭解其種種可能的評價，得以對某一文化創造物獲致某種——如人們通常會(當然很不正確地)稱呼的那樣——“再體驗”(Nacherleben)，則這一點 263——在這裡面隱藏著麥耶的表述之“合理的內核”——還不是任何“歷史學的”研究工作，但對那對某一客體之歷史上的“興趣”而言、對該客體之首要的概念上的形塑(Formung)為“個體”、以及對於藉此才有意義地可能的「歷史學之因果上的研究工作」而言，這一點畢竟是完全無法避

免的“形塑性的形式”(forma formans)<sup>40</sup>。無論在再怎麼多的情況中——這一點在所有“歷史學”的一開始，就發生在種種政治性的共同體、尤其是自己的國家中——種種被長期教育出來的日常評價一直形塑著客體並為歷史學的研究工作鋪平了道路，並且就算歷史家也因而就相信：對這些確鑿無疑的“客體”、這些似乎——但當然也只是看起來似乎、並且也僅供一般“家用”——不再需要任何特別的價值—解釋的客體，本來就在他的“固有的”領域上了：但一旦他想要離開了寬廣的省道而又要對某一個國家或政治天才之政治上的“獨特性”獲得一些重大的新的洞見，則根據邏輯上的原則，他在這裡也恰恰必須像一位《浮士德》解釋者那樣進行他的研究工作。但當然，麥耶在下面這一點上是對的，即：當分析還停留在對客體之“固有價值”進行這樣的一種“詮釋”的階段上、暫且不管那因果上的歸因工作、並且也不用下述提問審視該客體，亦即問道：「在考慮到其他更加範圍廣泛、更加現在的(gegenwärtigere)種種文化客體的情況下，該客體在因果上“意味著”(bedeutet)什麼？」——這時候，歷史的研究工作就還沒開動起來，而歷史家在這裡也就只能看到構成種種歷史的問題所需的建築材料。我只是認為，麥耶奠定他的觀點的方式是站不住腳的。當麥耶特別是在「對某一材料所做的那種“針對現況的”、“有系統的”處理」中，看到了相對於歷史學(Historik)之原則上的對立，並且，當(例如)就連李克特——在他稍早前在“有系統的東西”中，看到了自然科學相對於種種“歷史性的文化科學”，就連在「“社會性的”與“精神性的”生活的領域」中也可以看到的“特有的東西”之後——也在最近提出了“系統性的文化科學”(systematischen Kulturwissenschaften)這個概念，則我們的任務將是：繼續另闢一個段落去提出如下問題：“系統學”(Systematik)究竟可以意味著什麼、而它的

40 【譯註】“forma formans”是forma ante rem(先於事物的形式)，在傳統形上學中，指的是事物之「內在的原理」或者「生成的原理」，其對立面是forma formata，指外在的、已經生成了的形式。因此，我在此將“forma formans”依脈絡譯為「形塑性的形式」。

種種不同的種類與歷史性的考察和種種“自然科學”又處於哪些不同的關係中<sup>41</sup>。麥耶稱之為“語言文獻學的方法”的那種對古代的文化、特別是對希臘的文化的處理，亦即“古代學”(Altertumskunde)這種形式，實際上首先是由於「原始材料之掌握的種種語言上的預設」所造成的。但它卻非僅僅受到這些預設所制約，而是也受到某些特定的傑出的研究者之獨特性、以及尤其是受到古典的古代的那個文化到今日為止對我們自己的精神教育所具有的“意義”(Bedeutung)所制約的。我們現在就試著將那些我們在面對古代的文化時原則上有可能會有的觀點，以較徹底、因而也較純理論性的版本表述出來吧。(1)第一種想法將會是認為：古代文化具有絕對的價值效力(Wertgeltung)，至於它在人文主義中、後來在諸如溫克曼(Winckelmann)<sup>42</sup>那裡以及最後在所謂的“古典主義”(Klassizismus)的所有變種中的種種特色，則不是我們在這裡所能探討的。根據這種觀點，古代的種種文化組成部分，如果我們將它們推展到它們的極致的話，——只要不是或者我們文化的“基督性”(Christlichkeit)或者理性主義的種種產物帶來了種種的“補充”與“轉型”(Umbildungen)——將至少都是“文化”(“der” Kultur)本身之可能有的組成部分，並非因為它們在麥耶的意義下“在因果上”曾經發生過了影響，而是因為它們有其絕對的價值效力、因而在因果上應該(對我們的教育)發生影響。因此，古代的文化首先是學校上課用的(in usum scholarum)解釋客體，目的是要將自己的國族教養成文化民族：“語言文獻學”在其最廣義的概念中，作為“對已知的東西的知識”(Erkenntnis des Erkannten)，在古代中認識到的，乃是某種原則上超歷史的東西、無時間性地有效的東西。(2)另一種的、現代的想法，則將與此徹底地相對立：古代的文化之真正的獨特性，距離我們是如此無限地遙遠，以至於

41 也唯有在這種情況下，我們才會開始討論對種種“科學”進行某種“分類”之各種不同的可能的原則。

42 【譯註】應該是指Johann Joachim Winckelmann(1717-1768)，詳見人名譯註。

想要讓“廣大群眾”(Vielzuvielen)一窺其真正的“本質”的想法，根本就是完全沒有意義的：它乃是適合於那些專心致志於某種一去不復返、無論在任何具有本質性的點上都永遠無法重複的、人的最高的形式(höchste Form des Menschentums)、想要在某種程度上“以藝術的方式享受”(künstlerisch genießen)<sup>43</sup>它的少數人的一種精緻的評價客體。而最後，(3)古代學式的處理，迎合了一種科學上的興趣方向：對這種興趣 265 方向而言，古代的原始材料寶藏首先呈現的，乃是無比尋常地豐富的民族誌上的材料，使我們不僅可以為我們的、也為“任何一個”文化之史前史，獲得種種普遍的概念(allgemeine Begriffe)、類比以及發展規則：人們可以設想一下那比較性的宗教研究的發展：——如果不是借助於嚴格的語言文獻學的訓練去利用古代，是不可能會有今日的榮景的。在這裡，古代之所以會納入考察範圍，乃是因為其文化內容適合作為我們藉以建構種種通則性的“典型”(generelle “Typen”)之知識手段；相反的，古代的文化內容既非像在第一種“觀點”中那樣，被當作持久有效的文化規範，也不像在第二種觀點中那樣，被當作個體性的、沉思性的評價(individuelle, kontemplativ Wertung)之絕對獨一無二的客體。

人們馬上就看到了：所有這三種這裡以所謂的“理論的方式”加以表述的觀點，為了它們的種種目的，都對「以“古代學”的形式去處理古代的歷史」感到興趣，並且人們也無須解釋就可以看到：歷史家的興趣，在這三種觀點中的任何一種中，事實上都無法盡興，因為所有這三種觀點都以某種不同於“歷史學”的東西為其首要的目的。但另一方面，如果麥耶當真想要將所有從現在的觀點看來在歷史上已不再“富有影響的東西”統統由「古代的歷史」中排除掉，則在那些想要在古代中找到比僅僅某種歷史上的“原因”更多東西的人的眼中看來，承認他的對手有道理的，將恰恰就是麥耶自己。而「他根本未能認真看待該想法」這件事

---

43 這一點有可能是維拉莫維茲(U. v. Wilamowitz)的“秘傳”學說(“esoterische” Lehre)，麥耶的攻擊主要就是針對著他而發的。

情，他那部偉大作品的所有朋友們將會感到很高興，並且會希望：他不要爲了某種錯誤地表述了出來的理論之故而哪怕僅僅是想要嘗試著這麼做<sup>44</sup>。

## II. 歷史的因果考察中的「客觀可能性」與「適當的起因造成」

麥耶說(頁16)：“第二次布匿戰爭(punischer Krieg)<sup>45</sup>的爆發，乃是漢尼拔(Hannibal)的一項意志決定(Willensentschluss)的結果，七年戰爭是腓特烈大王(Friedrich des Großen)的一項意志決定的結果，而1866年的戰爭<sup>46</sup>則是俾斯麥(Bismarck)的一項意志決定的結果。他們每個人也都有可能做出了不同的決定，而其他人格也可能會……做出不同的決定；而結果可能就是：歷史的行程變成了另外一個樣子。”他在註2中補充說：“這樣講既不是要主張、也不是要否認說：在這種情況下那些相關的戰爭就不會發生；這是一個完全無法回答也因而多餘的問題。”且不談這第二句話跟我們稍早討論過的麥耶關於「歷史中的“自由”與“必然”的種種關係」所做的那些表述的扞格不入，此處所主要要質疑的，乃是那種認爲「那些我們無法或無法明確地加以回答的問題，也將光是因此

44 前面的種種討論的範圍之廣度，顯然與由此直接實際上爲“方法論”所“產生”的東西，完全不成比例。誰如果基於此一理由而認爲這些討論無益，我們只能建議他乾脆就將探問「認識之“意義”」(“Sinn” des Erkennens)的問題擱置一旁，並滿足於透過實際的研究工作去獲得種種“有價值”的知識。提出那些問題的，並非歷史家們，而是那些提出了顛倒的主張並且現在還在繼續辯說「“科學性的知識”跟“找出法則”乃是同一回事」的人。這事實上就是一個探問「認識的“意義”」的問題。

45 【譯註】「第二次布匿戰爭」是發生於西元前218-201年間的一場迦太基與羅馬之間的戰爭。

46 【譯註】這場戰爭一般稱爲「德意志戰爭」或「1866年普奧戰爭」，戰爭的一方是奧國與大多數的德意志邦國，另一方則是普魯士、義大利與若干北德與圖林根的小邦國。戰爭的起因，是自從成立「德意志邦聯」(Deutscher Bund)以來，普奧之間爲爭奪德意志領導權而日益高漲的緊張關係。普魯士首相俾斯麥最後決定訴諸戰爭解決。



之故就是一些“多餘的”問題」的觀點。就算是對經驗科學而言，如果那些它們並未提供任何回答的最高問題從來沒有被提出過，也將是一件很糟糕的事情。這裡所涉及的，當然不是這樣的一些“最終的”問題，而是一個一方面由於種種事件而“過時了的”、另一方面根據我們的現實的和可能的知識之狀況卻又無法正面地明確加以回答的問題：這個問題除此之外——由嚴格“決定論的”觀點看來——還探討了某種根據種種“決定因素”(Determinanten)的狀況根本就“不可能”的東西之種種結果。但儘管如此，像「如果俾斯麥沒有做出發動戰爭的決定，後來有可能會發生什麼？」的這種提問，也絕非“多餘的”問題。因為，正是這種提問涉及了那對「實在之歷史上的形構」(die historische Formung der Wirklichkeit)而言具有決定性的東西：在所有那些必須恰恰處於這種、而不是任何其他情況下才會恰恰產生此一結果之為數無限多的“環節”之整體的內部，這項個體性的決定究竟應該具有什麼樣的因果上的意義，而在歷史性的陳述中，該決定又應該具有什麼樣的地位。只要歷史學想要將自己提升而超越某種單純只是對值得注意的事件(Begebenheiten)與人格(Persönlichkeiten)加以編年的格局，則它勢將別無他途，只能提出這樣的一些問題。並且，只要歷史學是一門科學，它也都是如此進行研究工作 267

的。這就是在我們稍早重述過的麥耶的表述〔即：歷史學是由“生成”(Werden)的觀點考察種種事件的，因而其客體不隸屬於“已然生成者”(Gewordenen)所特有的“必然性”之下〕中正確的東西：歷史家在評估一個具體的事件之因果上的意義時所採取的程序，很像那採取著立場並意願著的歷史上的人：他將永遠不會有所“行動”，如果他自己的行動在他看來顯得是“必然的”而不只是“可能的”<sup>47</sup>。差別只在於：只要行動著的人是嚴格“理性地”行動的(我們在這裡就是這麼假定的)，則他就會考慮那他感到興趣的未來發展之種種“外在於”他、據他所知在實在中給

47 這一點即使面對Kistiakowski(同前揭書頁393)的批評(參見前面頁[230])註2)，也都還是正確的：他的批評完全沒有涉及到“可能性”這個概念。

定的“條件”，然後將他自己的行為之在在思想上不同的種種“可能的方式”及其在與那些“外在的”條件相結合時可以期望的結果，安插進因果連結(Kausalnexus)中，以便根據以這種方式(在思想上)找出來的種種“可能的”結果，決定要採取這一個或另外一個行為方式(作為與他的“目的”相應的行為方式)。但歷史家卻首先在下面這一點上處於比他的主人公優越的地位：他無論如何事後(a posteriori)都知道，對那些給定的、曾經“外在於”該行為方式而存在著的條件的估算，是否事實上也跟該行動者心中所懷有的種種知識和期望相應<sup>48</sup>：這一點，行動之事實上的“結果”自然會教導我們。而在對那些條件擁有理想的最大限度知識的情形下——由於我們這裡所涉及的，僅僅是要弄清楚一些邏輯上的問題，因此我們想要、並且也可以在理論上將這種最大限度的知識當作基礎：儘管這種「理想的最大限度的知識」實際上是多麼地難以達到、甚至永遠都不可能達到——他便可以自行以回顧的方式去進行他的“主人公”當時或多或少清楚地做過、或“可能有做過”的那個相同的思想上的考慮，因而例如以種種遠較俾斯麥自己更為有利的機會提出下述的問題：如果做出的是另外一個決定，我們會“期望”有哪些結果？顯而易見：這種的考察一點都不是“多餘的”。麥耶自己就正將這種程序應用(頁43)到在柏林的三月 268 天裡直接引起巷戰爆發的那兩槍上<sup>49</sup>。麥耶認為，那兩槍的產生問題，乃是“歷史上不相干的”。為什麼會比對漢尼拔、腓特烈大王、俾斯麥的決定所做的說明還不相干呢？麥耶說：“局面如此：任何一個「偶然」都必定會使衝突爆發”(！)。人們看到了：在這裡，麥耶自己回答了那個所謂的“多餘的”問題：如果沒有那兩槍，“將會”發生什麼事情？而那兩槍之歷史上的“意義”(在此一情況中：其「不相干性」)也因此而被決定了。相反的，就漢尼拔、腓特烈大王、俾斯麥的那些決定而言，至少

48 【譯註】這段話在溫克曼(Johannes Winckelmann)所編的*WL*中略有更動及改寫，茲根據原始版本譯出。

49 【譯註】指的應該是引發1848年發生在柏林的「三月革命」的事件，詳細的日期應該是三月十八日。

就麥耶的觀點看來，“局面”顯然就不一樣了，並且並不是說：即使做出的是不同的決定，衝突——無論是一般而言、還是在決定著衝突的進程與結局的那些當時具體的政治情勢之下——都將會爆發。因為，否則的話，此一決定在歷史上將會像那兩槍那樣毫無意義。因此，那種認為「如果我們設想某一個個別的歷史事實並未出現、或者有所改變地出現在某一個由種種歷史條件所構成的複合體中，則這一點將會制約著種種歷史事件之某種在某些特定的、在歷史上重要的關係上有所改變的進程」的判斷，對於要確定該事實之“歷史上的意義”這件事情而言，的確似乎具有重大的價值；儘管在實際上歷史家往往唯有在不得已的情況下、亦即唯有在該“歷史上的意義”有爭議的情況下，才會產生想要有意識且明白地去發展出該判斷並加以奠基的動機。顯然，這件事實勢必會要求我們得考察一下那些說出「如果由某一由種種條件構成的複合體中，忽略或改變其中的某一個因果上的個別成分，我們將可以期望會有什麼結果」的判斷之邏輯上的本質及其對歷史學上的意義。我們想要嘗試一下，讓我們在這方面變得更清楚些。

「歷史學的邏輯」(Geschichtslogik)<sup>50</sup>目前的情況還多麼糟，由下述事實即可見一斑：關於這個重要的問題提出了那些具有決定性的研究的 269 人，既非歷史家、亦非歷史學的方法論者，而是離此甚遠的一些專業的代表。

此處所涉及的那個所謂的“客觀的可能性”(objektive Möglichkeit)的理論，乃是立基於傑出的心理學家克里斯(v. Kries)<sup>51</sup>的種種研究以及此

50 我們以下將會繼續探討的那些範疇，一如我們將會明確說明的那樣，將不僅適用於我們一般稱之為“歷史”的這門專業學科的領域，而是在對任何一個個體性的事件、包括對“死的自然”的那樣一種事件進行“歷史的”歸因時都適用。在此，“歷史性的事物”這個範疇(die Kategorie des “Historischen”)乃是一個邏輯上的、而非專業技術上的概念。

51 《論「客觀的可能性」這個概念及其若干應用》(Ueber den Begriff der objektiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben, Leipzig 1888)。這些討論的一些

一概念在那些首先是刑法學、其次則是其他法學方面的作家——特別是梅克爾(Merkel)、呂梅林(Rümelin)、利普曼(Liepmann)以及新進的賴特布魯赫(Radbruch)<sup>52</sup>——的那些承接克里斯或對他進行批判的著作中常見的運用。到目前為止，在社會科學的方法論中，克里斯的思想系列暫時只有在統計學中被採納<sup>53</sup>。之所以恰恰是法學家們、尤其是刑法學

(續)

重要的出發點，是由克里斯首先在他的《或然率計算的原則》(*Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung*)一書中確定下來的。在此我首先要申明一點：對於歷史學的方法論(*Geschichtsmethodologie*)而言，根據「歷史性的“客體”」之本性，在克里斯的理論中唯有那些最最基本的組成部分才有意義。對於歷史學的因果性的研究工作而言，我們不僅理所當然地不能採用嚴格意義下的所謂的“或然率計算”的種種原則，甚至光是想要對其種種觀點進行某種類比式的運用，都必須極為謹慎才行。

- 52 到目前為止，對於將克里斯的理論用於種種法學問題之運用所進行的最深刻的批判，是由賴特布魯赫所做出來的〔《關於「適當的起因造成」的學說》，《馮·李茲特研究室論文叢刊》新系列第一卷第三冊(1902年)(*Die Lehre von der adäquaten Verursachung*, N. F. Bd. I, Heft 3, 1902, der Abhandlungen des v. Lisztschen Seminars)；——我們可以在賴特布魯赫那裡找到最重要的其他文獻〕唯有當我們先以可以做到的最簡單的(也因而就像我們將會指出的：僅僅暫時性的、而非最終有效的)表述介紹了克里斯的理論之後，我們才有可能進一步地考慮賴特布魯赫對“適當的起因造成”這個概念所做的那種原則性的分析。
- 53 在統計學的理論家當中，跟克里斯的那些統計學理論關係最為密切的，當屬波特基維奇(L. v. Bortkiewitsch)：〈或然率計算的知識理論基礎〉〔*Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, *Conrads Jahrbücher*, 3. Folge XVII(vgl. auch Bd. XVIII)〕以及：〈根據Lexis之人口—與道德統計學的理論〉(*Die Theorie der Bevölkerungs- und Moralstatistik nach Lexis*, ebenda. Bd. XXVII)。此外，丘波洛夫(A. Tschuprow)也是站在克里斯的理論的基地上的：可惜我手頭上沒有他那篇發表於*Brockhaus-Ephronschen Enzyklopädischen Wörterbuch*中關於道德統計學的文章。請比較他發表於《施莫樂年鑑》(1905, S. 421 f.)的那篇關於統計學的理論之種種課題的文章。基斯奇科夫斯基(Th. Kistiakowski)(在前面提到過的那篇收入《觀念論的諸問題》(*Probleme des Idealismus*)的文章頁378以下中)的批判，我無法苟同：當然，這篇文章目前呈現出來的只是綱要，不排除會有更進一步的論述。他首先(頁379)批評該理論運用了一個錯誤的、立基於密爾的邏輯學上的「原因」概念，尤其批評該理論使用了「“組合成的原因”與“部分原因”」這個範疇，認為這種使用本身又再度立基於對〔在“發生影響”(Wirken)這個意義下的〕「因果性」(Kausalität)所做的某種擬人化的詮釋(賴特布魯赫在前揭書頁22中也點出了這

家們在探討該問題，是很自然的事情；因為探討「刑法上的罪責」的問題，就其包含著以下這個問題：——在哪些情況下人們可以主張「某人由於他的行動而“造成了”(verursacht)某一特定的外在的結果」——而言，乃是純粹的因果性問題(reine Kausalitätsfrage)，——並且：顯然具有和歷史的因果性問題相同的邏輯上的結構。因為，跟歷史學一樣，人與人彼此之間的種種實踐上的社會性關係的、尤其是在司法方面的種種問題，也都是“人中心”取向的(“anthropozentrisch” orientiert)，亦即它們問的都是「人的“行動”之因果上的意義」的問題。同樣的，正如同在探討某一個具體的、甚至是刑法上可以要求抵償或民法上可以要求損害賠償的結果之原因上的制約性問題的情況一樣，歷史家的因果性問題也總是針對著「由具體的結果追溯具體的原因之歸因」而發的，而不是想要

(續)

一點)。但“發生影響”這個想法，或者就像人們也以較不具色彩、但在意義上卻完全沒有兩樣地加以表達的：“因果帶”(kausales Band)的想法，卻是完全無法由任何對種種「個體性的、性質上的改變系列」進行反省之因果考察拆開的。至於「我們不可以(也沒必要)給這種想法施加種種不必要且令人懷疑的形上學預設的負擔」這一點，則我們稍後將會討論。關於「原因多元性」(Ursachenpluralität)與「基本原因」(Elementarursachen)，請參見丘波洛夫同前揭書頁436的那些說明。這裡我只想補充說：“可能性”乃是一個“形塑性的”範疇(eine “formende” Kategorie)，亦即：它是以「決定著對那些應該被納入歷史的陳述中的因果上的環節之篩選」這種方式發揮功能的。相反的，那種「歷史地被形塑出來的材料」(der historisch geformte Stoff)，則至少就理想而言，在“可能性”上並不包含任何東西：歷史學的陳述固然在主觀方面極少達到「必然性—判斷」(Notwendigkeits-Urteilen)，但它客觀上卻無疑總是受到下述預設的影響，即：結果所將“歸因”的那些“原因”，——值得一提的是：當然得結合那些我們在科學上對之“不感興趣”、而在陳述時僅加以概括說明之無限多的“條件”——必須被當作就是該結果之所以會出現的“充足理由”(zureichende Gründe)；因此，該範疇之運用，絲毫不包含下述那種早已被因果理論所克服了的想法，即認為：好像說在某種程度上，真實的因果關聯的某一個環節，直到它出現於原因的鎖鍊之前，都還是“未定”的。在我看來，克里斯自己(同前揭書頁107)已經以完全具有說服力的方式，闡明他的理論與密爾的理論的對立了。關於這一點，請參看下文。但有一點卻是正確的，那就是：密爾也討論了「客觀的可能性」這個範疇，並在進行此一討論時，偶爾也〔見鞏佩爾茲(Th. Gomperz)統籌編譯的德文版《全集》(Werke)第三卷頁262〕建構了“適當的起因造成”這個概念。

探究種種抽象的“規律”(Gesetzlichkeiten)。然而，由於出現了另一個問題，法學、尤其是刑法學終究還是由共同的道路岔開而拐進了某種它所特有的提問，這另一個問題乃是：那客觀的、純因果上的將一個結果追溯到某一個體的行動之歸因，是否、以及何時也足以用來認定該個體必須為該行為負起主觀的“罪責”。因為，這個問題已經不再是一個純因果上的、透過單純地確定那些“客觀的”、可以透過知覺以及因果上的詮釋去找出來的種種事實去加以解決的問題，而是一個取向於種種倫理的與其他的價值的刑法政策的問題。因為，先天地就有可能並且事實上也往往是、而今日則經常是如此的一種狀況是：種種法規範的那個明確地說了出來的、或透過解釋可以找出來的意義(Sinn)，都涉及了一點，即：就相關的法律條文的意義而言的某一“罪責”之存在與否，首先就應該看行動者這方面是否有某些主觀的構成要件(如：意圖、對結果之主觀上受到制約的“能預見”等等)而定，從而「因果上的連結方式」之範疇性的區別(kategoriale Unterschiede)的意義，便有可能被顯著地加以改變<sup>54</sup>。但在討論的前幾個階段上，這種「研究目的」的區別尚無任何意義。完全和法學的理論一樣，我們也首先要問：某種由一個具體的“結果”追溯到一個個別的“原因”之「歸因」，究竟原則上是如何可能且可行的：——儘管事實上總是有著無限多的原因上的環節制約著個別的“過程”之出現，並且：對於具有具體的型態的結果之出現而言，可以說根本就是所有那些個別的因果上的環節都是不可或缺的。

54 現代法律針對的是行為者(Täter)，而非行為(Tat)(請參看賴特布魯赫，同前揭書，頁62)，追問的是主觀的“罪責”(Schuld)；而歷史學——只要它想要繼續是經驗性的科學——所想要探問的，則是種種具體的過程之“客觀的”理由以及種種具體的“行為”的結果，而不是要對“行為者”進行審判。賴特布魯赫針對克里斯而發的批判，就完全正確地立基於現代(而不是：任何)法律之該基本原則上。但也因而在那些所謂的「結果違法行為」(Erfolgdelikte)(頁65)、因“抽象的影響可能性”而有的責任(頁71)、對利益損失(Gewinnausfälle)的責任、以及“無歸責能力者”的責任等情況中，亦即凡是問題只在於“客觀的”因果性的地方(頁80)，賴特布魯赫自己也承認克里斯的學說的效力。然而，歷史學所處的，正是跟那些情況相同的邏輯上的狀況(logischer Lage)。

在無限多的決定因素中進行篩選的可能性，首先乃是受到我們的歷史的興趣的種類所制約的。如果人們說「歷史學必須就某一“事件”之個體性，而在因果上理解其具體的實在」，則正如我們已經看到的，他的意思當然不是說：歷史學必須就該事件之種種個體性的性質之全體，去原封不動地“再生產出”該事件並在因果上加以說明：這樣的一個任務將不僅是事實上不可能的、也是原則上就沒有意義的。而是：對歷史學而言，唯一重要的事情，乃是要對所涉及的那些事件中的那些在某些特定的觀點下看來具有“一般的意義”(“allgemeine Bedeutung”)並因而具有歷史的興趣的“組成部分”與“方面”，進行因果上的說明，這種情形和法官的衡量完全一樣：並非事變之全體的個體性的進程，而是唯有事變中的那些對於「涵攝於規範之下」(die Subsumtion unter die Normen)而言具有本質性的組成部分，才會被納入考量。法官感興趣的——完全撇開那無限多的“絕對地”瑣碎的細節不談——，絕非那對其他的：自然科學的、歷史學的、藝術的考察方式而言，有可能會感到興趣的一切：不是「那致命的一刺，是否在那些對生理學家而言可能會相當感興趣的種種併發症之間“導致了”死亡」，不是「死者或殺人者的姿勢，是否有可能是藝術表現的一個適切的對象」，也不是「該死亡是否有助於在官僚層級體制中的某個未參與的“幕後人”之“晉升”，換言之，從他的觀點看來，在因果上變得“有價值”，又或者是變成了促成某些特定的安全警衛上的規定的動機，也許甚至造成了國際性的衝突、並因而顯示了它“在歷史上”是富有意義的。對法官而言，唯一相干的乃是：那一刺和該死亡之間的因果鎖鍊是否如此地關聯著、而兇手之主觀的習性(Habitus)及其與犯行的關係是這樣的一種關係，以至於某一特定的刑法上的規範可以適用。但另一方面，歷史學家對例如「凱撒之死」所感到興趣的，則既非該“案例”所可能呈現的種種犯罪學與醫學上的問題，亦非該過程的那些細節：只要這些細節不是要嘛對凱撒的“特徵描述”(Charakteristik)、要嘛對羅馬的黨派形勢的“特徵描述”——亦即：作為“知識手段”——乃至或者對其死亡的“政治後果”——亦即：作為“實在

原因”——具有顯著性。而是：他在這事件上首先將只處理一件事情， 273  
即：該死亡恰恰就是在當時、在某種具體的政治情勢下發生的，並且他  
將探討一個與此相關聯的問題：這件事情是否造成了某些特定的、對  
“世界史”的進程而言顯著的“結果”。

而如此一來，正如對法學上的歸因問題一樣，對歷史學的歸因問題  
而言，也將會有無限多的「實在的過程之組成部分」被當作是“因果上  
不相干的”而被排除掉；因為，正如我們所曾看到的，一件個別的事情  
將不僅當它跟我們所要討論的事件如此地毫無關係，以至於我們可以在  
思想中將它排除掉也不“會”在該事實上的進程中出現任何一項改變時，  
是不顯著的，而是：光是當該進程的那些在具體的情況中具有本質性且  
唯一令人感到興趣的組成部分顯得不會由它所參與引起時，就是如此  
了。

但我們真正要問的問題則是：我們是透過哪些邏輯上的操作而獲得  
下述洞見的，即認識到：在結果的那些“具有本質性的”組成部分與來自  
無限多的決定性環節的某些特定的組成部分之間，存在著這樣的一種因  
果關係，並且是能夠以證明的方式對之加以奠立的。顯然不是透過單純  
的對過程之“觀察”，——如果人們將這裡所說的“觀察”理解為對一切發  
生於所牽涉到的空間與時間段落中的物理與心理過程的某種“沒有預設  
的”、精神性的“寫真”(Photographieren)的話(就算這樣的一種“寫真”是  
可能的)，則無論如何都不會是透過這種“觀察”。而是：因果上的歸  
因，是以某種包含著一系列的抽象的「思想歷程」的型態完成的。而第  
一個且具有決定性的抽象乃是：我們就該進程的那些事實上的因果上的  
成分中，設想某一個或某些個成分在某個特定的方向上改變了，然後問  
我們自己：在過程的這些如此地被改變了的條件下，該(在那些“具有本  
質性的”點上)相同的結果或者哪種其他的結果將是“可以預期”的。我們  
就從麥耶自己的研究工作的實踐中舉一個例子吧。從來沒有人像麥耶那  
樣具象且清晰地展現了那幾場波斯戰爭對西方的文化發展之世界史上的  
“影響範圍”。但就邏輯上加以考察，這一點究竟是如何發生的呢？基本



上，這是因為麥耶闡明了一點，那就是：在下面這二種“可能性”之間，即一方面是發端於種種秘儀(Mysterien)與神諭的某種神權政治的一宗教 274 的文化，在波斯對保護國的統治的庇護下發揚光大——波斯對保護國的統治盡可能到處(對猶太人就是如此)將民族宗教當作支配手段加以利用——和面向此岸的、自由的、希臘的精神世界的勝利——這個精神世界贈與了我們那些我們今天都還靠它們過活的文化價值——二者之間，由於馬拉松“戰役”的這一場小規模的戰鬥而做出了決定：馬拉松戰役乃是雅典艦隊之產生乃至爭取自由的鬥爭(Freiheitskampfes)的往後進程、希臘文化的獨立性之獲救、促使希臘人想要開始發展西方所特有的歷史編纂學(Historiographic)之積極動機、戲劇之登峰造極(Vollentwicklung des Dramas)、乃至在這個——純粹就量上衡量——世界史的蕞爾小舞台上上演的那一切獨一無二的精神生活等等之必不可少的“先決條件”。

而「該戰役在那二個“可能性”之間帶來了“決定”或對這決定有著極具本質性的影響」這一點，顯然就是我們這些不是雅典人的人之所以會對該戰役有歷史的興趣之獨一無二的理由。沒有對那二個“可能性”以及那些對我們的回顧式的考察而言“取決於”該決定之無法取代的價值的評估，就不可能確定它們的“意義”(Bedeutung)；而這麼一來，我們事實上也就不看得到，為什麼我們不會將該戰役與二個卡菲爾或印地安部族(Kaffern<sup>55</sup>- oder Indianerstämmen)之間的一場鬥毆等量齊觀，並從而真正地、比在赫耳莫特(Helmolt)的《世界史》(Weltgeschichte)這部“現代的”文集<sup>56</sup>中所發生的更加認真地對待其中的那些無聊的“基本思想”。因

55 【譯註】卡菲爾(“Kaffer”或“Kaffern”)是一個種族主義的語詞，本來是歐洲殖民者用以指稱非洲南部的科薩(Xhosa)人，後來連中南非洲的所有班圖(Bantu)民族也都被稱為“Kaffer”。南非種族隔離期間，這個語詞是一個罵人的用語，今日一般禁用。

56 當然，這項判斷並不適用於在這部著作中所包含的那些個別文章：這些文章中不乏傑出的成就，但就連這些成就在“方法”上也都是完全“過時的”。但那種關於某種種類的“社會政策上的”正義的想法、那種想要在歷史學中——終於、終於！——至少將那些如此可鄙地被忽視了的印地安與卡菲爾部落，至少

此，當現代的歷史家們由於某一主題(eine Sache)所迫，而不得不透過對發展的種種“可能性”進行明確的考量與陳述去劃定某一具體的事件的“意義”，卻往往爲了自己運用了這種看起來似乎是反決定論的範疇而感到歉意時，則這一點在邏輯上是完全沒道理的。當(例如)韓佩(K. Hampe) 275 在他的《康拉丁》(Konradin)<sup>57</sup>一書中，在藉由衡量各種不同的可能性對Tagliacozzo戰役<sup>58</sup>之歷史的“意義”進行了某種極富教益的陳述，說明了：在這些可能性之間，該戰役之純“偶然的”、亦即受到完全是個體性的種種戰術上的過程所決定的結果所“決定”之後，突然話鋒一轉而補充說：“但歷史(die Geschichte)不認識任何可能性”，——則對此可以答覆說：那在種種決定論的公理下“客觀化地”被設想著的“事變”(“Geschehen”)確實不“認識”可能性，因爲它本來就不“認識”任何概念，——但“歷史學”(die “Geschichte”)卻總是認識可能性，只要它想要是科學。在每一個歷史陳述的每一行裡，甚至在爲了出版而對檔案與證明文書所進行的每一個選擇中，都隱藏著種種“可能性判斷”，或者更正確地說：都必定隱藏著可能性判斷，如果該出版要有“知識價值”的話。

然而，當我們談及許多“可能性”時，所謂的「應該是那些戰鬥“在它們之間”做出了決定」說的又是什麼呢？無論如何，這首先意味著——且讓我們心平氣和地說——：透過撇開“實在”之實際上事實上存在過的組成部分中的某一個或許多個，並且透過對某種在某一個或若干個“條件”方面被改變了的過程進行思想上的建構(die denkende Konstruktion)，

(續)\_\_\_\_\_

視之爲跟雅典人同樣重要的想法、那種爲了也想要清楚地強調這種正義而採取了某種地理上的材料分布的想法，乃是幼稚的。

57 【譯註】指的應該是韓佩的《霍亨斯陶芬的康拉丁的歷史》(*Geschichte Konradins von Hohenstaufen*. K.F. Koeler Verlag Leipzig 1894)。

58 【譯註】“Tagliacozzo”是義大利中部的一個小鎮，此一戰役發生於1268年八月二十三日，交戰雙方爲法國安茹的查爾斯(Charles of Anjou)的軍隊與霍亨斯陶芬的軍隊〔是一支由義大利、西班牙、羅馬、阿拉伯與日耳曼人組成的雜牌軍，由康拉丁與當時年方十六的士瓦本公爵(Duke of Swabia)領導〕，由查爾斯獲勝。

去創造出種種想像圖像(*Phantasiebildern*)。因此，邁向歷史判斷的第一步就已經是——這裡要強調的就是這一點：——一種抽象歷程了，這種抽象歷程透過對直接給定的東西——它被看成是一個種種可能的原因上的關係之複合物——之種種組成部分進行分析與思想上的孤立而進行的，並且最後應該會合成「對“實在的”原因上的關聯之某種綜合」(*eine Synthese des “wirklichen” ursächlichen Zusammenhanges*)。從而光是這第一步就已經將給定的“實在”——爲了要將它變成一些歷史的“事實”——轉變成一個思想圖像(*ein Gedankengebilde*)了：在“事實”中——套句歌德的話說：——就隱藏著“理論”<sup>59</sup>。

但如果人們再更詳細地考察一下這些“可能性判斷”——亦即關於「如果排除或改變了某些條件“將會”變成怎樣」的陳述——並且首先追問「我們究竟是怎樣獲得這些可能性判斷的」，則無可置疑的一點乃是：此事所涉及的，無非是種種孤立化與通則化(*Isolationen und Generalisationen*)，亦即：我們將“給定的東西”不斷分解成“組成部分”，276 直到這些組成部分中的每一個都可以嵌入某一「經驗之規則」中，從而讓我們得以確定：這些組成部分中的每一個個別的組成部分，在作爲“條件”的其他的組成部分存在的情況下，根據某一經驗規則，“將”可以“期待”會有什麼結果。因此，一個“可能性”判斷(“*Möglichkeits*”urteil)——就此處所使用的此一語詞的意義而言——總是意味著「與經驗規則建立關聯」。換言之，“可能性”這個範疇並不是就其負面的型態而被運用著的，亦即不是就其作爲與「斷言的或確然的判斷」(*assertorisches oder apodiktisches Urteil*)相對立的我們的「不知道或不完全知道」的一個表現這個意義下被運用著的，而是恰恰好相反：這個範疇在此意味著與某一關於“事變之規則”之正面的知識、與人們通常所說的我們的“法則性

59 【譯註】參見歌德*Maximen und Reflexionen*第892條。原文爲：Das Höchste wäre zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist(最高者應是去理解：一切事實就都已經是理論了)。

的”知識的關聯。

如果針對「某一班特定的火車是否已經過了某一站」這個問題，人們回答說：「這是可能的」，則此一陳述意味著人們確定「這關係人主觀上並不知道任何排除此一假定的事實，但同時卻也無法主張該假定的正確性」：換言之，就是“不知道”(Nichtwissen)。但相反的，當麥耶判斷說：在馬拉松戰役那個時代的希臘，某種「神權政治的一宗教的發展」(eine theokratisch-religiöse Entwicklung)是“可能的”，在某些現實狀況下甚至是“或然的”，則這一點意味著主張：歷史上給定的東西之某些組成部分，乃是客觀地呈現著的，而這也就是說：可以客觀有效地加以確定的，這些組成部分，如果我們設想馬拉松戰役(以及，當然，還有事實上的進程之一大堆其他組成部分)沒發生過，或者設想它們以不同的方式進行著，則根據種種普遍的經驗規則，將會——如果我們想要暫且仿照某種在刑法學中常用的措辭說的話：正面地“適切於”(positiv “geeignet”)造成這樣的一種發展。根據到目前為止我們所論述過的一切，這樣的一個判斷爲了要奠立馬拉松戰役的“意義”所根據的那種“知識”，一方面乃是對某些特定的、可以在原始資料中加以證實的、屬於“歷史情境”的種種“事實”(“存有論的”知識)，而另一方面——如我們所已經看到的——則是關於某些特定的、已知的經驗規則的知識，尤其是關於人們通常會如何對某些給定的情境做出反應的方式的知識(“法則性的知識”)。這些“經驗規則”的“效力”的種類，我們稍後將會加以考察。 277

無論如何，有一點是確定的，那就是：爲了要證明他那對馬拉松戰役的“意義”而言具有決定性的論點，在該論點有爭議的時候，麥耶就必須將該情境如此地盡量分解成其各“組成部分”，以至於我們的“想像力”可以將我們由自己的生活實踐和對其他人的行爲的認識中所獲得的“法則性的”經驗知識，應用到這種“存有論的”知識上，而如此一來我們也就可以正面地加以判斷了：那些事實的「一起影響」(Zusammenwirken)——在那些以某種特定的方式被設想爲改變了的條件下——“有可能會”造成那被認爲是“客觀上可能的”結果，而這也不過就是說：如果我們將該結

果“設想”為事實上出現的結果，則我們也將會承認那些在那種方式下被設想為改變了的事實，乃是“充足的原因”。

以上為求不致滋生歧義而不得不對此一單純的事實所做的有點費事的表述顯示了：對歷史的因果關聯的表述，不僅利用到了「抽象」的二種應用：孤立化與通則化，而是：對某一“具體的事實”之歷史上的“意義”所做的最簡單的、歷史性的判斷，不僅絕非只是對“現在眼前的東西”所做的某種單純的登錄，而毋寧不僅呈現了某種以範疇的方式形塑出來的思想構作物(ein kategorial geformtes Gedankengebilde)，而是在實質上也是唯有透過「我們將我們的“法則性的”經驗知識之整個寶藏帶去給那“給定了的”實在」，才可能獲得有效性。

但歷史家可能會針對上面所說的而反駁說<sup>60</sup>：歷史的研究工作之事實上的過程，和歷史的陳述之事實上的內容，乃是另一回事。揭示出因果關聯的，乃是歷史家的“節奏”(Takt)或“直觀”(Intuition)，而不是種種通則化和對種種「規則」的思索：相對於自然科學的研究工作的區別恰恰就存在於：歷史家必須做的，乃是對種種過程與人格加以說明，而這些過程與人格則將會直接根據我們自己的精神性的本質之類比(nach Analogie unseres eigenen geistigen Wesens)而被加以“詮釋”與“理解”；並且，在歷史家的陳述中，最終還是取決於“節奏”、取決於他的報導之誘發性的可直觀性(die suggerierende Anschaulichkeit)：讓讀者可以以類似歷史家自己的直觀所體驗到、直觀到的方式去“再體驗”那被陳述的東西。此外，那種關於「如果某一個因果上的個別成分被設想為被排除掉了或改變了，則根據經驗之種種普遍的規則“將會”發生什麼事情」所做出來的「客觀的可能性判斷」，極常是高度不確定的、且夠常根本就是無法獲得的，以至於歷史性的“歸因”的此一基礎，事實上註定永遠都是會失敗的，換言之，對歷史性的知識之在邏輯上的價值而言，是不可能

60 關於以下所要說的，較詳細的說法請參考我在《施莫樂年鑑》，1906年一月刊中的種種論述。【譯者按】指韋伯的〈羅謝與肯尼士〉III。

具有構成性的。——但在這樣的種種論證中，卻首先將許多不同的東西給混淆在一起了，即：某一科學性的知識之產生的心理上的過程，與一方面是「爲了對讀者產生“心理上的”影響而選擇的呈現已知的東西之“藝術上的”形式」，和另一方面的「知識之邏輯上的結構」。

蘭克“猜出了”過去，並且對於一個較低等級的歷史家之認識上的進步而言，如果他完全沒有“直觀”這種天賦，情況也是很糟的：如此一來，他將只會是某種歷史學的下級公務員。——但這種情況，在數學與自然科學的那些真正偉大的知識中，也絕對沒有兩樣：它們全都是先作爲假設而在想像中“直觀地”閃現，然後才在種種事實上加以“檢驗”，亦即：運用已獲得的經驗知識去探討它們的“有效性”，並在邏輯上正確地加以“表述出來”。歷史學中的情況也完全一樣：如果我們在這裡主張：對“具有本質性的事物”的知識乃是受到「客觀的可能性」這個概念的運用所限制的，則我們並未對以下這個在心理學上饒富興味、但我們在這裡並不處理的問題，即：一個歷史學的假設是如何在研究者的精神中產生的？——有任何意見，而是想要探討一個問題：當該假設處於受到懷疑或爭論的情況時，我們應該在哪一個邏輯的範疇中證明它是有效的，因爲這一點決定了它的邏輯上的“結構”。——而如果歷史家在其陳述的形式中，未當面向讀者交代清楚種種「知識根據」，就將他的種種歷史性的因果判斷之邏輯上的結論告訴讀者，不去學究式地加以“論理”(rasonieren)，反倒是向讀者“誘發”(suggeriert)該過程，則他的陳述 279

——如果在那些以藝術的方式形塑出來的外在面的背後缺乏「因果上的歸因」這個堅固的骨架的話——終究將是某種「歷史小說」，而不是任何科學性的確定(wissenschaftliche Feststellung)。對邏輯學的這種枯燥的考察方式來說，唯一要緊的其實正是此一骨架，因爲，歷史的陳述也要求要有作爲“真理”的“效力”，而我們到目前爲止唯一加以考察的邏輯學研究工作的那個最重要的側面，即「因果上的回溯」，也唯有當它在碰到爭論的時候，通過了那種在利用「客觀的可能性」範疇以及在這種方式下成爲可能的歸因上的綜合之下，對種種因果上的個別成分所做的那

種孤立化與通則化的考驗，唯有在這時候，因果上的歸因才獲得了這種效力。

但有一點是很清楚的，那就是：正如對馬拉松戰役之“歷史上的意義”所做的因果上的發展，是透過孤立化、通則化與可能性判斷之建構去進行的一樣，對個人的行動所做的因果上的分析，在邏輯上也是完全以相同的方式進行的。且讓我們馬上舉一個界限情況(Grenzfall)為例：對自己的行動所做的思想上的分析：對這種分析，邏輯上未經訓練的感知通常會傾向於相信：它當然沒有呈現出任何“邏輯上的”問題，因為它畢竟是直接就在體驗中給定了的，並且——如果我們預設了精神上的“健康”——是直截了當地就“可理解的”，因而自然也就隨時在回憶中都“可再製的”(nachbildbar)。但很單純的一些考量卻顯示了，情況並不是如此：對「我為什麼會如此行動」這問題之“有效的”回答所呈現的，乃是某種以範疇的方式形塑而成的、唯有運用種種抽象才能提升進「可以證明的判斷」這個領域(die Sphäre des demonstrierbaren Urteils)中的構作物，——儘管在這裡，“證明”(Demonstration)乃是在“行動者”自己的法庭(Forum)之前進行的。

讓我們假定：一個脾氣激烈的年輕媽媽，被她的小孩的一些不服管教的行徑惹毛了，而身為一個並未沉湎於布煦(Busch)所說的：“鞭打是膚淺的，——唯有精神的力量——才深入靈魂”(Oberflächlich ist der Hieb, -nur des Geistes Kraft allein-dringet in die Seele ein)<sup>61</sup>這些美好話語的理論之善良的德國女人，她給了小孩重重的一巴掌。但我們現在再進一步假定：她向來有「思想蒼白的毛病」(von des Gedankens Blässe angekränkelt)，要事後“想一想”“教育上的合目的性”，無論是關於那一巴掌的、還是在打那一巴掌時發展起來的顯著的“力量發

---

61 【譯註】語出布煦(Wilhelm Busch, 1832-1908)插畫書 *Tobias Knopp* 第一部分的 Rektor Debisch，引文中的“eindringet”原文作“einschneidet”，有鑿入、刻進的意思。

揚”(Kraftentfaltung)的“正義”，總得花上幾秒時間，或者——更好—— 280  
讓我們假定：孩子的嚎啕大哭，使得那位身為德國男人、深信自己對任何事物、從而也在孩子的教育方面有較優越的理解的一家之主(pater familias)，感到有在種種“目的論的”觀點下對“她”加以告誡的需要；——於是乎“她”例如將會好好想一下，並為自己辯解說：如果她不是在那個時候(讓我們假定)由於跟女廚師的爭吵而處於“激動”的狀態，那種教養手段她將要嘛根本就不會用、或至少“不會這麼用”，並且她將會向他承認一點：“他知道的，她平常並不是這樣子的”。她藉此使他注意到他對她的“經常性動機”之“經驗知識”：在所有可能的組合之大多數的情況下，這些經常性的動機都將造成另外的一個、較不會那麼非理性的結果。換句話說，她是在為自己主張說：那巴掌本身乃是對她的孩子的行為之某種“偶然的”、而不是某種——用我們馬上就要加以說明的術語說：——“適當地”起因造成的反應(“adäquat” verursachte Reaktion)。

光是這場夫妻對話，就已經足以將該“體驗”變成某種以範疇的方式形塑而成的“客體”(ein kategorialgeformtes “Objekt”)了，就算這位年輕媽媽，設若一位邏輯學家明白告訴她說：她完成了一件歷史家所做的那種“因果上的歸因”，她為了此一目的而做出了某些“客觀的可能性判斷”，甚至是用了馬上要詳加討論的“適當的起因造成”(adäquate Verursachung)這個範疇去操作的，她一定會感到非常驚訝，就像莫里哀(Molière)小說中的那個市儈人物，當他得知他終其一生都在說著“散文”而感到興奮莫名一樣，——在邏輯學的法庭面前，這是沒有什麼兩樣的。一項(甚至是對自己的體驗的)思想上的知識(eine gedankliche Erkenntnis)，無論何時何處都絕不可能會是對體驗到的東西之某種真正的“再次體驗”或某種單純的“寫真”，變成了“客體”的“體驗”，總是會獲得一些在“體驗”中並未被“意識到”的觀點(Perspektiven)與關聯。就這一點而言，在反思(Nachdenken)中對某個自己過去的行動所做的想像(das Sich-Vorstellen)，跟對某個過去的、無論是自己所“體驗到的”還是由其他人所報導的具體的“自然過程”所做的想像，是完全沒有兩樣的。再進一步



地舉一些複雜的例子去說明這個命題的「普遍有效性」<sup>62</sup>並明確地確定 281

62 這裡只想再簡短地考察一下佛斯樂(同前揭書頁101 f.)爲了要舉例說明「法則“建構之無力感”(die Ohnmacht der “Gesetzes”bildung)而加以分析的那個例子。他提到某些語言單位：這些語言單位是在他的家庭內部，“在德語言說的海洋中的一座義大利的語言島嶼”，由他的孩子們所建構起來，並由父母親在跟孩子們談話時所模仿，而且這些語言單位的產生都回溯到在回憶中完全清楚地呈現出來的一些完全具體的機緣(Anlässe)上，——然後問道：「對語言發展的這些事例，民族心理學」(以及——我們可以在他的意義下補充：每一門“法則科學”)「還想要說明什麼」？——這過程，純就其本身觀之，乍看之下事實上確實是完全充分地說明了，但儘管如此，這一點並不意味著：它因而就不再能展現爲某種進一步的處理與運用的客體。首先，我們可以將「因果關係的確是可以確定的」〔可想而知(denkbarerweise)，因爲，這裡唯一要緊的就是這一點〕這件事情當作啓發學上的手段加以運用，以便對語言發展的其他過程就下述這點加以檢驗，即看看：相同的因果關係在這些過程那裡是否能變成是或然的：但這一點——就邏輯上看來——卻要求必須將具體的事例嵌入某一普遍的規則中。事實上，佛斯樂本人就曾(頁102)將此一規則表述爲：“較常使用的種種形式吸引著較罕見的”。但光這麼說還不夠。我們說過，“乍看之下”(prima facie)對上面這個事例所做的因果說明是足夠的。但我們不可以忘記一點：每一個、即使是那看起來似乎“最簡單的”個體性的因果關聯(individueller Kausalzusammenhang)，也都可以被無限地拆解與分裂下去，而我們要停在哪一個點上，則只不過是一個我們當時所懷有的因果上的興趣之界限的問題。而在前面的那個事例中，這事例本身完全不表示：我們的因果上的需要，必須滿足於那給定的“事實上的”進程。仔細的觀察有可能將會(例如)教導我們：制約著孩子們的語言改造(Sprachumbildung)乃至父母親對孩子們的這些語言創造物之模仿的那種“吸引力”，在許多不同的語詞形式中，是以許多極爲不同的程度發生的，於是人們便將有可能提出下面這個問題：對於「爲何某種情況或另外一種情況較常、較不常或根本就不曾出現過」這個問題，是否有什麼可以說的。如此一來，我們的因果需要(Kausalbedürfnis)將唯有當此一「出現」的種種條件以「規則」的形式被表述出來、並且該具體事例作爲某種——在某些具體的“條件”下由於種種這樣的規則之“一起作用”而產生的——特殊的組合而被“說明了”的時候，才能獲得滿足。這樣一來，佛斯樂勢必會在他那安樂的家中看到那討厭的法則追逐：孤立化與通則化。並且，這一切還都是由於他自己的過錯引起的。因爲，他自己的一般觀點：“類比乃是心理上的權力問題”，迫使他無論如何必須面對一個問題，即：關於這樣的種種“心理上的權力關係”之種種“心理上的條件”，是否真的完全無法找出並說出任何普遍的東西？因此，初步看來，似乎正是此一觀點——在這種表述下——用強力將佛斯樂的主要敵人：“心理學”拉進這問題裡來了。如果我們在具體的事例中，滿足於只對具體的過程進行簡單的陳述，則其理由將是某種雙重的理由：一是那些透過進一步的分析將可找出的「規則」，在具體的情況中，將可能不會爲

說：我們在分析拿破崙(Napoleon)或俾斯麥的某項決定時，邏輯上遵循的乃是和我們例子中的那個德國媽媽完全相同的程序，或許是沒有必要 282 了。「對她而言，那個所要分析的“內在面”是在自己的回憶中給定的，而我們則必須對一個第三者的行動，由“外在”出發加以“詮釋”的這項差別，乃是——與天真的成見相反——在“材料”之可及性與完備性上的某種程度上的差別：——如果我們覺得一個人的“人格”很複雜且很難加以詮釋，則我們總是會一再地傾向於相信：只要他**想要**正直，**他自己**無論如何一定可以在這方面給予確鑿的答覆。事實上，情況並非如此，甚至往往恰恰相反，為什麼會這樣，在此無法進一步加以論述。

我們毋寧要回過頭來更詳細地考察一下，我們到目前為止都僅僅以非常一般的方式標示其功能的那個“客觀的可能性”範疇，尤其要探討一下“可能性判斷”之“效力”的模態性(Modalität der “Geltung” der “Möglichkeitsurteile”)的問題。人們可能會質疑說：將種種“可能性”引進“因果考察”中，豈非意味著放棄了因果的知識？而——儘管上面關於可能性判斷之“客觀的”基礎所說的一切——事實上，由於對“可能的”過程之確定總得讓“想像力”為之，則承認此一範疇的意義，豈不等於供認歷史寫作為「主觀的任意」打開了大門、從而供認歷史寫作並非“科學”了嗎？事實上：「如果某一特定的共同起制約作用的環節，以某種特定的方式被設想為改變了的，則“將會”變成怎樣？」這個問題，往往即使在那種「原始材料達到了“理想的”完備程度」的情況下，也都完全無法由種種普遍的經驗規則出發，以某種顯著的或然性正面地(positiv)加以回

(續)\_\_\_\_\_

科學提供任何新的洞見：——也就是說：那具體的成果作為“知識手段”並不具有任何顯著的意義，以及進一步：該具體的成果本身，因為僅僅是在狹小的圈子裡發生作用的，因而對語言發展而言，並未獲致任何普遍的效力(universelle Tragweite) 282 範圍，甚至就連作為歷史上的“實在原因”(Realursache)也是毫無意義的。因此，唯有我們的興趣的限制——而不是邏輯上的荒謬——制約著：佛斯樂的家庭中的那個過程，有可能得以免於受到“概念建構”的紛擾。

答<sup>63</sup>。但這一點卻也並非絕對必需的。——對某一歷史上的事實之因果上的意義(*der kausalen Bedeutung eines historischen Faktums*)的考量，首先將會由下述提問開始：如果由那作為參與制約者而納入考察的種種因素之複合體中排除掉該事實，或在某一特定的意義下加以改變，則根據種種普遍的經驗規則，事變的進程是否有可能會採取某種在那些對於我們的興趣而言具有決定性的點上多少有點不同地形成的方向，——因為，對我們而言，唯一要緊的乃是：現象的那些我們感到興趣的“側面”，是如何受到那些個別的、參與制約著的環節所觸動的。當然，如果就連在這種本質上負面的(*negative*)提問上都無法獲得一個相應的“客觀的可能性判斷”，換句話說，如果——這說的是同一回事——根據我們的知識的狀況，就算排除或改變該事實，該進程在那些“歷史上重要的”、亦即我們感到興趣的點上，根據普遍的經驗規則，亦將可以恰恰如其實際上產生的結果那樣“被期待著”，則該事實也就是事實上在因果上毫無意義的，並且絕對不屬於歷史學的因果上的回溯所想要、也應該確立的那條鎖鍊。

對麥耶而言，柏林三月夜裡的那二槍，就近乎屬於此一範疇，——但也有可能並非「完全地」屬於這個範疇，因為，在他的觀點中，我們可以設想：至少「爆發」的時間點是由這二槍參與制約的，而一個稍後的時間點也有可能意味著另一種的進程。

如果根據我們的經驗知識，我們可以假定某一環節在關於對具體的考察而言顯著的那些點方面具有某種因果上的相干性，則將此一相干性說出來的那個「客觀的可能性判斷」，便可以充當顯示種種確定性程度之某種完整的刻度尺(*eine ganze Skala von Graden der Bestimmtheit*)。麥耶認為「俾斯麥的“決定”以不同於那二槍的意義“造成了”1866年那場戰爭」的這個觀點，包含著一項主張，即認為：如果排除掉此一決定，則

---

63 想要正面地建構出那“將會”變成的樣子的嘗試，如果真的被做了出來，很可能會導致種種怪異的結論(*monströsen Resultaten*)。

剩下的那些存在著的決定因素，勢必會讓我們不得不假定有一種“很高程度的”「客觀的可能性」會發生某種(在那些“具有本質性的”點上!)不同的發展——如：普魯士—義大利條約的到期、威尼斯的和平割讓、奧地利與法國的結盟、或者透過某種政治與軍事情勢的轉移使拿破崙事實上成爲“局勢的主宰者”。換言之，「客觀的“可能性”—判斷」(das objective “Mög-lichkeits”-Urteil)根據其本質就可以有種種的**程度等級**，並且人們可以仿照在對“或然率計算”進行邏輯上的分析時所運用的那些原則，如此地想像這邏輯上的關係，使得人們可以將某些因果上的成分——該判斷所涉及的，就是這些成分之“可能的”結果——孤立地相對於所有其他跟這些成分一起發生影響的、**可以想像的條件的全體**加以設想，並問道：所有那些「當它們出現的時候，那些孤立地被設想著的成分，就會“適合於”造成那“可能的”結果」的條件這個範圍，和所有那些「當它們出現的時候，它們“可以預期地”並不會造成該結果」的條件這個範圍，二者之間有什麼樣的關係。當然，透過這種操作，人們絕不可能獲得這二種“可能性”之間的在某種意義下可以“以數量的方式”去加以估算的關係。這樣的東西，唯有在(在邏輯的意義下)“絕對的偶然”的領域裡才有，亦即在諸如擲骰子、由一個始終總是含有不同顏色的球之相同的混合的箱子中抽出不同顏色的球等等的事例中，當例子的數量非常大的時候，某些特定的、簡單且明確的條件維持絕對地相同，而所有其他條件則以一種**絕對地**擺脫著我們的認識的方式改變著，並且，結果的那個最關緊要的“側面”：——就擲骰子而言，是「眼的數目」，就由箱子裡抽出球而言，是球的顏色——在其“可能性”上，乃是如此地受到那些恆常的與明確的條件(骰子的特性、球的分布)所決定，以至於所有其他可以想到的情形，都顯示不出跟那些“可能性”有任何可以歸結爲某種**通則性的經驗命題**(einen *generellen Erfahrungssatz*)的因果上的關係。我在擲出前拿起骰子碗並搖動之的方式，對於我具體擲出的「眼」的數目而言，乃是一個絕對具有決定性的成分，——但是，無論擲骰子者有什麼樣的迷信，我們都絕對不可能想出任何一個經驗命題，這個經驗命題竟然還

能說出：實行二者(按指：拿起骰子碗並搖動之)的某個特定的方式，“適合於”去促進「擲出某一個特定數量的眼」這件事情：換言之，此一因果性乃是絕對“偶然的”因果性，亦即我們有理由可以說：擲骰子的物 285 理方式，“通則性地”(generell)並不會影響到「擲出某一特定數目的眼」的機會：在我們看來，任何一種方式，對六個骰子面的任何一個而言，面朝上的機會都是相等的。相反的，有一個通則性的經驗命題是說：當骰子的重心處於離心的狀態時，則無論是出現了哪些具體的決定因素，都存在著這個“假的”骰子的某個特定的面朝上翻的某種“促進”(Begünstigung)，並且，我們甚至可以透過足夠頻繁的重複丟擲，用數量的方式去將這種“促進”、這“客觀的可能性”的程度表現出來。儘管通常會有這麼一個警示牌被豎立起來，它完全有理由地告誡人們：不要將或然率計算的原則轉用到其他領域上，但有一點卻是顯而易見的，那就是：這後一種事例在**所有**具體的因果性的領域(Gebiet aller konkreten Kausalität)裡都有其類比物，從而也在歷史的具體的因果性的領域裡有其類比物，只不過那種首先預設了“絕對的偶然”、並且其次預設了某些特定的可數的“側面”或結果作為興趣之唯一對象的「數量上的可確定性」(die zahlenmäßige Bestimmbarkeit)，在此完全缺乏。然而，儘管此一缺乏，我們還是不僅可以很好地就「透過某些特定的情境，那些面對這些情境的人在某些標誌上相同的反應方式，將會以較大或較小的高程度而被“促進”」而做出一些通則性地有效的判斷，而是，當我們將這樣的一個命題表述出來時，我們還能夠將那數量龐大的一大堆**有可能**會附加上來的事情，稱為那種不會改變該通則性的“促進”的事情。而最後我們還可以透過某些特定的“條件”，去對某一特定的結果之促進的程度加以評估：——固然絕非明確地、或甚至依照某種或然率計算的方式加以評估，但我們確乎可以透過那種跟「其他的、被設想為改變了的條件“將會”“促進了”該結果」的方式的比較，去評估那通則性的“促進”之相對的“程度”，並且，如果我們在“想像”中，透過足夠多的可以想到的對種種組合的改變，去貫徹此一比較，那麼，對一個關於客觀的可能性之

“程度”的判斷而言，某種至少相當顯著的確定性(Bestimmtheit)至少在原則上——而我們在這裡首先要加以處理的，就只有這個問題——是可以設想的。不僅在日常生活中，而是也在、並且是恰恰在歷史學中，我們總是經常運用著這種關於“促進”之“程度”的判斷，甚至可以說：沒有這種判斷，我們將根本就完全不可能區分開因果上“重要的”與“不重要的”，而就連麥耶也在他那本我們在這裡所討論的著作中毫無疑慮地使用著這種判斷。如果文中多次提到的那二槍在因果上是“非本質性的”，因為，“任何隨便一個偶然”，根據麥耶的(這裡不對之進行實質的批判的)觀點，“都必定會使衝突爆發”，則這一點事實上是在說：在那給定了的歷史的組合中，某些特定的“條件”是可以在思想上加以孤立出來的，而也許正是這些條件在某種壓倒性地大的大量被認為有可能附加上來的、可以想到的其他種種條件之中，造成了該結果(Effekt)，而這樣的一些可以想到的原因上的環節——我們將會認為，當它們附加上來時，某種(在那些“具有決定性的”點上!)不同的結果乃是或然的——的範圍，則對我們而言似乎是一個相對而言極為有限的範圍：但像麥耶那樣將這範圍說成就等於零，則儘管他用了“必定”這個語詞，當我們看到麥耶一般都那麼強調「歷史性事物的非理性」時，我們並不想要接受這種說法。

跟最後提到的這種邏輯上的典型相應的這樣一些關於「種種“條件”之某些特定的、由歷史的考察總括為一個統一體並孤立地加以考察的複合體」與「某一已經出現了的“結果”」之關係的事例，我們想要承接那自克里斯的種種著作以來已經在法學的因果性理論家之間固定下來了的語言使用，而稱之為(結果的那些組成部分由於那些條件之)「“適當的”起因造成」(“*adäquate*” Verursachung)，並且，正如麥耶也這麼做了——他只不過並未清楚地建構該概念而已——那樣：凡是對該結果的那些歷史上納入考察的組成部分而言，造成了某一(對一個被總括為一個統一體而設想著的條件複合體而言並非在這種意義下“適當的”)結果的那些

事實變得「富有影響的」地方，都說成是“偶然的”起因造成(“zufällige” Verursachung)。

因此，如果我們回頭看看前面所運用的那些例子，則根據麥耶的觀點，馬拉松戰役的“意義”在邏輯上將會如此決定：——不是：波斯人的某種勝利必定已然造成了希臘文化、從而造成世界文化的某種特定的、完全不同種類的發展，——這樣的一種判斷根本之“適當的”結果。就是 287 絕不可能的——，而是：那不同種類的發展“將是”這樣的一種事件而貝羅所指譏的麥耶那句關於德國的統一所說的名言，我們同樣亦將(在邏輯上正確地)如此加以掌握：該「統一」可以作為某些先行發生的事件之“適當的”結果、並且同樣的：柏林的三月革命可以作為某些一般的社會與政治的“狀態”之適當的結果去加以理解。相反的，例如：如果要使人們相信：如果沒有柏林王宮前的那二槍，則根據普遍的經驗規則，有可能以某種具有決定性優勢的或然性程度而“已然”避免了一場革命的發生，因為，可以證實的是：當時的其他種種“條件”的結合，如果沒有再加上那二槍，則根據普遍的經驗規則，並不會、或至少並不會顯著地“促進了”一場革命——就這個用法之前面已經發展出來了的意義而言——，在這種情況下，我們將會說那是“偶然的”起因造成，也因此三月革命在這種(當然難以想像的)情況下，在因果上自然必須“歸因”到那二槍。因此，在前面所說的「德國的統一」那個例子裡，與“偶然的”相對立的並非(如貝羅所假定的)“必然的”，而是在前面承接著克里斯而發展出來的意義下的“適當的”<sup>64</sup>。並且，我們應該嚴格地堅持一點，那就是：此一對立絕對不會涉及「種種歷史過程的進程之“客觀的”因果性」與「這些過程的種種因果關係」的差異，而是總是只涉及了「我們以抽

64 我們是否有、以及有哪些手段去評估適當性(Adäquanz)的“程度”，並且，種種所謂的“類比”(Analogien)在這方面、尤其是在將複合的“全體原因”(Gesamtursachen)分解為它們的種種“成分”方面——要怎麼分，我們客觀上根本就沒有一個“分配方案”(Teilungsschlüssel)——扮演著什麼角色，這一點我們稍後再談。這裡的表述不得不只是暫時性的。

象的方式將那些存在於事變的“材料”中的種種“條件”的一個部分孤立了出來，並將它變成“可能性判斷”的對象，以便以此方式藉由種種經驗規則獲得對事變的那些個別的組成部分之因果上的“意義”的洞見。爲了看穿實在的因果關聯，我們建構不實在的。

「這涉及了抽象」這一點，尤其經常地以一種極爲特殊的方式爲人所忽視：這種方式在某些個別的法學的因果性理論家的那些特定的、以密爾(J. St. Mill)的某些觀點爲基礎的理論中有其類比物(Analogon)，而這些類比物在稍早引用過的那份克里斯的著作中，都已經以令人信服的方式被批判過了<sup>65</sup>。密爾相信：數學上的概率商(Wahrscheinlichkeitsquotient)，意味著在給定的時間點中(“客觀地”)存在著的那些“造成”某一結果與那些“阻礙”它的原因之間的關係；而承接著密爾，賓丁(Binding)也假定：在“追求著某一結果”與“抗拒著”它的種種條件之間，客觀地存在著一種(在許多個別情況中)可以以數量的方式、或至少以評估的方式加以確定的關係(有時候則是處於“平衡狀態”)，而「起因造成」的過程，也就是前一種條件取得了優勢的那種過程<sup>66</sup>。很清楚的一點是：這裡將那種我們在對人的種種“行動”進行衡量時作爲直接的“體驗”而出現的“動機間的鬥爭”(Kampf der Motive)，弄成因果性理論的基礎了。然而，無論人們賦予了該現象多麼一般的意義(allgemeine Bedeutung)<sup>67</sup>，我們還是可以確定地說：沒有任何嚴格的因

65 就像前面的許多論述所已經發生的那樣，在這裡，克里斯的種種思想再度遭到“劫掠”的範圍，幾乎讓我感到難堪(geant)\*，尤其是表述經常不得不在精確度上必須落後克里斯所提供的。但對這項研究的目的而言，二者卻都是無法避免的。【譯者按】\*“geant”一詞，在WL中誤植為“genannt”，使得文句不知所云，今據原始版本改正。

66 賓丁：《規範及其觸犯》(Die Normen und ihre Uebertretung), I, 頁 41f.; 克里斯：同前揭書，頁107。

67 鞏佩爾茲(H. Gomperz)\* [《論意志決定的或然性》(Ueber die Wahrscheinlichkeit der Willensentscheidungen), Wien 1904, 單行本抽印自維也納科學院會議報告，哲學—歷史類，卷149] 將同一個現象弄成了某種關於“決



果考察(包括歷史學的因果考察在內)能接受這種擬人論<sup>68</sup>。不僅關於二個“相對立地”發生影響的“力”(Kräften)這個想法乃是一個物體性—空間性的圖像，這種圖像唯有在下述的這樣一些過程——特別是力學與物理學所探討的那種過程<sup>69</sup>——中，才是可以毫無自欺地加以運用的，即：二個在物理的意義下“互相對立”的結果，其中一個結果將會由這一個力、而另一個結果則將會由另一個力所造成。而是：我們尤其應該一勞永逸地堅持：一個具體的結果就是不能被看作是由若干追求著它與其他抗拒著它的原因所進行的一場鬥爭的結果，而是：那由某一“結果”出發的因果回溯所溯及的所有條件的全體，必須是如此、而非以不同的方式“一起發生影響”，才能讓那具體的結果是如此而非以別個樣子出現，並且：對任何在因果方面進行研究工作的經驗性的科學而言，結果的出現並不是由某一個特定的時刻才開始的，而是“自亙古以來”就已經確定了。換言之，當人們說到某一給定的結果之種種“促進性”與“抑制性”條件時，則這麼說不會是意味著：某些特定的條件在具體的情況中，嘗試著去阻止那最後造成的結果而徒勞無功，而其他條件則儘管那些條件最後還是達到了該結果，而是：該說法毫無例外並永遠都只能意味著：在時間上先行於該結果的實在的某些組成部分，若孤立地加以思考，則根據種種普遍的經驗規則，往往會通則性地(*generell*)“促進”相關種類的某一結果，而這也就是說，正如我們知道的：往往會在大多數被設想為「可能」的(與其他條件的)種種結合中造成該結果，另外的一些條件則通則性地並非造成此一結果、而是另一結果。當我們(例如)聽到麥耶

(續)

定”之現象學的理論的基礎了。對於他對該過程的陳述的價值，我不想妄加判斷。只是我總覺得(就算撇開這一點不談)：溫德爾班之——為了他的目的而故意地——在純概念分析上等同了“較強的”動機與最後所“敲定”的決定對之有利的那個動機[參見：《論意志自由》(*Ueber Willensfreiheit*, S. 36f.)]的作法，並非處理這個問題之唯一可能的方式。【譯者按】\*這個「韋佩爾茲」應該是頁[269]註腳中的那個Th. Gomperz的兒子Heinrich Gomperz。

68 就此而言，基斯奇科夫斯基(前揭書)是完全正確的。

69 請參見克里斯：同前揭書，頁108。

(頁27)說到那些「一切都“擠向”了某一特定的結果」——：但麥耶想要說的，如果在邏輯上正確地加以表述的話，卻只不過是：我們可以確定種種因果上的“環節”並在思想上加以孤立，而那個我們所期待的結果則必須被設想為與這些環節處於「適當」的關係中，因為，我們可以想像的「根據種種普遍的經驗規則將可“期待”會造成另一個結果」的那些孤立地被抽離出來的和其他的種種因果上的“環節”之結合，相對而言是很少的——的事例時，這時候所涉及的，乃是一種孤立化與通則化的抽象，而不是要去複述種種過程之某一事實上發生的進程。當事情(die Sache)對我們的“掌握”(Auffassung)而言就處於麥耶用那些話所要描述的情形時，在這些情況中，我們往往會說「存在著某種朝向該相關的結果之“發展傾向”(Entwicklungstendenz)<sup>70</sup>」。

這一點，乃至對種種圖像的運用，諸如：種種“推動著的”力量，或者相反地：某一(例如：資本主義的)發展之種種“抑制”，或不遑多讓的一種用法，認為：原因上的關聯的某一特定的「規則」，在一個具體的事例中，被某些特定的原因上的鎖鍊、或者(更不精確)：某一“法則”被另一個“法則”所“揚棄”等等，——所有這樣的種種說法，都唯有當人們隨時意識到它們的思想上的性格、亦即唯有當人們隨時注意到：它們都是立基於「由真實的原因上的鎖鍊抽離出某些組成部分」的抽象、立基於將其餘的組成部分以種種「客觀的可能性判斷」的形式而在思想上加以通則化、以及立基於運用這些客觀的可能性判斷去將事變形塑成某種具有特定的結構的一種原因上的關聯時，才是沒有疑慮的<sup>71</sup>。而在這種情況下，我們並不會滿足於：人們承認並隨時意識到「我們的所有的“知識”都關聯到某種以範疇的方式被形塑出來的實在」、亦即譬如說「“因果性”乃是“我們的”思想的一個範疇」這一點。因為，在這方面，

70 這個語詞的「不美」(Unschönheit)，並不會對「邏輯上的事態」的存在有任何改變。

71 唯有當這一點被遺忘了的時候——當然，情況夠常都是如此——，基斯奇科夫斯基(同前揭書)關於這種因果考察之“形上學的”性格的疑慮，才是有道理的。

起因造成之“適當性”尚有其特殊的情況<sup>72</sup>。儘管我們在這裡並不想要對這個範疇進行某種窮盡性的分析，但我們還是有必要簡略地確定這一點，以便先弄清楚「“適當的”與“偶然的”起因造成」這項對立的那種僅僅是相對的、受到種種當時具體的知識目的制約的本性，並進一步使我們可以理解：那在一個“可能性判斷”中所包含著的陳述之在無數事例中只是高度不確定的內容，是如何跟該陳述之儘管如此還是存在著的對“效力”的主張，以及它那儘管如此還是存在著的可以用來形構種種歷史的因果序列之「可用性」(Verwertbarkeit)，是如何協調一致的。

(將有另一篇文章)<sup>73</sup>

---

72 就連在這方面，不僅克里斯前揭書、乃至例如賴特布魯赫前揭書中，都已經部分很明確地表達了、部分則是稍微提到了種種具有決定性的觀點。

73 【譯註】韋伯後來放棄了續文的寫作計畫。



## 史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀(1907)<sup>1</sup>

### I

要去否認一本不可否認對社會科學之種種原則性的問題的討論具有 291  
某種重大的、主要是令人迷惑的、但除此之外卻無疑也高度令人激動的  
影響的書之“第二個、改善了的版本”，說它根本不具有任何科學上的存  
在理由，乃是一件棘手的事情。如果這件事情儘管如此在這裡還是發生  
了，並且是以一種毫無顧忌的公開方式進行的，則這一點一方面需要若  
干保留，而接著則需要某種暫時只能是非常一般性的簡短的理由說明。  
首先，我們可以最沒有保留地承認：在史坦樂(Stammler)的著作中，不  
僅發展出了某種極高程度的博學、犀利與理想主義式的知識追求，同時  
也發展出了某種極高程度的“精神”。但這本書的怪異之處，恰恰就是它  
所要追求的那些可用的結果與它那些極盡賣弄之能事所運用的手段之間  
的不相稱關係：這種情形幾乎就像是一個工廠主，動用了所有的技術成  
就、龐大的資金與無數的勞動力，以便在一座最現代化設計的強大工廠  
中——生產大氣中的空氣(氣態的、而非液態的!)。“幾乎”就是，——  
藉此(作為第二個保留)就已經說了：這本書無疑地含有一些人們可以很  
高興自己擁有之個別的、具有持久價值的組成部分，我將憑良心在適當

---

1 Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung. Zweite verbesserte Auflage.* Veit & Co., Leipzig 1906, 702 S. (《根據唯物論的歷史觀之經濟與法律：一個社會哲學的探究》，第二個、改善了的版本。萊比錫：Veit 出版公司，1906，702頁)。

時機將這些組成部分列舉出來、並且(如果可能的話)加以強調。然而可惜的是，無論人們對這些組成部分的評價有多高，——相較於該著作自以為自己具有的那些實在太過度的要求而言，它們畢竟都只具有相當有限的意義。這些組成部分或許一部分會在某種(例如)關於法學的與經濟學的概念建構之間的種種關係之特殊探究中、另一部分則在某種關於種種社會性理想之種種形式上的預設之特殊探究中，找到它們的位置，而這二種探究也的確將會始終持續地有用並令人激動，但當然不會像這本極盡裝腔作勢之能事的書這樣引起這麼大的轟動。但在這本書中，這些組成部分卻消失在由種種假真理、半真理、被錯誤地表述的真理以及隱藏在種種不清楚的表述背後的「非真理」所構成的、由種種經院式的錯誤推論與似是而非的詭論(Sophismen)所構成的一叢真正的灌木叢：這一切使得與這本書的論辯，變成了一件(由於基本上都是否定性的結果之故)令人感到不愉快、同時又糾纏不休、沒完沒了的事情。但如果人們想要對於恰恰是像史坦樂以令人驚訝的確定感陳述出來的這樣的一些論證之完全的「什麼都不是」(Nichtigkeit)獲致某種印象的話，對數量稍多的一些個別表述進行分析，卻畢竟也是完全無法避免的。——的確，有一點是完全正確的，那就是：城裡城外都犯罪(peccatur intra muros et extra)<sup>2</sup>。人們可以毫無例外地在所有著作家的作品中找到一些點，在這些點上，不是所觸及的問題並未被想到底，就是表述有所疏忽、不清楚或者根本就錯誤。而這種情形尤其容易發生在像我們這樣的非邏輯學家身上，只要我們爲了我們的種種特殊學科之實質利益之故而不得不進行種種邏輯上的討論。無可避免的是：這麼一來，尤其是在那些在我們看來對我們當時的具體問題而言具有非本質性、或者較不具有

---

2 【譯註】這句話原文應該是：Iliacos intra muros peccatur et extra，可譯爲：特洛伊城牆，不分內外，都有犯罪。寓意是，人到處都一樣，天下烏鴉一般黑。出自羅馬奧古斯都時代與維吉爾(Virgil)齊名的羅馬詩人賀拉斯(Quintus Horatius Flaccus, 65-8 B.C.，德文一般寫作Horaz，英文則是Horace)的《書信集》(Epistulae)第一卷。

本質性的點上，我們使用專業邏輯學的思想機器(Gedankenapparat)的可靠性便很容易出差錯，因為我們畢竟並未處於那種唯一可以創造出該可靠性的「日常交往」中。然而，首先，史坦樂恰恰就是想要以“知識理論家”的身分出場的；此外，——一如我們將會看到的——此處所涉及的，都是他的論證中那些他自己所著重強調的組成部分；並且最後—— 293  
不要忘了——我們所面對的，是一個「第二版」：對這種「第二版」，我們確乎有理由可以提出與對某種“初稿”完全不同的種種要求。正是「史坦樂讓自己為我們提供了處於這種狀態的這樣一個版本」這一點，直接挑起了最尖銳的批判。拒斥之尖銳所針對的，並非這本書的「存在」，而是某種這類的「第二版」的存在。對於像第一版所陳述的那種“初稿”而言，我們將會樂於想起一句話：對一項貢獻進行批判，總是比自己貢獻出什麼要容易些。但對於一個將近十年後才出版的第二個、“改善了的”版本，我們將會要求作者對自己本身有所批判，而當我們看到像在史坦樂身上所發生的那樣：在進行種種邏輯上的討論時，專業邏輯學家們的著作竟然如此毫無痕跡地溜了過去，我們尤其會覺得這是不可原諒的。而最後還有一點：史坦樂是以“批判觀念論”(kritischer Idealismus)的代表的身分出場的：無論是在倫理的、還是在知識理論的領域上，他都希望看到自己被承認為康德的最真正的門徒。在這裡，我們將不可能在以下的論辯的框架中，還再去進一步討論他據以提出他的此一要求的那些對康德的種種學說之粗糙的誤解存在於哪裡。但無論如何，恰恰是“批判觀念論”的跟隨者們俱足了一切由扯其後腿去動搖此一貢獻的原因。因為，此一貢獻的獨特性實在太適合於去接近一項古老的自然主義式的信仰了，亦即認為：知識理論家們對自然主義式的獨斷論的批判，總是只有一種選擇——在二種種類的「證明」之間的選擇：“不是一種拳頭般大的錯誤推論，就是一種纖細如髮的欺瞞”。

## II

史坦樂的著作<sup>3</sup>想要(正如書中所一再強調的)科學地“克服”“唯物論 294 的歷史觀”。因此，人們首先會追問的，乃是他自己複述此一歷史觀的方式，而接著會繼續追問的第二個問題則是：相對於此一歷史觀，他在科學上的不同意處是放在哪一點上。爲了盡可能清楚地確定這二點，值得繞一小段路。

我們假定一下，在我們這個越來越重視宗教性的種種環節對文化史的影響的時代裡，馬上就出現了一個作者，他主張：“歷史無非就是人類的種種宗教性的立場與鬥爭的一種進程。究竟而言，畢竟是種種宗教性的利益(Interessen)與對宗教性事物所採取的立場在制約著文化生活的所有現象，尤其特別包括了政治與經濟生活的現象。所有的過程，就連在這些領域裡的過程，最終也都只是人類對種種宗教問題所採取的那些特定立場的反映。因此，所有的過程究竟而言都只是種種宗教性的力量與觀念的表現形式，也因此唯有當人們在因果上將這些過程都回溯到這些觀念上時，它們才算是科學上被說明了。這樣的一種「回溯」，同時也是我們要以科學的方式去理解作爲一個統一體的「根據某些固定的法則進行的、‘社會性的’發展之整體」之唯一可能的方式(頁66下、67上)，就像自然科學對“自然的”發展所做的那樣”。——一個“經驗論者”反駁說：「但的確有許多具體的政治與經濟生活的現象，我們實在看不出來它們有受到任何宗教性動機的絲毫影響」；對此反駁，我們的“精神論者”——容我們進一步假定——或許會回答說：“當然並非每一個個別的事件都只有唯一的一個原因，因此毫無疑問地，在因果鎖鍊中會有無數個別的、不具任何宗教性格的過程與動機作爲原因而穿插進來。但正如眾所周知的，人們可以將因果回溯不斷地進行下去，而在這樣做的

---

3 爲了前後連貫起見，以下的批判從外表上看起來會讓人覺得：它所提出的那些部分非常基本的論述，宛如在此才第一次被說了出來。就許多個點而言，情況當然絕對並非如此：此事儘管行家知道，但我還是要明確地說明一下。文中將偶爾談到史坦樂的早先批判者們的立場。



時候，人們(頁67第11行)最後將總是會在某個時刻碰到宗教性的動機對人的生活經營(Lebensführung)的方式所產生的那種‘決定性的’影響。因此，究竟而言，種種「生活內容」(Lebensinhalten)之所有其他的改變，都可以回溯到對宗教性事物所採取的立場的改變(頁31第26行)，並且這些改變由於都只是反映了對宗教性事物所採取的立場的改變，因而也就不具有任何獨立的、真實的存在(頁30下面算起第11行)。因為，在種種宗教性條件上的任何改變，都會在所有領域的生活經營中造成某種相應的、平行的(頁24第5行)改變。前一種改變正是那些唯一事實上到處都在推動著社會性的生活、乃至(無論是有意識地還是無意識地)推動著個別的人的生活的力量，也因此具備因果鎖鍊之‘統一的關聯’的完備的知識的情況下，人們將總是會達到它們(頁67第20行)。怎麼可能會不是這個樣子呢？生活之政治上與經濟上的種種外在的形式，的確不是作為一些封閉的世界而獨立地在各自的因果系列中(頁26下面算起第6行)為己地存在著的，而畢竟只能算是一些不獨立的、唯有藉由「抽象」的途徑才能由「生命的統一體之整體」中取得的‘個別考察’(頁68第11行)。”

於是，我們的“經驗論者”之“健康的人類理智”或許將會對此提出一項反對意見，認為：對於許多不同類的“社會性的現象”彼此之間相互的制約性之方式(Art)與程度(Maß)，人們是無法先天地說出任何通則性的東西的。這種相互的「制約性」的事實乃至方式與程度，首先只能在個別事例上形成。如此一來，人們也許有可能透過比較那些真正(或看似)相似的事例，而超越那種單純地找出「某一個別的社會性現象之宗教上的制約性的程度」的工作，而也達到了一些較具通則性的「規則」，——但須注意的是：這些「規則」一定不是關於「“宗教性事物”一般」對於「“社會性生活”一般」之因果上的意義的「規則」，——這乃是一個完全搞錯了的、並且很不清楚的提問——而是一些關於某些完全可以特定地加以標示出來的類的種種宗教性的文化元素跟另外一些同樣可以特定地加以標示出來的類的其他種種文化元素、在同樣可以特定地加以標示出來的種種組合下之因果上的關係的「規則」。——並且他或許還會

補上一句，說：諸如“政治的”、“宗教的”、“經濟的”等等這些我們據以對種種文化現象進行分類的個別的“觀點”，乃是一些有意識地片面的考察方式，這些考察方式純然是爲了科學性的研究工作之“經濟”的目的，才在凡是基於此一理由實際上可欲之處都被採用了。因此，文化發展之“整體性”(就該語詞之科學上的意義而言)，換言之也就是那在文化發展上“對我們而言值得知道的東西”，畢竟也只能透過某種整合、透過“觀點”之由“片面性”達到“全面性”的進步，而在科學上被認識到，而非透過那種毫無希望的嘗試，即：想要將種種歷史性的構作物當作「完全是由那些只是以人爲的方式個別化出來的成分中的某一個個別成分所決定且定性的」而提出來。就這方面而言，因果上的“回溯”顯然不會導致任何東西：無論人們回溯得多遠，就算一直回溯到最早的“洪荒時代”，由種種現象的整體中將那些“宗教性的成分”給「凸顯」出來的作法，以及恰恰在碰到這些成分時所發生的回溯之「中斷」，乃至整個「回溯」由之開始的那個歷史階段，總都是相同的“片面性”。限定於確定種種“宗教性的”環節之因果上的意義的作法，在個別事例中固然或許有可能在啓發學上具有極大的價值：在這方面，唯有在新的因果上的知識之“成功”能加以決定。但關於「種種文化現象的整體“究竟而言”唯有受到種種宗教性的動機所制約」的這個論點，則是一項本身就已經站不住腳、除此之外又跟種種確鑿不疑的“事實”不相容的假設。

但提出這些論證的“健康的人類理智”，卻遭到了我們那位“歷史的精神論者”(Geschichtsspiritualist)所拒絕。讓我們聽聽，這位“精神論”者會如何應對：對於「那在因果上具有決定性的宗教性環節，是否也到處都是可以認識到的」這一點的懷疑，如果人們真的那麼重視的話，則「由某一觀點出發、採取某一原則性的方法，去獲得合法則性的知識」的這個「目標一般」勢必會成問題(頁66第11行)。但所有的科學性的個別考察既然都必須服從「因果律」這個基本原則，因此也都必須將「所有個殊現象根據某一普遍的法則而產生的那種普遍的連結」假定爲基本的條件：否則的話，主張說有某種「合法則性地發生的知識」的說法，

將會毫無意義(頁67從下面算起第5行,頁68上)。「將所有的社會性現象回溯到種種宗教性的動機上」這個公設,根本就沒有想要主張說:「回溯到這些動機」這件工作總是、或者大多數、或甚至曾經真正完整地達成過(頁69從下面算起第8行)。因為,它所想要的,並非某種單純的關於某些事實的主張,而是一種方法(頁68從下面算起第6行),而那種認為「該公設不過意味著對種種個別的社會史事變所做的過度的通則化」的譴責,也因此**在概念上**就已經完全搞錯了。因為,該公設並非透過這樣的一種通則化、而是先天地借助於「一般而言,要具有哪種權利,才能進行通則化?」這個問題(頁69第3行)而獲得的。作為用來獲得因果性的知識的方法,「通則化」預設了某種最終的、統一的觀點,這觀點必須著手陳述出社會性生活之最終的、基本上的統一性,因為,否則的話,一切因果性的認識勢必會漫無邊際地迸散開來。換言之,該公設乃是為回答下述問題而提出的一種有系統的方法:在哪種普遍有效的方式下,社會生活之種種具體的過程才有可能被以科學的方式加以理解(頁69第12行以下)?換言之,該公設乃是社會性研究的一個基本的形式性原則(*ein grundlegendes Formalprinzip*)(頁69第24行)。但人們卻無法借助於歷史上的種種事實去攻擊或者“駁斥”一個方法,因為,對於探問「這樣的一些形式性原則之原則上正當的方式」這個問題而言,「這些原則在特殊事例中的應用是否成功」,顯然是完全無關緊要的:事實上,往往就連應用那些獲得合法則性的知識之種種無疑最普遍有效的原則,也會令人感到不滿意(頁69從下面算起第10行)。所以,該基本原則乃是完全獨立於社會性事變之所有特殊的內容的;就算沒有任何一個個別的事實是真正相應於該原則地被說明的,該原則還是有效的,之所以如此的原因在於:——彷彿不需要任何特別的論述似的(頁70上面)——相對於“自然”,根據「因果原則」對人的社會性生活所進行的探究,有其特殊的困難。但只要人們還是可以將這「所有因果性知識之形式性原則」也應用於社會性生活上,該公設就一定得到滿足,而這唯有透過將所有「社會性的合法則性」化約到一種“基本的合法則性”:對宗教性

事物之依賴上，才有可能。因此之故，像「“究竟而言”，種種宗教性的 298  
動機制約著社會性生活」以及「唯有透過將所有的現象都“回溯”到這些  
條件上，社會生活作為某種可以“根據機械性的法則”在科學上加以理解的  
統一體，才能被加以陳述」的這個主張，根本就不是能根據種種“事實”  
去加以駁斥的；正如此一主張之並非由對種種事實之單純的通則化  
產生的一樣(頁68下面，頁69上面)。該命題毋寧是由我們的思考之本性  
導出的，只要思考一般而言是以獲得合法則性的知識為目標的：事實上  
每一門以因果律進行研究工作的科學，就都必須這麼做。換言之，誰想  
要對該主張提出反對意見，誰就是在攻擊此一知識目標。也因此他就必須  
立足於知識理論的基礎上並問道：對社會性生活之“合法則性的”知識  
是什麼、又意味著什麼？(頁69第22行)唯有當“合法則性”這個概念本身  
變成了問題的時候，人們才能攻擊前面提到的那種「將所有的社會性現象  
回溯到某一個統一的觀點上」的方法，也唯有如此，「“究竟而言”宗教  
性的動機乃是決定性的」這項主張的理據，才有可能被質疑。「但迄今  
為止」——我們這位歷史精神論者顯然還對史坦樂的出場毫無所悉——  
「這件事還沒有任何人嘗試過，有的都只不過是某種單純的、對該原則  
本身而言毫無意義的關於個別事實的小戰鬥而已」(頁63從下面算起  
第2行)。

對這些論述，我們這位“經驗論者”之健康的人類理智又會怎麼說  
呢？我想，如果他是一個不會被別人給弄糊塗了的人，則他將會將這些  
論述當作某種(無論是天真的、還是大膽的)經院式的密契化  
(*scholastische Mystifikation*)加以處理並且認為：人們也可以用相同的“邏  
輯”去提出一項“方法學原則”(das “methodische Prinzip”)：“社會性生  
活”“究竟而言”只能由頭蓋骨標記(或者由太陽黑子的影響、或者由消化  
系統的失調)去導出來，並且，只要“社會性的合法則性”的“意義”尚未透  
過種種知識理論上的探究而在其他方面被確定了的話，此一原則就始終 299  
可以被視為是不容爭辯的。——在這一點上，我個人認為，“健康的人  
類理智”有道理。——

但史坦樂顯然一定不是這麼想的。因為，在前面那些對我們的“歷史的精神論者”所做之故意完全依照史坦樂的風格而盡可能詳盡地保留原貌的論述中，人們只需要到處都將“宗教的”這個語詞替換成“物質的”(意思是：“經濟的”)這個語詞，——於是乎，就像每一個人都可以在史坦樂書中的那些我們放入引號的地方所能夠確信的那樣，人們便擁有了(大部分是逐字地、但無論如何都是在意義上忠實地)對“唯物論的歷史觀”的一種陳述：一種在那裡所給出的、並且——在此對我們而言關係緊要的就唯有這一點：——史坦樂自己也當作是**完全無懈可擊**的而佔為已有的陳述<sup>4</sup>，唯一的一點保留是：這時候，在他、也就是史坦樂心中，那個男人出現了：這個男人由於立足於“知識理論”的基礎上，便將這個直到當時從未被任何人制服過的歌利亞(Goliath)給“克服”了<sup>5</sup>，但這卻並不是說：證明為實質上“不正確的”，而是證明為“未完的”——而所謂的“未完的”又再度並非“片面的”的意思，而是“未完成的”的意思。此一“完成”或“克服”將會以下面這種方式發生，即：借助於一系列的種種思想上的操作去證明說：就「社會性的生活及其知識(我們將會看到，二者被混淆在一起了)之“基礎的統一”」這個意義而言的“社會性的合法則性”，作為“形式性原則”，唯有在那“目的的世界”(Welt der Zwecke)中，作為某種決定“人的社會性生存的形式”的原則、作為某種“必須用來指導所有經驗性的、社會性的追求之指路星(Leitstern)的統一的、形式性的思想”，才是可以有意義地設想的。

我們在此感到興趣的，首先並非「史坦樂是否**正確地**陳述了“唯物論的歷史觀”」這個問題。此一理論從“共產主義宣言”到種種現代的追隨者，已經經歷了許多極為不同種類的形式；——因此，我們在這裡可

---

4 請比較頁63以下，在那裡，說話的毫無疑義地是史坦樂自己、而非他在頁51起使之出場的“社會主義者”。

5 【譯註】這裡引用的譬喻是舊約聖經〈撒母耳記上〉第17章中所載的故事。歌利亞是非利士人的勇士，體型巨碩，孔武有力，後來被年輕的大衛(日後以色列王)擊敗並割下頭來。

以放心地先天地就承認：有可能、並且很有可能，我們也可以在史坦樂所選擇的那些至少是相似的種種理論之一中，找到該理論<sup>6</sup>。並且，就有 300 算情況並非如此，該理論的批判者總還是會權利，可以嘗試去建構出該理論要前後一致就“應該會有的”形式。但我們在這裡所要從事的，卻並非該理論，而是史坦樂。因此，我們在此也僅僅要問：他究竟是循著什麼途徑去發展出並建立起那套他(無論有沒有道理)強加給該理論、並且他認為是無可爭辯的或至少是只能由他自己的觀點的基地出發才能加以糾正的“知識理論”的。也許我們冤枉他了，他事實上畢竟並不像我們乍看之下所假定的那麼認同該理論？我們接著就來看看他的書中的那些導論性的、“知識理論的”章節。

### III

爲了要對史坦樂的論證方式有所理解，我們有必要至少由此一導論性的部分中，舉出幾個推論鎖鍊做例子並加以完整地引證。就讓我們首先從開頭處著手，並將它分析成一系列我們之後想要將它們彼此加以比較的語句吧。在文本的前幾頁(3-6)中，有這樣的論述：任何“精確的個別研究”都將始終是沒有價值的或“偶然的”，(1)若無與某一“普遍的合法則性”有“依賴性的關聯”，(2)若無透過某一“普遍有效的知識準則”的引導，(3)若無與某一“基本的合法則性”的“關係”，(4)若無與某一“統一的、無條件的觀點”的關係(頁3)，(5)(頁4)若無對某種“普遍有效的、合法則性的關聯”的洞見，因爲，(6)只要人們想要“超越那業已確定了

6 關於“唯物論的”(materialistisch)一詞在馬克思那裡的意義，請參考 Max Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*(aus den *Marx-Studien*, Band 1)\*, 頁108註1與頁111(正確地針對史坦樂), 頁116註1以及許多其他地方。【譯者按】\*這是一份強調忠實於馬克思的理論的叢刊, Max Adler是主編之一, 這篇文章(〈在爭論「科學」的爭執中的因果性與神學〉)發表於1904年《馬克思研究》叢刊第一冊頁369以下。

的個別觀察本身”，則該「合法則性」這項假定就是“預設”，但這麼一來卻會出現一個問題，那就是：(7)(頁5)是否有可能“像自然的合法則性作為種種自然科學的基礎那樣”，“同樣也在人的社會生活中確定某種普遍的合法則性”？這個問題涉及了：(8)“所有我們關於社會性事物的知識之合法則性”，但可惜的是人們迄今尚未朝向這個問題邁進。但(9)這個探問“據之社會性的生活乃得以從屬地(!)被加以認識的最上位的合法則性”的問題，“在實踐上卻立刻就會表現為對個人與整體的關係之基本觀點”(!)，並且事實上：“竭力爭取對社會性生活進行合法則性的安排的鬥爭是存在著的，……它叫作：社會問題”。(10)“因此，「以合法則的方式……去對人的『共同生活』進行形塑」之可能性，乃是受到對那「對人的共同體生活一般而言有效的合法則性」之科學性的洞見所制約的”。

暫時先這樣夠了。看到這麼一叢所有的說法都用“合法則性”這個概念去加以操作的糾髮(Wiechselzopfs)，人們一定會感到遺憾說：史坦樂自己就完全沒把他自己在第4頁中的下述說明銘記在心：談論“合法則性的過程”者，首先就必須知道“他以此想要說的，究竟是什麼”。因為，儘管確乎再明白不過的一件事情是：前述的10個語句中，幾乎每一個語句所談的東西，都和其他語句所談的不同，但對這本書的閱讀，卻也同樣無疑地會產生一件無論如何都會令人感到驚訝不已的事實，那就是：史坦樂裝作他始終一直在談論一個、並且是同一個問題，只是以各種不同的說法去談而已。這一點之所以可能，乃是由於在一部以這樣的一種泰然自若之姿(Aplomb)<sup>7</sup>出場的著作中，史坦樂的種種表述的那種確乎史無前例的模糊不清與歧義。如果我們馬上就再來看一看前述那些在關鍵點上取自原文的語句，則第1句在意義上根本就是模糊不清的：一個

7【譯註】或做“Aplomb”，來自拉丁文的“plumbum”，鉛垂、垂直的意思，在芭蕾舞中指跳躍或旋轉後保持挺直姿勢，引伸而有「泰然自若」乃至「自信或傲慢的姿態」的意思。

“與某一合法則性之依賴性的關聯”有可能意味著什麼，實在看不出來，除非所想的不是「人們之所以能夠有意義地從事個別研究，完全是爲了要從個別研究中抽象出種種普遍的(通則性的)合法則性」(追求法則性的認識)，就是：「人們無法不運用通則性的(法則的)知識而去對種種個別關聯進行因果上的說明」(歷史性的認識)。人們或許會傾向於由第7句去推導出：事實上所想的乃是這二者之一、或甚至是二者，因爲根據第7句，應該問的“主要問題”乃是：——人們將會傾向於如此地去詮釋這段再度又是非常模糊不清的文本——人們是否可以像爲“死的”自然找出種種“自然法則”那樣，以相同的方式找出“社會性的生活”的種種法則。由第3句與第6句(與某種“基本的合法則性”的關係之必要性，並且這種“基本的合法則性”也是作爲任何關於個別的“事實”之有效的知識的“預設”而“更加必要的”)人們或許可以進一步推論出：該二論點應該都是在某種很不充分的方式下，由於參考到(就“法則性”這個意義而言的)「因果性」這個範疇之普適的效力(*universelle Geltung*)而被想到的。但相反的，第2句與第8句卻突然不再談論所要認識的事變之“法則性”，而談論著我們的認識之“法則性”，換言之，不再談論那在經驗上支配著已經認識到了或將要去認識的東西：種種“客體”(“自然”或者“社會性生活”)的世界的種種“法則”，而找出這些法則則是歸納(“超越個別觀察”：——第6句——，以便“賦予某些特殊事實以必然性的性格”：——第4頁下面)的課題，而是在談論那些對我們的認識而言有效的規範。因爲，人們實在不太可能將“普遍有效的知識準則”(第2句)以及“所有我們關於社會性事物的知識之合法則性”(第8句)理解成其他東西。換言之，在這裡“思考的規範”與“自然的法則”彼此變得模糊起來了。但這樣還不夠：那(根據第5句)不可或缺的對事實間的關聯(第5句)(某種具體物)的洞見，不僅被完全與那對“合法則性”(某種抽象物)的洞見給混合在一起了——儘管如果這後者可以被理解爲「自然法則性」(*Naturgesetzlichkeit*)的話，二者乃是彼此互相對立的邏輯關係，但如果作爲知識的“規範”的話，卻是二個彼此互相分離的邏輯關係，——而



是：該“合法則性的關聯”(第5句)除此之外還又被安上了“普遍有效的”這個述詞。關於「在此所涉及的，並非對某一純粹的“事實間的”關聯所做的經驗性、科學性的判斷之“有效性”」這一點，事實上在第3句的那個本身完全無法理解的表述中已有暗示：那裡談論的是與某一統一的“觀點”、並且是一個“無條件的”觀點之“關係”的必要性。當然，無論是要將種種事實安排進某一具體的關連中，還是要由種種事實中抽象出種種“合法則性”來，二者往往各自都是在某些特殊的“觀點”下進行的：大部分的分殊科學彼此之間的分工，就建立在此一基礎之上。但卻也因此之故我們實在不能說有某一“無條件的”觀點是適用於諸經驗性學科之全體的。「量化與數學形式」這個原則(這是同樣有可能被想到的)，絕非所有在專業的意義下所謂的“自然科學”所完全共通的，而那些一般所謂的“精神科學”之特徵所在，則恰恰是他們所據以考察實在的“觀點”之多樣與分化。尤其最不能夠將在此一意義下的“統一的觀點”與基本的“合法則性”等同起來，並加到所有的科學身上。並且就算(如果人們終究還是想要將那對所有這些科學而言都同樣具有構成性的「因果性」範疇稱爲一個“觀點”的話——這一點容後再談)是在那些「對種種個體性的客體，在因果的回溯中，由其他個體性的客體去加以說明」的「歷史性的學科」中，事變之“法則性”固然也許有可能會在某種極爲特殊的意義下被稱爲種種普遍的“預設”之一，但卻絕對不會被稱作是「“個別考察”所被關聯到的那個東西」。因此，儘管史坦樂懷著最大的無偏見而讓“統一性”、“合法則性”、“關聯”與“觀點”都攪和在一起了，但此處所涉及的，畢竟還是一些顯然根本不同的事物，並且只要人們由第9句看出來，在該“觀點”上被想到的究竟是什麼，則所造成的混亂有多大，便終將一覽無遺。社會性生活之“最上位的合法則性”表現——一如在該處(又再度極爲模糊不清地)所說的——爲“對個人與整體的關係之基本觀點”。如果我們就這樣將這個表述得極爲馬虎的命題如其所是地接受了下來，則顯然會產生一個問題：該“觀點”所涉及的，是對“個人”與“整體”之“事實性的”關係進行科學上的說明，還是這裡將進行一場跳進“價值的世界”、

跳進應然的世界的冒險之舉(ein salto mortale)?第10句(根據這一句,“對「對人的共同體生活而言有效的合法則性」的洞見”制約著“其合法則性的形塑之可能性”)在且爲己地還可以被理解爲:它涉及了對「事變之法則」的某種“洞見”。事實上:如果真的有可能根據“自然法則”的方式去找出社會性事變的種種“法則”——而國民經濟學本身便一再地試著要找出這樣的“法則”——,則對於“有目的地”支配社會性事變並依照我們的種種意圖去影響其進程而言,對我們而言,對這些法則的知識,無疑是和對“死的”自然的種種法則的知識對於其技術上的支配,同樣地有價值。但正如在第9句中關於“社會性問題”這一點所已經顯示的:就這個命題的意義而言,「對社會性生活之“合法則性的形塑”」一詞無論如何不能就已經被理解爲這樣的一種社會政策性的過程,這種過程單單只恰當地顧及了事變的那些根據「自然法則」的方式而事實上有效地被認識到的“法則”,而顯然只是某種滿足種種「應然」的法則、亦即滿足種種實踐性的規範的“形塑”(Ausgestaltung)。而儘管史坦樂有時候會懷著最大的心安,在同一個命題中以二個不同的意義使用同一個語詞,我們在此無論如何還是應該可以假定:在這裡,就連“合法則性”的“生效”也應該以令式的方式(imperativisch)被理解,從而對該“合法則性”的“洞見”也應該是對某一“誡命”(Gebot)、並且是對所有社會性生活而言“最高的”、“基本的”誡命的知識。換言之,前面所推測的「冒險之舉」事實上被做了出來,而我們現在則暫時地站上了此一混亂的高峰:自然法則、思維範疇(Denk-Kategorien)與行動的令式、“普遍性”(Allgemeinheit)、“統一性”(Einheitlichkeit)、“關聯”與“觀點”、效力作爲經驗上的必然性、作爲方法學上的原則、作爲邏輯上與作爲實踐上的規範,——所有這一切以及還有其他若干東西,都在這本書的開頭處這裡,以某種方式亂七八糟地塞在一起了,這種方式對於那種想要立足於“知識理論”的基地上去打擊對手的探討而言,實在不太可能會產生什麼好的預後診斷。

但史坦樂在此或許只是裝作如此困惑的樣子!他的這本書絕非沒有 305

想要製造出“效果”、尤其是“緊張”的效果的期望，因此有可能情況是：他在前幾頁中只是讓自己適應某種在他周遭起支配作用的語詞模糊性而已，以便在這之後，在那渴望著由該混亂的模糊中被拯救出來的讀者面前，逐漸地讓邏輯上的清晰性與思想上的秩序重建起來，直到這位讀者變成熟了，可以聽得見那最後的、具有救贖作用的、進行安排的真言。——但當我們繼續讀下去的時候，我們卻發現〔至少在“導論”(頁3-20)的範圍內〕，混亂首先並未減少，而是增加。我們發現，史坦樂(頁12下，13上)再度利用了諸如“社會性的學說”與社會性生活之“統一的基本觀點”這類語詞的歧義性，以便(頁13，下面算起第2段)將「對“合法則性”的“洞見”」說成是某種“主導思想”(Leitfaden)，根據這種主導思想，社會性的**歷史**(注意!)之所有的**個別知覺**(注意!)便“可以以一致的方式被掌握、被判斷與被建立起來”，——換言之，我們在最後這二個粗體強調的語詞中很明顯地看到：價值判斷被弄成“社會科學”的目標了，而前面二個粗體強調的語詞<sup>8</sup>則將在讀者心中喚起一種印象，認為這裡涉及的乃是理論性的認識。但請看第14頁的以下這個闡明“社會哲學”的基礎(頁13下面)的命題：——誰談論“社會性生活的合法則性”(歧義!見上文)、談論“社會的發展”(理論性的)、談論種種“社會性的傷害”(規範性的)以及“其救治”(規範性的)之“可能性或不可能性”(理論性的)<sup>9</sup>，誰“籌措”(!)“種種社會經濟現象的法則”(就措辭而言是理論性的)、處理“種種社會性的衝突”(同樣)、“並相信或想要否認在人的社會性生存中”(理論性的，理由同前註)“有某種進步”(規範性的)，“這樣的一個人就必須在避免不相干的(?)主觀的”(只適用於價值判斷)“空話、306尤其是關於社會科學的知識之種種特殊處的空話時”(換言之，並非直到

8 援引史坦樂的引文中的粗體強調，除非特別說明，都是由我加上的。

9 “理論的”是指：在確定了「哪種狀態應該算是“治癒”與“進步”」之後是“理論的”。因為，如此一來，「此一狀態之製造是否“可能”以及是否可以查明有向該狀態的某種趨近、亦即“進步”」這個問題，自然便是某種純事實性的問題：對該問題，經驗性的科學(原則上)可以給出答案。

這裡始終在談論的「社會哲學的」)“爲自己搞清楚”——在這個命題中，一如人們所看到的，在每一個個別的命題部分之內，討論都來回地擺動於「事實—知識」(Tatsachen-Erkenntnis)與「事實—評價」(Tatsachen-Bewertung)之間。如果稍後(頁15下面)還說道：“在歷史中自行展開的社會性生活之普遍有效的(注意!)合法則性”(換言之就是知識客體之“合法則性”)“意味著(!)其<sup>10</sup>(注意!)知識之統一的(?)且(?)普遍有效的種類(注意!)”，——則「事變的法則性」與「認識的規範」、「對“知識根據”的闡明」與「對“實在根據”的闡明」之彼此交錯混入對方的情形，便再清楚不過了，就像在第16頁(上面)的那個命題：那“對所有的社會性知識而言最高的統一”，一方面“應該作爲基本法則適用於所有的社會性生活”，另一方面(幾行之後)又應該是“普遍有效的基礎”，“在這基礎上，對人類的社會生活進行合法則性的考察之可能性才會產生出來”：在這個命題中，史坦樂甚至如願以償地將自然法則、實踐上的與邏輯上的規範給彼此混合了起來。在這裡，如果人們仔細地閱讀的話，將不斷地會有一種很糟糕的感受，覺得史坦樂在他的語言使用中，絕非始終都完全沒有意識到諸如“合法則性”、“普遍有效的”以及一大堆其他的語詞之歧義性，並且甚至那些針對第一版所做的刪除與增補，往往也都傾向於提高此一印象：史坦樂在許多事例中無疑知道，他的表達方式是模糊不清且歧義的。我要強調，我在此絕對無意基於這種我們說過的史坦樂很難到處都不自覺的那種我們到處都注意到了的他的語詞之歧義性，去對他做出某種在任何再怎麼間接的意義下“道德上的”(sittlich)譴責：——不是的，這是一個沉迷於某種由自己(真正地或自以爲地)新發現的“世界公式”(Weltformel)<sup>11</sup>的獨斷論者的那種特有的、本能性的“手

10 【譯註】這裡的「其」，原文是“ihrer”，就文法上看，只能是指「合法則性」。

11 【譯註】“Weltformel”又叫Theorie von Allem(英文：Theory of Everything)，後者一般譯成「萬有理論」。近代物理學家有一種信念，認爲我們可以以一種盡可能簡單的公式，去對我們在自然界中所觀察到的種種現象(如四種基本的相

腕”，對這種獨斷論者而言，先天就可以確定：他的“教條”和“科學”不可能互相矛盾，因此他便由他的此一信仰的確定性出發，懷著一個夢遊者的確定感，而避開了對自己論證中的那些有疑慮的地方透過「無歧義性」去加以“確定”的工作，而是安心地將他那種由不清楚且歧義的表達方式所造成的混亂交給上帝安排，並確信：這種混亂一定可以以某種方式適應於那他所認識了的“公式”並相應於該公式而被加以安排。一個公正的人當然一定會覺得，如果人們帶著這麼輕便的行李、以我們在史坦樂書中前幾頁就已經看到了的那種對最簡單的一些範疇所做的這樣一種幼稚的混淆，就要上路了，則他實在很不可能對一門“經驗性的”學科（在我們的意義下的那種“社會科學”就是一門這樣的科學）所能夠且應該想要作為知識目的（Erkenntniszweck）的那個東西，達到任何的理解。並且我們也很容易就可以理解：史坦樂有可能就像他所做的那樣，去複述那我們在上面諷刺地模仿著的——無論是自稱的或是真正的——「歷史唯物論的論證」，並且認為該論證（除了由他的“知識—理論的”立場出發之外）乃是不容反駁的：無論是誰，只要他將“自然法則”與邏輯上的種種“規範”混為一談，他就是一位嚴格意義下的「經院主義者」（Scholastiker），而他也就因此無力對抗經院主義式的種種論證了。「這一點事實上正是理由」這件事實，當史坦樂在第19頁首度表明「歷史唯物論具有一般的科學性的本質」時，就已經極為清楚地顯示出來了。緊接著第18頁第二段之似乎明確地承認問題之經驗性格，第三段立刻就確定說：歷史唯物論尋求在社會性生活的種種元素之中，找出某種固定的“等級關係”，——這也就是說，至少就跡象顯示而言：他想要通則性地確定那些“元素”在它們彼此之間的種種關係中的那種因果上的意義。但在同一段的稍前的地方，史坦樂卻已經談到了說：對這一點的那種歷史唯物論所固有的觀點，乃是一種具有“形式性的意義”之“方法學的原

（續）

相互作用：萬有引力、強相互作用、弱相互作用、電磁力），進行某種沒有矛盾且明確的描述與預測。

則”，並接著以在史坦樂身上常見的那種模糊不清繼續進一步主張說：根據“唯物論的歷史觀”(頁19)的“基本意見”(第18頁最後幾行)——史坦樂並未明說這是唯物論歷史觀的支持者們之自覺的觀點，還是他加到他們身上的「他們的觀點的“結論”」——，人們必須區分開那些“被認識到了的個別法則”與：“普遍的、形式性的合法則性，這乃是由種種事實形成 308 種種法則之純粹的綜合的基本方式”<sup>12</sup>。然而，眾所周知，沒有任何東西比“形式的”(formal)這個語詞以及「內容-形式」(Inhalt - Form)此一對立的意義還更多義的了。這個語詞以及此一對立的意義應該如何理解，需要就每一個個別事例做出某種完全精確的確定。由於——根據史坦樂自己的說法——，歷史唯物論的“基本意見”乃是認為：對所有其他的歷史性過程之形塑而言，種種“經濟性的現象”之獨特性與發展，全部具有決定性的意義，也就是說：它們在因果上明確地決定著，因此，人們固然可以抨擊說“經濟性的現象”這個概念並不明確，但無論如何，有一點是確定的，那就是：此一主張乃是一個實質性的、切中經驗性事變之因果關聯的方式的主張，從而也就是某種論點，這種論點與那種認為「在一個或許多個具體的個別事例中，或者在某些特定的、較窄地或較廣地被掌握到的種種類的事例(*Gattungen von Fällen*)中，“經濟性的”原因都是具有決定性的」的主張，除了具有較大的普遍性(*Allgemeinheit*)之外，完全沒有任何其他的不同。這種論點乃是一種「假設」，人們(譬如說)可以嘗試著以“演繹”的方式，由人類生活的種種一般的事實上的條件出發，使之成為或然的，然後再以“歸納”的方式，不斷重新在種種“事實”上加以檢驗，——但它始終總都是一個實質性的假設。當然，如果(譬如說)有人宣稱不承認歷史唯物論的理論是一種定理、而只承認它是某種“啓發學上的原則”，並試圖“在經濟的觀點下”規定探究歷史性的

12 【譯註】這句話在WL的版本是：“das ist der grundlegenden Art der rechten Synthesis von Tatsachen zu Gesetzen”，原始版本為：“das ist die grundlegende Art der reinen Synthesis von Tatsachen zu Gesetzen”。在此根據原始版本翻譯。

材料必須採取某種特殊的“方法”，對這一點也完全不會有任何改變。因為，這種（正如經驗教導我們的）如果以適當且冷靜的方式進行有時候會有極為豐碩的成果的程序，事實上也再度不過就是意味著：該項關於種種經濟性的條件之意義的通則性的主張，應該被當作是實質性的假設而加以處理，並就種種事實去對其效力範圍以及其正確性的界限加以檢驗。我實在完全看不出來，該項假設怎麼會因為這樣或其他緣故，就改變了它那作為某種通則性的實質性主張的意義，並獲得某種“形式性的”性格：這種性格是以如此的方式賦予了該項假設以某種相對於那些“個別法則”（亦即：一些包含著種種範圍較不廣泛的通則之主張或定理）而言特有的邏輯上的尊嚴，以至於那些“特殊的法則”竟然在邏輯上使它們的“效力價值”（Geltungswert）和它們的“科學上的存在理據”“倚賴於”該假設。當然，在術語的使用上，一門學科的那些各自最終的（“最高的”）通則——例如：“能量守恆”（Erhaltung der Energie）這個定律——就因其為「最終的」之故而稱之為“形式性的”，這是完全聽便、也常常發生的事情，但這是因為這些通則將某種極小的實質性的“內容”（ein Minimum von sachlichem “Inhalt”）與某種極大的效力—“範圍”（ein Maximum von Geltungs-“Umfang”）結合起來之故——但值得注意的是：並不是：沒有任何實質性的內容！但這麼一來，每一個“較高的”通則，一般而言相對於所有“較低的”、亦即：範圍較不廣泛的通則而言，便都是“形式性的”了。所有的（例如）物理學的“公理”，都是那種種類的一些“最高的”通則，亦即一些具有數學上的“明顯性”（Evidenz）以及在種種事實上所獲得的非比尋常之高的程度的經驗上的“確證度”（Erprobtheit）：此一「程度」迄今始終隨著這些作為“啓發學上的原則”之「公理」的每一次運用而提高〔但儘管如此，正如（例如）「放射性辯論」（Radioaktivitätsdebatte）所顯示的，此一「程度」還是得完全依賴那一再重複的在種種“事實”上的“考驗”〕。然而，就算是大一第一個學期學邏輯的學生也都應該知道：這些公理並未因此就達到了「知識理論上的那些先天的“範疇”」這種意義下的那種種“形式性的”知識原則之邏輯上的

性格，並且將永遠也無法達到這種性格。當然，如果人們像史坦樂那樣，特意想要以“知識理論家”的身分出場，並且在這樣做的時候還明確表示自己想要倚賴於康德，則下述作法將完全就是相同的、無法原諒的幼稚錯誤：如果人們將種種“公理”(亦即：將經驗給“簡單化”的一些命題)提升到某種“範疇”的等級，或者如果人們將那些「其形塑性的力量(formende Macht)才使得“經驗”有意義地變得“可能”」的“範疇”，給蓋上了「通則性的經驗命題」的印記，並且(例如)因為我們有時候會極不精確地談論“因果法則”，將那些個別的“自然法則”看成就是那各自在某些特殊的條件下“發生影響的”因果上的一“法則”(Kausal-“Gesetz”)、換言之就是看成是其“特例”，但與此相應地卻將那“因果法則”看成是那範圍最廣泛的事實—通則化(Tatsachen-Generalisation)。最後提到的這種錯誤，乃是一種倒退：由康德倒退到(至少是)休謨(Hume)，第一個提到的錯誤，則倒退得遠得多，亦即一直倒退到經院主義。但史坦樂的整個論證，卻正是建立在這種重回那最粗暴的經院主義之「倒退」上的；人 310

們只要再讀一次上面給出的諷刺性模仿(Parodie)，也許就會再度確信：該諷刺性模仿事實上也的確跟那在該處所引用的地方和史坦樂書中的第18與19頁所說的東西相應。另一個恰恰相反的錯誤：將範疇轉變成一些經驗命題，史坦樂固然並未“明確地”犯了此一錯誤，——相反地：他甚至可以說是努力讓自己站在康德的學說的基地上的——；但我們馬上就會看到，他暗地裡還是犯了該錯誤，並且除此之外，如果我們後來進一步地認識到了他處理因果性“問題”時所帶有的弱點與不一致，我們還將確信：無論是人們將“公理”升高為“範疇”，還是將“範疇”下降為“公理”，在實際的效果上並沒有太大的關係。尤其是將那些純粹方法論上的“基本原則”提升到那些在知識理論中確定了下來的“形式性原則”(Formalprinzipien)的等級的作法(史坦樂在其書中開頭處——以諷刺性模仿的方式——複述地給出的對“唯物論的歷史觀”的陳述，就是這種作法的最佳例子)，當然乃是——只是在相反的意義下是——跟那種將「理由律」(Satz vom Grunde)轉變成某種“啓發學上的原則”、亦即：轉



變成某種應該在經驗上加以檢驗的假設，完全是同一回事：——而這樣的一些錯謬，一位自稱是康德的“門徒”的人，竟然向我們瞎掰。

最後，當史坦樂最後在第12頁下面還將“範疇”蓋上了“觀點”的印記，說種種通則就都是“在這些觀點下”產生的，則這就是所有這些以及類似的許多其他基本的邏輯上的錯誤之集大成的一撮糾髮了。在該處，史坦樂宣稱有一個不斷被問的問題是不可或缺的，那就是問：當我們在“對某些特定的觀察進行通則化”(注意!)時，我們是“根據哪個統一的觀點”去進行的？他說：“這不是在「因果性」(Kausalität)的意義下、就是在「目的觀念」(Zweckidee)的意義下發生的；為什麼是這個或者另一個，而又是在哪個意義下每一個是較接近的呢？”——首先，此一二者擇一的選項如果存在，也絕非唯一的選項。例如“白色的對象”這個通則性的概念(der generelle Begriff)，就既非在種種“因果的”觀點下、亦非在某種“目的理念”的觀點下建構出來的：它無非就是一個邏輯上加工出來的「普遍—表象」(Allgemein-Vorstellung)、一個單純的分類性的概念。但就算我們撇開這種「語詞上的不精確」不談，史坦樂所說的那個選項到底是什麼意思，還是完全無法確定。因為，何謂“在目的理念的意義下對種種觀察進行通則化”呢？我們想要簡短地想像一下這句話的種種可能性，因為此一考察有可能會對某些稍後的討論有好處。這句話是說：由種種經驗性的“自然法則”去進行演繹性的推論而求得種種形上學性的“自然目的”嗎？——這種說法的意義，有點像哈特曼(E. v. Hartmann)有時候會尋求由「能量學說」之所謂的“第二定律”去證明有限的「世界歷程」的“目的”時所想到的那種意義。還是說：運用種種“目的論式的”概念(如在生物學中那樣)作為一些啓發學上的原則，去獲得對種種生命現象間的關聯之通則性的洞見？第一種情況是想要透過種種經驗命題去支持形上學式的信仰；第二種情況則是想要以啓發學的方式運用“擬人式的”形上學，以便接生出種種經驗命題。或者是指：關於那些對某些以通則的方式加以決定的種種“目的”而言在通則上“適當的手段”的經驗命題？但在這種情況下所涉及的，當然就是單純的通則性的因果上的知

識，只是在形式上披上了「實踐性的論理」(praktisches Reasonement)的外衣罷了。例如：“經濟政策措施  $x$  對於目的  $y$  而言是有用的”這個命題，只不過是下面這個經驗性的、主張自己具有某種通則性的因果連結的定理的某種改寫罷了：“如果 $x$ 發生，則  $y$  便是通則性的(並且不是：毫無例外的，就是‘適當的’)結果”。由於史坦樂並沒有要從事於形上學、更不會想要從事於自然主義式的形上學，因此他所想的不太可能會是三種情況中的第一種，但另外二種情況，他卻確乎會承認為“「因果性」意義下的通則”。或者也許是指：對種種通則性的價值判斷與倫理上或者政治上的公設所做的邏輯上的處理？“保護弱者(der Schutz der Schwachen)是國家的使命”這個命題乃是，——如果我們在此暫且不管“保護”與“弱的”這二個概念的模糊不清的話——乃是一個“通則性的”實踐性的準則：其(就「應該有效」(Gelten-Sollen)這個意義而言的)「真理內容」(Wahrheits-Gehalt)理所當然也是可以討論的。只是理所當然地：在一種絕對不同於「確定為經驗性的事實或者“自然法則”」這個意義的意義下。但這準則是否包含有某種“由種種觀察產生的通則化”呢？還是我們可以透過種種“由觀察產生的通則”去結束關於該準則之「真理內容」的論辯呢？這裡應該加以區分開來。要嘛該準則將直接被否認說 312 它具有某種有效的“令式”(Imperativ)的性格：如此一來，討論就是在「倫理的種種“規範”」這個領域裡進行的。或者人們爭辯的是該準則之事實上的“可實行性”：如此一來，則涉及的便是前面所提到的那第三種情況了：某一 $x$ 將被尋求著，其「引發」將會以  $y$ (在此：“對弱者的保護”)為通則性的結果，並討論說：是否有某種國家方面的措施就是這個  $x$ ：一種運用“經驗規則”之純因果性的考察。或者最後——最常見的一種情況——：在並未直接反駁所設想的那個準則的效力的情況下，就想要證明說：該準則之所以不可能是任何令式，乃是因為：其遵循在其種種不可避免的結果中，將會危及**其他**那些被承認為令式的準則之可實行性。而為此目的之故，討論中的那個命題的反對者們，無疑地將會致力於獲得某些關於「實行該社會政策性的準則的**後果**」之通則性的經驗命

題，並且，當他們獲得了、或者相信自己已經獲得了這樣的一些經驗命題之後(無論是透過直接的歸納，還是透過提出某些假設、並借助於某些別的已經被承認的定理試圖去證明這些假設的方式)，並且他們將會由於「如果該準則付諸實行將可預期會傷害到(例如)下述這項準則：“保護”國民(Nation)的身體健康和審美與知性上的“文化”的承載者免於“衰退”(Degeneration)，乃是國家的義務」(我們在此當然也完全撇開表述的方式不談)之故而辯駁該準則的“有效性”。於是乎，那些作為辯駁的理由被提了出來的經驗命題，又再度屬於上面所提到過的“第三種”情況：它們全都是根據「在 x 之後接著——總是、或者：根據“規則”——y」這個模型(Schema)之關於種種因果關聯的通則性判斷。但在這種情況中，那些與「通則性的因果命題」相對立的“在目的理念的觀點下”所從事的「對種種觀察所進行的通則化」又在哪裡呢？——終究而言，這二項彼此互相鬥爭的準則本身，都是價值，這二個價值最終還是必須被拿來彼此加以“衡量”，並且必要的時候還必須在二者之間做出選擇。但這種選擇當然無法循著對種種“觀察”所進行的“通則化”的方式去加以奠立，而只能循著以“辯證的”(dialektisch)方式找出這二個準則之“內在的結論”(innere Konsequenz)，換句話說，就是找出那二個準則所源出的那些“最高的”實踐性的“公理”，去加以奠立。事實上正如我們稍後將會看到的，史坦樂在他書中最後一章所做的那些演繹，也完全是以這種方式進行的。並且，不僅在這個場合史坦樂也完全切中地凸顯了「因果上的“解釋”」與“價值判斷”、發展預測(Entwicklungsprognose)與應然(Sollen)之絕對的、邏輯上的分離，而是：在陳述歷史唯物論的進程中，他就已經在一場“公民”與“社會主義者”的“對話”中，以令人感激的清晰性闡明了此一對立(頁51-55)。這二個對手“各吹各的號”(tummeln sich in getrennten Elementen)，因為，一個談論的是：什麼——根據種種(真正的或者想當然爾的)確定的經驗規則——無可避免地將會生成，另一個談論的則是：什麼——在顧及某些特定的(真正的或者自認為的)文化價值的條件下——絕對不應該發生：“這是”——史坦樂說：——“熊跟

鯊魚的鬥爭”。說得好！——但有鑑於此，人們真的會認為有可能史坦樂他竟然就在沒幾頁之後，以那種我們已經多次碰到的方式，將這二種他明明就知道是完全不同種類的提問(Fragestellungen)，當作是彼此相等的去加以處理嗎？——或者：這難道不也發生在當他(頁72)問道：「究竟什麼才是那普遍有效的……程序，根據這種程序人們將來自歷史的那些個別知覺(Einzelwahrnehmungen)(注意!)...加以普遍化(注意!)並作為一些“合法則的”現象加以認識與規定？」——而在同一口氣中，連眼皮都不眨一下，立刻就接著說：「但如果有人完全不知道『證成(注意!)一個社會生活的現象』究竟是什麼意思，則去爭論關於『某一特定的社會性意見與追求是否是得到證成的(注意!)』的細節，也就沒有任何意義了」的這個段落中嗎？誰要是在這裡沒看到史坦樂“一口吹二號”(sich“in getrennten Elementen tummelt”)，並在這樣做的時候真的讓“熊跟鯊魚的鬥爭”化解成了一場二者之和——溫和的、和稀泥的金蘭結拜，——他(在我看來)乃是不想要看到。——

然而這種我們在每次閱讀這本書都到處看得到的、透過不斷玩弄二種異質性的提問而一再重複地對讀者所做的神秘化(Mystifikation)，卻遠非史坦樂對歷史唯物論所做的“批判”之“知識理論上的”下層建築經常拿來加以操作的那些遁辭中最糟糕的一個。我們實在很想問一下：那個史坦樂拿來跟“唯物論的歷史觀”交替著使用的概念：“社會性的唯物論”(sozialer Materialismus)，究竟是什麼意思？那被史坦樂(自認為)批判了的觀點之所以稱為或更精確地說：曾被稱為是“唯物論的”，乃是因為它——儘管如此，我們或許還是可以將其跟隨者們的“共同意見”(communis opinio)表述如下：——曾主張「種種“歷史的”過程都受到種種“物質上的”、亦即經濟上的財貨之各自種類的取得與運用之明確的制約，並且特別也主張「人的“歷史的”行動受到種種“物質上的”、亦即經濟上的利益所明確地決定」。對史坦樂之最樂意的、再度的讓步，亦即承認：「那些我們在這個(在此純屬暫時性的)定義中所運用的所有個別的概念，都包含著種種問題，並且就其內容而言都是高度不確定的、

甚至也許根本就是完全不可能以絕對的清晰度加以劃界、而是流動的」，以及那明確的(但對每一個知道科學性的研究工作之種種條件的人而言，完全是理所當然的)確定，即認為：歷史之“經濟的”與非經濟的決定因素(Determinanten)的區分，總都是涉及了某些思想上的孤立」——所有這一切，對下述這一點都不會有任何的改變，那就是：種種“經濟的”利益、種種“經濟的”現象、種種“物質上的”關係等等，在此無論如何都完全是作為種種“歷史的”或者“文化”—現象之整體的一個實質的部分、尤其是也作為史坦樂的術語的意義下的“社會生活”(Gesellschaftsleben)或“社會性生活”(soziale Leben)的一部分而被設想的。史坦樂本人就曾經(頁18)承認過：歷史唯物論想要對「社會性生活的某一個“元素”與其他元素之“等級關係”」說出某種通則性的東西，並且，他自己在另一個地方(頁64-67)，完全依照這種跟通常的說法相一致的觀點，列舉了一些涉及了種種“經濟的”(“物質的”)與非“經濟的”動機之相反的因果關係的例子，並以批判的方式加以闡明。但三頁之後(頁70最後第二段)卻突然說：“但人們如果一旦將「社會性生活之合法則性」這個概念跟「種種社會性的變化之在因果上被加以說明的生成進程」這個概念給等同了起來，則人們還怎能想要迴避下述命題：終究有一天，社會生活之所有以合法則的方式被認識到的事件，都在依賴關係中(!)被回溯到那個「社會性的經濟」的基礎上？”<sup>13</sup>

人們徒勞地問道：史坦樂想要拿什麼去使得這種在結果上事實上

13 第71頁上面的一個例子：“在種種經濟性條件之最終根據中”的那對建築的發展之“決定性的”影響(順便說一下：這是一個很難令人信服的事例，但這個事例除此之外，由於它將被嘗試著用一些實質的證明理由(sachliche Beweisgründe)去加以支持，也與那自認為的該原則之“形式性的”性格相矛盾。——在這裡，我們也可以察覺到前面已經談過了的那種史坦樂特有的「模糊」的手腕：“在依賴關係中回溯”、“決定性的影響”，——這些措辭就其字義而言，總都還是允許史坦樂退回遁詞中，他畢竟並未(像嚴格的“唯物論者”那樣)談論「完全是經濟上的制約性」。但那“在……最終根據中”卻是道道地地的歷史唯物論式的表述，比史坦樂所可能會使用這些措辭的方式還地道。

(如我們所看到的)根本就是將歷史唯物論所需要的一切都給了它——給的甚至還遠多於此——的論證變得可信。因為，我們實在看不出來，為什麼由「充足理由律對所有歷史性事變和社會生活的每一個現象都有效」這一點可以導出說：所有的歷史性事變和每一個「社會性生活的現象」，究竟而言都必須可以只由其種種元素中的某一個出發被加以說明，否則的話就會出現違反「因果性」範疇的情形。且慢！——如果我們往前翻二頁，我們就會看到(頁68)一種主張，認為說：我們不可能假定許多種“基本元素”，“在這些元素中，完全分離的一些因果系列彼此並行地進行著”。因為，在「歷史性事物」的這個領域裡，沒有任何明理的人會假定某種這類的東西；每個人毋寧都知道：對每一個“個別現象”所做的因果上的回溯，都會無窮無盡地向四處擴散開來，並且從種種“經濟性的”現象——也就是這樣的一些現象：這些現象的種種“經濟上的側面”，在給定的事例中是唯一激發我們的「興趣」與「說明之需要」的側面——引導到政治的、宗教的、倫理的、地理的等等種類的種種條件上，正如同從種種政治的現象引導到“經濟性的”、以及所有其他的現象一樣，則用這個命題對史坦樂的論點所能證明的，當然會遠不如史坦樂自己就在稍後所做的對以下這一點的思索，即認為：為了某種「專門挑選的分析」這個目的而對某一個個別的“側面”——當然也包括對經濟的側面——所做的考察，只不過意味著由那“一體關聯”(Allzusammenhang)中所做的某種「以思想的方式所做出來的抽象」。換言之，我們對前面所提到的那種感受(頁70)的理據，並沒有變得更清楚。但如果我們再更往前翻一頁(頁67下面)，則我們將會看到，史坦樂在那裡主張說：“……所有在「因果法則」這個基本原則下進行的個別考察，都必須將「所有特殊現象之毫無例外地根據一個(!)普遍法則的連結」假定為基本的條件：從而我們也就可以在個別現象中指出(?)該法則。”在此我們顯然擁有歷史唯物論的一個——至少根據史坦樂的意見：——知識理論上的核心命題，這個命題他(就像我們在這裡所處理的那個他如今在第70頁中作為由此導出的結論自然立刻就可以理解的

那個論點所清楚地顯式的)自己也無條件地據為己有。如果人們問說：「史坦樂是怎麼提出這個論點的？」則在這裡很可能——因為，由他這本書的一團混亂中，是不可能獲得確定性的——是許多彼此來源不同的錯誤推論在起著作用。首先，他確乎——正如許多與此相應的表述所暗示的——想著：那些“精確的”自然科學都是懷著一種「將種種的性質“化約”為種種的數量、例如：將光、聲音、熱等等現象化約為一些沒有性質的、物質性的、“最終的”單位之種種運動過程」的想法去進行研究的，並因而接近一種想法，即認為：唯有物質的那些數量上的改變，才是真正的“實在性”(Realitäten)，而種種的“質性物”(Qualia)則都是它們在意識中的種種“主觀的反映”，也因此並無“真正的實在性”。史坦樂因而認為：根據歷史唯物論的學說，在歷史性的生活中，“物質”(種種的經濟關係與利益)及其種種“改變”，乃是唯一實在的東西，所有其他的東西都只是意識型態上的“上層建築”與“反映”。實在再清楚不過了：這種完全走了樣的、在科學上也完全沒有價值的類比，事實上始終還一直支配著許多“歷史唯物論者”的腦袋，——隨著他們，顯然也支配著我們 317 這位作者的腦袋。但除此之外，也許在史坦樂這裡還出現了一個(我們事實上已碰到過的)進一步的、同樣並非不尋常的錯誤推論。因為我們(以一種不精確並且無疑直接地具有誤導作用的方式)談論「因果“法則”」(Kausal“gesetz”)，因此“理由律”(Satz vom Grunde)似乎(至少在其通則化的說法上)很容易就被直接當作是那在經驗性的事變之中所可能的最高的普遍化、亦即被當作是經驗科學之最抽象的“定理”，它的種種(各自對某些特殊的“條件”而言有效的)“應用事例”就是種種的“自然法則”了。然而，儘管被如此加以解釋的“因果法則”本身，關於任何實在的實在性方面，根本就還沒有說出任何東西。但如此一來，人們很容易就會認為：如果人們將它“應用”於「實在」上，那一定無論如何都會產生某種第一的、絕對普遍有效的命題、某種“普遍的法則”，其實質的內容必然地就只能是那被應用於「實在」的那些最普遍且最單純的“元素”上的、對這些元素而言有效的「因果—“法則”」(Kausal-“Gesetz”)。這

或許就是許多自然主義信徒們所夢寐以求的那因果性的“世界公式”。實在之種種個別過程，則“究竟而言”乃是那在某些特殊條件下“發生影響的”因果法則，正如地球軌道乃是「萬有引力定律」(Gravitationsgesetzes)之“影響”的一個“事例”那樣。史坦樂固然——就像我們前面所已經查明的那樣——從未將種種自然法則與種種“範疇”的這種混淆(這種混淆對一個康德的門徒而言當然一定是極不合適的)用明確的話說了出來，——相反的，甚至，如果人們當著他的面將這種混淆當作他的觀點加以駁斥，他將非常可能地會加以抗議。只不過，這麼一來我倒是要問：如此一來，我們還可以以別的哪種方式去說明史坦樂在此處所談論的那二個地方(頁67下面與頁70倒數第二段)所寫了下來的那種“化學上純粹的”「荒謬」：——結合著他那我們已經熟知的想法：一門科學之最通則性的定理，就是其“形式性的”原則，並且最後還結合著那對種種“觀點”與“方法學的原則”和那些(在康德的意義下)先驗的、並且因此是先天的“形式”，亦即：經驗之種種邏輯上的預設之不斷的混淆。

無論如何，總之「必然會有一個普遍的法則，這個法則作為統一的 318 觀點，對於社會性的實在之所有可以在因果上加以說明的現象的整體而言，必定是構成性的」這個命題，結合著「這種“最高的”普遍性就是存有的“形式”(“Form” des Seins)，並且同時也是對那作為相應的“質料”(Materie)之社會性的實在的認識的形式」這個想法，馬上就結出了它的種種令人迷惘的果實。“Materie”這個字詞相應於“materialistisch”(唯物論的)這個形容詞，因此可以被建構出一個關於某種“唯物論的”歷史觀的概念：這種歷史觀的獨特性在下述主張中達到極致，即認為：歷史性的或者——史坦樂沒有任何進一步的說明就當作與之同義而加以使用的——“社會性的”生活的“形式”，是被其“質料”所決定的。並且，這種“觀”與人們通常稱為“歷史唯物論”、並且(就像我們所看到的)史坦樂也一再重複地如此稱呼的那個東西，除了該名稱之外，完全沒有任何共同的地方。因為，很清楚的一點是：就這個術語的意義而言，“社會生活”之(用史坦樂的話說：)所有個別的“元素”，亦即：宗教、政治、藝術、



科學，都完全沒有兩樣地跟“經濟”同屬其質料，但一般所謂的、而到此為止史坦樂也一直如此稱呼著的那種「歷史唯物論」，當它主張「所有其他的元素都依賴於“經濟”」時，說的乃是“質料”中的某一個部分之依賴於質料中的另一個部分，而絕非“社會性生活”的“形式”——就「形式」一詞目前所新獲致的意義而言——之依賴於社會性生活的“質料”。因為，如果說一般所稱的那種“唯物論的”歷史觀有的時候也確乎會自認為自己主張說：政治的或宗教的種種思想之某些特定的對立等等，“只不過”是種種“物質性的利益衝突”(materielle Interessenkonflikte)在其中將自己給表現出來的那種“形式”而已，或者：如果人們將光、熱、電、磁等等現象稱為“能量”的種種不同的“形式”，——則我們便可一目了然地看到：在此“形式”一詞乃是在恰恰相反於“形式性的”一詞在那些史坦樂論證中被運用的意義下被使用著的。因為，在史坦樂那裡被稱為“形式性的”的，乃是那與“內容”的多樣性相對立的「統一的、通則性的、基礎地普遍的東西」，而在此則“形式”卻恰恰是“現象”中的那「不變化且具多樣性的東西」，而「唯一真正實在的東西」之統一性，就隱藏在它的背後。換句話說：在這裡，就唯物論的歷史觀而言的那種種不斷變化著的“形式”，恰恰就是史坦樂稱為“質料”的東西。由此亦可見，人們每次在使用諸如“形式-內容”這樣的範疇時，如果未做任何完全無歧義的解釋，實在是非常令人疑慮的事情。但這種「歧義性」卻正是史坦樂最固有的元素，恰恰是、並且也唯有這種歧義性，才使得他的經院主義有可能在思想上的“混水”中摸魚。史坦樂之所以有可能在第37頁引用宗教與道德、藝術與科學乃至種種社會性的想法等等對經濟生活的依賴性，並且同樣地在第64頁以下一方面引用十字軍東征、羅馬法的繼承等等之「經濟上的制約性」問題，另一方面引用「圈地」(Bauernlegen)之「政治上的制約性」問題，作為可以用來證實歷史唯物論的理論建構之正確性的例子，但接著卻又在第132頁乾脆將那“針對著需要之滿足”(但根據第136頁，這也就是說：“針對著快樂之產生與不快樂之防止”)而發的人的合作(Zusammenwirken)稱為“質料”，並讓“人的生活之經驗上的進程

毫無遺漏地”在該質料中產生(第136頁倒數第二段)，並以最堅決的態度拒絕在此一“質料”內部，根據被滿足的需要的“種類”(頁138)以及(只要發生了某種“合作”)根據為滿足需要而被運用的手段(頁140)，進行任何劃分，——然後接著自己想像著：某種運用此一「社會性生活之(與“形式性事物”相對立的)“質料性事物”」的概念的操作，能夠用來“駁斥”某種運用某種完全不同的“質料性事物”(首先作為“意識型態性事物”的對立面)概念進行操作的歷史唯物論，完全是由於他馬上就開始的那對二個根本不同的“唯物論的”的概念的玩弄。但我們在這裡有點話說得太快了。

因為，在我們舉例言之的那第132頁以下的幾處說明中，史坦樂早就已經又再度引進了「內容—形式」這個「對立對」的一個較窄的意義：320 根據他的觀點，這個意義特別是對“社會性生活”而言具有有效性、是社會性生活所特有的、並且對其概念而言乃是構成性的。但我們現在將必須更加致力於史坦樂、從而——在對史坦樂的種種準備性的論述做了這麼多的批判之後——更加致力於他的學說之正面的核心，設若史坦樂自己(或者透過他的門徒之一之口)或許有可能會對所有到目前為止的種種「確定」說道：“您讓自己被我給神秘化了，因為您太嚴肅對待我啦！我實在不得已才會首先用歷史唯物論的概念語言說話，——但我的目的卻恰恰是要論述這種概念—語言是荒謬的，所以我才會讓這種概念語言在他自己的混亂的泥淖中窒息。讀下去吧，您將會體驗到這種觀點之內在的自我瓦解，且同時被那新的、純粹的學說所取代！我，您的先知，首先只不過是所謂的「隱姓埋名」地同流合污而已。”

當然，此一模仿——如果它真的是這樣的一種模仿的話——也許會具有可疑的性質，但我們總是必須計及那「到目前為止只是被史坦樂給神秘化了」的可能性。他避免到處都很明確地讓人可以認識到：在哪裡歷史的唯物論停止了、而他則開始說話了。並且他結束他的著作的第一卷(我們到目前為止在必要的範圍內加以分析的，就只是這一卷)時，以某種鄭重其事的嚴肅態度告訴我們：在我們面前即將出現的，乃是「前

所未聞的詩篇」(carmina non prius audita)<sup>14</sup>。好吧！就讓我們看看他爲我們所準備的禮物吧！但我想我們最好還是不要忘掉那我們到目前爲止的種種測試已經在我們心中喚起的懷疑，也要時時回想起在那些史坦樂無疑是自己爲自己、而不是作爲受歷史唯物論委託的代表者(Mandatar)說話的場合裡，那些根本不同的「認識的範疇」，是以什麼樣的方式被攪和在在一起的。

史坦樂明說的目的，是要透過「指出“社會性生活”乃是某種完全不同於“自然”的考察客體、從而闡明某種與“自然科學式的方法”不同的『社會科學的原則』，乃是邏輯上不可避免的」這一點，去證明“社會性生活的科學”乃是一門與種種“自然科學”完全不同的科學。由於此一對立顯然是被設想爲某種排他性的選項，因此具有極大重要性的顯然將會是對以下這一點做出明確的確定：應該將“自然”、“自然科學”、“自然科學式的方法”理解爲什麼、是什麼構成了它們的決定性判準？「後面這一點絕非不言而喻」這一點，過去這幾年來的種種邏輯學上的討論——對這些討論，史坦樂當然並不知情，就算知道也只是很表面的——應該可以說是顯示得夠清楚的了。在這一點上，我們可以從一開始就承認：我們的確常常以一種不精確的輕率態度使用著所有“自然”、“自然科學的”這些語詞，認爲它們的意義在具體的情況中乃是無歧義的。但這樣做是會有惡果的，而至少對於一個將自己的整個學說的基礎建立在“自然”與“社會性生活”這二種客體之無法和解的概念上的對立上的人而言，對「應該將“自然”理解爲什麼」這個問題進行思索，則恰恰是一個攸關生死的問題。然而，人們在通常的語言使用中，就往往已經將“自然”理解爲許多不同的東西了，並且不是理解爲(1)“死的”自然、就是理解爲(2)這種自然以及種種並非人所特有的“生命現象”、或是理解爲(3)這二種客體以及除此之外也包括那些人與動物共通的種種“植物性的”與“動物性的”生命現象(排除了人所特有的那種所謂的“較高的”、“精神性

14 【譯註】這句名言，出自賀拉斯的*Carmina*, Book 3, Poem 1。

的”種種生命活動)。如此一來，在各自不同的情況下，“自然”這個概念的界限大約(因為，在這種情況下免不了一定會有很強的不精確度)就存在於(根據1)生理學(植物—與動物生理學)或者(根據2)心理學(動物—與人的心理學)或者最後(根據3)：種種探討各種“文化—現象”的經驗性學科(民族學、最廣義的“文化史”)開始將其客體由經驗上給定的東西的整體中劃分出來的地方。但在這裡，“自然”將總是作為與其他異質性的客體相對的某些特定的客體之複合體而被劃分出來。如果人們將那著眼於“通則性事物”、無時間性地發生效力的經驗規則(“自然法則”)而去對「經驗性的實在」所做的探究當作“自然科學”，而與那種著眼於“個體性事物”之因果上的制約性而去對相同的經驗性實在所做的考察相對立起來，則與這種流行的「自然」概念在邏輯上不同的一個第二個“自然”—概念便產生了：在此做出決定的，乃是考察方式的種類；這時候，“自然”的對立面乃是“歷史”，並且，諸如“心理學”、“社會心理學”、322 “社會學”、理論性的社會經濟學、“比較宗教學”與“比較法學”等等科學，都是屬於“自然科學”的，而種種釋義性的學科(die dogmatischen Disziplinen)則始終處於該對立之外。最後<sup>15</sup>，如果人們將所有追求某種經驗上—因果上的“說明”的學科之全體，跟那些謀求某些規範性的或者釋義性—概念分析性的目標的學科——邏輯、理論性的倫理學與美學、數學、法釋義學、形上學式的(如：神學式的)釋義學——相對立起來，便會產生一個第三個的“自然科學”概念，並從而間接地就也產生了一個第三個的“自然”概念。在此做出決定的，乃是判斷範疇(Urteilstkategorien)(“實然”與“應然”)的對立，並且從而種種“歷史科學”(也包括了藝術史、慣習史、經濟史與法律史)之種種客體的全體，也都屬於“自然科學”的概念了：如此一來，「自然科學」所達到的範

15 “最後”的意思並不是說：我們在此對種種可能的、並且事實上被運用著的“自然”—概念，給出了某種(哪怕是僅僅趨近地)窮盡的列舉。另請參見下文頁[332]以下及頁[382]以下。

圍，正好就是用「因果性」這個範疇進行研究工作的探究所及的範圍。

我們將會再認識到二個進一步的、可能的“自然”—概念，而在此則暫且打住：該語詞之多義性是顯而易見的。有鑑於此一多義性，我們將必須不斷繼續加以考察：當史坦樂談及“社會性生活”與“自然”的對立時，他是在哪一個意義下使用後面這個概念的。但我們現在首先要問的是：對他所發現的“自然”的對立極、也就是：對於“社會性生活”而言，究竟哪些標誌才是構成性的，因為，他的整個論證的基礎，就建立在這個概念上。

#### IV

根據史坦樂的說法，“社會性生活”之決定性的標誌、其“形式性的”獨特性，乃是：它是“受到規定的”共同生活（“*geregeltes* Zusammenleben”）<sup>16</sup>，產生於“在種種外在的規則之下”的種種相互關係。在這裡，在我們繼續跟史坦樂跟下去之前，我們馬上就停下來並且問道：人們可以在“受規定的”、“規則”等語詞下設想的究竟是什麼。“規則”首先可理解為：(1)關於種種因果上的連結之通則性的陳述：“自然法則”。在這種理解下，如果人們只想將“法則”理解為那些具有(在「無例外性」這個意義下)無條件的嚴格性之通則性的因果命題，則人們便將只能(a)為所有不能達到這種嚴格性的經驗命題保留“規則”這個語詞。或不遑多讓地(b)為所有那些所謂的“經驗上的法則”：與前者相反，這些「法則」儘管獨具經驗上的無例外性，但卻對那對該「無例外

16 【譯註】德文的動詞“*regeln*”(按一定規則處理、調節)與名詞“*Regel*”(規則)和“*Regelung*”(調節、處理、規定)以及作為形容詞的“*geregelt*”與作為名詞的“*Geregeltheit*”等變化的關係密切。韋伯在這個段落裡分析「規則」概念時，充分發揮了德文詞性變化的巧妙，譯之不易。為了兼顧動詞的「依規則處理」與名詞的「規則、規定」的意思，本書基本上將“*regeln*”及相關詞性變化，統一譯為「規定」，以求譯文之統一。

性」而言具有關鍵性的「因果上的制約性」毫無洞見，或即使有洞見，也是在理論上有所不足的洞見。「人都“一定會死”」，這是在某種“經驗上的法則”(根據 b)這個意義下的一個“規則”；「一個被打了一個耳刮子的顏色生(Couleurstudent)<sup>17</sup>會有某些特殊性質的反應乃是“適當的”(adäquat)」則是一個在某種「通則性的經驗命題」的意義下的“規則”(根據a)。——“規則”可以進一步理解為(2)一個“規範”：一個我們用來在「價值判斷」的意義上“衡量”種種(過去的、現在的、未來的)過程的規範，亦即對某種(邏輯上、倫理上或美學上的)應然〔相對於經驗上的“實然”：——(1)的那些情況中的“規則”只跟這“實然”有關〕之通則性的陳述。在這第二個情況中，「規則的“生效”」意味著某種通則性的<sup>18</sup> 令式(Imperativ)，而其內容即是「規範」本身。但在第一個情況中，規則的“生效”卻僅僅意味著下述主張之“有效性”—宣稱：與該「規則」相應的那些事實上的規律都是在經驗性的實在中“給定的”、或者可以透過通則化由此一經驗性實在中推斷出來的。

但除了這二個就意義而言極為單純的「基本意義」之外，“規則”與“受規定性”(Geregeltheit)」這個概念還可以有其他的意義，而這些意義似乎無法直接就順利地被併入到那二個意義之一中去。這其中首先就是那個人們一般稱之為行動的種種“準則”(Maximen)的東西。例如，笛福(Defoe)<sup>19</sup>的魯賓遜(Robinson)——史坦樂有時候也會完全跟理論性的國民經濟學一樣地使用他，因此我們也必須這麼做——在其孤立的狀態

17 【譯註】十八世紀到十九世紀中葉之間，德語區的大學生社團間，發展出某種通常結合著拉丁文與法文的語言使用方式，其中不少詞彙一直流行到今日，“Couleurstudent”便是一個例子。這裡的法文“Couleur”指的乃是學生社團所佩帶的帶子(類似軍中的「值星帶」)的顏色，不同社團，有不同的顏色，但這些社團的學生都叫作「顏色生」。

18 是否必然是“通則性的”，我們暫且先不管。

19 【譯註】笛福(Daniel Defoe, 1660-1731)是英國小說家，以小說*Robinson Crusoe*(《魯賓遜·克魯索》，一般中譯為《魯賓遜飄流記》)聞名於世。

中，也經營著某種與其存在的種種情況相應的“理性的”經濟，並且這毫無任何懷疑地意味著：他使他的「財貨消耗」(Güterverbrauch)<sup>20</sup>與他的「財貨獲得」(Gütergewinnung)服從於某些特定的“規則”，並且尤其是：種種“經濟上的”規則。從這裡我們首先可以看出：「經濟上的“規則”，概念上只能是“社會性的”生活所特有的」這個假定——這假定預設了許多隸屬於該規則、透過該規則而結合起來的主體——無論如何都將會是錯誤的<sup>21</sup>，如果人們真的能夠用魯賓遜故事(Robinsonaden)<sup>22</sup>證明什麼東西的話。然而，「魯賓遜」畢竟是文學創作的一個很不真實的產物，是“經院主義者”用來操作的某種純然的「概念的存有者」(Begriffswesen)，——但史坦樂本人基本上就是一位經院主義者，因此也一定會很喜歡他的讀者們像他服務他們那樣地服務他，並且除此之外：如果種種嚴格的“概念上的”劃分都成了問題，並且「規則」—概念被當作是對“社會性的”生活而言在邏輯上是構成性的，並且更進一步：如果種種“經濟性的現象”都被認為是“在概念上”唯有基於“社會性的規定”(soziale Regelung)的基地上才是可以設想的而被提了出來(一如這一點在史坦樂身上發生的那樣)，則一個像「魯賓遜」這樣的、沒有任何“邏輯上的”矛盾也——與此有所不同的——沒有任何違反那「根據種種經驗規則基本上是“可能的事物”」之絕對的矛盾地被建構起來的存有者，亦將無法在該“概念”中打開任何缺口。而如果史坦樂爲了要預防這一點而事先主張說(頁84)：在因果上，一個「魯賓遜」同樣也唯有作爲他由於偶然而被摒除在其外了的“社會性的生活”的產物，才有可能建構

20 【譯註】Gut(複數形是Güter)一詞是經濟學的基本概念，一般譯爲「財貨」，泛指一切能夠滿足需要的手段(資具)。

21 對於那在「道德性的規範」(sittliche Norm)這個意義下的「規則」而言，有一點是顯而易見的，那就是：它在概念上並不限定於“社會性的存有者”(soziale Wesen)。在概念上，就連“魯賓遜”也可能會“違反道德地”(widersittlich)行動〔請參考那在RStGB, § 175(德意志帝國刑法典第175節)第二個案例中被當作法律保護之對象的道德性規範〕。

22 【譯註】泛指以笛福的《魯賓遜漂流記》爲母題的文類中的各種改編故事。

起來，則這種說法是和史坦樂很不相稱的：事實上，他自己(完全有道理、但在這裡卻也同樣恰恰只產生了極為有限的成果地)倒是宣說著：“規則”之因果上的出身，乃是某種對其概念上的本質而言完全不相干的東西。而如果史坦樂再更進一步地(頁146以及其他許多地方)主張說：一個這樣的、以孤立的方式被設想著的個別存有者，是可以用“自然科學”的手段加以說明的，因為構成我們所要闡明的客體的，無非就只是“自然以及對自然之技術上的(注意!)支配”，則我們首先就應該回想起稍早所闡明的那關於“自然”與“自然科學”這二個概念之多義性：這裡所說的，是那些不同的意義中的哪一個？但這麼一來，我們首先就會回想起：——如果要緊的真的就唯有“規則”這個概念的話——“技術”(Technik)恰恰就正是某種「根據種種“有目的地設立的”“規則”而進行的程序(ein Verfahren nach“zweckvoll gesetzten” “Regeln”)」。例如，機器各部分的合作，就跟那些被強迫地連結起來的役馬或奴隸的合作，或者最後：——在一個工廠中的那些“自由的”人類的勞動者之合作一樣，完全在一種相同的“邏輯上的”意義下，根據著一些“人所設立的規則”(menschlich gesetzte Regeln)而進行。因為，如果說在後面這種情況中，在整個機制中緊緊抓住勞動者的，乃是那被正確地算出來的“心理性的強制”(psychischer Zwang)——受到那種想到「如果偏離“勞動規章”(Arbeitsordnung)，工廠的大門就會關起來」的“思想”、想到「空空的錢包」、「挨餓的家庭」等等的“思想”，除此之外也許還受到各式各樣的種種其他想法，例如一些倫理性的想法，最後則受到單純的“習慣”的影響——，而相反的，在那些物方面的(sachlich)機器部分的情況中，則是這些機器部分之種種物理性的與化學性的性質，——則對於“規則”這個概念的意義而言，這一點在其一與另一情況中，自然並不構成任何區別。在“勞動者”的腦袋中的種種想法，他對以下各點的經驗知識：他的吃飽、穿著、溫暖都“依賴於”他到“辦事處”說出了某些套語或自行給出了其他的記號(一些對某種“法律家”所謂的“勞動契約”而言常見的記號)，並且，他接著還要在物理上也順從著該機制，亦即做出某些特定



的肌肉運動，更進一步，如果他做了這一切，他便有機會定期地獲得具有特定形狀的金屬片或紙條，而當他將這些金屬片或者紙條放在其他人的手上時，便會有一種作用，那就是：他可以拿走麵包、煤炭、褲子等等，並且還帶有一種結果：如果之後有人想要從他手中將這些對象再度拿走，則在他呼喚之後，或許會有某種一定的或然率會出現一些頭戴尖頂皮頭盔的人們，幫助他再度將這些對象放回他的手中，——這一整個在此只能盡可能以大體上點到為止的方式加以說明的系列之種種極為複雜的連串想法(人們可以以某種或然率期待這一整個系列的連串想法存在於勞動者們的腦袋中)，將會被工廠主以跟那些組成機器的材料的那些重量、硬度、彈性以及其他物理上的性質，乃至以跟那些可以用來推動機器運轉的材料之種種物理上的性質完全相同的方式，作為在技術性的生產過程中，決定人的種種肌肉力量之合作的各種因果上的決定根據 (Bestimmungsgründe) 而加以考察。我們可以將前者，以一種與後者在邏輯上完全相同的意義下，看成是某一特定的“技術上的”結果(如：在某一段時間z之內，由y噸的礦砂產生x噸的生鐵)的一些因果上的條件。並且在這裡，前者之“根據規則的合作”，無論如何在邏輯上都是與後者在完全相同的意義下是該技術性結果之“先決條件”；至於「前者在此在因果鍊中包含著某些“意識過程”，而後者則無」這一點，則“在邏輯上”並未構成絲毫的區別。因此，如果史坦樂將“技術上的”與“社會科學上的”考察彼此對立起來，則光是「某一個“合作的規則”存在著」這個環節本身，無論如何都還無法建構出那關鍵性的區分。就像一個獵人會考量他的狗的種種性質一樣，工廠主同樣會考量一項事實，那就是：存在著飢餓的人們，而這些人則為另一些頭戴尖頂皮頭盔的人們所阻止，去利用他們的物理性力量，以便在他們發現那些可以用來平息他們的飢餓感的手段(Mittel)<sup>23</sup>的地方，就這樣將它們拿走，也因此在這個人之中勢必會

23 【譯註】在這裡，“Mittel”一詞的基本意思是「手段」，其目的為「平息飢餓感」。在德文裡，人為了要活下去所需的吃的、穿的等等「生活用品」，就叫

產生出前面所發展的那些連串想法。並且就像獵人會預期那條狗會以特定的方式對他的口哨做出反應、或在射擊之後完成某些特定的工作那樣，工廠主也會預期：布告某張以特定的方式印發的紙張（“勞動規章”）將會或多或少確定地產生某一結果。此外，完全相應於魯賓遜對於在他的島上現有的“財貨庫存”與生產資具（Produktionsmittel）所採取的“經濟性的”行為的，還包括了——爲了要再舉另一個例子——一種方式，即：一個現在的個別個體如何處理那些被稱爲“錢”的小金屬片的方式——這些小金屬片要嘛就在他的口袋中，要嘛是該個體根據其無論是有根據或沒有根據的觀點而認爲自己有機會，可以透過某些特定的操作〔例如：在一張被稱爲“支票”的紙片上寫下某一特定的鬼畫符，或者剪下另一張被稱爲“票證”（Coupon）的紙片並將它在某一特定的窗口出示之〕，將這些小金屬片送進自己的口袋裡，並且對這些小金屬片該個體還知道：在以某種特定的方式加以運用下，這些小金屬片會將某些特定的客體， 327 帶進他的（事實上的）支配權範圍內：這些客體是他在玻璃窗後、在飯店西式自助餐等等場合中所注意到的，並且對這些客體他——無論是透過個人的經驗還是透過其他人的教導——還知道：他不能夠自己直接就將它們佔爲己有，否則那些頭戴尖頂皮頭盔的人就有可能會過來並將他關進牢房裡。至於「那些小金屬片究竟是怎樣發展出這種獨特的能力的」，對此這個現代個體根本就不需要有任何概念，就像他完全不需要知道「他的雙腿是如何讓他可以走路的」那樣：他大可滿足於那從小就有的觀察：這些小金屬片在每一個人的手中，都以一種正如（同樣是一般而言的）「每個人的雙腿都可以行走」以及「一個熱了的爐子散發著熱氣」和「七月比四月熱」一般的規律性發揮著相同的能力。相應於他對錢的“本性”的這種知識，這個現代個體安排著他運用這些小金屬片

（續）

作“Lebensmittel”（亦可譯爲「生活資具」）。這裡的“Mittel”一詞，實際上就是在說「生活用品」；但爲了保留「手段」的意思，也爲了凸顯「目的—手段」關係，還是譯爲「手段」。

的方式：他“規定著”(regelt)它們，並藉此“搞經濟”。此一規定(Regelung)如何事實上(de facto)被一個具體的個體、乃至被數以千計或百萬計的相同個體(由於對許多不同的可能的“規定”的方式之“結果”所具有的種種無論是自己所做出來的、還是透過其他人所傳達的“經驗”)所接受，以及：在一個給定的多數人群中，在那些彼此不同而可區分的團體之間，此一規定如何各自根據「這樣的一些小金屬片(或者相應地：“發生著作用的”紙片)未來在錢櫃中擁有並且可以加以動用」之種種機會的分布，而被這些團體中的每一個不同地加以採取，——去對所有這一切加以觀察，並且在材料的情況有可能的範圍內使之變得可以理解，根據史坦樂的說法，由於每次都涉及了對個別個體之行爲的說明，因而同樣必定是那種“技術性”—自然科學式的、而非“社會科學式的”考察的任務。因為，個體據以行事的那些“規則”，在這裡一如在魯賓遜那裡，都完全同樣是這樣的一些“準則”：無論是在這一種情況中還是在另一種情況中，這些準則之所以會具有在因果上影響著個體的經驗上的行爲之「富有影響性」(Wirksamkeit)，都是由於受到了具有下述類型的(要嘛是自己發現的、要嘛從他人那裡學來的)種種經驗規則所支持：如果我做了x，則根據經驗規則，結果將是y。魯賓遜的那“受規定的目的行動”，328就是在這樣的一些“經驗命題”的基礎上完成的：——那位“錢的持有者”之「受規定的目的行動」，也是在相同的基礎上完成的。這位「錢的持有者」所必須“計算”到的那些生存條件(Existenzbedingungen)的複雜性，或許相對於魯賓遜的生存條件而言是一種大得不得了的複雜性：邏輯上則不存在有任何的差別。無論是前者還是後者，都必須計算其“「非我」們”(Nichtichs)對他的某些特定種類的行爲所會做出的那種合乎經驗的反應的方式。至於「在二者中，在一種情況中出現的是人的反應，但在另一種情況中出現的則只是各種動物、植物與“死的”自然客體的反應」這一點，則對於“準則”之“邏輯上的”本質而言，乃是毫不相干的。如果像史坦樂所想要的那樣，魯賓遜的“經濟性的”行爲果真“只是”技術，並且因而不是“社會科學的”考察之對象，則個別的人對某(無論

是哪一種種類的)一群人的行爲亦將不是，只要我們是就該行爲之受到種種“經濟性的”準則所“規定”、並且就這些準則之影響出發去探討該行爲。因此，我們現在可以用一般通行的語言表達說：個別的人的“私經濟”，乃是受到種種“準則”所支配的。根據史坦樂的說法，這些準則是可以稱之爲“技術性的”準則的。它們在經驗上以各種不等程度的穩定性“規定”著個別的人的行爲，但是，根據史坦樂關於魯賓遜所說的，它們卻不能是他所說的那些“規則”。在我們嘗試去更接近後面的這些規則之前，我們還想要再問一下：我們已經很詳細地操作過了的那個“準則”概念，跟下面這二個導論性地提及的“規則”—概念的“類型”(Typen)：一方面是“經驗上的規律”(empirische Regelmäßigkeit)，另一方面則是“規範”，有著什麼關係？這一點再一次要求我們必須對一個特定的行爲——如果該行爲被稱爲是“受規定的”的話——所具有的意義，進行簡短的一般性考察。

用“我的消化是被規則所規定的”這句話，某個人首先僅僅說出了一項單純的“自然事實”：消化完成於特定的時間上的順序中。該“規則”乃是由自然行程中抽出來的抽象。但這個人卻有可能被迫不得已，必須努力透過排除種種“干擾”去“規定”「消化」，——而如果在這時候，他又再說出了那句相同的句子，則儘管外在的過程跟之前是相同的，但“規則”—概念的意義(Sinn)卻是另一個意義了：在前一種情況中，“規則”乃是那在“自然”上所觀察到的東西，但在第二種情況中，它卻是那為了 329 “自然”而追求的東西。在此，被觀察與被追求的“規律”固然有可能在事實上(de facto)是相符的，而這一點對於那進行觀察的人而言便可以說是很令人愉快的，——但就意義而言，它們“在概念上”始終還是二回事：一種規律是一項經驗上的事實，另一種規律則是一個所追求的理想，一個種種事實(Fakta)都被拿來“以評價的方式”就它而加以衡量的“規範”。但那“理想的”規則本身，卻又可以在二種考察方式中扮演一個角色。首先，(1)我們可以問：跟他相應的，會是哪一種的事實上的規律，但之後(2)我們也可以問：多大程度的事實上的規律，是由於對它的追求而

在因果上所造成的？因為，例如說像「有人就衛生的規範進行該“衡量”並按此一規範“行事”」這個事實，它本身就是那我們在他的生理上可以觀察到的經驗上的規律之種種因果上的成分之一。在我們所預設的情況中，後面這個規律乃是受到無限多的條件所因果地影響的：在這些條件中，也包括了牠爲了要去“實現”該衛生上的“規範”而拿來服用的藥物。正如我們所看到的：他那經驗上的“準則”，乃是對於該“規範”的「想法」(Vorstellung)，作爲行動之實在的動因(reales Agens des Handelns)而發生著影響。人們對物品與其他人的行爲、尤其是他們的“經濟性的”行爲之“受規定性”，也是相同的情形。「魯賓遜和那些我們談到過的錢的持有者，以某種特定的方式對待著(sich verhalten)他們的貨品乃至儲備金，並且是這樣的一種方式，以至於此一行爲(Verhalten)顯現爲某種“受規定的”行爲」這件事實，有可能會促使我們，去將那我們所看到的(至少部分地)“支配著”該行爲的“規則”，在理論上加以表述：例如表述爲“邊際效用原則”(Grenznutzprinzip)。如此一來，此一理想的“規則”便包括了關於這方面的一個定理，而這個定理中就包含著魯賓遜如果想要完全遵守「“合乎目的的”行動」這個理想，就“必須”相應之而行事的那個“規範”。因此，它(=此一理想的規則)一方面可以被當作是「評價標準」(Wertungsstandard)加以處理——當然不是作爲“道德上的”(sittlicher)、而是作爲“目的論上的”(teleologischer)評價標準：這種評價標準將「“有目的的”行動」預設爲“理想”。但另一方面、並且尤其重要的是：它(=此一理想的規則)乃是一項啓發學上的原則，爲的是要讓我們可以對魯賓遜之經驗上的行動——如果我們爲此暫且假定真的存在著這樣的一個個體的話——就其事實上的因果上的種種條件去加以認識：在後面這種情況中，它是充當“理想典型式的”建構的，我們將它當作假設加以運用，其切合於“事實”與否應該要被“檢驗”，以便有助於去 330 找出他的行動之事實上的因果性和接近該“理想典型”的程度<sup>24</sup>。

24 關於“理想典型”之邏輯上的意義，請參考本書頁[190]以下。

對於這種對魯賓遜的行為之經驗性的知識而言，該「合乎目的的行動的“規則”」，在此是以二種極為不同的意義而納入考察的。第一次很有可能是作為那構成探究之客體的魯賓遜的種種“準則”的組成部分，作為其經驗上的行動之實在的“動因”。第二次則作為知識—與概念庫存 (Wissens- und Begriffsvorrat) 的組成部分，**探究者**藉此著手於其課題：他對該行動的那種在觀念上可能的“意義”(dem ideell möglichen “Sinn”) 的知識，使得他有可能獲得其經驗上的知識。二者在邏輯上是可以清楚地區分開來的。在經驗性事物的基地上，“規範”固然是事變的一個無可懷疑的決定因素，但也只不過就是一個，就邏輯上加以考察，跟在那個消化的“規定”的情況中，對藥物之“合乎規範的”消費具有完全相同的意義，也因此醫生所給的那個“規範”，乃是事實上的結果之種種決定因素中的一個、但也只不過就是其中的一個而已。——並且，此一決定因素可以以一種極為不同的程度的「**被意識到**」(Bewußtheit) 決定著行動。就像小孩子“學習”走路、整潔、避免種種有害健康的享受一樣，他也在成長過程中，逐漸對他所看到的其他人據以完成其生活的種種“規則”習焉而不察了：他學習以語言的方式“表現”自己，在“業務往來”中應對進退，**部分(1)**對他現在自己——以非常不同的恆定性——事實上依之而行動的“規則”，沒有任何主觀的思想上的形構，**部分(2)**基於有意識地摒棄「在 x 之後接著 y」(auf x folgt y) 這種類型的種種“經驗命題”，**部分(3)**因為那作為「對某一因其自身之故就被認為是應該遵循的“規範”的想法」的“規則”，透過“教育”或者單純的模仿而被鑄刻到他的身上，然後又藉由他的“生活經驗”並透過他自己的反思，而被繼續發展並參與決定著他的行動。如果人們在後面所說的這二個情況〔即(2)與(3)〕中說：「那相關的道德的(sittliche)、常規的、目的論式的規則，乃是某一特定的行動之“原因”，則這當然是高度不準確的說法：並非一個規範之“觀念上的生效”(das “ideelle Gelten”)，而是行動者對於「該規範對他的 331 行為而言“應該有效”」的這個經驗上的「想法」(empirische Vorstellung)，才是根據(Grund)。這一點不但適用於那些“道德性的”規

範(die “sittlichen” Normen)，也同樣適用於那些其“應該有效”乃是純粹的“約定俗成之事”(Konventionssache)或者“處世經驗”(Weltklugheit)的種種規則：例如說，當我碰到一個熟人時，讓我自己露出我的頭殼的，當然不是那「問候」的常規性規則(Konventionalregel)，而是我的手爲之，——但我的手之所以會做這件事，則不是由於我的某種單純的“習慣”：習慣於遵循這樣的一個「規則」去行動，就是除此之外還由於某一經驗知識：知道「不做這件事，會被他人看成是失禮的、並造成種種不友善的結果：換句話說，就是由於某種“不快”——計算(“Unlust”-Kalkulation)，或者最後也還由於我的一個觀點，即認爲：在沒有任何強制性的動機的情況下，不去理會一個已被大家所遵守且沒有壞處的“常規性規則”，對我而言是“不宜的”：換句話說，就是由於某種“規範想法”<sup>25</sup>。

在最後提到的這幾個例子裡，我們已經來到了“社會性的規定”(亦即：某種“對”人與人彼此之間的行爲而言“具有效力的”規則)這個概念上了，換句話說，就是來到了史坦樂將客體：“社會性生活”定泊其上的那個概念上了。我們在此尚未討論對史坦樂的此一概念規定之證成，而是先獨立於對史坦樂的顧慮，再將我們對“規則”——概念的討論延長一個段落。

我們馬上就來看看史坦樂爲了要清楚呈現“規則”對於“社會性生活”這個概念的意義，偶爾會加以運用的那個基本例子吧。二個此外彼此處於任何“社會性關係”之外的人：——換句話說，二個分屬不同部族的野人，或者一個在最黑的非洲遇到一個野人的非洲人跟這個野人，彼此“交換”二個任意的客體。這時候，人們將會——並且是完全有道理的一——強調說：此處乃是對外在可以知覺到的過程的某種單純的陳述：換言

25 此一以及許多接下來的幾乎過度老套的說明，請讀者務必諒解，因爲實在有必要從一開始就去抵制史坦樂的某些強烈針對著人而做出來的論證。

之，只是在陳述某些肌肉運動以及——如果在這過程中還被「說著」的話——一些構成了此一過程之所謂的“自然”(Physis)的聲音，該過程之“本質”，將無法以任何方式被掌握到。因為，此一“本質”乃是存在於二者附加到此一他們的外在行為上的那個“意義”(Sinn)中的，並且他們的現在這個行為的此“意義”，又再度陳述了他們的將來的行為的某一“規定”(Regelung)。人們這麼說：如果沒有此一“意義”，則一項“交換”便基本上既非現實上可能的，亦非概念上可建構的。確實如此！「種種“外在的”記號(Zeichen)充當“符號”(Symbole)」這項事實，乃是所有“社會性的”關係之諸構成性的前提之一。但我們馬上就會再問：就只是這項事實嗎？顯然絕不是。如果我為自己而在一本“書”中放一個“書籤”(Lesezeichen；按直譯為：閱讀記號)，則在這之後對此一行動之結果“外在地”可以知覺到的東西，顯然就只是“符號”：「這裡在二書頁間夾了一張紙條或某一其他的客體」這件事實便具有一個“意義”(Bedeutung)，若無對此一意義的認識，該書籤對我而言便將是沒有用、也沒有意義的，而該行動本身亦將是因果上“無法說明的”。但確實這裡確乎並未造成任何“社會性的”關係。或者，為了寧可再度完全站在「魯賓遜故事」的基地上設想：如果魯賓遜——由於他的島上的樹林林木“在經濟上”需要「育林」——而在某些特定的、他想要在明年冬天砍伐的樹木上用斧頭“做了記號”，或者，如果他為了要對他的那些穀物庫存“精打細算”(Haus zu halten)<sup>26</sup>而將這些存量分成幾份，並將其中一部分當作“種籽”而特別堆放好，——在讀者可以自行建構的所有這些以及無數類似的情況中，那“外在地”可以知覺到的過程，在這裡也並非就是“整個的過程”：就是這些確實不包含任何“社會性生活”的措施的“意

26 【譯註】德文中的動詞“haushalten”有操持家務、精打細算的意思，名詞“Haushalt”可以指一個家庭的「家計」、家務，也可以指國家的「預算」，由希臘文入籍的Oekonomie(經濟)就是由“oikos”(家)與“nemain”(分、分配、分給、開墾)合成“oikonomia”(持家)而來的。因此，這裡的“Haus zu halten”直譯就是「持家」，意指「進行經濟上的精打細算」。



義”(Sinn)，才給這些措施烙印上了它們的性格、賦予它們以“意義”(Bedeutung)，原則上完全相同於諸如：“聲音意義”(Lautbedeutung) 賦予人們在一本紙片文卷上“印了下來”的那些黑色小污點、或者“語詞意義”(Wortbedeutung) 賦予另一個人所“說出來的”那些聲音、又或者最後：這二個進行交換的人的每一個跟他的行為舉止(Gebaren)連結起來的那個“意義”(Sinn)，賦予該「行為舉止」之外在可以知覺到的部分的意義。這時候，如果我們在思想上將那我們在某一個客體或者過程中看到它“被表達了出來”(ausgedrückt)的“意義”(Sinn)，與該客體或過程的那些如果我們由該“意義”抽離出來時將會剩下的組成部分給分離開來，並將某種僅僅對後面的這些組成部分加以反省的考察稱為一種“自然主義式的”(naturalistische)考察，——則我們便獲得了一個更廣的、確乎可以跟前面的那些相區分開的“自然”概念。如此一來，「自然」便是那“沒有意義的東西”，更正確地說：“自然”將成為一種過程，如果我們對這過程並不探問某種“意義”的話。但這麼一來，與作為“無意義的東西”的“自然”相對立的對立物，便理所當然地並非“社會性生活”，而是“有意義的東西”，亦即“意義”：可以被歸給一個過程或客體、“在它之中被找到”的意義，從在某一個宗教性的教條內部之「世界整體的形上學式的“意義”」開始，一直到魯賓遜的一條狗在一隻狼接近時的吠叫所“具有”的“意義”。——在我們使自己確信了「去『變成“有意義的”、“意味著”某個東西』的這項特性，完全不是什麼“社會性的”生活所特有的東西」之後，我們再回到那個“交換”的過程去。在這個例子中，那二個進行著交換的人之“外在的”行為的“意義”本身，可以就二個邏輯上極為不同的方式被加以考察。其一是作為“觀念”：我們可以問：在那個“我們”——考察者——歸給某個這種種類的具體過程的“意義”中，哪些思想上的結論可以被找到，或者：這個“意義”是如何適應一個更廣泛的、“有意義的”思想系統的。於是乎，從這個以這種方式去獲得的“立場”出發，我們便有可能對過程之經驗上的進程進行某種的“評價”。例如我們可以問：如果魯賓遜的那“經濟性的”行為被驅動到其最終的種種思想上的

“結論”的話，該行為“必定”會是個什麼樣子的行為？這就是「邊際效用學說」所做的事情。而這麼一來，我們便有可能將他的經驗上的行為，拿去就該思想上所定出來的標準加以“衡量”。並且完全同樣地，我們也可以問：這二位“進行交換的人”在雙方完成了互相交付所要交換的客體之外在的過程之後，接著還“必須”怎麼做，他們的「作為」才能相應於“交換”這個觀念，亦即：我們才能夠看到他們符合於那個我們在他們的行動中所發現的“意義”之種種思想上的結論？換言之，如此一來，我們便由下述這個經驗上的事實出發，即：某一特定種類的種種過程，**事實**上是跟某一個在細節上並未被清楚地想透徹了的、而是不太清楚地浮現著的“意義”，以一種在想像中結合著的方式出現的，但這麼一來，我們卻離開了「經驗性事物」的領域而問說：參與者的行動的“意義”，是如何讓自己被人們以這種方式在思想上加以建構的，以至於某種本身毫無矛盾的思想構作物得以產生出來<sup>27</sup>？這時候我們所從事的，便是“意義” 334之“釋義學”(“Dogmatik” des “Sinns”)的工作了。但另一方面我們也可以問：“我們”可以獨斷地(dogmatisch)<sup>28</sup>歸給這樣的一種過程的那個“意義”，也就是該過程之諸經驗上的行動者中的每一個自己有意識地放進該過程中的那個嗎？還是他們之中的每一個放進的是另一個？或者最後：他們真的有放進任何有意識到的“意義”嗎？於是乎，我們首先就必須再區分開“意義”這個概念本身的二個“意義”(Sinn)：但現在卻要著眼於經驗上的意義(*empirische Bedeutung*)，因為我們現在只涉及了這種意

27 在此暫且完全不談任何關於某一「“法”—秩序」(“Rechts”-Ordnung)的思想，並且，理所當然地，對一個「“交換”—活動」(“Tausch”-Akt)是非常有可能可以建構出許多個、甚至非常多個彼此不同的理想的“意義”的。

28 【譯註】“dogmatisch”在此顯然有「在釋義學上」的意思。但這樣譯，卻無法顯示這個語詞的一語雙關的含義，因而只好譯為「獨斷的」。無論如何，“Dogmatik”與“dogmatisch”都與“Dogma”(教條、教義、信條)相關，研究某一哲學或宗教認為對或好的教條、信條，並加以推導的知識活動，便可以說是「教條學」。但由於這種作法，常會產生先入為主的成見乃至以信仰為基礎的推論方式，因而“dogmatisch”通常譯為「獨斷的」。在法學上，為了避免不恰當的聯想，往往將“Dogmatik”譯為「釋義學」。本書基本上亦採此譯法。

義。在我們的例子中，這一方面有可能意味著：這二位行動者有意識地想要將一個對他們“課以義務的”(verpflichtende)規範接受過來，換言之，他們具有一種(主觀的)觀點，認為他們的行動本身就帶有一種對他們課以義務的性格：在他們身上，有一種“規範—準則”(Norm-Maxime)被促成了<sup>29</sup>；——但這也有可能僅僅意味著：二個人中的每一個都用交換追求某些特定的“結果”，而根據他的“經驗”，他的行動跟這些結果之間處於「手段」的關係：「交換」具有一個(主觀上)被意識到的“目的”。在每一個個別的情況中，就這二種種類的準則而言：「到什麼程度」，而就「規範—準則」而言則除此之外還包括：「它究竟在經驗上是否存在」，當然都是令人懷疑的。成問題的是：(1)我們例子中的那二個進行交換的人，在多大程度上的確意識到了他們的行動之“合目的性”？(2)另一方面，他們又在多大程度上具有以下的思想：他們的種種關係如今“應該”如此地“被規定著”，以至於其中一個客體應該被算作是另一個“等值物”(Aequivalent)，並且每一個人都應該“尊重”另一個人對那先前曾經處於他自己佔有的狀態的客體而現在則由於交換而出現的

29 如果人們將交換活動的“意義”(Sinn)就此處所區分開的幾種意義(Bedeutungen)中的這第一個意義、亦即就“規範—準則”這個意義，稱為那二個進行交換的人彼此間的一種“對種種關係的規定”(Regelung der Beziehungen)，將他們的關係(Verhältnis)稱為「受到那在他們心中浮現著的、適用於他們未來的行為的“規範”所“規定”(geregelt)的」，則我們馬上就可以確定：在這裡“被……所規定”(geregelt)和“規定”(Regelung)這二個語詞，絕非必然地包含著某種「歸入某一通則性的“規則”下」的涵攝(Subsumtion unter eine generelle “Regel”)，唯一的例外也許是「種種約定都應該忠實地被履行」這一規則，但這卻無非就是在說：「規定就應該被當作規定看待」。那二個參與者根本就都不需要對「交換規範」之通則性的、思想上的“本質”有任何的知識，我們甚至當然還可以假定：二個個體完成了這樣的一個活動：該活動之由他們與之連結起來的那個“意義”(Sinn)，乃是絕對地個體性的，而不是——像“交換”那樣——可以涵攝於某一通則性的類型的。換句話說：“被規定者”這個概念(Begriff des “Geregelten”)絕不會在邏輯上預設了「具特定內容之通則性的“規則”」這個思想。我們在這裡只是要確定這件事情，下文為了單純起見，我們還是會將「規範性的規定」(normative Regelung)完全當作是某種「放到“通則性的”規則下」的作法。

“佔有”(Besitz)等等，——變成了他們所意識到的一些“準則”、換句話說，就是變成了一些“規範—準則”，也就是說：在多大程度上對這個“意義”(Sinn)的想法乃是(1)對於「決定要進行此一“交換活動”」的這個「決定」本身之「出現」而言，在因果上具有決定性的，並且(2)它(=對這個“意義”的想法)在多大程度上在交換之後構成了他們往後的行為之決定根據？這顯然是一些這樣的問題：對這些問題而言，我們的關於“交換”之“意義”的“釋義學上的思想圖像”，作為“啓發學上的原則”，固然對於「建構假設」這個目的而言必定是極為有用的，但另一方面，這些問題光是藉由單純地提示說：他們所做的那件事情之“意義”，“客觀上”永遠都只能是某種特有的、根據某些特定的邏輯上的原則而在釋義學上可以推導出來的(意義)，亦將完全無法解決。因為，如果人們無端地命令說：這二個人之所以**想要**將他們彼此之間的種種社會性關係以一種與“交換”這個理想上的“思想”相應的方式加以“規定”，乃是因為：從「釋義學上的分類」(*dogmatische Klassifikation*)的觀點出發看來，這個“意義”乃是我們這些觀察者所附加上去的，則這當然是一種純粹的虛構，並且有點像是在對“國家契約”(Staatsvertrag)這個“統制性的觀念”(regulative Idee)<sup>30</sup>進行「實體化」。在邏輯的觀點看來，人們同樣可以說：那隻在吠叫的狗，乃是由於此一「吠叫」對牠的**佔有者**而言可能會有的那個“意義”，而“想要”實現「所有權保護」(Eigentumsschutz)這個“觀念”。對經驗性的考察而言，“交換”之釋義學上的“意義”乃是一個“理想典型”，這個“理想典型”由於在「經驗的實在」中可以找到大量與之在一種或多或少程度不等的“純度”上相應的過程，因而我們可以一方面“在啓發學上”、另一方面則可以“在分類上”加以運用。那些將「交換」的這種“理想性的”意義當作是“課以義務的”而加以對待的“規範—準

30 【譯註】“regulative Idee”一詞源自康德(如：「上帝」就是一個“regulative Idee”)，一般譯為「統制性的理念」。這裡為了與下文連貫起見，特別譯為「統制性的觀念」。

則”，無疑都是那些“進行交換者”的事實上的行動之諸多不同的可能的決定因素之一，但也僅僅是其中之一：在具體的活動中，此一決定因素之經驗上的存在，不僅對觀察者而言，同樣的，（不要忘了：）對這二個行動者中的每一個在關於另外一個方面而言，都是假設。當然，有一種非常常見的情況是：這二個進行交換的人中的某一個（或甚至他們二個），各自都未將他們所熟悉的那個「交換之規範上的“意義”」，即：「交換」往往被當作是「在觀念上“有效的”」、亦即當作「應該有效的」被對待這一點，變成是他自己的“規範—準則”，而是相反的：其中之一的那個（或甚至他們二個中的每一個）都期望著一種或然性，即：另一個參與者將會這麼做：如此一來，他自己的準則便是一些純粹的「“目的”—準則」（“Zweck”-Maxime）。那種認為「在此一情況中，該過程在經驗上乃是在『觀念性的規範』這個意義下“受到規定的”：這二個行動者就如此地規定了它們的種種關係」的主張，當然完全沒有任何經驗上的意義。如果說我們儘管如此偶爾還是會如此地表達，則這乃是由於“受到規定”（*geregelt*）這個語詞具有一種與我們在那個具有人爲地“被規定著的”消化的男人身上所發現的、並將會更常再度發現的情況相同的「雙重意義性」（*Doppelsinnigkeit*）。如果人們隨時注意到「“受到規定”一詞在具體情況中被理解爲什麼」，這種歧義性便是無害的。但相反的，如果人們想要繼續將那這二個進行交換的人（根據他們的行爲之釋義學上的“意義”）都應該假定著的「規則」稱爲他們的“社會性關係”的“形式”、亦即稱爲事變的某種“形式”，則這種作法當然是完全沒有意義的。因爲，那個以釋義學的方式所推導出來的「規則」本身，無論如何都是某種想要對行動而言在觀念上“有效”的“規範”，而絕不會是關於某種經驗上“存在著的東西”的某種“形式”。

誰想要將“社會性生活”當作「經驗上存在著的東西」（*empirisch Seiendes*）加以探討，他當然就不可以離題，變成了探討那「在釋義學上應該存在著的東西」（*dogmatisch Seinsollendes*）的領域。在“存在”（*Seins*）的領域裡，在我們的例子中所存在的那些“規則”，僅僅是就

「這二個進行交換的人之某種因果上可以說明的、並且在因果上富有影響的經驗上的“準則”」這個意義下的「規則」。就最後(頁[322])<sup>31</sup>所發展出來的那個“自然”一概念的意義而言，人們或許會這麼表達說：一個外在的過程之“意義”，如果就其經驗上的存在(*empirische Existenz*)而加以反省的話，亦將變成在邏輯的意義下的“自然”。因為，這麼一來，被探問的將不是該外在過程在釋義學上所“具有”的那個“意義”，而是這二個“行動者”具體地與之要嘛的確相結合著、要嘛也可能只是根據某些可以認識到的“標誌”而給出與之相結合的表象的那個“意義”。——同樣的道理，當然也尤其適用於“法規則”(Rechtsregel)。

但在我們踏進一般意義下的“法”(Rechts)這個基地之前，我們還想要對我們的一般性問題的那些迄今還任其開放的側面中的某些側面，再就一個更進一步的例子加以弄清楚。史坦樂本人也偶爾會提到“遊戲規則”(Spielregeln)這個類比，——對我們的種種目的而言，我們都必須將這個類比更加深入地貫徹下去，並且為此目的想要在此將斯卡特(*Skat*)<sup>32</sup>暫且視同文化的那些(“歷史學”所宣告的、“社會科學”所要探討的)基本的成分之一加以處理。——

人們會說：三個玩斯卡特遊戲的人“使自己臣服於”斯卡特規則<sup>33</sup>，

31 【譯註】此一頁數為WL編輯者所加，指本書中的頁數。

32 【譯註】斯卡特是一種三個人玩的紙牌遊戲。“Skat”這個概念，一般認為來自源於拉丁文的義大利文動詞“scartre”或以此為基礎的法文“écarter”，有「放置一邊」的意思，主要是針對牌戲中「將二張牌放置一邊供莊家得」這個動作而言的。斯卡特牌戲是1820年在德國杜林根(Thüringen)的阿爾藤堡(Altenburg)由一種傳統的紙牌遊戲「羊頭」(Schafkopf)發展出來的，後來這個城市也因而被稱為“Skatstadt”(斯卡特市)。此種牌戲後來在德國廣為流行，1886年在阿爾藤堡舉辦第一屆「斯卡特大會」，參與者超過一千人。1899年則在該地成立了「德國斯卡特協會」。

33 【譯註】由於斯卡特牌戲的玩法，對於理解韋伯的這一段論述而言相當重要，因此有必要在此做較詳細的說明。在此僅介紹德國版的斯卡特玩法。斯卡特牌戲只有32張牌，分別是四種花色的7、8、9、10、J、Q、K、As [傑克與皇后在德國斯卡特牌戲中分別稱為Unten(U)，Oben(O)]，配分(眼)如下：

意思是說：他們有以下的“規範—準則”，即：應該根據某些標誌決定

(1)一個人是否“正確地”——就“合乎規範”這個意義而言——玩了遊戲，

(2)誰應該算是“贏家”。許多在邏輯上極為不同的種類的考察，都可以將自己與這二個陳述聯繫起來。首先，該“規範”、亦即：該遊戲規則，本身就可以被當作種種純思想上的探討之對象。這一點又再度要嘛是在實踐上進行評價的：例如說，一場“斯卡特大會”(一如當時所發生的那樣)致力於探討：由斯卡特所服務的那些(“幸福主義的”)“價值”的觀點看來，繼續提出「任何大玩法(Grand)都贏零疊公開(Null Oouvert)」是否並不適當，——一個斯卡特**政策**的問題。要不然就是在釋義學上：例如問道：某一特定方式的「叫分」(Reizens)“前後一致地”“必定”會造成那些

(續)——

As	10	K	O	U	9	8	7
11	10	4	3	2	0	0	0

斯卡特牌戲三個人玩，但一桌理想人數為四人，一人擔任發牌(但不參與遊戲)。發牌人先洗牌，然後由右邊玩家切牌(一定要切，且至少四張)，發牌從發牌者左手邊開始，依順時針方向發，第一輪發三張，接著放二張在桌子中間，再發第二輪(每人四張)、第三輪(每人三張)。所有的牌都是蓋著的，因此每個人都只看到自己手上拿到的十張牌。

接著就由三位玩家「叫分」，由叫分最高者當莊家，其餘二位玩家當對家(「對家」組成一個團隊，但彼此不能交談)。原先放在桌上的那二張牌(斯卡特)則歸莊家所有。叫牌結束後，開始玩牌。斯卡特牌戲是一種「吃牌遊戲」：一位玩家出牌，第二、三位玩家得出同花色的牌，由牌最大者贏牌，吃進牌後蓋著，便可以由贏者再出牌。標準玩法(叫作Farbspiel或Grand)是越多眼越好，但如果手上牌很爛的玩家，也可以選擇 Nullspiel(零疊玩法)：沒吃進半疊牌就算贏。

「叫分」一般而言先由發牌者正對面玩家(中手)叫，左手邊玩家(先手)聽，越叫眼越高，直到一方不跟為止(不跟就喊“weg”)，接著叫贏的人再聽發牌者右邊玩家(後手)叫牌，直到出現莊家。莊家可以決定玩法。選「花色玩法」(Farbspiel)可以指定某一花色(及四張J)為王牌，選「大玩法」(Grand; Großspiel)則唯有四張J是王牌，如果選「零疊玩法」(Nullspiel)便沒有王牌。每一種玩法又可以有二種玩法：一種叫作「手玩」(Handspiel)，莊家拿到「斯卡特」之後，必須將手中的二張牌蓋著放置一邊(斯卡特)，最後算分計入一起算。如果莊家認為自己穩贏的，也可以將自己的牌公開攤在桌上，這叫作“offen”或者“ouvert”，這樣做可以加分。下文中所提到的“Grand”與“Null Oouvert”就與此有關。

牌戲之某一特定的排序(Rangfolge)的結果，——一個在“自然法式的”提問中之「一般斯卡特法學說」的問題。不僅「如果玩家“亂出牌”(sich “verworfen” hat)，一場牌局就必須算是輸了」這個問題屬於真正的「斯卡特法學」的領域，所有探問「在具體的情況中，玩家是否“正確地”(=合乎規範地)還是“錯誤地”玩了牌戲」的問題，也都屬於真正的「斯卡特法學」的領域。相反地，那問「為什麼一個玩家在具體的情況中會“錯誤地”玩了牌戲(明知地？看錯了地？等等)」的問題，則只具有經驗性的、並且更進一步說：“歷史性的”性格。於是乎，「一個玩家在具體的情況中是否“很好地”、亦即：合乎目的地玩了牌戲」這個問題，便是一個“價值問題”：但這個「價值問題」卻可以以純經驗的方式加以回答。我們可以根據一些“經驗規則”去對這問題加以決定：這些「經驗規則」將(例如)指出：“抽出10點”的機會，透過某一特定的行為，通則上往往是會被提高還是不會。因此，實踐性的「斯卡特智慧」(Skatweisheit)的這些通則性的規則，實包含著一些經驗命題，這些經驗命題可以藉由種種“可能的”組合：以及此外或許再借助於關於牌戲參與者之或然的反應的方式之生活經驗而被加以核計，並被提升到某種高低不等程度的嚴謹度：一些“技藝規則”(Kunstregeln)，而斯卡特玩家的行為之合目的性，就是要就這些規則而“被評價”的。最後，玩家的行為還可以就種種“斯卡特道德的”規範(“skatsittliche” Normen)被加以衡量：心不在焉地玩牌而讓共同對手給贏了，通常會被另一位玩家痛罵，——相反的，那就“人性”而言十分卑鄙的準則：爲了共同的剝削而聘用一個作爲第三人的所謂的“代罪羔羊”，卻往往不會被那經驗上的「斯卡特倫理學」(Skatethik)太過嚴格地評判。相應於這些不同的可能的種種評價的方向，我們便可以在「經驗上的斯卡特」這個領域裡區分開“道德性的”——“法律性的”——與“合目的性的”——準則(“Sittlichkeits”-, “Rechtlichkeits”-, “Zweckmäßigkeit”-Maximen)：這些準則在思想上乃是建基於極爲不同的一些評價原則(Wertungsprinzipien)上的，並且其“規範上的”尊嚴(“normative” Dignität)也因而——從“絕對者”一路下降直到



純粹的“事實性”(Faktizität)——也相應地並不相同。但同樣的事情也在我們的那個「交換」的例子裡發生過，並且就像在那裡一樣，在這裡，只要我們走進了「純經驗—因果性的考察」的領域裡，那些將規範性的(斯卡特政策性的、斯卡特法學性的)考察當作是“觀念上有效的”考察的準則之種種不同的取向點(Orientierungspunkte)，亦將解消成一些事實上的思想複合體(faktische Gedankenkomplexe)：這些「思想複合體」決定著玩牌戲者的事實上的行爲——要嘛以彼此互相衝突的方式(例如：該玩牌者的利益有可能就不利於對那些“法律性的準則”之遵守)，要嘛(通常)以彼此互相結合的方式。玩牌戲者將他的“As”放到桌上，因為他由於他的對“遊戲規則”的“詮釋”、他的通則性的“斯卡特經驗”以及他的對牌局組合的“本體論上的”評估，認為這是促成下述「構成要件」(Tatbestand)的適當手段：在此一「構成要件」上，那在他心頭浮現的“遊戲規則”將會連結上「他算是“贏家”」這個結果。他會算道：(例如)作為他的作為的結果，另一個人將會出10點，並且這一點再加上一系列他所期望的進一步的事件，便將會促成該最終結果。這時候，他會一方面算到：其他人亦將會在他們的行動上讓自己受到那些同樣地浮現於他們心頭的“遊戲規則”所決定，由於他相信他們的那些主觀的“法律性的準則”之決定著的力量具有這種穩定性，因為他通則性地將他們作為通常會根據種種“道德性的準則”去行動的人加以認識。另一方面，他也會將他根據他對他們的「斯卡特技能」的認識而認為在下述這方面存在著的「或然性」納入計算，亦即：他們在目的論上將會或多或少“合乎目的地”、依照他們的種種利益而行動，換句話說：他們在具體情況中也都還有能力實現他們的種種“合目的性的準則”。換言之，在這種情況下，他的那對他的行爲而言具有決定性的考慮，披著具有如下形式的語句的外衣：如果我做了  $x$ ，而由於其他人將不會有意識地侵犯遊戲規則  $a$  或將會以合乎目的的方式進行遊戲，並且由於牌局組合  $z$  存在著，則  $y$  將是或然的結果。

在此，人們固然無疑可以將該“遊戲規則”稱為某一具體的遊戲之

“預設”；但這麼一來，人們卻必須清楚地知道：這一點對於經驗性的考察而言——我們現在就處於這種考察中——意味著什麼。該“遊戲規則”首先乃是一個因果上的“環節”。當然，並非那作為「“斯卡特法”之“理想上的”規範」的“遊戲規則”，但確乎是那各參與遊戲者對該規則的內容及其約束性所擁有的想法，屬於那些參與決定他們的事實上的行動的種種根據之一。那些參與遊戲者通常都會彼此“預設”著：每一個人都將會把該遊戲規則當作是自己的行動之“準則”：此一事實上通常都被設定了的假定，——此一假定後來可以在經驗上或多或少地被實現出來——乃是下述事實之經常的、實質的“預設”：他們中的每一個人都決定要讓自己的行動受到相應的準則——真正地或者，如果他是一個騙子的話，表面地——所決定。因此，誰想要在因果上建立起某一個具體的「斯卡特遊戲」的過程，當然就將必須在進行因果上的回溯的時候，將每一個遊戲者對於「其他人遵守著某一事實上常見的“規則”」、換言之就是也對於「他們所“學習到的”關於此一“規則”的知識」的投機(Spekulation)，設定為一個——通常——與遊戲者之「作為」的所有其他因果上的“預設”同樣穩定地發生影響的決定因素。就此而言，此一預設與人一般而言為了生活與有意識的行動所需要的那些“條件”之間，並不存在有任何的區別。

但如果我們將「斯卡特規則」稱為經驗上的「斯卡特知識」的“預設”，則這當然具有某種大不相同的邏輯上的意義。這時候這將意味著：它乃是——相對於事變的那些其他“一般的”實質的“預設”——“斯卡特”之對我們而言別具特色的標誌。稍微冗煩地表述：對我們而言，這樣的一些從某種一般而言被稱為“斯卡特規則”的遊戲規範(Spielnorm)的觀點出發看起來算是相干的過程，將某一由許多操作構成的複合體的特徵描述為“斯卡特遊戲”。因此，“規範”之思想上的內容，對於由各式各樣的一場真正的德式斯卡特通常會向我們呈現的那些「抽雪茄」、「啤酒消費」、「拍桌子」、「所有種類的夸夸而談」等等中，以及由具體的遊戲之偶然的“環境”中篩選出那“概念上具有本質性的東西”(Auslese

des “Begriffswesentlichen”)而言，乃是具有決定性的。如果我們在其中找到了這樣的一些對於應用該規範而言算是「相干」的過程，我們便可以將由這些過程構成的一個複合體稱之為“斯卡特”。進一步言之，這些過程也就是我們在對一個具體的“斯卡特”就其經驗上的進程進行某種“歷史性的”分析時，要對之做因果上的說明的那些過程，——這些過程建構了某一“斯卡特遊戲”之經驗性的集合體(das empirische Kollektivum)以及“斯卡特”這個經驗性的類概念(den empirischen Gattungsbegriff “Skat”)。總結：由“規範”的觀點出發的相干性，劃定了探究的客體之界限。很清楚的是，首先：在某個意義下我們說「斯卡特規則在這裡乃是我們的經驗上的斯卡特知識之“預設”、亦即：特有的概念—標誌(Begriffs-Merkmal)」的這個意義，是應該可以被嚴格地與另一個意義區別開來的：在這另一個意義下，斯卡特規則、亦即：其知識以及玩家們的斟酌考量，乃是“斯卡特遊戲”之經驗上的進程的“預設”，——但更進一步地：規範概念在我們進行「分類」與「客體劃定」時所提供的這種服務，對於那我們對借助於它的幫助而劃定了的客體所做的經驗—因果上的探究之邏輯上的性格，並不會有任何改變。

從「規範內容」(Norminhalt)出發，我們看到了——規範概念的重要服務就限定於此——那些「某種有可能產生的“歷史的興趣”，將會專注於對之進行因果上的說明」的事實與過程，而這也就是說：這些事實 341 與過程由給定的事物之雜多中，劃定了因果上的回溯與前推(Regressus und Progressus)的一些端點(Ansatzpunkten)。但從這些端點出發，一項因果上的回溯——如果有人想要對某一具體的斯卡特遊戲進行因果上的回溯的話——卻將會很快地就超出了那些從「規範」的觀點看來“相干的”過程的範圍。爲了要對遊戲的進程加以“說明”，他就必須(例如)確定玩家們的天分與教育、在給定的時刻中那制約著他們的注意力的“活力”的程度，每一個個別的人的「啤酒消費」對他的“合目的性的”—準則之穩定性程度所產生的影響的程度等等。換句話說，只有回溯的出發點是由「從“規範”的觀點出發之“相干性”」所決定的。這涉及到的，乃

是那所謂的“目的論式的”概念建構(“teleologische” Begriffsbildung)的一個事例：這種事例不僅也存在於對“社會性的”生活的考察之外，甚至也存在於對“人類的”生活的考察之外。生物學由種種過程的雜多中“篩選出”那些就某一特定的“意義”而言、亦即由“生命的維持”出發看起來“具有本質性的”過程。在闡明一個藝術作品時，我們由現象的雜多中“篩選出”那些由“美學”的觀點出發看來“具有本質性的”——亦即：並非「由審美的觀點出發看來“具有本質性的”——亦即：並非「在審美上“有價值的”」，而是：“對審美判斷而言相干的”——組成部分，並且，就算我們所意圖要做的，並非對該藝術作品進行某種審美上的“評價”，而是對其「個體性的獨特性」進行歷史的一因果上的“說明”，或者將它當作例子使用去說明某些關於「藝術之發展條件」的通則性因果命題——換言之，在這二種情況下，我們所意圖要的，都是純經驗性的知識——，也是如此。我們對那應該在經驗上被加以說明的客體之篩選，將透過那與審美的、或者生物學上的、或者(在我們的例子中)斯卡特法上的種種“價值”的關係而被“規定路線”——在這些情況中，客體本身並不“是”這些藝術上的規範、某個上帝或「世界精神」、生機論上的種種“目的”或者斯卡特法的法條，而是：——在藝術作品的情況中：該藝術作品的那些可以透過在因果上(由“環境”、“天分”、“人生命運”以及種種具體的“激勵”等等出發)去加以說明的「藝術家之靈魂上的種種狀態」所決定的筆觸，在“有機體”的情況中：某些特定的生理上可以知覺到的過程，在斯卡特遊戲的狀況中：玩家們的那些受到種種事實上的“準則”所制約的思想以及外在的操作。

此外還有另一個意義——在這個意義下，我們可以將“斯卡特規則” 342 稱為對斯卡特之經驗上的認識的“預設——也依繫於下述經驗上的事實，即：對“斯卡特規則”的認識與重視，屬於那些玩斯卡特遊戲者的(正常的)經驗上的種種“準則”中，因此在因果上影響著他們的操作。我們之所以能夠認識這種「影響」的方式、乃至玩家們的行動之經驗上的因果性，這方面當然唯有我們對“斯卡特法”的認識能幫我們。我們將我們的

這種對於觀念性的“規範”的知識當作“啓發學上的手段”，完全就像是(例如)藝術史家利用他的審美上的(規範性的)“判斷力”，作為一種事實上完全不可或缺的啓發學上的手段，以便為了想要對藝術作品之獨特性進行因果上的說明的這種興趣，而去探究藝術家的種種事實上的“意向”。而如果我們想要提出一些關於「在某一給定的牌的分布的情況下，遊戲之某一特定的進程的種種“機會”」的通則性命題，則情況也完全相應。這時候，我們將會將下述“預設”，即：(1)那理想的遊戲規則(“斯卡特法”)事實上將被遵守，並且(2)遊戲將嚴格理性地、亦即在目的論上“合乎目的地”進行，——有點像報刊上所發表的那些“斯卡特習題”(Skataufgaben)(或者對於棋戲而言：棋局習題)中被假定了的那樣<sup>34</sup>——加以利用，以便——由於依照經驗，通則上都將會有某種程度的向著此一“理想典型”的“趨近”被追求著並達到了——得以主張「具有這種牌分布的遊戲採取與該典型相應的進程」之某種或大或小的“或然性”。

因此，我們已經看到了：在進行經驗性的探討時，“斯卡特規則”可以以三種在邏輯上完全不同的功能，而作為“預設”扮演著一個角色：在「客體的劃定」上：在分類上與概念建構上；在其(=客體)「因果上的知識」上：在啓發學上；並且最後，作為那所要認識的客體本身的一個因果上的決定因素。而我們之前已經使自己確信了：斯卡特規則可以在多麼根本不同的意義下成為認識之客體的：在斯卡特政策上、在斯卡特法學上，——在這二種情況中作為“觀念上的”規範，最後：在經驗上，作為事實上發生著影響並產生結果的。由此人們或許暫時可以得知：隨 343  
時以最謹慎的態度去確定「人們是在哪一個意義下談論那作為某個認識之“預設”的“規則”的“意義”(Bedeutung)的」，是多麼絕對必要的一件事情了，而如果人們不是很謹慎地避免該語詞的任何歧義，則尤其是那種「經驗性事物」與「規範性事物」之毫無希望的混亂之經常性的危險，

34 在這一點上，這些「斯卡特習題」就邏輯方面而言，實相應於「理論的國民經濟學」的那些“法則”。

亦將必定會上升到最大的程度。

如果我們現在由「斯卡特」的那些“常規性的”規範和“斯卡特法”之準——“法學”轉移到“真正的”法(*Recht*)上來(在此暫且先不追問「法規則」與「常規規則」之間的那決定性的區別),並且我們還假定:我們上面的那個“交換”——例子就是在一部也“規定著”交換的實定法的效力範圍內運動著的,則除了到目前為止所討論過的那些之外,似乎還出現了一個進一步的併發症。對於“斯卡特”這個經驗性的概念的建構而言,斯卡特規範乃是就「決定客體之範圍」這個意義而言的「劃定概念界限的“預設”」(*begriffsabgrenzende “Voraussetzung”*):是那些在斯卡特法上相干的,為某種經驗的——歷史的斯卡特分析——如果有人想要從事這種分析的話——提供了種種端點的。然而在「法規則」與「人的“文化生活”之經驗上的進程」的關係方面,情況卻有所不同<sup>35</sup>,只要一個由法律所規範的構造物(*ein vom Recht normiertes Gebilde*)並不是法釋義學的、也不是純法律史的、而是——一如我們暫且想要先一般地表達的——“文化史的”或者“文化理論的”考察的對象,亦即:只要——一如我們同樣想要暫時先盡可能不確定地說的——要嘛(“歷史式的”考察)對某一在觀念上也是受到法律所規範的「實在」之特定的、由於關聯到某些“文化價值”而富有意義的組成部分,就其因果上的「生成過程」(*kausales Gewordensein*)加以說明,要嘛(文化理論式的考察)某些關於這些組成部分之產生的種種因果上的條件,或者關於它們在因果上的影響之通則性的命題,應該被獲得。相對於在前面的種種討論中所設定的意圖——去

35 此處所運用的這個“文化”——概念,乃是李克特式的(《自然科學的概念建構之界限》,第四章,段落II與VIII)。在與史坦樂進行論辯之前,我在此故意避免使用“社會性生活”這個概念。此外,我在此還請讀者參閱我在這份期刊第XIX與XXII卷所發表的不同文章。【譯者按】畫底線部分WL編者改寫成:我的一些不同的文章(上文頁[146]以下,[215]以下);指的就是〈客觀性〉與〈文化科學的邏輯〉。

對一個具體的“斯卡特遊戲”之進程進行某種經驗的一歷史的探討——的 344  
 情況下，客體（“歷史個體”）的形構之完全取決於種種事實情況（Tatbestände）<sup>36</sup>從“斯卡特規範”的觀點出發看來的相干性，這一點在某種並非純粹的法律史的、而是“文化”史的考察的情況下，在關於那「法規範」方面，卻完全不是如此。我們也根據法律之外的其他標誌去分類出經濟的、政治的等等事實情況，而文化生活中的一些在法律上完全不相干的種種事實（Tatsachen）也讓我們在歷史上“感到興趣”，於是乎便產生了一個有待解決的問題：在個別的情況中，這樣的一些事實情況之種種從某一在觀念上有效的法以及那些依此去建構出來的法學上的概念的觀點出發相干的標誌，在多大程度上也適用於那些我們所要建構的歷史的或者“文化理論的”概念<sup>37</sup>。如此一來，法規範作為「建構集合概念之“預設”」的地位，便原則上排除掉了。但儘管如此，這情況也並不是因此就簡單的用一句話說「這二種種類的概念建構彼此毫不相干」就可以解決的，因為，一如我們將會看到的：許多法律上的術語非常經常地被運用於各種概念建構（例如：經濟的概念建構）上：這些術語乃是在某些本質上相偏離的觀點下相關的。而這種作法也不能因此就簡單地當作是「術語上的誤用」而被摒棄掉，因為首先是：一個以經驗的方式被應用著的相關的法律概念，極為經常地是被用作、並且可被用作那相關的經濟上的概念之“原型”（Archetypos），然後則是因為理所當然地：那“經驗上的法秩序”——一個我們馬上就會談到的概念——通常都是具有（一如我們在此只想先一般地說的）極為顯著的意義的：就連（例如）對那些在種種經濟的觀點下相關的事實情況也是如此。但是，——一如稍後將會

36 【譯註】“Tatbestand”這個詞，在法學裡通常譯為「構成要件」，但由於在許多討論脈絡中涉及的並非只有法學，因而翻譯成適用範圍較廣的語詞：事實情況，以與單純的「事實」（Tatsache）相區別。但在脈絡上明顯只涉及法學時，還是譯為「構成要件」。

37 如果我們假定說：一個在斯卡特法上受到規範的事實情況將會成為某一在“世界史的”觀點下令人感到興趣的研究客體的組成部分，則斯卡特規範當然就將會遭遇到完全相同的情形。

闡明的那樣——二者一點都不重合。光是(例如)“交換”這個概念，就已經將經濟學的考察擴展到那些具有最異質性的法性格的事實情況(Tatbestände des allerheterogensten Rechtscharakters)上了，因為那些對經濟學的考察而言相干的標誌，都存在於所有這些事實情況中。而相反地，經濟學的考察所掌握到的——一如我們將會看到的那樣——，則極 345 常是一些在法上完全不相干的標誌，並且這種考察也將其種種聲望繫於這些標誌上。我們後面還將不斷回來談由此產生的諸多問題。在此，讓我們先暫時只再想像一下，一方面：那些在我們的斯卡特例子中被演示過了種種邏輯上可能的考察方式，都回到了“法規則”的領域上來了，而另一方面，讓我們——首先僅僅是純暫時性地——爲此一類比劃定界限，而不在這個地方就已經去著手對該邏輯上的事態進行某種最後且正確的表述<sup>38</sup>。唯有當我們先繼續在史坦樂的種種論證中學到了「人們不可以如何去對待這些問題」之後，我們才有可能再更深入地回到這個問題上來。——

民法典中的某一特定的“法條”，可以在不同的意義下成爲反思的對

38 這方面請參考耶林內克(G. Jellinek)在他的《公法權利的體系》(System der subjektiven öffentlichen Rechte)，第二版，第三章，頁12以下(請比較：他的《一般國家學》，第二版，第六章)對我們的問題所做的那些深入的說明。他在跟我們這裡恰恰相反的觀點下，對同一個問題感到興趣。相對於他之必須抵抗種種自然主義式的入侵之侵入法釋義學式的思維(das rechtsdogmatische Denken)，我們在這裡則必須批判那對「經驗式的思維」(das empirische Denken)之法釋義學式的偽造歪曲。到目前爲止，唯一從法學式的思維的觀點出發，而在原則上克服了經驗性與法學性思維之間的關係的問題的人，乃是歌陀(F. Gottl)，他的《語詞的支配》一書在這方面包含著許多非常出色的提示——但畢竟也只是些提示而已。從特別是經濟式的思維的觀點出發去對那些法律所保護的利益(“主觀權利”)所做的處理，則如眾所周知的，由波姆-巴維克(v. Böhm-Bawerk)當時在他那篇論文〈從國民經濟學的財貨學說的觀點出發的權利與關係〉(Rechte und Verhältnisse vom Standpunkt der volkswirtschaftlichen Güterlehre, 1881)中，以前後一貫的清晰性加以發展出來了。



象。首先是在法政策上：人們可以從某些倫理的原則出發，討論其規範上的“理據”(Berechtigung)；進一步：從某些特定的“文化理想”或者從某些政治上的，——“權力政治上的”或者“社會政策上的”——公設出發，討論它對於實現那些觀念的價值或無價值(Wert oder Unwert)；或者從“階級”——或個人的利益觀點出發，討論它對那些利益的“好處”或“壞處”。這種如果我們做一些必要的修正就可以在討論“斯卡特”時碰到的對“規則”本身所做的直接進行評價的探討，我們在這裡將暫且完全排除不談，因為它在邏輯上並未提供任何原則上新的問題。於是，剩下的就只有二種了。關於那個被設想的法條，人們如今還可以問：一次是：它在概念上“意味著”什麼？——而另一次則是：它在經驗上“影響著”什麼？ 346

「對這二個問題的回答，乃是能夠對『該法條之倫理上的、政治上的等等價值』的問題進行富有成果的探討的預設」這本身是一件事情：因此，探問“價值”的問題，當然還是一個完全獨立的、應該與後面所說的這二個問題區分開來的問題。現在就讓我們著眼於它們的邏輯上的本質來看看這二個問題吧。在這二種情況中，儘管問句的文法上的主詞都是：“它”，亦即該相關的“法條”，——但二次所涉及的，卻是隱藏在這個“它”背後的完全不同的對象。在第一種情況中，“它”，也就是該“法條”，乃是某種在言語中掌握到的思想連結(Gedankenverbindung)：此一思想連結將一直持續地被當作是概念上的分析(begriffliche Analyse)之某種純觀念上的、被法學研究者所蒸餾出來的客體而加以處理。在第二種情況中，則“它”——該“法條”——首先乃是一項經驗上的事實，即：誰拿起一本被稱為“民法典”的文卷之一來讀時，會在某一個特定的地方經常看到一個字樣，透過這個字樣，根據那些在經驗上吸引著他的“詮釋”——的基本原則，在他的意識中會有某些特定的關於「一個特定的外在的行為有可能會引起的」種種事實上的後果的想法，——以大小程度不等的清晰性與明確性——被喚起。而此一狀況則又造成了一種經驗上經常出現的——就算絕非事實上毫無例外的——結果，即：某些心理上與物理上的“強制手段”，將幫助那懂得使某些一般稱之為“法官”的人，以某

種特定的方式接受下述意見者，即認為：該“外在的行為”在某一具體的案例中存在過或者存在著。它還會造成更進一步的結果，即：就算沒有那些被稱為“法官”的人的這種努力，每一個人也都可以以一種很強的程度或然性“計算”到他所面對的其他人的某一特定的行為，——換另一句話說：他有某種的機會，(例如)可以期待對某一特定的客體進行事實上不受干擾的支配，而在此一機會的基礎上，他便可以形塑並且著手形塑著自己的生活。因此，該相關的“法條”之經驗上的“生效”，在後面這種情況中，意味著在「經驗的一歷史性的關聯之實在性」(Realität des empirisch-geschichtlichen Zusammenhangs)中之一系列複雜的種種因果連結，一種人與人彼此之間和人與人之外的“自然”之間，透過「某一特定 347 的紙張被一些特定的“文字”所覆蓋」<sup>39</sup>這個事實所引起的真實的行為。相反的，在上面首先處理到的那種“理想的”意義下，一個法規之“生效”，則意味著某些概念彼此之間的一種對那想要“法學上的真理”的人之科學上的良心而言具有約束力的思想上的關係：某些特定的思想進程(Gedankengänge)對那「法學式的理智」而言之某種“應該一生效”。但另一方面，「由某些特定的字詞連結構成的某一特定的“法規”的這樣一種理想上的“應該一生效”，事實上也通常會被那些想要“法學上的真理”的『經驗上的人』所推導出來」的這個狀況本身，當然也絕不可能沒有任何經驗上的後果，毋寧說具有極大的經驗的一歷史上的意義。因為，「存在著某種“法學”」這件事實以及那種在經驗上一歷史上已然生成了的在各自時期裡事實上支配著該法學的種種“思想習慣”(Gedankengewohnheiten)的種類，光是因為「在經驗上的現實中，那些有能力透過某些特定的物理上的與心理上的強制手段去影響此一行為的“法官”們與其他“官員”們，就正是被教育來要去想要“法學上的真理”並按照此一“準則”——在事實上極為不同的範圍內——生活的」此一事實，就已經對人們的行為之事實上的形塑，具有最顯著的實踐上一經驗

39 我們在此人為地加以簡化了！

上的效力範圍了。就「(例如)麵包師傅、肉鋪師傅、送報生每天都在適應著等等等等」的這個意義而言，我們的“社會性生活”在經驗上乃是“受到規定的”，在此亦即：以種種“規律”進行的，——此一“經驗上的”規律性，當然在最根本的地方也是被下述狀況參與決定的，即：一個“法秩序”在經驗上，而這也就是說：作為一個在因果上參與決定的人的行動的一種關於某種應該存在的東西的想法，換言之，就是作為種種“準則”，乃是存在著的。然而，不僅那些經驗上的規律，而是連“法”的這種經驗上的“存在”，也當然都是某種絕對不同於其“應該—生效”的這個法學式的觀念的。有時候，“法學上的錯誤”會與“法學上的真理”具有完全相同程度的“經驗上的”效力，而探問「具體而言，“法學上的真理” 348 是什麼，亦即：在思想上根據種種“科學上的”基本原則本身應該“有效”或者曾經應該“生效”的是什麼」的問題，在邏輯上乃是完全不同於下述問題的：事實上在經驗上，在一個具體的情況中、或者在許多的情況中，作為某一特定的“法條”之“生效”的因果上的“結果”是什麼？在一個情況中，“法規則”乃是某種理想的、在思想上可以推導出來的規範，在另一個情況中，它乃是某種在經驗上(作為或多或少一致地且常常被遵守著而)可以確定的具體的人的行為的準則。在一種情況中，一個“法秩序”將自己劃分成一個「種種思想與概念之系統」，而「科學的法釋義學者」則將該系統用作為價值尺度(Wertmaßstab)，以便對某些人：“法官”、“律師”、“犯罪者”、“國家公民”等等的事實上的行為，就之(以在法學上進行評價的方式)加以衡量，並且當作與那理想的規範相應或者不相應而加以承認或者予以摒棄，——在另一種情況中，則它將自己分解成在某些特定的「經驗上的人」的腦袋中的一個「種種準則之複合體」(ein Komplex von Maximen)：這些準則在因果上影響著這些人的事實上的行動，並透過他們而間接地影響著其他人的行動。到目前為止，一切都相對地單純。但“合眾國”(Vereinigte Staaten)這個法概念(Rechtsbegriff)與那同名的經驗的一歷史性的“構造物”(empirisch-historisches Gebilde)的關係，則情形要複雜些。從邏輯上看，二者光是

因為「在每個情況中都會產生一個問題：那從法規則的觀點出發乃是在經驗性的現象中相干的東西，在多大程度上對那經驗的一歷史性的、政治的與社會科學上的考察而言，也仍然是相干的」這一點，就已經是不同的東西了。在這方面，人們不可以被下面這種狀況給騙了，即：二者都拿同一個名稱來裝扮自己。——“相對於諸個別邦(Einzelstaaten)<sup>40</sup>，合眾國有權簽訂貿易契約”。“合眾國依此與墨西哥簽訂了一項內容 a 的契約”。“但合眾國的貿易政策上的利益，卻應該要求內容 b”。“因為，合眾國出口 c 產品到墨西哥的量是 d”。“因此，合眾國的國際收支差額處於狀態 x 中”。“這一點必定會對合眾國的幣值具有影響 y”。在這六個命題中，“合眾國”這個語詞每一次都有不同的意義(Sinn)<sup>41</sup>。因此，這 349 裡存在著一個點，在這個點上，與“斯卡特”一遊戲的類比中斷了。對某一個具體的“斯卡特”之經驗上的概念，跟那些從斯卡特法的觀點看來相干的過程，乃是同一的。我們沒有理由去採取某種與此相偏離的「斯卡特」概念的使用<sup>42</sup>。但“合眾國”這個概念的情形可就不同了。但這一點顯然與上面已經提到過了的那種「將法學上的種種專業術語(例如：“交換”這個概念)轉用到其他領域上」的習慣(Gepflogenheit)相關聯著的。讓我們在此也就那些最一般的特點，更進一步地弄清楚：這一點如何影響著事態吧。——首先，幾點扼要重述。無論如何，從到目前為止所說過的就已經可以得出的乃是：以如此的方式去掌握法規則與“社會性生

40 【譯註】“Einzelstaaten”直譯是「諸個別國家」，但這裡是指美國的各州。由於美國是由許多各自獨立的邦國組成的國家，所以叫作“Vereinigte Staaten”，直譯就是「統一起來了的許多國家」，但由於這樣譯與我們對「國家」的理解並不相容(美國就是一個國家，怎會是複數的「許多國家」呢?)，因此中文才籠統譯成「合眾國」。美國的各州，其實也都是“Staat”(state)，“Vereinigte Staaten”既然譯成「合眾國」，“Einzelstaaten”就理當譯為「諸個別國家」才一致，而不應該譯為「諸個別的州」。但為避免「國家」的聯想，在此只好將“Staat”譯為「邦」。

41 亦請參見歌陀同前揭書頁192註1以及以下各頁。

42 基於一項純事實上的理由：“斯卡特規則”對於文化生活而言，只具有很小的意義。

活”的關係，以至於「法」可以被理解為“社會性生活”的那——或者：某——“形式”(die – oder eine – “Form”)，而去與某種不同的另一個東西(作為“質料”)相對起來，並想要由此引出種種“邏輯上的”後果，這樣的作法是沒有意義的。因為，法規則，作為“觀念”被掌握，畢竟並非任何經驗上的規律或者“受到規定性”(Geregeltheit)、而是一個規範：一個可以被設想為“應該生效的”的規範，亦即：非常明確並非任何「存在著的東西之形式」，而是一個「價值標準」，就之那事實性的存在將被以評價的方式加以衡量：如果我們想要“法學上的真理”的話。但在經驗上看來，「法規則」卻實在不是什麼「社會性存在的“形式”」(“Form” des sozialen Seins)——無論這後者在概念上是如何地被規定的——，而是經驗上的實在的一個實質性的成分，一項準則，該準則以或多或少大小程度不等的“純度”，在因果上決定著一部分的(在每一個個別情況中大小數量不定的)人之經驗上可以觀察到的行為，並且在個別情況中或多或少有意識地、並且或多或少前後一貫地被遵循著。下述狀況：「依照經驗，法官們都遵循著一項“準則”，即：依照某一特定的法規則去對種種“利益衝突”做出“裁決」，「於是其他人：執行官、警察等等，便有了一項“準則”，即：根據此一裁決行事」、更進一步，「大多數的人基本上都“以法律的方式”進行思考、亦即：一般而言都將『遵守法規則』當 350 成了他們的行動的準則之一」，——所有這一切都是生活、尤其是：“社會性生活”之經驗上的實在的組成部分，並且是極為重要的組成部分。作為具體的人們之「構成準則的“知識”」(Maxime-bildende “Wissen”)的「法」之經驗上的存在(Sein)，我們在此就稱之為：經驗上的“法秩序”。換言之，此一「知識」、此一“經驗上的法秩序”，對那行動著的人而言，乃是他的作為之種種「決定根據」(Bestimmungsgründe)之一，並且，只要他是以「有目的的方式」行動的，便部分地是種種“阻礙”之一，而他則力求——無論是透過盡可能不受危及地違反該法秩序，還是透過“適應”於該法秩序——去克服該阻礙，——部分地則是某種「手段」，而他之尋求使該手段能夠有助於達成他的種種“目的”的意義，是

和他對某一任何其他經驗命題的知識沒有兩樣的。他有時候會依照自己的種種“利益”，試圖透過對其他人的影響，而去改變這種經驗上的法秩序之經驗上的存在，這與透過在技術上利用種種自然力量去改變某一「自然組合」(Naturkonstellation)，在邏輯上看來，乃是完全相同意義的作為。——例如說，如果他——爲了要使用史坦樂有時候會用的一個例子——不想要忍受某個鄰居煙囪的濃煙，他便詢問自己或另一個人(例如：一個“律師”)關於下面這件事情之經驗知識：當他將某些特定的文件呈遞到某一特定的地方(“法庭”)時，他是否可以期待：某些被稱爲“法官”的人，在進行了一系列的程序之後，會簽下一紙文件(一般稱爲：“判決書”)，該判決書將造成如下的“適當的”結果(adäquate Folge)，即：某一心理上的或者有時候甚至物理上的強制，將會被施加到某些人身上，使得他們不再去點燃那相關的壁爐。對關於「這一點是否有若干或然率可以加以期望」的計算而言，他或者他的“律師”當然首先也會檢驗一下下述問題，即：根據法規則的那個“概念上的”意義，法官們“必定”會如何裁決該案件。但藉由這種“釋義學式的”檢驗，卻並未幫到他。因爲，對他的經驗上的目的而言，這種檢驗的再怎麼“公正的”結果(“unbefangenes” Ergebnis)，在那關係到那被預期著的經驗進程之或然率計算中，都只是一個項目：一如他確乎很會清楚地知道的，基於許多極爲不同的理由，有可能發生這樣的事情，那就是：儘管根據律師認真的檢驗，那被就其理想上的意義加以檢驗的“規範”將會對他有利，但它在法庭上還是“玩輸了”(verspielt)，——一如這個民間習語很能生動刻畫特徵地稱呼該過程那樣。

而也的確：此一訴訟歷程(Prozeß)<sup>43</sup>顯示了與“斯卡特遊戲”的一種最完美的類比，這確乎不需要任何進一步的闡明。不僅該「經驗上的法

43 【譯註】“Prozeß”一般譯爲「歷程」，但在法律用語中，「訴訟」過程也叫“Prozeß”。由於在這個段落中，“Prozeß”一詞兼具中文的「訴訟」與「歷程」二義，尤其強調「訴訟是一個經驗上的過程」的意思，因而特譯爲「訴訟歷程」。

秩序」在此乃是該經驗上的過程之“預設”，亦即：進行裁決的法官們的“準則”、訴訟當事人的「手段」，也不僅對於那對某一個具體的訴訟歷程之事實上的過程所做的經驗上—因果上的“說明”而言，對其(=該經驗上的法秩序之)思想上的“意義”(Sinn)、亦即其釋義學上—法學上的意義(Bedeutung)的知識，作為不可或缺的啓發學上的手段，扮演著一個一如在對某一斯卡特遊戲進行某種“歷史的”分析時，斯卡特規則所扮演的完全相同的重大角色，而是：它(=該經驗上的法秩序)進一步對於“歷史個體”的劃定而言，也是構成性的(konstitutiv)：當我們想要將一個具體的訴訟過程就當作歷程而在因果上加以說明時，過程中的那些在「法」上相干的組成部分，也就是「“說明”的興趣」所繫的組成部分。——換言之，在這裡，與斯卡特遊戲的類比乃是完全的(komplett)。「具體的“法律案件”(Rechtsfall)」這個經驗上的概念——完全如同「具體的“斯卡特事例”(Skatfall)」一樣——，僅限於相關的「實在切面」(Wirklichkeitsausschnitt)的那些在“法規則”的觀點下——一如在那裡：在“斯卡特規則”的觀點下——相干的組成部分。但如果我們所想到的課題，並非在「對某一具體的“法律案件”之法學上的結果進行說明」這個意義下的那種該法律案件的“歷史”，而是已經是(例如)某一像是在某一特定的工業(如：薩克森的紡織工業)中的“勞動關係”那樣如此完全地受到法秩序所影響的客體，則這種事態便有所轉移了。在這種情況下對我們而言“要緊的”東西，絕非必然地就包含在實在的那些對某一“法規則”而言相干的組成部分中。無論我們在進行考察時所採取的是什麼“觀點”，在此理所當然地完全無可爭辯的一點是：法規則對該“勞動關係”而言，具有最強大的因果上的意義。它(=法規則)乃是我們在進行考察的時候納入考慮的種種一般的實質的“條件”之一。但那些從它的觀點出發看來“相干的”組成部分，卻不再——像在關係到具體的斯卡特時的“斯卡特規則”以及在關係到訴訟歷程時的法規則那樣——必然地就是“歷史個體”、亦即：對我們而言“要緊的”是其獨特性與因果上的說明的那些“事實”的組成部分，儘管或許對所有這些事實而言，那具體的地

點與時間的“法秩序”的獨特性，乃是最具有決定性的種種因果上的“條件”之一，並且某一「“法秩序”一般」的存在之為不可免除的、一般的（實質的）“預設”，正如羊毛或棉花或亞麻布以及它們的「可用性」對於某些特定的人類需求一樣。

人們可以——但在這個地方我們卻不應該這麼做——試著去建構出一系列的「類」的「可能的探究客體」，在這個系列中，在每一個接下來的例子裡，那“經驗上的法秩序”之具體的獨特性之通則上的、因果上的意義不斷地往後退，其他在其獨特性上的種種“條件”則獲得越來越大的因果上的意義，並且嘗試以這種方式去達到關於「種種經驗上的法秩序對於種種文化事實所具有的因果上的效力範圍的程度」之種種通則性的命題。在此我們滿足於：此一「效力範圍」之原則上的可變遷性，各自就客體的種類，通則性地加以確定。就連（例如說）西斯汀教堂的聖母像之藝術上的獨特性，也有著某一極為特殊的經驗上的“法秩序”作為“預設”，而因果上的回溯（讓我們設想我們窮盡地貫徹了此一回溯）亦必定會碰到這作為“元素”（Element）的法秩序。而如果沒有某一個“法秩序”作為一般的“條件”，則其（=西斯汀教堂的聖母像）產生在經驗上的或然性或許將會小到一直到「不可能性」的界限。但那些建構起該“歷史個體”：“西斯汀教堂的聖母像”的事實，在此在法律上卻是完全不相關的。

很可以理解的是，專業法學家當然會傾向於一般地將文化人（den Kulturmenschen）當作是潛在的訴訟當事人（Prozeßführer）加以考察，就像鞋匠會將他（=文化人）看作是潛在的買鞋者、而斯卡特玩家將他看作潛在的“第三人”一樣。但無論是前者還是後者，只要他們想要主張說：文化人唯有當他是其一或者另一的時候，換言之，也就是說：如果法學家只想將人看作是潛在的“法斯卡特－玩家”（Rechtsskat-Spieler），因為他 353  
心中懷抱著一種信仰，認為：唯有那些在某一有可能發生的訴訟歷程的觀點下相干的人與人之間的種種關係之組成部分，才會是一個“歷史個體”之可能的組成部分，才可以或者有可能是文化科學式的探討的對



象，則他們便都是同樣完全沒有道理的。經驗上的「說明之需要」(Erklärungsbedürfnis)可以聯繫上實在的種種組成部分，並且特別是也可以聯繫上人與人彼此之間以及與人之外的自然之間的行為的那些從“法規則”的觀點出發看起來完全不相干的組成部分，並且這種情況在種種文化科學的實踐中不斷出現著。與此相對的乃是以下的事實：——正如我們可以對先前關於這一點所做的種種說明進行補充式的說明那樣：——研究文化生活之種種經驗性的學科的重要分支：尤其是政治上的與經濟上的考察，不僅就像前面已經強調過的那樣，在專業術語上將法學上的種種概念拿來使用，甚至也(所謂的)作為對它們自己的原料之某種事先形塑(*Vorformung*)加以使用。首先，制約著這種為了「要對那圍繞在我們周遭的各式各樣的事實上的關係進行某種暫時性的安排」這個目的而採取的「借用」的，乃是法學思想之高度的發展。但也正因為這樣，所以我們有必要隨時清楚地意識到：一旦這政治的或經濟的考察將其種種“觀點”帶到了該材料身上，並從而在種種事實性(*Faktizitäten*)中用一種必然不同的意義，對那些法學概念加以曲解，則這種法學上的「事先形塑」就馬上被離棄了。而最會蔽障我們此一認知的，則莫過於：當人們由於法學式的概念建構(*juristische Begriffsbildung*)的那種重要的用處，而就想要將法律上的規定提升為某種涉及人的共同生活的知識之“形式性原則”(Formalprinzip)的時候。這錯誤之所以如此地切近，乃是因為那經驗上的“法秩序”之事實上的效力範圍，是一種極為重要的效力範圍。因為，如果根據已經說過的：一旦我們離棄了那個對種種「完全是由於其在法律上的相干性之故才讓我們“感到興趣”」的過程進行考察的領域，從而“法規則”作為「引導著客體之劃定的原則」這個意義下的“預設”的意義同時也就消失了，則另一方面，“法規則”對任何「對人與人彼此之間的行為所做的考察」之「因果上的意義」的普適性(*Universalität*)——如果我們(例如)再度將斯卡特拉進來比較的話——便是無比地巨大的，因為它作為「法規則」，在經驗上通常會裝配有強制權力(*Zwangsgewalt*)，並且除此之外還具有高度普適性的效力範圍。— 354

般而言，沒有任何人需要涉入一場斯卡特中、並從而讓自己遭受斯卡特規則之經驗上的“效力”的種種影響。但相反的，任何人事實上卻都不可能避免——在他出生之前就已經——不斷地與那個從經驗上的種種法秩序的觀點看來“相關的”種種事實情況的領域相交會，並因此——就經驗上加以考察——不斷地變成“潛在的法斯卡特—玩家”，並從而（無論是基於純粹的合目的性—準則或者基於“法律性的”—準則）必須將自己的行為適應此一情境。在這個意義下，純粹從經驗上來說，一個“法秩序”的存在，實為這樣的一個人與人彼此之間、乃至與人之外的種種客體之間的事實上的行為之種種普適的經驗上的“預設”之一：是這樣的一種行為才使得種種“文化現象”成為可能的。但就這個意義而言，它（=法秩序）卻是一個經驗上的事實（Faktum），一如（例如說）某種最低程度的太陽溫暖亦然，並且跟這後者一樣，都屬於那些有助於決定該行為之種種因果上的“條件”。而類似於就經驗上的意義而言的“客觀的法秩序”的情況也適用於下述狀況：在一個具體的地點—時間的情境中，某一特定的具體的“事實情況”屬於種種“在法律上被加以安排的”構成要件，例如：——為了藉此回到我們的那個冒濃煙的煙囪的例子上去——令人難受的「冒煙」之種種影響的程度：在其抗拒過程中，這位鄰居預期自己會獲得“法秩序”的支持：他擁有一相應的“權利”（subjektives Recht）。但這麼一來，對經濟學式的考察而言，這後者（=權利）對他而言所展現出來的，只不過是某種事實上的機會而已。但此一「機會」，亦即：“法官”們（1）將會嚴格堅持住「依照規範」裁決」作為“準則”——換言之，都是不可賄賂並依良心行事的——，（2）他們跟那個被該煙囪所煩擾的人和他的律師，對該規範之意義（Sinn）做了相同的“詮釋”，（3）成功地將那些制約著「根據法官們的理解將適用該“規範”」之種種事實上的確信（faktische Ueberzeugungen）提供給法官們，（4）成功地貫徹了該合乎規範的裁決之事實上的強制——此一「機會」跟任何一個“技術性的”過程或在斯卡特中的一個結果一樣，都是在相同的邏輯上的意義下“可以計算的”。如果 355 那被期望著的結果真的被達到了，則這時候那“法規則”無疑確實在因果

上影響了「該煙囪將來不冒濃煙」——儘管史坦樂反對此一可能性——，當然不是被設想為理想的“應然”(“規範”)，而是被設想為在事實上影響著那些參與其中的人——例如：那些法官們(該「法規則」是作為他們的“裁決”的“準則”而活生生地存在於他們的腦袋中的)以及那位鄰居或者法院執行官們——之某一特定的行為。

並且同樣地，“經驗上的法秩序”之「規則」—性格，亦即一種可以作為事實(Faktum)加以確定的、並且作為這樣的一種東西也是眾所周知的狀況，即：“法官”們的“準則”會使得他們在面對某些以通則的方式被規定了的構成要件(*generell bestimmte Tatbestände*)時，會、並且不得不在種種利益衝突中做出某種在通則上相同的裁決(*generell gleiche Entscheidung*)，——換言之也就是下面這種狀況：種種“法規範”具有著「通則化了的命題」：“法規則”的性格，並且以這種形式而活在那些法官們的腦袋中，——此一狀況部分直接地、部分間接地參與影響著在人與人彼此之間以及與種種財產物件(Sachgüter)之間的事實上的行為中，那種種經驗上的規律之產生。這裡說的，當然不是那種認為「在通則上，“文化生活”之種種經驗上的規律，都建構了種種“法規則”之各種“投射”」的思想。但法的“規則”—性格，是可以有種種經驗上的規律為“適當的”結果的。如此一來，對這種經驗上的規律而言，它便是與其他元素並列的一個因果上的元素。「它乃是在此一方向上的一項極為重要的決定因素」這一點，當然是建立在以下這一點上的，那就是：經驗上的人們，通常都是一些“理性的”、亦即(從經驗上加以考察)有能力掌握並遵守種種“目的準則”(Zweckmaximen)、並具有種種“規範想法”(Normvorstellungen)的存有者。下述事實就是建立在這一點上的：他們的行為的那種法律上的“規定”在這後者之經驗上的“規律”上所能夠加以強制的，有時候往往較諸「對一個人的消化之醫療上的“規定”在生理上的“規律”上所能夠達到的」還要大。然而，無論是在方式上還是在程度上，我們能夠將那在經驗上(作為某些特定的人的“準則”而)存在著的“法規則”說成是種種經驗上的規律之因果上的決定因素的情況，都是一

——如果切合實際的話——隨個案而有所不同、並且完全無法通則性地加以決定的。它(=經驗上存在著的法規則)對於「錄事(Kanzlisten)之在經驗上“合乎規則地”(regelmäßig)<sup>44</sup>出現在他的辦公室中」而言，較之它對於「肉鋪師傅之在經驗上合乎規則地出現」、或者對於「一個人對那些他擁有事實上的處分權的金錢與貨物庫存之支配方式上的種種經驗上的規律」，或者對於那「被以“危機”<sup>45</sup>和“失業”加以標示的種種現象」或「收成後的“價格”變動」之週期性，或者對於「當“財富”增加或某些特定的人群之理智性的“文化”持續增長的時候的生育率」而言，乃是在完全不同的方式與完全不同的程度下的「決定性的原因」。——而由於「某一特定的“法條”在經驗上將重新被“創造出來」，而這也就是說：「以一種許多經驗上的人都已經習慣了的那種特殊的方式(作為那對“固定化”法規則而言常見的、並且對它而言具有約束力的方式，去加以看待)，某一與他們的這些習慣相應的“符號性的”過程(“symbolischer Vorgang)完成了自己」這個事實的“影響”，——由於此一事實對這些人以及其他在行為上可以受到他們影響的人之事實上的行為的“影響”，原則上跟任何一個“自然事實”的影響完全一樣，都是「依照經驗的“計算”」所可及的，因此，那些關於這些“影響”之通則性的經驗命題，也都跟那些根據「在 x 之後接著 y」(auf x folgt y)這個模式的其他命題一樣，都是在相同的意義下可能的——而出於政治的日常生活，對我們所有的人而言乃是隨處可見的。就邏輯上加以考察，說出某一法條之「經驗上的效力」的適當的“影響”的這些經驗上的「規則」，當然是那些可以作為完全相同的一個法規(如果該法規被當作“法學”的客體而被加以處理的話)之思想上的“結論”而被發展出來的釋義學上的「規則」之種種最為極端的對極(Antipoden)。而這一點，儘管二者同樣都是由「一個

44 【譯註】“regelmäßig”在此較恰當的中譯應該是：按時，但為了凸顯「規則」的意思，因而譯得較為拗口。

45 在此將不對那些與這些概念相應的事實情況之經驗上的內容加以分析。

具有特定內容的法規則被視為是有效的」這個經驗上的“事實”出發的，因為：二者馬上就對這個“事實”做了完全異質的種種思想上的操作。——因此，人們固然可以將某種“釋義學式的”考察稱為“形式性的”，因為這種考察始終停留在“概念”的世界中，——但如此一來其對立面便應該是：就「因果上的考察一般」這個意義而言的“經驗性的”。另一方面，357 如果我們要將對種種“法規則”之經驗上—因果上的“掌握”——相對於這些“法規則”在法學的釋義學中的處理——稱為某種“自然主義式的”，也沒有什麼不可以。只不過人們必須弄清楚一點，那就是：如此一來，被標示為“自然”的，乃是一切經驗上的存有一般之全體，換言之：這時候，從邏輯上加以考察，就連(例如)“法律史”也是一門“自然主義式的”學科，因為它也是以種種法規範之事實性(*Faktizität*)，而不是其理想上的意義(*Sinn*)為客體的<sup>46</sup>。

46 順便提一下：“法律史”的種種思想上的操作，有時候，一如只能順帶地做點說明那樣，邏輯上絕非像乍看之下所顯示的那樣，如此單純地被加以分類。例如說：就經驗上加以考察，「某一特定的法律制度在某一特定的過去“曾經有效”」是什麼意思，因為，「原則就用由印刷油墨構成的種種符號(*Symbole*)印在一部作為“法典”而流傳下來的文卷中」這個事實，固然對此而言是一項極為重要的、但卻絕非唯一具有決定性的徵兆(*Symptom*)，但往往就連此一知識源頭也完全付之闕如：此一知識源頭除此之外總是還需要“解釋”以及對具體案例之“適用”，而其方式又再度有可能是成問題的？該“曾經有效過”之邏輯上的“意義”，在“法律史”的意義下，確乎可以以一種假設性的命題加以表達，即表達為：如果當時有一位“法學家”被懇求要對某一利益衝突根據特定種類的一些法規則進行裁決，則根據那些我們(不管是從哪些源頭)知道事實上具有支配地位的法學上的思考習慣，我們應該可以以相當顯著的或然率期望當時做出了一項具有特定內容的裁決。但我們將會太容易就傾向於不是去提出「該法官是如何或然地在事實上做出那裁決的？」的問題，而是問說：他“當時”應該如何裁決才對？換言之，就是將一個「釋義學上的建構」(*eine dogmatische Konstruktion*)搬進了「經驗性的考察」中去了。這種情況將會更行嚴重，當1. 我們事實上根本就完全不能夠沒有這樣的一種建構作為“啓發學上的手段”：我們實在非常經常不由自主地就如此行事，以至於我們首先就會自行對那些歷史上的“法源”以釋義學的方式去加以解釋，然後如果需要或者可能的話，再將我們的這種解釋的那歷史上一經驗上的「曾經有效過」(*Gegoltenhaben*)，就種種“事實”(流傳下來的種種判決等等)加“檢驗”。並且2. 為了要獲致某種對該「曾經有效過」的確定，我們就極常、甚至是經常地必須利用我們的解釋作為某種

我們擱置了：在此也還去對那些我們馬上就必須談到其(由史坦樂所 358  
做出之)「概念規定」(Begriffsbestimmung)的“常規性規則”(Konventionalregel)加以分析，並以類似的方式去跟那些事實上的“規律”給拉上關係。就像在“法規則”的情況中一樣，就一個「令式」的意義而言的“規則”與經驗上的“被規定性”，在此同樣是天差地別的二個邏輯上大不相同的東西。而對於一種以種種經驗上的規律為客體的考察而言，“常規性規則”就像“法規則”那樣，乃是完全在相同的意義下而為該考察在其客體中找到的「種種因果上的決定因素之一」，並且也跟「法規則」一樣都不是「存在的“形式”」(“Form” des Seins)或者「認識之“形式性原則”」(“Formalprinzip” des Erkennens)。——

讀者本來就將要對我們這些關於種種絕對理所當然的道理所做的煩  
(續)——

陳述手段，因為，否則的話，我們將根本不太可能以一種可理解的形式，去對歷史上的法律進行某種本身關聯在一起的複述(eine in sich zusammenhängende Wiedergabe)，因為，某種固定的、明確且沒有矛盾的法學上的概念，在經驗上根本就沒有發展出來或者並未一般地被接受了(請想一下在某些中世紀史料中的“Gewere”\*)。當然，我們將試著在最後提到的事例中仔細地查明：在多大程度上某一個或者某許多個被我們認為可能的而被發展出來了的“理論”，是跟當時代人之經驗上的“法意識”相應的，——那我們自己的“理論”，只能作為暫時性的「秩序模型」(Schema der Ordnung)而有助於我們。但那當時代人的“法意識”，卻完全不必然是某種明確地給定了的東西，更不是某種在自身中沒有矛盾地給定了的東西。無論如何，我們運用我們的釋義學上的建構作為在我於另一個地方\*\*所發展出來的那個意義下的“理想典型”。這樣的一個思想構作物絕非經驗性知識的終點，而是始終都要嘛是啓發學上的、要嘛是陳述的手段(或二者皆是)。根據以上所發展出來的觀點，則一個在法律史上、亦即：對某一個空間—時間的歷史切面而言，被確定為在經驗上“有效的”“法規則”本身，亦將類似地發揮著作為潛在地被該法規則所列入的人們之事實上的行為的“理想典型”的功能：我們是由下述或然性出發的，亦即認為：那些相關的當時代人之事實上的行為，至少直到某一個程度，已經適應了該法規則，並且，如果需要或者可能的話，我們還得就種種“事實”去“檢驗”「相應的種種“法律性準則”在當時代人中存在著」這項假設。正因為如此，“法規則”對於經驗上的“規律”以及法學術語對於經濟學上的種種事實情況的那種如此頻繁出現的擔保(Einstehen)才如此動人。【譯者按】\* “Gewere”本意是「著裝」，是日耳曼法中物權法的基本概念，基本上是指某種由法官所保證的人與物的關係，中文或許可以譯為「支配權」。\*\*應該是指〈客觀性〉一文。

冗闡述——尤其是因爲之前的這些闡述的表述都還是極爲粗糙且很不精確，因爲，一如我們說過的，只是暫時的——早就感到厭煩了。但他卻必須讓自己確信一點，那就是：遺憾的是，史坦樂書中的那些似是而非的論點，使得我們有必要做出這些區分(Distinktionen)，因爲，他所追求並達到的所有弔詭的“效果”，除了其他因素之外，也建基於不斷地混淆著：“合乎規則的”(regelmäßig)、“受到規定的”(geregelt)、“在法律上受到規定的”(rechtlich geregelt)、“規則”(Regel)、“準則”(Maxime)、“規範”(Norm)、“法規則”(Rechtsregel)——“法規則”作爲概念上的一法學上的分析之客體，“法規則”作爲經驗上的現象，亦即：人類的行動之因果上的成分。“實然”(Sein)與“應然”(Sollen)、“概念”(Begriff)與“概念所掌握到的東西”(Begriffenes)在此都經常地——一如我們從史坦樂身上所已經認識到的那樣——被攪和在一起了：且完全撇開那(如將會顯示的那樣)不斷重複出現的「作爲“預設”的“規則”」之種種不同的意義(Bedeutungen)的混淆不談。當然，如果讀到這幾行文字的話，史坦樂自己很可能將會傾向於向我們強調一點，那就是：我們在此處詳盡地加以 359 論辯的這一切、或幾乎這一切，都可以在他的書中的許多最不同的地方，找到承認其爲正確之處，有些還明確地強調著呢。尤其是，他一再重複非常強調地說：人們理所當然可以同樣好地將“法秩序”變成某種純因果上的、以及某種“目的論式的”提問的對象。確實如此！——這一點我們將必須自己去查明。然而，且完全撇開那些偶爾——一如將會顯示的那樣——會出現的種種猶豫不定不談，我們在此還將會再度看到：他自己在其他、並且恰恰是在他的書中的那些**具有決定性**的地方，完全將這些簡單的真理、連同它們那些同樣簡單的結論，統統給忘光光了。這種健忘當然很有益於他這本書的“效果”。因爲，設若(例如)他從一開始就清清楚楚地說了：對他而言，唯一要緊的是「應然的東西」(das Seinsollende)；他所想要顯示的，乃是某種“形式性的”原則：此一原則

應該可以為立法者在面對「法應該是什麼」(de lege ferenda)<sup>47</sup>時，為法官在那些訴諸於他的合理的“衡量”(billiges “Ermessen”)的案件中，提供一項指南，——則這樣的一種嘗試，無論對所給定的解決之價值人們會怎樣想，當然會引起某些興趣。但如此一來，對經驗性的“社會科學”而言，這種嘗試將立刻顯出絕對地不相干，而史坦樂亦將尤其有理由根本就不去寫那些冗長卻又不精確的種種關於「“社會性生活”之本質」的論辯：我們從現在開始就要致力於對這些論辯的批判了，以便順便對那到目前為止只是完全暫時性地描繪出輪廓的「經驗上的與釋義學上的考察方式」的對立，進一步加以分析<sup>48</sup>。

(將有另一篇論文)

---

47 【譯註】“de lege ferenda”這句拉丁法諺，直譯是「就未來的法律而言」，與“de lege lata”(就現在的法律而言)相對。此一法諺常出現在法政策的辯論上，就脈絡上而言也可以譯為「法應該是什麼」。

48 本來應該另有一篇論文。——一份未完成的、(由瑪莉安娜·韋伯)在作者遺稿中找到的續文將接在本文後作為「補遺」付梓。\*【譯者按】\*這段說明為 WL 編者所加。



## 〈史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀〉 一文之補遺<sup>1</sup>

頁372這麼說著：“只要……被考量的是人的種種行動之起因，我們便 360  
再度處於自然科學式的考察中了”，並接著這段文字說道(由史坦樂所粗  
體強調!)：行動的“原因”，只有生理學的那種。——而這一點又繼續被  
更進一步精確地加以說明說：那些“行動之在因果上決定著的根據”——  
“存在於神經系統中”。此一主張今日確乎將不會被各種不同的關於「肉  
體的與心靈的過程之關係」的學說中的任何一個所接受。它要嘛等同於  
嚴格字義下的“唯物論”(Materialismus)，——如果它主張說：“行動”必須  
能夠由種種物理性的過程中導出來，以便一般而言地成為可以在因果上  
加以說明的；但這樣的一種「導出」，事實上卻也原則上到處都可以被  
預設為可能的，則這時候它就等同於唯物論，——要嘛就是它想要為非  
決定論(Indeterminismus)留個後門，當它提出說：凡是不是“以物質的方  
式”、亦即：由種種物理性的過程中“可以導出來的東西”，一般而言地  
就不屬於因果上的考察的範圍。有一個在結果上相同種類的歧義，見於  
頁339(下)與340(上)。在那裡史坦樂認為：人們對自己的種種行動，可  
以以二種不同的方式加以想像：“要嘛作為在外在的(注意!)自然中之  
因果上受到影響造成的事變，要嘛作為可以由我去加以影響的”。“在第一  
種情況中，我擁有”(？應該是：我追求)“對作為外在的(注意!)過程

1 見前面頁[359]註腳。【譯者按】這段話顯然是WZ編者所加。

之特定的、接著而來的行動之某種確定的、自然科學上的知識……在第二種可能性中，則恰恰是這種行動缺乏那種關於「因果上的必然性」的科學(誰的?)；這同一個行動固然是(注意!)在經驗中可能的，但卻是 361 在且為己地(an und für sich)(?)並非必然的……”在這裡，人們馬上就會看到：那完全無來由的將“行動”的概念限定為只是在選項中的第一個半邊中的種種“外在的”過程的作法，將會產生怎樣的不清楚了。「因果上的考察」主張自己也能探討過程之“內在的”側面：對作為一個“能被影響著”的行動的想像(Vorstellung)、對種種「手段」的斟酌考量、乃至也包括對行動之“目的”的考量：所有這些過程、而並非僅僅那些“外在的”過程，它(=因果上的考察)都當作嚴格地決定著的而加以處理。在接著的段落中(頁340，段落1)，似乎史坦樂自己也如此地理解這一點：當他談到“將人的作為當作自然事件”加以考察、並接著(段落2)說：一個“又飢又渴的人……渴望著菜餚，並將食物……在因果上被驅使的情況下，拿來吃”。因為，“渴望”乃是某種顯然是“心理性的東西”，換言之，不是某種“外在的東西”和直接地“可以知覺到的東西”，而是某種唯有由種種“外在的”知覺出發才能“推斷出來的東西”。並且無論如何，弄到並攝取食物——根據史坦樂自己的術語——乃是一種“行動”，而行動本身則可以在很不同的程度上建基於對“手段與目的”的衡量上。從最未經思考的直接“取用”、到在巴黎米其林三星餐廳(Véfour)由菜單中做出最精心設計的菜色搭配，所發生的乃是一個無法透過任何明確的界線加以中斷的過渡，但所有可以設想的深淺層次，從完全“驅力性質的”一直到完全“深思熟慮的”行動，理所當然地都是在完全相同的意義下是因果上的、以「完全的被決定性」(restlose Determiniertheit)這個預設進行研究工作的考察的客體。史坦樂本人就針對耶林(Ihering)，駁斥(頁342/3)其“機械的”與“心理的”、亦即：透過種種目的的想法(Zweckvorstellungen)所決定的因果性的區分，因為在二者之間並沒有任何明確的實質的界線。但

他自己爲什麼卻又在僅僅二頁前自己的許多舉例說明中，故意地<sup>2</sup>區分開“理性的”與“帶有驅力的”行動呢？這不是一項疏忽；毋寧說，他自己在這裡完全重新掉進耶林的區分中了。在頁340(第3段)中是這麼說的： 362

(1)“對一個有待平息的人的飢餓的想法(Vorstellung)(注意!)”將會是“在「因果上的自然知識」這個方向上運動的”，如果“服用食物的過程乃是作爲「因果上必然的」而由本能性的驅力生命出發被提了出來”(注意!)，——例子：“母親胸脯上的嬰兒”——，相反地，(2)“一場精緻的宴席之準備與完成(!)——……將被想像爲一個事件(注意!)，該事件將完全不會作爲一個無法避免地必然的事件而被認識到(注意!)”，“而是只能由行動者自己去加以影響的”。在這裡，那種我們已經熟悉了的“「模糊」的手腕”，再度清晰地顯露了出來：這個命題(1)喚起一種想法，認爲唯有“驅力生命”的種種過程才受到因果上的分析，——但卻又並未直接說出來。並且同樣的，在命題(2)中，在這個將“宴會”當作是“自由的王國”(Reiches der Freiheit)的一個組成部分加以處理的命題中，也謹慎地避免了去說到，這裡所談的到底是誰的“想法”、“知識”等等：是行動者，他在一個情況中具有它們(指：「想法」、「知識」等等)而在另一種情況中則無，還是：是“我們”這些認識主體：是我們以種種不同種類的提問(Fragestellungen)，去走向作爲客體的「行動者的行爲舉止」？似乎在第(1)句中的“對一個有待平息的飢餓的想法”，談的是我們的、進行認知者的想法，而相反的，在“精緻的宴席”的情況中所談的，倒是那(根據史坦樂的說詞)渴望著去“完成”該宴席者的想法，——否則結尾那句(“能去加以影響的”)豈非沒有意義：換言之，我們又再度有了一個例子去說明史坦樂所喜歡的那種「將知識的客體與主體混在一起」的作法：透過這種攪和，他避開了種種精確的表述。

2 並且是在儘管佛蘭德(Vorländer)在《康德研究》(Kant-Studien)第一卷中已經提醒過他這些例子的“易被誤解”之後。佛蘭德假定有“誤解”之處，事實上就存在於史坦樂謹小慎微地想要避免清晰性的地方。

但這種種類的混亂，卻在“因果性與目的”一整章中延伸著。對於在第四卷的這個章節中對「**正確的東西**」所說出來的一切而言，頁374最後一段到頁375中間那一段的那些論述，應該就已經足夠了。「是否以及基於哪些“理由”，一個無論是經驗上—科學上的、倫理上的或者審美上的洞見，就其內容而言應該可以被**贊同**」的問題，必須跟「它(=該洞見)在**因果上**是如何、亦即：由哪些“原因”所產生的」的問題，完全 263 地區分開來。然而，如果——就像史坦樂自己在此完全正確地說出的一——事關二種全然不同的提問，——則當史坦樂在頁375(中間)立刻又再度說：“後者”(一個洞見之“系統上的意義”、亦即：**效力的問題**)乃是“**實質上優先並具有決定性的**”的時候，又意味著什麼呢？到底是對誰而言呢？再者：當史坦樂在頁374(第1段)中說道：在對某一個“觀念”之存在的種種經驗上的條件具備“完備的”知識的情況下，下面這件事情將是“可能的”，即：“「這個或者那個東西發生或者停止了」的這種經驗上的(史坦樂的粗體強調!)效果，將會像隨便哪一個其他的自然過程之可以由種種給定的條件被計算出來那樣，由此被計算出來”，則史坦樂似乎承認著對甚至是所有的“觀念上的”生活內容(“ideelle” Lebensinhalte)之生成進行嚴格經驗上的探究的權利。但光是表達方式，就顯得奇怪地隱晦難解：儘管具有“完備的”知識，該計算卻似乎只是“可能的”，並且更進一步：不去單純地確定「“觀念”本身之經驗上的存在乃是明確地決定了的」，反倒是插進了“經驗上的效果”這個概念並以具有歧義的方式加以闡述。之所以說是「以歧義的方式」乃是因為：該語詞令人想到那我們已經引用過了的、限定於“外在的”(生理上的)過程的用法，並且因為：透過在同一章乃至往後各章中的一整個系列的表述，那項多次被做出來的承認，即承認「嚴格的經驗上的提問之對於種種“觀念”的領域而言是正當的，正如對任何其他的實在切面一樣」，一再地以類似的方式被附加條款加以限制，有時候甚至被完全地撤回。至於那關於「人類的行動之經驗上—因果上的知識之意義與限制」所說的種種表述，則除此之外還完全苦於種種令人無法忍受的不清楚與矛盾。

對於“自然知識”，頁355(最後一段)主張說：它總是“由某一個原因”引導“到一個更高的原因：第一個乃是這個的結果”，換句話說，種種自然法則都將被實體化爲一些“影響著的力量”。但相反的，在五頁前(頁350)，史坦樂卻詳細地說明說：「因果性」並非某種應歸於事物“在且爲己”的聯繫，而是只是“某種思維元素，一種在我們的知識之內的統一性的基本概念”。而相對於頁351下面在談到“經驗”時說：它唯一能夠提 364 供的，就只是那“根據種種統一的基本原則(“例如”——注意！——：“因果法則”)而被加以安排了的種種知覺”之全體，並且同樣地，頁371則將「因果性」稱爲那些「引導著知識的、經驗上的“確定的一般的概念”(！)」的一個“例子”，——頁368則說：除了某種因果上的知識之外，就再也“沒有任何其他對於種種具體的現象<sup>3</sup>之科學上的知識了”。但如此一來，與此又再度完全不一致的是：在頁378上所談論的某種“目的科學”以及在頁379上所談論的“人的種種可以以科學的方式加以引導的目的”。而頁378又將“目的科學”與“自然科學”相對立起來：而後者在此顯然必定是與“因果上的”知識相等同的。在第350頁上，「因果性」被當作是所有的“經驗科學”之基本範疇而加以處理，以至於我們可以說：該“目的科學”不可以是任何一門經驗科學。那麼，我們又該如何劃分開“目的科學”與“經驗科學”呢？再度，我們獲得的，不是單純地回答說：這涉及了某種完全不同的提問，也不是對該提問之某種闡述與邏輯上的分析，而是一團混亂的許多走了樣並且幾乎完完全全不能用的說法。

頁352是這麼說的：我們“在我們的種種想法中，擁有對所能採取的種種選擇、對可以加以影響的種種行動之思想”。很好。這樣的種種想法之存在，乃是日常的內在經驗之一項沒有人會加以懷疑的事實。這一

---

3 這種基本上走了樣的表述喚起了一種表面印象，好像說因果考察之最固有的功能並非「進行通則化」，並且宛如種種價值判斷都是無法關聯到個體性事物上的。

點的結果又是什麼呢？“爲什麼這種思想內容會是某種妄想呢？”史坦樂問道。然而，——我們在此立刻會插嘴說：——從決定論的觀點看來，該內容理所當然地完全不是任何“妄想”呀。有一點在經驗上是絕對確定的，那就是：人類的那種「將其行爲變成有意識的考量的對象」的能力，對他的這種行爲本身的方式而言，具有極爲顯著的意義。但這一點當然不是在說：行動者爲了要能夠行動，就需要有「他的行動並不是“被決定了的”」的想法。同樣也不是在說：對他的行爲(作爲某種明確地被決定了的過程)所做的處理，將該“選擇”的想法轉變成了某種“幻想”：在那些對他而言都作爲“可能性”而被意識到了的「目的想法」之間，恰恰“就心理學上”觀之，發生了一場“鬥爭”。最後，也不是在說：透過對已經做出或將來會做出的選擇之種種決定論式的確信，選擇者的某一個“自己的”行動的性格，將會被當作是“他的行動”、亦即：——在經驗的意義下——被當作是某一個也可以在因果上被歸責給他的個人性“獨特性”、他的那些(經驗上)“恆常的動機”(konstante Motiven)的性格。相反的，唯有當行動者開始從事於“非決定論式的”形上學、亦即：主張自己的行動是在「完全的或者部分的“無原因性”」這個意義下具有“自由”的，行動者才會踏進“幻想”的領域裡。但史坦樂卻就在搞這樣的一種形上學。因爲，根據他那由前面所說的種種論述(頁351/2)無疑一定會產生的觀點，如果那些“可以加以影響的種種行動”，儘管有著該“選擇”的想法的存在，還是被設想爲被決定了的，則該“選擇”的想法便將是一種“妄想”。這將會(頁344就已經這麼說了：)跟“選擇”這個概念相矛盾：這個概念排除了“某種強制性的因果性”，——一個主張，這個主張的無歧義性在頁344/45中卻又再度被限定並且被弄得不清楚了，因爲史坦樂在此“沒有任何懷疑”地認爲：我們“在絕大多數的情況中”，將人類的未來的行動之“結果”，假定爲這樣的一種：“也可能不會發生的結果”。

史坦樂的此一說法，根據他的觀點(頁352)，之所以並不違背「理由律」(Satz vom Grunde)對所有的經驗而言之無條件的效力，乃是因爲(1)那些行動，只要在它們之間尚未被選擇了，便都還不是任何經驗事

實，而是一些“可能性”(但如此一來，這一點當然也必定完全相同地適用於隨便哪一個“自然過程”，像是二隻動物的鬥爭，只要結局尚未確定)，——(2)因爲，“對的”選擇(“rechte” Wahl)、亦即：「所應該的」(das *Gesollten*)這個問題，並非任何“自然研究”的問題(同上)。最後這個論點當然是完全切中的，——但這個論點卻將會遭遇極差的處境，如果其正確性依賴於：史坦樂的其他與此一“價值問題”毫不相干的關於行動者之“選擇”的過程與關於因果考察之界限的論證是正確的。情況當然並非如此。我可以覺得一片落日“很美”，一個下雨天“很討厭”，或者將某一個觀點判斷爲“謬誤”，儘管我在這三個情況中都確信著過程之「因果上的決定性」。無論是對某一“本能式的”進食還是一場精緻的宴會，我都完全一樣地可以就它們在衛生上的“合目的性”加以檢驗，並且，完全跟隨便哪一個人類的“行動”的情況一樣，在面對每一個自然過程的情況中，我也可以提出如下問題：它(在過去)是如何進行的或者(在將來)“必定”會如何進行，“以便”結果就是或將會是那結果：——每一個醫生都必須(暗含地)隨時提出這個問題。事實上，對於經驗性的考察而言，以下這一點乃是“心理性事變”之某種無疑最根本的、重要的模態(Modalität)，那就是：對“理性的”行動者而言，各自根據他自己的行爲，許多不同的結果都是作爲“可能的”而浮現眼前，甚至更進一步，還會有許多不同的“準則”作爲可供該行動者選擇的種種主導動機而浮現眼前，並且：直到此一內在的“鬥爭”以某種方式調解了之前，他的行動將一直“受到抑制”。但這當然不是在說：隨著對這一類的種種過程——在這些過程中，「對某一個或許多個可能的“結果”的想法」，乃是一個人的行爲之種種因果上的決定因素之一(注意：總都只是作爲種種決定因素之一)——之分析，也就同時離開了因果考察的基地。在許多個被設想爲“可能的”的“目的”之間所進行的一項“選擇”的進程，只要它被弄成了經驗性的考察的對象，便理所當然地從一開始到結束，連同所有理性的考量以及在做選擇者的心中浮現的種種道德上的想法在內，都可以像隨便哪一個“自然事件”那樣，被設想爲嚴格地被決定的。這位從未以寥寥

數語拒斥這一點的史坦樂，卻連篇累牘地大談這一點。他一會兒談論說：並沒有“實現中的自由”(Freiheit im Vollbringen)(頁368)，——那麼，(在經驗上)有“意願中的”自由(Freiheit “im Wollen”)嗎？一會兒“經驗”又被與「“被知覺到的東西”之全體」(Inbegriff des “Wahrgenommenen”)等同了起來，——並且由於心靈上的種種過程都不是“可以知覺到的”，因此，讀者始終都對「它們的被決定性」這個問題 367 感到不清不楚，尤其是頁341上更明確地將“關於某種「可以以人的方式去加以影響的東西」的思想”說成是並不屬於那在頁378中與“自然”給等同了起來的「種種“知覺”的領域」<sup>4</sup>。或者——就像在剛說明過的那個頁352的地方——藉由「“將來的”、被想成是“可能的”的那些結果，畢竟都還不是任何“經驗事實”」這一點去進行論證。甚至好像說「因果上的前推(Progressus)，就邏輯上的意義而言，並非跟回溯(Regressus)達到同樣的程度」，因而直接就主張說：經驗唯有關於過去的事實才是可能的(頁346)，因此它原則上就始終都是“未結束”且“未完備”的。與此相混雜的，還有幾種說法：說「經驗並非“全知的”」、甚至進一步說「它並未包括“人類的洞見之一切”」(出處同前)——一種從客體轉到主體的話題轉移——，說「它(頁347)唯有在其諸“形式法則”(?)之內有效，因此並不生產具有“不變的效力”之“永恆的真理”」、從而「它也就無法主張任何“絕對的價值”」。但正如我們所看到的，在頁345上卻相反的只是說：對我們而言，將來的種種行動“大多數”都算是「並非必然地會出現的」。而這種不清不楚的「說來說去」就是這樣子不斷進行下去的：這

4 我們在此當然又再度碰到了那我們實在夠熟悉的朦朧：我們實在搞不清楚，該“思想”指的是我們的思想，還是作為一個經驗上的客體。除此之外，我們當然也完全看不出來：為什麼一個“驅力”就歸屬於該“領域”，但一個“思想”卻不。因為，“驅力”其實跟“思想”一樣，都不是“可以知覺的”。並且，人們當然並非僅僅(如頁340中間所說的)可以“設身處地”地投入於“驅力”中，更能夠投入另一個人的“思想”中。除此之外，這段關於「設身處地地投入於種種“驅力”中」(das Sich-Hineinversetzen in “Triebe”)的表述，並未阻止史坦樂：在同一頁(下面)就已經再度只談論「“外在的”種種事件之因果上的制約性」了。



種「游談」談及了所有可能的問題，爲的是要將它們整個地彼此加以攪混。將一個行動當作是一個“可以加以影響的”去“加以思考”(注意!)——人們又再度不知道：是對於那行動者而言，還是對於“我們”而言：對我們這些人而言，他(行動者)的行動乃是知識客體——的可能性，固然(根據頁357下與頁358上)是與那「將它當作是“因果上受到制約的”去加以掌握」的可能性並列著被提出來的，——但同時卻又指點我們說：由於還沒有“任何一個確定的自然法則”，“根據它，行將到來的人類的種種作爲之因果上的必然性，都將以像是「重力法則」的方式而被洞察到”，因此最後的這種可能性乃是**有限的**，——而設若這一點“被修補好了”(!)，則畢竟也還不是“所有馬上就要出現的人的作爲”就都是由此一法則所“履行”(!)的。宛如說那(人之外的)自然事變之“整體”本身，在“法則性的”知識達到最絕對的完備性的情況下，到時候將可以由種種法則中演繹出來、並且是“可以計算的”！關於“法則”與“事變”之間的關係、乃至一般而言地關於「實在之非理性」(Irrationalität des Wirklichen)之知識理論上的意義，史坦樂從來沒有過這麼不完備的概念。儘管史坦樂有時候會回想起：對於邏輯上的事態而言，“經驗”的一個再怎麼大的事實上的漏洞，都完全無關緊要，但畢竟還是一再地以此進行操作，並在這種方式下一再地將那“目的王國”(das Reich der Zwecke)降格爲替代品，但另一方面卻又要求將某種在知識理論上異質的性格歸還給該王國。——我們還是不要再玩這場慘不忍睹的遊戲了吧。以下我們就來簡略地確定一下，看看史坦樂的意思有可能是什麼。——

因此，我們必須尋找另一個“自然”概念，以便理解在史坦樂的意義下的那個“自然科學的”與“社會科學的”知識的對立。在我們繼續追蹤史坦樂自己的種種努力之前，讓我們首先藉由前一章節的種種論述，自己先嘗試一下：把自己弄清楚，在這方面存在著哪些可能性。——

正如我們所已經看到的那樣，對史坦樂而言，種種“外在的”規範，

都算是“社會性生活”及其知識之“形式”、“預設”、“知識理論上的條件”等等。我們稍早前就已經以「遊戲規則」的例子<sup>5</sup>，闡明了「在這些以不斷改變的形式重複出現的種種提法中，找到某種理性的意義(einen vernünftigen Sinn)」的許多不同的可能性，而現在我們則要導出幾點結論。在此，我們暫且不考慮一種可能性，那就是：對“社會性生活”的“知識”，根據史坦樂的觀點，只能設想為某種對這「社會性生活」之“評價性的”考察、設想為對某種“理想”的探尋、以及就那如此尋獲的尺度去對社會性生活之經驗上的調查結果進行某種“社會政策上的”測量。我們毋寧假定著：應該要有一門經驗性的科學之客體被劃分出來：對這門科學而言，那些“外在的”(法律上的或者“常規上的”)規範，扮演著某種“預設”的角色。

史坦樂的著作的第二卷——標題是：“社會科學的對象”——想要(就像我們當時所已經看到的那樣)將某種應該同時凌駕於〔呂梅林(Rümelin)<sup>6</sup>式的〕“社會”一概念與國家概念之上的“社會性生活”的概念，跟“規則”這個概念給聯繫起來。然而，就在這件事情第一次發生的那個地方(頁83第15行)，某些歧義就已經在史坦樂身上展開了：那個“將社會性生活構成爲我們的知識之固有的對象”的環節，在那裡說是：那“由人引起的對其交往與共同生活的規定”(頁85更加清楚：某種“由人出發的規範”)。而這一點是在說(I)：“社會性生活”的概念定泊於其上的那種“規則”，必定都是由人(1)當作“應該有效的”規範而創造出來的，還是(2)當作準則而被遵守著，還是(3)情況是二者皆是？換言之，這種規則一般而言必定就是經驗上的人的“準則”嗎？還是：(II)某些在空間一

5 請參見上面頁[337]以下。

6 【譯註】這裡的呂梅林應該是指 Max von Rümelin 的父親 Gustav von Rümelin(1815-1889)。Gustav von Rümelin 是德國的教育家、政治家與統計學家。史坦樂在《經濟與法律》一書第二卷第一章(人的社會性生活)中，引述了呂梅林在1894年出版的《演講與文章》(Reden und Aufsätzen)第三輯(前二輯分別出版於1875與1881年)中的一篇演講中所闡述的「社會」概念(請參考本書〈中譯導讀〉所附書目：Stammler, 1924: 77f. 下同)。

時間上一起存在著的人之某種「彼此的相對待」(Sichzueinanderverhalten)就足夠了：是“我們”——考察者——“在概念上”將這種「彼此的相對待」看成是「隸屬於某種“規則”」的，並且是(1)就以下這個意義而言的，即：我們由之可以“抽離出”某種「規則」，換句話說：這種「彼此的相對待」在經驗上是「受到規定」地進行的？或者是(2)就以下這個——一如我們已經詳盡地闡明了的那樣——完全不同的意義而言的，即：對“我們”這些考察者而言，某個“規範”似乎可以或必須在其上——值得注意的是：“在觀念上”(ideell)——找到應用？

針對II,(1)(經驗上的「受到規定」)這種情況，史坦樂無論如何將會立刻認為那當然不是他的意思而加以拒斥：“規則”應該被理解為“令式”(Imperativ)，而非經驗上的規律。針對著基斯奇科夫斯基(Kistiakowski)<sup>7</sup>的某一意見，他極為傲慢地主張說：他實在無法理解，為什麼有人在看了他的書中的那些論述之後，還會對他提出這問題<sup>8</sup>。真的嗎？果真如此，則下面這一點又將意味著什麼呢：他自己一再地做出如此的舉動，宛如人與人之間的「在一起」以及他們彼此交互的影響，對某種純經驗——因果上的考察而言，將會瓦解為某種“混亂”(Getümmel)、某種“渾沌”、某種“一團亂”(乃至不管他的語詞要稱呼的一切是什麼<sup>9</sup>)？此外，——鑑於對基斯奇科夫斯基所做的那個答覆： 370

7 【譯註】這裡的基斯奇科夫斯基著指的應該是Theodor Kistiakowski(1868-1920)，史坦樂所批評的Kistiakowski的「意見」，出自《社會與個別存有者：一個方法論的研究》(*Gesellschaft und Einzelwesen. Eine methodologische Studie*, Berlin, 1899)頁76，大意是說：史坦樂的「社會」概念之真正的對立面，應該是「在外在上受到規定的人的共同生活」才對。基斯奇科夫斯基在該書頁75中寫著：「人們可以問史坦樂：是否人與人之間共同生活與相互影響將不再構成『社會』，如果他們毫無規範與規則地被設想著的話」。史坦樂在《經濟與法律》，頁681註52中很不客氣地說：「我承認，我自己沒想到過有這種可能性：在我的書的種種論述之後，竟然還會有人問我這個問題。但在那個作者做了這件事情之後，我則在此這麼答覆他：不！」(Stammler, 1924: 631 f.)

8 史坦樂，《經濟與法律》，頁88註51(並請參考同書頁641)。

9 請比較：史坦樂書中第91頁已有這種說法。

根據這個答覆(頁641)，很明顯地，那並未以作為一個“令式”的“規則”概念去對人與人之間的種種關係進行研究工作的考察，應該就不是史坦樂意義下的任何對“社會性生活”的探討——，史坦樂又怎麼可能會去主張說(頁84)：那構成“社會性的”生活之“實質的”對立面的，乃是“個別的”、並且極為明顯地乃是某種完全孤立地生活著的、假設性的原始人之孤立的生存呢？——而事實上很明顯地，對立面有可能僅僅(首先暫且很不明確地加以表述)是說：“那些不屬於‘以人的方式設立的規則’(就此一語詞之令式上的意義而言)之中的種種人(與「自然」和)與人彼此間的關係”。我們馬上就會再注意到一點，但這一點卻屬於史坦樂的那種我們已經很熟悉了的手法，那就是：在前面引用的那個地方，突然談起“實質的”、而不再談種種“概念上的”或者“邏輯上的”對立(相對於頁77以及其他地方)。但頁87(上)卻已經將二者再度給等同起來了，——換言之，就是將「考察目的」的差異與「經驗上“所碰到的”種種事實情況」的差異，當作同一個東西加以處理了。事實上，如果所涉及的真的是(1)透過指出該「考察」之特有的意義(*Sinn*)而對“我們的認識之某一固有的對象”所進行的“邏輯上的”劃分，則我們顯然就必須由史坦樂意義下的“社會性生活”的領域中排除掉：「所有(與“自然”以及)與其他的人的關係」，如果這些關係被我們只是就其事實性、但卻不是作為(就「令式」的意義而言的)“規則”之觀念上可能的應用事例而加以考察的話。這也就是說：對一門經驗性—因果性的科學而言，是無所謂“社會性生活”的，而是唯有對一門“釋義學式的”科學而言才有。相反的，如果所涉及的乃是(2)要將經驗性實在之種種組成部分、換言之，就是要將這些組成部分由事實上給定的種種“客體”的世界中，“實質地”劃分出來，而根據的則是那些在那種種將要被劃分出來的組成部分中在經驗上所可以碰到的性質上的差別，則史坦樂的“社會性生活”這個概念之(“實質上的”)對立面，顯然必定是：“一切人類(對「自然」與)對其他人的行為”：對其形塑而言，事實上要嘛人們並未“設立”了某一“規範” 371 作為「應該有效的」〔上面I.(1)〕，要嘛就是對這些行為而言，人們

〔1, (2)與(3)〕事實上並未遵守這樣的一個規範作為“準則”。這也就是說：某個東西是否為一個“自然過程”還是“社會性生活”的一個現象，實依賴於：在多大程度上，在具體情況中，在涉及到它的時候，要嘛〔1, (1)〕一項“規章”被約定了，或者在多大程度上除此之外〔1, (3)〕在參與的一個或多個人方面，在具體情況中，在有意識的、無論對那些“規章”是採取正面的或是負面的立場的情況下，被對待了，或者最後〔1, (2)〕：在多大程度上，即使缺乏一項明確的“規章”，至少在主觀上，那關於種種「應該有效的規範」之想法，對於外在的人類的行為而言，在具體的情況中，影響了、或至少伴隨著人的行動。

就算我們懇求史坦樂對這些問題做出明確的說明，也將是徒勞的。他逃避了給出這樣的一種說明的義務，要的是那我們稍早前已經談過了的獨特的“「不清楚」的手腕”，並且在這個情況中乃是透過一項極為單純的手段，即：將“規則”給人格化並僅僅“以隱喻的方式”去加以談論。在頁98/99(上)我們聽到：“外在的規則”乃是——在這個情況中，相對於那探問“心志”(Gesinnung)<sup>10</sup>之道德上的規範(sittliche Norm)——這樣的一種規則：“這種規則根據其意義(Sinn)(注意!)乃是完全獨立於個別的人的那種想要「遵循該規則」的動力(Triebfeder)的”<sup>11</sup>，——因此，每一

10 【譯註】“Gesinnung”這個語詞甚難翻譯，一般譯為「信念」、「心志」或「存心」，各有其道理與適用脈絡。為求盡可能適用於各種脈絡而不致將同一個概念翻譯成不同的語詞，我認為「心志」一詞是較佳的選擇。我的理由是：“Gesinnung”的基本含義，指的是一個人基於種種價值、理想、世界觀或者道德信念而產生的基本態度或者「習性」(Ethos, Habitus)，這種基本態度或者習性往往深刻地影響著一個人的行動、目標設立與判斷等等活動，成為意志的主導動機。換言之，“Gesinnung”一詞不僅有「信念」、「存心」的意思，還具有「得之於心、發之於外」的意思，而中文的「志」正有著「心之所之」的意思，因而可以有較廣的語域聯想。除此之外，「心志」一詞用於諸如“Gesinnungspartei”這類的組合字，也比較不會覺得有點突兀。因此，我在本書中，將韋伯的“Gesinnung”一詞統一譯為「心志」。

11 一方面是“道德”(Sittlichkeit)與另一方面是“法”(Recht)與“常規”(Konvention)的這種區分，相應於一般的說法。為了不要對此一區分之原則上的清晰度有過高的估計，但願人們永遠都記住一點，那就是：「一個外在的行為出於哪些理由

個人都將會將這「隱喻」(Metapher)詮釋為：這涉及的乃是該規則之觀念上的、在釋義學上可以推導出來的“效力”，人們將會更加如此詮釋，當在下一段(第8行以下)中明確地說道：“對規則而言”，“隸屬者究竟是 372 否思索過它”(甚至也包括：他究竟是知道，——還是根本就不知道它?)，還是他是出於“隱隱然的習慣”(這種習慣，從「實用的、意識到規範的行動」之某種經驗上明確的區分的觀點看來，當然的確可以跟所有其他的、乃至跟動物性的“本能”完全等同起來)而依照它行動著，乃是“無關緊要的”。對於“規則”事實上並未被遵循的情況，史坦樂則很聰明地不表示態度，儘管唯有在這種情況下才会有史坦樂所想的東西之真正的明確性：就算對這種情況而言，其相對於規則的那種觀念上的(釋義學上的)“效力”而言的不相干性，將會無歧義地被確定下來。但這種「無歧義性」卻當然會使得接下去的那種經院式的操作變得不可能：(頁100)因為那(人格化了的)規則是不同於(上面說的是：“獨立於”)“孤立的(!)人……所固有的那些動力(Triebfedern)(注意!)”的，因此它將“作為一種新的、獨立的決定根據(Bestimmungsgrund)(注意!)”而出現。頁98/99上，我們聽到：那(經驗上的)決定根據(他在那裡說的是：“動力”)對外在的行為而言，乃是不相干的，“規則”——如史坦樂自己所說的：——“獨立於”此，但揭開隱喻的外衣，這事實是在說：在進行規範上的評價的時候，我們由行動者之經驗上的動機抽離開來(abstrahieren)<sup>12</sup>，並僅僅探問外在行為之合法性。在此，不僅突然地「孤立的”人」被當作概念上的對立面而偷運了進來，而且同樣突然地，作為我們這些考察者們所應用的某種「評價的尺度」的一個規範之(續)——

而與某一法規範(Rechtsnorm)不相應，尤其是某一個特定的、違反了他人的在法律上受到保護的利益的行動，是由哪一個“心志”(Gesinnung；故意、過失、善意、錯誤等等)而產生的」這個問題，絕對不是在法律上不相干的。【譯者按】“Triebfeder”的原意是「發條」，引伸而有「動力」、「動機」的意思。在這個脈絡中，本來“Triebfeder”一詞較佳的翻譯是「動機」，但由於韋伯在這裡是要藉此批評史坦樂的「隱喻」式的表達方式，因而特地譯為「動力」。

12 史坦樂謹慎地避免了這個語詞。

「觀念上的“效力”」，也再度被曲解為人類行動之某種經驗上的決定根據，並且此一經驗上的事實情況——換言之，更精確地說，就是那在頁99上宣稱為完全不相干的一個可能性，即：那(在觀念上)隸屬於該規範者出於道德的與形式性的一法律上的心志(aus sittlicher und formalrechtlicher Gesinnung heraus)而自行有意識地順從它，——也被說成是“外在地受規定的共同生活”之特有的標誌。這花招(die Erschleichung)<sup>13</sup> 373之所以可能，顯然是由於：不留心的讀者，當他聽到說：“規則獨立地提出自己”時，會弄不清楚：是我們這些進行認識的主體，在進行“釋義學”的情況下、換言之就是將“規則”當作是某種在觀念上應該有效的東西加以處理的時候，完成了某種的抽象，還是在第二種情況中：當涉及的是經驗上的知識的時候，那些屬於我們的知識客體的經驗上的人，意圖藉由某一規則的提出而去達到並且——以種種不同的確定性程度——往往也會達到某一經驗上的“結果”。甚至，爲了要切斷清晰性，不讓它有任何機會闖進那經院式的朦朧(Halbdunkel)中，史坦樂在下一段中(頁100，第23行)(作爲與“規章”類似的東西)還將“自然法則”也給人格化了，並將這“想要導致”某種特定的「共同生活」的前者，與後者、亦即：經驗上的規律——作爲“種種自然現象之認識著的(原文如此!)統一性(erkenende (sic!) Einheit)——而對照起來”。某種“意願著的”規則(eine “wollende” Regel)至少是一種本身可以忍受的、儘管在這個情況中絕對不容許的隱喻，——但某種“認識著的”規則，卻根本就是——謬論。在經過前一章節的種種詳盡的論述之後，再進行更進一步的批判，確乎是多餘的了，並且同樣的，我們也沒有必要再特別去提醒說：由

13 這方面請參考我稍早的一些說明，我在此重複：在此一批判中，當然完全沒有任何地方將任何“故意”(dolus)歸責給史坦樂。但對這種(在一個第二版中)不僅容忍著種種這樣的似是而非的論點、而是到處都依靠著這些論點、甚至以這些論點爲唯一的依據的“重過失”(cupla lata)，語言卻並未爲我們提供任何其他的名稱。如果我使用了這些以及類似的尖銳措辭，則我藉此所要說的，無非就只有一點，那就是：如果種種科學上的義務之履行隸屬於種種“外在的規則”的話，則史坦樂的程序無疑事實上可以算是“違警的”了。

(規則作為)行動之“獨立的”(經驗上的)“決定根據”(頁100)，是如何在頁101下再度變成了某一**概念**之某種“在形式上決定著的元素”，而在頁102(中間)又由此再變成某種“知識批判上的條件”的：在此條件下，此一概念——亦即：“社會性生活”這個概念——變成了“可能的”，而接著這一點之後，在頁105上——對史坦樂本身而言顯然太晚了——接著出現一項警告說：“由外在的規定之**邏輯上的功能(!)**”，人們絕對“不可以搞成某種像「**因果上的影響**」的東西”，——而就像我們所看到的，這正是幾頁前由史坦樂自己所做出來的**事情**。但史坦樂自己的這項「不要將邏輯—概念上的與經驗—實質上的種種關係結合起來」的警告，——因為，這畢竟是該區分之更一般地表述出來的意義——卻竟然就連對史坦樂的論述之馬上就直接接著下去的進程，也起不了任何的作用：光是在接下去的段落(頁105)中，因為“社會性生活”與(根據史坦樂的用詞)「**孤立的**」生活」這二個**概念**，一如我們在此想要暫且先相信史坦樂的那樣，在那由他所追求的方式中，乃是可以被清楚且排他性地對立起來的，史坦樂就已經推論說：就連在經驗上的實在中，也不可能有任何**事實情況**會抗拒歸入這二個概念之一的那種完全的涵攝，存在的總是二者之一(注意!)，“某種第三者乃是完全無法設想的”。我們倒是想要再度深入地探問一下：哪些是這二種唯一“可以設想的”事實情況？一方面是“一個(注意!)完全孤立地居住的(注意!)人”，另一邊是“他在種種外在的規則下、與其他人相結合著的生活”。史坦樂認為，此一選項乃是如此絕對地窮盡的，以至於就連某種“發展”也僅僅是“在二種狀態之一的內部”才有可能，而由一個“孤立的”狀態發展到一個“社會性生活”的這樣一種狀態，則是不可能的——“對我們的考察而言”：正如史坦樂將會用我們已經熟悉的手腕完全順便地插進來，並且——就「魯賓遜故事」(Robinsonade)<sup>14</sup>加以例示闡明的那樣。在此，花招就存在於：就連在這

14 關於史坦樂在此(頁105以下)如何利用此一「魯賓遜故事」，也略進一言。在“第一個階段”——話是這麼說的：——存在的僅僅是“他的孤立的經濟之技



個具有決定性的地方，在讀者心中亦將有一種想法被喚起，好像說那作為與被種種“規章”——一如我們爲了無歧義性之故而想要用史坦樂一般 375 所使用的語詞說的那樣——所約束的許多人之對立面而納入考察的，就只能是一個絕對孤立的個體了，而在許許多多其他不同的地方，史坦樂自己則談及了「許多共同存在的個體」，只是這些個體彼此之間的關係

(續)

術”(注意!)。從他“得到「星期五」爲伙伴、當(注意!)這位年輕的印地安人以他那顯而易見的記號「你應該是我的主人」而使自已就範於白人”的那一個瞬間開始，——就存在著“受到規定的共同生活”了，因為，如今除了“技術性的”問題之外，還出現了“爲了他們二者”(注意!)而做的某種第二個“考量”(注意!)：“社會性問題”。換言之：沒有那符號性的活動(symbolischer Akt)(或者任何一個其他的、就那在經驗上所想要的意義而言相應的活動)：這活動就那(經驗上所想要的)“意義”而言“應該”表達了「臣服」之意，就不存在“社會性生活”，——例如說：如果魯賓遜對那被救的印地安人，像一個狗的擁有者將一隻落入他的物理暴力掌控下的狗那樣，將他給關起來、加以餵食並爲了他的(魯賓遜的)種種目的而加以訓練(“傳授技藝”)的話，就沒有。因爲，他在這種情況下，爲了使他(=星期五)盡可能變得有用，勢必會透過記號使他聽懂自己的意思、換句話說，就是跟他進行“互相理解”——這一點在相同的意義下也適用於人與狗的關係，——進而言之：他的這些記號具有“進行規定的命令”(regelnde Befehle)的“意義”(這一點請參考史坦樂在頁86上的那些說明)，——這一點同樣也在相同的意義下適用於對狗的“命令”。但他也可能會以爲，「教會他說話」乃是在他的、魯賓遜的)利益上有用的，——而這在狗身上則當然是不可能的。果真發生了這種事情，則根據史坦樂在頁96下與頁97上的一些說明：由於語言應該是“原始的常規”，但“常規”卻是“受到規定的共同生活”，因此似乎每當二者彼此跟對方說話的時候，就將會出現“社會性生活”，並在這件事情沒有發生的時候停止，——因爲，除此之外，一切的確照舊。“命令”、“符號的”、“互相理解的手段”以及諸如此類的東西，在人與狗之間也有，而如果布雷西(Bräsing)\*說：“一個人與一隻狗中間，棍子是最佳的結義情誼”，——則如眾所周知的，奴隸主們也將此一原則擴大運用到黑人身上。讀者也許會原諒這個可笑的決疑論(Kasuistik)，如果他(頁106)讀到史坦樂是如何地以凱旋的語調大呼：“根本就談不上有任何介於「我們的魯賓遜之孤立的狀態」與「跟他的星期五之受到規定的(注意!)共同生活」之間的中間物，某種「中間階段」……乃是看不出來的”。——的確，那被他因其偏愛魯賓遜而加以嘲諷的抽象的國民經濟學，畢竟總還是比我們這位經院學者更懂得對笛福的這個不朽的人物，做出某種更加可以互相理解的使用。【譯者按】\*“布雷西”是「低地德語」最重要的德國文豪之一羅伊特(Fritz Reuter, 1810-1874)的自傳式三部曲小說的主角，這句話引自《見習期點滴》(Ut meine Stromtid)第42章。

並非透過種種“規章”所規定，也因而這些規章並不能被認為是他們彼此交互的行為之“決定根據”。

因此，這樣的一種狀態，就連在史坦樂自己的想法中，在概念上也應該是等同於“孤立地居住”的。但在這裡，接著馬上就出現了第二個花招了：當這樣的一種——被史坦樂與種種「動物國」(Tierstaaten)相提並論的——不受種種“規章”所規定的共存(Koexistenz)被稱為「“純粹物理上的”在一起」，並由此使得讀者產生一種「某種完全沒有任何關係的、純粹在空間—時間上的並列，乃是相對於“社會性生活”之唯一可能的對立面」的想法，——但在其他許多地方，他卻詳細地談論了種種單純的“本能”、“驅力”等等的支配，也就是說：畢竟還是談論到了這樣的一種「相處」(Beisammensein)之種種“心理上的”構成因素。而在這種對“驅力性質的東西”之故意的強調(這種強調將在讀者心中喚起「模糊的無意識性」的想法)中，則又在一些相關的地方，存在著一個花招：頁105所明顯談論著的魯賓遜的“經濟”，——儘管它在笛福那裡絕非“直覺地”、而是恰恰在目的論上“理性地”被建構起來的——根據史坦樂的說法，卻同樣並不屬於那“外在地受規定的行為”的領域，而是屬於“單純的技術”的領域；並且，如果史坦樂還想要維持某種的一致性的話，就連他那“面對著”其他人的目的行動(Zweckhandeln)，亦即：具有一種想 376 對他們的行動有計畫地加以影響之有意識的意圖的行動，在這種情況中也並不屬於“社會性生活”的範圍，如果它(=這行動)並未受到種種“規章”所規範的話。這一點的種種“邏輯上的”結論，我們稍早以前已經為自己弄清楚了；這裡要加以確定的只是：就連史坦樂也在一個地方(在頁101下，102上)承認了這些結論。當然，他又再度在另外一個地方(頁96下，97上)語帶保留地說：對語言的使用就已經意味著對人類的交往之某種“常規性的規定”了，換言之，就已經構成「社會性生活」了。然而，對“語言上的”手段之任何使用，固然都是某種的“相互理解”(Verständigung)，——但既非「它本身就是某種的關於種種規章之相互理解」，亦非「它是建基於種種“規章”之上的」。史坦樂固然也主張

後面這一點，因為——文法的種種命題都是規定(*Vorschriften*)，其“習得”“應該會影響到”某一特定的行為。這一點就一個中學一年級學生與他的教師的關係而言，事實上是正確的，並且，爲了要使得這種方式的「習得」某一語言」成爲可能，“文法家們”事實上也必須要將語言活動之種種經驗上的規律，整理成一個「規範的系統」：對這些規範之遵守，將以教鞭強制之。但史坦樂自己卻在頁97下說道：唯有當我們甚至就連某種在“語言”與“手勢”(注意!)中的“一致”也給抽離掉，某種“完全孤立的「彼此並列的生活」(*Nebeneinanderleben*)”才會是可以想像的。

那存在於「“以規章的方式受到規定的共同生活”——“完全的孤立”」這項對照中的花招，在此造成了惡果。因爲，最後提到的那項說明是正確的。但由它卻產生了：一方面，“一致”這個事實(*Faktum*)——不管它在因果上是如何產生的：是透過“規章”還是透過種種任意的心理上的反應、“反射”、“表達的考慮”、“本能”或者諸如此類的東西——勢必得足以構成“社會性生活”才行，也因此另一方面：動物們(儘管史坦樂在頁87-95中所說的所有廢話)，根據他自己的概念規定，亦將唯有在下面這種情況中，才會過著某種非社會性的生活，即：如果牠們完全缺乏具有一致性的“手勢”——更一般地說：“相互理解的手段”，因爲，這裡所談論的一切，都歸屬於這個概念之下，並且最後：人類卻到處都已經在過著某種社會性生活了，只要“相互理解的手段”(無論是哪一種的手段)事實上是可證實的就行，不管這些手段是、或者不是透過人的種種“規章”而創造出來的。但這一點卻確乎不可能是史坦樂的觀點。因爲，在頁106(中間那一段)那與此不相容、剛好相反的觀點，即：「唯有當某一“規章”被創造了出來的時候，“社會性生活”才會存在著」，被以下述有點天真的語句明確地支持著：“如果有人想要……將他的想像力設身處地地投入於人類的存在中的某一個時期，由於在人心中漸漸地(注意!)……發展出一種在某些外在的規則下朝著某種「彼此連結起來」發展的擠迫(*ein Drängen zu einem Aneinanderschließen unter äußeren Regeln*)……：因此，畢竟一切(注意!)都視這樣的一些規章(注意!)

之重新產生(注意!)的時間點而定。從這個時候起,我們才有社會性生活,在這之前則沒有;某種「中間階段」……則沒有任何意義”(!)<sup>15</sup>。

「對法學上的經院主義者而言,“社會性生活”之發展顯得唯有以某種「國家契約」(Staatsvertrag)的形式才有可能」這一點,並不是什麼新東西。但這「經院主義」(Scholastik)有多“真正”,則人們可以在頁107上看出來:在那裡,“發展”與“概念上的過渡”被彼此等同了起來,而因此隨著後者之邏輯上的不可能性——“概念上的過渡”(begrifflicher Uebergang)這個語詞連結事實上根本又是一個不知所云的想法(Ungedanke)<sup>16</sup>——俱來的,前者之經驗上的不可能性也被看成是獲得證明了的。

但恰恰如果說這樣的一種“過渡”乃是“無法設想的”,則有一個問題將會變得十萬火急,那就是:對那「重新產生」、或者更加一般地說:對某一“規章”之存在而言,究竟是哪一個標誌才是那具有決定性的標誌?由於野人們往往都沒有任何法典,因而對這個問題確乎也只能如此地回答:該「標誌」就是人們的一個行為,一個(就法律上來說)“可從中推斷出”(“konkludent” ist)<sup>17</sup>規範之存在的行為。但是,什麼時候情況才是這樣的呢?或許唯有在下述情況中才如此,即:當它(=規範)在人的「想法」中活著,換言之:當這些人主觀上有意識地根據種種「“規範”—準則」而生活——或者也違反它們;但明知道的確有對某種規範之“違反”?但根據史坦樂的說法,那主觀的、內在的對於「法規範」的態度(Sich-Verhalten)以及一般而言的「知道它」(das Wissen von ihr),對規範的存在而言,卻畢竟是不相干的,根據他的說法,“隱隱然的習

15 “沒有任何意義”,嚴格說來,當然只是在說:“嵌不進我的(史坦樂的)概念上的框架(begriffliches Schema)”而已。

16 【譯註】意思是說:「概念上的過渡」這二個語詞的連結,根本就是一種「自相矛盾」(contradictio in adjecto)。

17 【譯註】“konkludent”在此是法律上的用語,一個“konkludentes Handeln”是指一個「可從中推斷出」、「默示著」某項結論的行動,如:一個人搭上了公車,就表示他得付錢。

慣”(dumpfe Gewöhnung)(見上文)所能做到的，與某種有意識的“規範—準則”根本就是同一件事情了。因此，結論將會是這樣嗎？就是說：一項“規章”之存在，可以就下面這一點加以認知，那就是：人們外在地如此行爲，宛如一項規章存在著一樣？但哪時候情況才是這樣的呢？「母親給小孩餵奶」的這個過程，被“普魯士全國通行法”(Preußisches Allgemeines Landrecht)(該法將此一給付在法律上託付給母親)蓋上了成爲史坦樂意義下的“社會性生活”的一個組成部分的印記。但哺乳其小孩的普魯士母親一般而言之確乎不太會知道這項“規範”，就像一個以至少相同的規律履行了相同的作爲的澳洲黑人婦女之多少知道一點：「餵奶」並非由“外在的規則”加到她身上來的事情，並且如此一來：根據史坦樂的說法，此一過程在那個國度裡顯然就不是“社會性生活”的一個組成部分了，就連在諸如「存在著某種相應的“常規性的”規範」這個意義下也不是，——除非人們將凡是查出有某種程度的純經驗上的「行爲之“規律”」的地方，一律看作就是存在著這樣的一種規範。的確，在經驗上，種種“常規性的”「規範的想法」——再度就主觀的側面來看——極常是由一些純事實上的規律、由某種不確定的害怕「偏離流傳下來的事實上的行爲」的心理、由這樣的一種偏離於那事實上自從長久以來就被觀察到了的行爲，當它(=這種「偏離」)出現的時候，所碰到的在其他人身上的那種詫異以及由此產生的反感、或者由擔心「神祇或者人們，他們的(以純利己的方式所設想的)利益有可能因而受到損害，會想要進行報復」的心理所“發展”出來的。並且，如此一來還有可能由害怕「“不平常的”行爲」轉變成某種要求去觀察那(純粹事實上)“習慣了的東西”之“義務”的想法，由那對種種“創新”與“創新者”之純粹驅力性質的或者利己式的反感，轉變成對他們的“不同意”。

然而，什麼時候這種主觀的行爲在具體的情況中包含著那“規章”的思想於自身之中，——這在個別情況中的確是會常常處於流動不定的狀態中的。但最後，如果根據史坦樂的說法，關鍵果真並不在那“主觀的”事實情況、即：心志(Gesinnung)，則根本就不會有什麼經驗上的標誌

了：那“外在的”行爲(餵奶)將始終都完全是同一個東西。而如果它在種種“規範”—想法之不斷產生的影響下逐漸轉變了，則人們什麼時候想要由它去推論某種“外在的”(“常規上的”或者“法律上的”)規範之經驗上的存在，則基本上是一件「意見之事」。

由於在史坦樂的「概念上的意義」(begriffliche Sinn)下的那種在那些完全(注意!)“孤立地生活著的”原始人的“心”中產生的、對目的與目標有意識的、朝向種種“規章”的“擠迫”，當然是一種謬論(Unsinn)，因此，就他的“風格”加以思考，則對於那個——史坦樂自己也明確地提及了的——問題(亦即：這麼一來，人們又將如何可能設想“社會性生活”之由某種動物的那種聚集而在經驗上產生出來的過程?)終究只會有一種回答，那就是：這種產生的過程根本就是無法作為時間中的經驗上的過程而加以設想的：“社會性生活”乃是所謂的“跨時間性的”(transtemporal)<sup>18</sup>，因為跟著“人”這個概念就給定了，一項答覆：這答覆當然——並非對一個經驗性的提問之任何回答，而是某種的「神秘化」(Mystifikation)。但這項答覆卻畢竟是一條無可避免的退路，如果人們由「提出某種特定的“社會性生活”的“概念”」的這種「思想上的可能性」，推論出下述這種「事實上的不可能性」的話，即：與此一概念相應的某一經驗上的事實情況，在實在中是有可能以不同於「那些經驗上的人剛好將該“概念”之“實現”看作是他們的行動之目標」的方式得到實現的。——因為，如果人們放棄了這種天真的實用學(Pragmatik)，則那關於「種種“規範—想法”都是“逐漸地”產生出來的」之假設性的思想、亦即那種相信「某些(用史坦樂自己的話說)“在隱隱然的習慣中”自無窮的時空以來就始終沒有想過任何“應然”或甚至“規章”而“具有驅力性質地”(triebhaft)被做出來的行動，乃是種種的“義務”(Pflichten)，其

18 在我看來，歌陀的〔《歷史學的界限》(Die Grenzen der Geschichte, Leipzig, 1904)〕與此相應的為「“歷史性”的生活」(das “historische” Leben)所提出來的主張，幾乎無可懷疑地是受到史坦樂式的種種說法的影響所參與決定的。史坦樂本人則不需要這個術語。

『不為』則有可能帶來某種不確定地被害怕著的壞處」之假設性的思想，當然就不會造成任何實質上的困難了，——在這個意義下，就連狗也有“義務感”。當然，認為「這樣的一些“義務”，一如史坦樂所想要的，乃是建基於“人的規章”之上的」、乃至更進一步認為「它們，相對於“倫理”，只要求“外在的合法性”(頁98)」等等的想法，——此一史坦樂式的概念廢物(Begriffskram)，就連在我們的(在通常字義下的)「“歷史性的”學問」(“historische” Kunde)之開端上，也都是錯誤的。如果人們堅持「某一“規章”之(經驗上的)存在，對於來自人的行動的世界之某一過程而言，乃是必要的」，則透過這一點所規定的“社會性生活”的範圍，便是透過「種種純粹的事實性(Faktizitäten)之極為漸進的過渡為一些“在外在上受到規定的”過程」而不斷地移動著的，而我們則將——尤其在人們(像史坦樂所做的那樣)將“常規”也包含在內的情況下——持續地觀察此一過程。史坦樂的那謹小慎微地有所保留的遁詞(頁106下，107上)，說：「這一點僅僅意味著社會性生活之“內容”的某種發展，但其存在則已經被預設了」，這種說法對於要去證明某一“過渡”之「無法設想性」而言，當然會因為「對史坦樂今日會算作是“社會性生活”的那個東西之任何一個組成部分而言，某種類似的發展都是無法被排除掉的」，而變得毫無意義。但除此之外，“規範”這個概念，作為與“道德性的”(sittliches)生活相對立的“社會性的”生活之標誌，對於經驗性的考察而言，也是完全不能用的。一方面，所有的“原始的”倫理也恰恰都要求“外在的”合法性，並且在經驗上沒有任何地方是可以被跟“法律”和“常規”明確地區分開來的，另一方面，對那些原始的“規範想法”而言，“規範”指的恰恰並非“人的”(規範)，而是，如果探問規範「從哪裡來」的問題出現了的話，經常都是一些「神聖的“規章”」。「我們今日的(例如)“法”與種種“法規範”的概念的那些個別的成分，有可能是如何產生的？」的這個問題，的確會為民族誌學者(Ethnographen)造成大量的困難，並且他事實上也許也始終都無法掌握到某種在歷史上可靠的知識，——但他一定不會開始扮演起那位法學的經院主義者的那種可笑的

角色：這位經院主義者在面對原始的民族的生活之種種現象時，一定會一再地僅僅提出一個幼稚的問題：請問一下，這個過程是歸屬於「外在地」、亦即透過人的規章所規定的行為(就史坦樂關於“經濟與法律”的著作頁77以下所說的那個意義而言)這個範疇之下，還是歸屬於「純粹的、具有驅力性質的共同生活」(就頁87以下所說的那個意義而言)之下？——它(=該過程)絕對一定得是二者之一，否則我用我的架構便無法在概念上對它加以分類，而它亦將因此——實在有夠可怕的：——對我而言是“無法設想的”。

與這樣的一種學說的這場論辯，到此足夠了：這種學說由於誤解了概念建構的“意義”(Sinn)，因而不斷地將「進行認識者」與「被認識到的東西」彼此私運進對方中，一如在這結尾處下面這句優美的句子(頁91)還想要對那我們在經驗中(注意！)所迎面碰到的(!)“社會性生活”這個概念(注意！)加以顯示的：“……此一在經驗上給定的(注意！)社會性生活就倚靠著”(這確乎只能是在說：在經驗上)“外在的規定”(一如我們所知道的：有歧義)，“這規定將它”〔應該是指：那個事實(Faktum)〕“當作特殊的概念(!)與固有的對象而使之變得可以在概念上理解的”(也就是說：一個“概念”，它變成“可以在概念上理解的”)；因為我們在它(亦即：“規定”：有歧義)之中“看到了一個可能性，即：……去對在人與人之間的某種連結加以概念上的理解(注意!)，而這種可能性則是獨立於那種單純地只是對個別的人之自然的驅力生命所做的確定(!)的”〔這也就是說：某種經驗上的事實(Faktum)：某種“人與人之間的連結”，——此一「事實」乃是在經驗上獨立於我們對某些其他的經驗上的事實(Tatsachen)的知識的〕。再度，實在受不了這種混亂：如果人們真想要解開史坦樂拋到他的讀者們、但尤其也拋到他自己的頭上的這個由種種似是而非的論點所構成的網子之所有的線的話，他就必須在最字面的意義下取出這本書的每一個句子，並對每一個句子就其跟自己本身或者跟同一本書中的其他句子的種種矛盾加以分析。

在此只想再確定一下：關於那“過渡”之“無法設想性”的那個愚笨的



主張，是建基於哪個錯誤上的。事實上，這樣的一種排除掉任何“過渡”的對立，在下面這種情況中的確是存在的，那就是：如果人們將一個“規範”的那種「在“觀念上的”應該有效」(das “ideelle” *Geltensollen*)與隨便哪一個「純粹“事實上的”事實情況」(rein “faktischer” *Tatbestand*)相對立起來的話，例如：經驗上的人們之事實上的行動。此一對立當然是完全不可調和的，並且某種“過渡”乃是在概念上就“無法設想的”，——但卻是基於一項極為單純的理由：因為，在這個情況中所涉及的，乃是我們的認識的二種完全不同的提問與方向：在一種情況中，對某一“規章”就其觀念上的“意義”進行釋義學式的考察，並將經驗上的行動拿去就該規章進行“評價性的”測量，——在另一種情況中，對作為“事實”之經驗上的行動加以確定並對它做出因果上的“說明”。但史坦樂卻將「對我們的認識而言，有這麼二種不同的考察的“觀點”」這個邏輯上的事態，投射到經驗上的實在中了。由此便在後者這一方面，產生了那種認為「一項“過渡”在“概念上”是不可能的」的謬論。而在「邏輯」這個方面上，382

所造成的混亂並不較小些：在此則是相反地，二個邏輯上絕對異質的提問，一再地被混淆在一起。正是透過這種混淆，史坦樂給他那自己所提出來的課題：劃定“社會科學”的領域與種種問題之界限，創造了種種無法跨越的障礙。這一點將會變得是立刻就可以知道的，如果我們現在將我們的注意力放在這一(第二)卷的第一章末尾的那些具有總結性質的考察上的話(頁107以下)。在此，史坦樂開始談到他的提問的原則。他認為：“社會科學”必須“就其並列於(!)「關於自然的科學」之基本的獨特性”而被“實行”，這顯然是在說：被劃定相對於它(=「關於自然的科學」)的界限。那“自然科學”的“存在”(Bestand)(!——應該是在說：就“本質”的意義而言的“對象”)，史坦樂認為(同前出處第2段)是“在哲學上已經確定了的”。真的嗎？眾所周知，在過去十年間的種種邏輯上的探討中，剛好根本就沒有任何問題比這個問題更受到爭論的了。在那些稍

早的章節中，我們就已經認識到了四種種類以上的可能的“自然”一概念了<sup>19</sup>。但這四種“自然”一概念中，卻沒有任何一種可以運用來作為史坦樂的“外在地受規定的共同生活”的對立面。光是因為(例如)整個「“只是”倫理上的、涉及到“內在的”行爲(Verhalten)的種種規範」的領域，都被史坦樂當作是「存在於他的概念之外的」而排除掉了，那些將「經驗上給定的實在」的一部分設定為另一個部分、終究而言：設定為所謂的「人的種種“較高的”功能」之對立面的「自然」概念，便全都是不合適的了。基於相同的理由，「“自然”作為“沒有意義的東西”而相對於某種就其“意義”著眼而被看待的客體」的這個對立，也是無法運用的，因為，絕不會所有“有意義的東西”全都落入史坦樂的那個“外在地受到規定的東西”的範圍內，更不用說是一切“有意義的”人類的行動了。「“自然科學式的”知識作為通則性的(法則性的)(nomothetische)知識而相對於個體性的(歷史性的)(historische)知識」的這個邏輯上的對立，則始終完全在史坦樂的視野之外。因此，在這個語詞(按：應指「自然」這個語詞)之到目前為止所探討過的幾種可能的意義中，唯一剩下來的，似乎就只是「就“經驗上的”這個意義而言的“自然主義式的”、亦即非“釋義學上的”知識與某種可以以相應的方式加以劃界的“自然”一概念」的這個對立面了。但由於史坦樂的“社會科學”不應該會是法學，並且也當然不會像是一門(不同於法學)同時也按照釋義學式的法學的方式去闡明種種“常規性的”規則的科學，——因此，此一對立面顯然也無關緊要。所有那些實踐性的問題——在這些問題中人們問道：外在的人類行爲應該如何“在法律上”或者“在常規上”被加以規範？——都將稱為“社會政策的”(就此一語詞之最廣的意義而言)。如果我們真的嘗試著將一門經驗性的科學如此地加以劃界，以至於它構成了那些實踐性問題的那個複合體之精確的對稱物，然後我們再善意地為史坦樂將它命名為“社會科學”，但卻將它的客體命名為“社會性生活”，則後者的範圍勢必可以被

19 見上面頁[321]以下，[332]以下。

定義為：屬於“社會性生活”的，包括了所有那些經驗上的過程：這些過程之透過“人的規章”的“外在的”規範化，“原則上”(亦即：沒有任何實質上的荒謬)乃是**可以設想的**。至於這樣的一種對於“社會性生活”概念之界限的劃定，是否真的具有某種科學上的“價值”，——則我們在這個地方絕不探問。在此只滿足於：它是可以沒有荒謬也沒有對客體：“社會性生活”之純經驗性的本質有任何的轉讓而加以實施的，並且同時的確就意義而言，將史坦樂如果“正確地”理解了他自己就無論如何會想要的一切(即：從“外在的規則”、並且不是作為經驗上的事實性、而是作為“觀念”的規則的觀點去劃定客體的界限)，至少在邏輯上與實質上使之成為可能：當「“規則”之觀念上的“效力”與經驗上的“存在”之互相混入對方」的情況被排除掉了，並且同時有一個不幸的想法也被割除了的時候，該想法認為：宛如在如此地劃定了界限的領域中，存在著某種固有的“目的的世界”(Welt der Zwecke)、或甚至存在著某種儘管不隸屬於「因果上的考察」之下、但卻仍然是在經驗上存在著的東西似的。



## 邊際效用學說與“心理物理學的基本法則”(1908)

Lujo Brentano, “Die Entwicklung der Wertlehre”. (*Sitzungsberichte der Kgl. bayr. Akad. der Wissensch. Philos.-philol. und histor. Klasse. Jahrgang 1908, 3. Abh. 15. 2. 1908*) München, Verlag der Akademie.<sup>1</sup>  
 布倫塔諾：〈價值學說的發展〉(《巴伐利亞王家科學院哲學—與語言文獻學與歷史學分部會議報告》，1908年度，第三篇論文，1908年2月15日)，慕尼黑：學院出版社。

這篇文章，乃是對那些由布倫塔諾所激勵的、首先由那位可惜太早辭世的費克(Ludwig Fick)所著手探討、接著由他的另外一個學生：考拉博士(Dr. R. Kaulla)(順便一提：完全獨立地)所完成的<sup>2</sup>、關於亞里斯多德(Aristotelew)以來的價值學說的發展的探究所導致的種種結論，所做

1 【譯註】較完整的寫法應該是：*Sitzungsberichte der Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. Bd. XXIV (Jahrgang 1908), 3. Abhandlung. München: Verlag der Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften 1908. S. 1-84.*

2 R. Kaulla, *Die geschichtliche Entwicklung der modernen Werttheorien.* (《現代價值理論之歷史發展》) Tübingen: 1906。亦請比較：O. Kraus, “Die aristotelische Werttheorie in ihrer Beziehung zu den Lehren der modernen Psychologenschule” (《亞里斯多德的價值理論與現代心理學家學派之諸學說的關係》) (*Zeitschrift f. Staatswissenschaft, Bd. 61, 1905, S. 573 ff.*)。

的一種部分具有綜述性質的、部分具有批判性質的陳述。由布倫塔諾的這一篇以及每一篇文章所提供的大量激勵中，這裡所想要指出的，僅僅是關於“可用性”(Brauchbarkeit)與“使用價值”(Gebrauchswert)(頁42)這二個概念的關係的那些討論：這些討論確乎提供了在如此有限的篇幅中，關於此一對象所說出來的最清楚的論述。

在此將由在布倫塔諾的種種陳述中的那個唯一會引起矛盾的點開始談起。這一個點涉及了“邊際效用學說”、乃至任何一個“主觀的”價值理論與實驗心理學的某些普遍的命題、尤其是與所謂的「韋伯—費希納法則」(Weber-Fechnersches Gesetz)之據稱的種種關係。這種想要將經濟學的理論理解為此一法則的某種「應用的事例」(Anwendungsfall)的嘗試，就像布倫塔諾自己所強調的，絕非在此第一次被做了出來。它(= 385 這種嘗試)在郎格(F. A. Lange)的《勞工問題》(*Arbeiterfrage*)第二版中<sup>3</sup>，就已經可以極為明確地看到了，而其端點則甚至在費希納的《心理物理學》(*Psychophysik*, 1860)<sup>4</sup>的第一版中就已經出現了，而從那時候開始，它也非常頻繁地一再回來。就連郎格也將那著名的“法則”，看成是那些在他當時白努利(Bernoulli)<sup>5</sup>為「對某一金額之相對的(個人的)評價」與「其擁有者乃至接受者或者花費者的財富之絕對的高度」的關係所提出來的種種命題之某種證實與通則化，並且自己嘗試著：為該

3 【譯註】郎格的這本書全名是：*Die Arbeiterfrage : Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*(《勞工問題：其對現在與將來的意義》)，第一版出版於1865年，第二版出版於1870年，此後有1875、1879、1894、1910等等版本。

4 【譯註】費希納這本書的全名是：*Elemente der Psychophysik*(《心理物理學綱要》)。

5 【譯註】應該是指丹尼爾·白努利(Daniel Bernoulli, 1700-1782)，他在1738年發表於《聖彼得堡皇家科學院評論》(*Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae*)的一篇文章中提出著名的「聖彼得堡悖論」(St. Petersburg paradox)，對經濟學的「邊際效用」學說有很大的激勵作用。此一「悖論」的數學(或然率計算)形式，最早是由丹尼爾·白努利的堂兄尼古拉斯·白努利(Nicolas I. Bernoulli, 1687-1759)在1713年9月9日致法國數學家Pierre Raymond de Momtmort(1678-1719)的一封信中提出來的。

「法則」之更具普適性的意義，而由政治性生活(對於「政治壓力」的種種感受等等)中提出種種例子。人們一再一再地看到一種主張，認為說：所謂的“奧地利學派”的價值理論，乃是“以心理學的方式”奠定基礎的，而在另一方面，“歷史學派”在其最傑出的代表者中，則也同樣為自己主張說：是自己幫助了“心理學”，使它在面對該理論之種種“自然法式的”抽象時，受到應有的重視。對於“心理學的”這個語詞之多義性，埋怨這兩造說「搞不清楚哪一邊有權利使用這個語詞」，是完全沒有用的：——隨著情況的不同，也許二者都有、或者也可能：二者中沒有任何一方有此權利。在此涉及的，毋寧是布倫塔諾的一個遠較為精確的主張，即認為：“心理物理學的法則”乃是“邊際效用學說”的基礎，換句話說，這後者乃是其應用的一個事例。在此應該被說明的，就唯有：這一點是一項錯誤。

所謂的「心理物理學的基本法則」，一如布倫塔諾自己所提到的，在表述、效力範圍以及詮釋方面，歷來多有更迭。布倫塔諾自己將其內容首先(頁66)極為一般地歸結為：費希納已經指出過：“在感受之所有的領域中，都證實有同一個法則可以用來說明感受對刺激的依賴性：這個法則也就是白努利所提出的那個用來說明「增加某一數量的金錢所引起的那種『幸福的感受』對感受者的財富的大小的依賴」的法則”。這種援引白努利的作法，固然也可以以完全相同的方式在費希納本人的身上看到，但這種作法畢竟還是容易造成誤解。費希納固然除了其他因素外，也確實受到白努利的方法所激勵。但「二門此外異質的科學，在產生的路途上，在多大程度上彼此之間受到那些個別的、在它們的方法上 386 的目的上相近的種種概念建構所促進了」的問題，則是一個純文獻史的問題。這個問題和我們在這裡的問題：「韋伯—費希納法則是否陳述了邊際效用學說之理論上的基礎」，毫不相干。例如，達爾文(Darwin)就被馬爾薩斯(Malthus)給激勵過，但馬爾薩斯的種種理論卻既非與達爾文的那些理論是相同的一些理論，亦非其一是另一之特例，亦非二者都是某一更普遍的法則之特例。在我們的事例中，情形也類似。“幸福”並非

任何以心理物理學的方式可以掌握到的、甚至根本就不是任何——如人們在效益主義式的倫理的時代裡會想要相信的那樣——在性質上統一的概念。心理學家們或許會反對其與那——其效力範圍在心理學家自己之間又再度相當受到爭議的——“快樂”(Lust)概念之等同化。但撇開這一點不談：該平行並列(Parallele)光是被設想為模糊的類比、設想為單純的圖像或者比較，就有點不恰當了。因為，就算這樣，它也只是在外在上、並且只是對問題的某一個部分而言是適切的。費希納的“刺激”總是某種——“外在的”、亦即：身體上的<sup>6</sup>，也因此就算不是在事實上的可能性上、則至少也是在原則上直接在量上可以加以測量的過程，而種種特定的、意識到的“感受”，則是作為“結果”(Wirkung)或者“平行過程”(Parallelvorgang)而與之相對立的：與費希納的“刺激”，白努利的「某一“數量的金錢”之增加」(因為同樣是某種“外在的”過程)一定會相應，並且完全就外在看來，也的確有可能相應。但就「心理物理學的基本法則」而言，與那個(在白努利的說法裡)金錢增加了的人本來就已經有了的“財富”相應的東西，又是什麼呢？而這一點也似乎，至少在外在上，很容易就可以加以答覆。人們可以在韋伯的那個眾所周知的關於「對某一重量增加之個體上的差別可感知性(die individuelle Unterschiedsempfindlichkeit)」的種種實驗中，將那已經存在著的負重設想為與已經存在著的金錢財富相應的東西。這一點我們也接受。如此一來，根據韋伯所做的那些對心理物理學的基本法則而言具有奠基性的觀察，以下這個單純的命題就應該是有效的：誰在(例如：他的手心中)已經有6羅特(Lot)<sup>7</sup>的負重的情況下，還可以感受到1/30、亦即：1/5羅特的增加，他在已經有12羅特的負重的情況下，就同樣也還可以感受到1/30、在此亦即：2/5羅特為某種的差別；而相應於此處的“觸覺”，在其他“感官刺激”中也有同樣的情形。據此，則如果「刺激增加與基本刺

6 當然也可以是：某種由自己的身體之“內在”所發出的。

7 【譯註】重量單位，約三十分之一磅。



激」的關係客觀地就是相同的東西的話，則各該二個刺激間的差異，便將會在意識中同樣地被感受到。用另外一種方式表達就是：如果感受的「可感知強度」(Merklichkeitsstärke)以算術的比例增加的話，刺激的強度就必定以幾何的比例升高。我們在這裡完全撇開不談：此一如此被表述出來的“法則”在多大程度上在經驗上證實了自己；人們還給它添加了“刺激閾”(Reizschwelle)與“刺激高度”(Reizhöhe)、“低於—”與“高於可感知的”刺激等等概念，並且有一大堆糾纏在一起的特殊法則(Spezialgesetzen)〔例如：梅克爾法則(Merkelsche<sup>8</sup>)〕在四周集結了起來。如果人們將那簡單的、舊的「韋伯公式」(Webersche Formel)轉用到種種經濟過程上，換言之，如果人們跟布倫塔諾一樣：將——這樣做實在很冒險——「財富的增加」等同於「“刺激”的增加」，則所產生的結果將會是(一如在白努利那裡的情況)：如果一個擁有1,000馬克的個體，會以具有特定強度的對「增加了的“幸福”」的感受，伴隨著其佔有物之增加100馬克，則(值得注意的是：)這同一個個體，如果他擁有一百萬，將會以相同強度的「幸福感受」伴隨著此一佔有物之增加100,000馬克。假定情況果真如此，甚至“刺激閾”與“刺激高度”等概念、乃至「韋伯法則」的曲線，都可以以某種類比的方式被轉用到「賺錢」時的種種“幸福感受”上，——這一點真的就和那些經濟學理論試圖要對之提供回答的問題有關嗎？而對它(=經濟學理論)的種種命題而言，心理物理學家們的那條對數線的效力乃是基礎，而沒有這基礎，它便是無法理解的了嗎？毫無疑問地，花費力氣去探討那些對於經濟學的考察而言相干的“需要”的一些個別的、大的群組，是值得的：不僅各自就其程度、更除此之外還尤其——在這方面，心理物理學的基本法則已經無法再做出任何貢獻了——各自就其“滿足”(Sättigung)的方式，去探究其行為的

8 【譯註】這裡的梅克爾應該是指Johann Friedrich Sigmund Merkel(1845-1919)，一般稱他Friedrich Merkel。請參考人名譯註。「梅克爾法則」是說：刺激間相同的差異，與感受間相同的差異相對應。

方式。有不少(例如)關於「貨幣經濟對於各種『需要』之性質上的擴充的意義」的探討，就屬於這方面的探究，同樣的，諸如那些關於「在種種經濟上的轉型的壓力下飲食之種種變遷」的探究等等亦然。但顯而易見的，所有這樣的考察都絕非取向於那據稱是「奠基性的」的「韋伯—費希納理論」。而如果人們將那些個別的「需要群組」、換句話說就是諸如：飲食的需要、居住的需要、性方面的需要、酒的需要、“精神上的”、審美上的需要等等，各自就其“滿足之手段”(Sättigungsmitteln)的供應的程度，而在其上漲與消退方面加以分析的話，——那「韋伯—費希納規則」之對數曲線固然有時候會發現一些或多或少牽涉廣泛的類比，有時候則相反地只發現相當少數的、或根本沒發現任何的類比，但這些類比(見下文)卻往往看起來像是頭腳顛倒的樣子。這些曲線有時候會突然完全中斷、有時候有可能變成負的、有時候不會、有時候它們會成比例地相應於“滿足”而伸展、有時候則會漸進地奔向“零”點——幾乎可以說：對任何一個“需要”一種類都不一樣。——但無論如何，人們在此畢竟至少總還是可以在某些地方找到一些類比。讓我們未經探究地假定：這樣的一些——總是相當模糊與偶然的——類比甚至也還可見之於那種如此重要的可能性，即：改變「需要之“滿足”」的方式(亦即：手段)的可能性。讓我們繼續想下去：在國民經濟學的「邊際效用學說」與任何一個“主觀的”價值學說這裡，如果人們在此基本上追溯到個體之種種“心靈上的”狀態上去，則情況恰恰與在「心理物理學的基本法則」那裡相反：在剛開始的時候存在的，並不是某種外在的“刺激”，而是某種“需要”，換句話說——如果我們一時興起想要“以心理學的方式”加以表達的話：——就是一個由種種的“感受”與“感覺的狀況”(Gefühlslagen)、“緊張—”、“不快樂—”、與“期望—狀態”以及類似的東西所構成的複合體：這複合體有時候會具有高度複雜的性徵，並除此之外還跟種種“回憶圖像”、“目的想法”、以及在某些情況下：彼此互相鬥爭著的某些最不相同的種類的“動機”相連結著。並且，「心理物理學的基本法則」所想要教導我們的乃是：一個外在的刺激如何引起某些

心理的狀態：種種的“感受”，國民經濟學所從事的，卻毋寧是下述事實，即：透過這樣的一種“心理的”狀態，某種具有特定針對性的**外在的**行爲(行動)被引起了。當然，這種外在的行爲本身也會回過頭來再度影響著那它由之產生的“需要”，當它透過“滿足”而排除了、乃至至少追求著去排除該“需要”的時候：——再度地，從心理學上看來，一種極為複雜並且絕非明確的過程，無論如何，唯有在例外的情況下才能與一個在心理學的意義下的單純的“感受”等同起來。因此，——用心理學的話說：——“反應”(Reagieren)<sup>9</sup>的方式，而不是“感受”的方式會是問題。因此，在這些(在此故意極為粗略地加以描述的)「行動」之基礎過程中，我們就已經有了一個由一系列事變組成的進程：這些事變頂多在其行程中的某一個很小的——那最後的——一個部分中，具有有可能會存在的“類比的”結構，但在其全體上卻顯然具有完全不同於那些韋伯式的實驗之種種客體以及所有類似的東西的結構。但除此之外還得加上一點，那就是：此一基礎過程，就算是在我們在此所描繪了的那種形式中，也都顯然絕不可能會制約著一門作為「科學」的國民經濟學的產生、或使之成為可能。它本身最多不過就展現了我們這門學科與之相關的那些事變之種種成分之一而已。因為，國民經濟學，正如布倫塔諾自己的進一步陳述也預設了這一點那樣，事實上必須要探究的乃是：人們的行動是如何——(1)由於許多不同的、但都要求著“滿足”(Sättigung)的“需要”彼此之間的競爭，——(2)由於——並非僅僅是：“需要能力”(Bedürfniskapazität)，而是尤其重要的是：——可以用來“滿足”(Befriedigung)那些需要之實質的“財貨”與“勞動力”的**有限性**，最後——(3)由於許多不同的、但都帶有相同的或者類似的需要、然而卻同時以種種不同的用以滿足這些需求的種種財貨之庫存裝備起來的人們，彼此之間的某種極為特定的共存的方式：以及在他們之中所進行的取得「滿足手段」的競爭——而自行形構出來的。在這裡所產生的那些問

9【譯註】原史版本為“Regieren”，應是打印錯誤，據WZ版譯。

題，不僅是不可以被看成是該“心理物理學的基本法則”之種種特例或者麻煩，解決這些問題的那些方法，也不僅不是應用性的心理物理學或者心理學，而是：二者與此根本就毫不相干。邊際效用學說的那些命題，一如最單純的考慮所顯示的，乃是「絕對獨立的」，不僅獨立於：在哪個範圍中、或者根本就可以問：是否有在任何一个範圍中，那「韋伯法則」是有效的，而是也獨立於：究竟是否有任何一個關於“刺激”與“感受”的關係之無條件地普遍有效的命題可以被提出來。對於「邊際效用學說」的可能性而言，只要滿足以下幾個條件就完全足夠了，即：如果：——(1)下述日常經驗是正確的，即：人們在其行動上，除了其他因素外，也受到這樣的一些“需要”所推動著：這些“需要”唯有透過每個時候都僅僅是有限的庫存的貨物(Sachgütern)或者勞務給付(Arbeitsleistungen)或其產物之消耗才能被滿足，如果更進一步(2)下述日常經驗是切合實際的，即：對於大多數的、並且恰恰是對於那些主觀上最迫切地被感受到的需要而言，隨著那些財貨與給付之不斷增加的消耗，將可以達到某種不斷增加的「“滿足”的程度」，並且其方式是這樣的，以至於這麼一來，倒是其他的一些“未被滿足的”需要顯得比較迫切了，——以及最後：如果(3)人們——無論是在多麼不同的程度上——具有一種能力，能夠“合乎目的地”、亦即：在利用“經驗”與“預先計算”(Vorausberchnung)的情況下，去行動。而這也就是說，以這樣的一種方式去行動，以至於他們將那些可以動用並且可及的、但在量上卻是有限的“財貨”與“勞動力”，就那些現在與可預見的將來之個別的“需要”，各自根據他們對這些(需要)所賦予的意義，而加以分配。顯而易見的，此一“意義”(Bedeutung)跟某種透過物理性的“刺激”所產生的“感受”，確實並非同一的。至於進一步地：各種“需要”之“滿足”是否曾經有過以某種「級數」的方式進行：這種「級數」與「韋伯—費希納法則」爲了用來說明那些透過“刺激”而產生的“感受”之強度(Intensität)而主張的那種「級數」，是否有任何哪一點的相似性，則可以是尚未確定的；但如果人們仔細考慮一下對第凡內花瓶、衛生紙、粗香腸、古典版本、

妓女、醫生或者教士的安慰等等的“滿足”之「級數」，則將“心理物理學的基本法則”當作類比，便顯得確實相當的成問題。而如果有人在未能完全滿足其飢餓(的需要)的情況下，透過購買書籍以及繳付聽課費用，去實現他那(例如)即使付出他的飲食的代價也要去滿足他的種種“精神上的需要”的這種“需要”——則這一點透過某種心理物理學的“類比”，無論如何都將不會變得比本來的情况“更加可以理解”。對經濟學的理論而言，只要滿足以下這一點就夠了，那就是：基於那些我們已經提到過的、很瑣碎、但卻無可爭議的日常經驗的事實，我們可以在理論 391 上設想多數人，他們當中的每一個人都嚴格“理性地”支配著他(純粹事實上的或者透過某一“法秩序”之保護而)可以動用的那些“財貨庫存”與“勞動力”，去追求那唯一且具有排他性的目的：以和平的方式去達到他那些彼此不同卻互相競爭著的“需要”之滿足的某種“最佳狀態”。每一個“心理學家”當然都一定會對作為一個「科學性的理論」之基礎的這樣的種種“日常經驗”嗤之以鼻：光是這個概念：“需要”——多麼粗糙又“庸俗心理學式的”範疇啊！有多麼多的不同的生理學上的與心理學上的因果鏈，可以將我們如此稱呼的那個東西給發動起來啊！：甚至「想要去吃」的這種“需要”就可能(1)以某種在意識中可以察覺到的、相當複雜的、心理物理學上的處境(飢餓)為基礎，而這種處境本身則又有可能主要是受到各種不同種類的、作為“刺激”而發生影響的狀況〔例如：那在物理上空著的胃、或甚至就單純地是在一天中的某些特定時段吃飯的習慣(Gewöhnung)〕所制約；(2)但也就連意識的那種主觀的習性(Habitus)也付之闕如，而「想要去吃」的這種“需要”乃是“受到觀念制約的”(ideogen)<sup>10</sup>，例如：受到「對醫生的某種規定的服從」所制約；

10 【譯註】根據 Karsten Fischer 教授的說法(“*Verwilderte Selbsterhaltung*”: *zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno*, Berlin: Akademie Verlag 1999, S. 78, Anm. 20)，韋伯於1908年開始使用“ideogen”這個術語。這個術語出自布羅伊爾(Josef Breuer)與佛洛伊德(Sigmund Freud)合著的《關於歇斯底里的研究》(*Studien über Hysterie*, Leipzig/Wien 1895)。在此，布

“酒的需要”有可能是基於對某些“外在的”刺激的“習慣”，這些刺激本身會創造出某種“內在的”“刺激”－狀態，並且這種需要有可能由於「酒的供給」而被提高：不顧「韋伯的對數曲線」；最後，追求特定種類的“閱讀”的種種“需要”將透過種種過程而被決定：這些過程——縱使心理物理學家爲了他的種種目的而將它們“曲解”爲某些大腦歷程之種種功能上的改變——無論如何都很難透過單純的援引那「韋伯－費希納法則」而變得明白起來等等。“心理學家”會在這裡爲他的種種提問看到一整個系列的最困難的謎，——而國民經濟學的“理論”卻不僅無一語問及此，並且在這種情況下還兀自擁有那「最佳的科學良心」！而現在，終於：“目的行動”、“做出種種經驗”(Erfahrungen machen)、“預先計算”——這些事物：對心理學的考察而言，乃是最複雜的、部分也許根本就是無法理解的東西，但無論如何都是這世上所可能有一些最難以加以分析 392 的東西：這些概念以及種種類似的概念，如今——未經任何透過他(＝心理學家)所常用的在各種轉筒(Drehtrommeln)或者其他的實驗機器上所做的種種實驗的純化(Sublimierung)——竟然作爲一門學科的“基礎”！但情況就是這樣，並且，儘管這門學科絲毫都不關心唯物論、生機論(Vitalismus)、心理物理的平行論、種種「交互影響理論」中的隨便哪一種理論、李普士式的、佛洛伊德式的或此外的某一種“未被意識到的東西”等等，是否對種種心理學的學科而言構成了可用的基礎，甚至明確地保證說：對它的種種目的而言，所有這一切在他看來都是完全無關緊要的，——這門學科還甚至著重地要求(我要說：它宣稱)說：要爲「在經濟上相干的行動」的那個由它在理論上所掌握到的進程取得一些數學上的公式。並且更重要的是：它也的確實現了這一點。而縱使它的種種結果，基於那些最不相同的、存在於它自己的方法的領域上的理

(續)

羅布爾在「受到種種想法所制約」(durch Vorstellungen bedingt)這個意義下使用“ideogen”這個術語，由於“ideo”有「觀念」的意思，因此我在正文中譯爲「受到觀念制約的」。

由，還如此地在其效力範圍方面受到爭論，——在它們的“正確性”上，它們無論如何都是絕對地獨立於甚至是種種生物學的與心理學的基本假設之各種可以設想到的最大的變革的，一如它們毫不在乎(例如)哥白尼(Kopernikus)或者托勒密(Ptolemäus)是否可能誰對，或者：與種種神學上的假設或者像是與熱力學第二定律之種種“可疑的”觀點(“bedenkliche” Perspektiven)有可能處於什麼關係。在這樣的種種自然科學的基本理論中的所有再怎麼影響深遠的變革，都完全不能夠動搖國民經濟學的價格——與租金理論(Rententheorie)中的任何一個、“正確地”建構起來的命題。

以此當然(1)絕不是要說：在「對經濟生活進行經驗上的分析」的這個領域裡，不存在有任何一個點，在這個點上，上面所提到的那些(以及還有非常多的其他的)自然科學所確定的那些事實，不會變得具有顯著的重要性，並且，(2)同樣也不是在說：對那些學科而言顯得可用的那種概念建構的方式，不會也有時候對經濟上的考察的某些問題而言，確乎變得足為範式。關於第一點：我希望不久的將來會有機會去探究：(例如)在「探討工廠勞動的某些關係」的這個領域裡，也許可以怎樣使用某些實驗心理學的著作<sup>11</sup>。至於第二點，則不僅(一如早就已經確定了的那樣)數學的、而是連(例如)某些生物學的思維形式(Denkformen)，都在我們這裡落戶而有居住權了，以至於不管走到哪裡，在我們學科的無數的個別的點上，我們都與其他領域上的研究工作，處於、並且必須處於那會帶來豐碩成果的「各種結果與觀點的交換」中。但是：這一點在我們的領域中如何、以及在什麼意義下發生，卻完全視我們的提問而定，而任何想要先天地(a priori)決定「其他學科中的哪些理論對國民經濟學而言必定是“奠基性的”」嘗試，都是(一如

11 【譯註】指的應該是韋伯於1908至1909年間分四個部分發表於《社會科學與社會政策文庫》上的長文：〈論工業勞動的心理物理學〉(Zur Psychophysik der industriellen Arbeit)。

根據孔德式的樣本想要將所有科學安排出一個“層級體系”之所有的嘗試那樣徒勞無益的。不僅(至少一般而言)恰恰是“自然科學”(就此一語詞之通常的語言使用而言)的那些最一般的假設與假定，是對我們的學科而言最不相干的。而是更進一步、並且主要地：恰恰在那個對我們的學科之種種提問的獨特性而言具有決定性的點上：在「經濟學的理論」(“價值學說”)中，我們完全是靠我們的雙腿站立的。那我們的理論由之出發的“日常經驗”(見上文)，當然是所有經驗性的個別學科之共同的出發點。它們之中的每一門，都想要超越日常經驗，並且也必須想要這樣，——因為，其作為“科學”的「存在權」(Existenzrecht)就建立在這上面。只不過，它們之中的每一門在這樣做的時候，卻是以不同的方式、並且就不同的方向上去“克服”或者“純化”(sublimiert)日常經驗的。邊際效用學說乃至每一個經濟學的“理論”一般，都並不是在心理學的方式與方向上做這件事，而是毋寧可以說是以剛好相反的方式與方向為之的。它並不是以心靈上的或者心理物理上的種種“元素”〔種種的“刺激”、“感受”、“反應”、“自動機制”(Automatismen)、“感覺”等等〕去分解日常經驗的種種內在的體驗的，而是嘗試著要去“理解”人的外在的行為對某一種極為特定的種類的、存在於他之外的「存在條件」(Existenzbedingungen)之某些的“適應”。無論此一對經濟學的理論而言相干的「外在世界」在個別情況中是“自然”(在通常的語言使用中)還是“社會性的環境”，當我們在做這件事情的時候，我們總是會嘗試著在下述這個為此所做的啓發學上的假定之下，使得那「對外在世界的適應」變得可以理解，亦即假定：理論所研究的那個行動，乃是在上面所闡明的那個意義下嚴格“理性地”進行的。邊際效用學說，為了某些特定的知識目的，而如此地處理人的行動，宛如人的行動從頭到尾都是在商人式的計算——一種基於對所有納入考察範圍之中的條件的認識而提出來的計算——的掌控下進行似的。它將種種個別的“需要”以及可用以達到這些需要之“滿足”的種種現成的或者將會生產出來的或者可以被拿來進行交換的財貨，當作是在一個具有延續性的簿記中可以用數字的方式加以



確定的那些“帳目”與“款項”，將人當作是某種具有延續性的“企業領導人”、並且將他的生活當作此一他的以簿記的方式加以掌控的“企業”(Betrieb)之客體加以處理。因此，「商人式的簿記」這種考察方式，如果還有什麼可說的話，乃是其種種建構(Konstruktionen)之出發點。其程序真的是建立在「韋伯法則」的基礎之上嗎？它(=該程序)真的是某些關於「“刺激”與“感受”的關係」的命題之某種應用嗎？就像一個商人靈魂(Kaufmannsseele)可以以數字的方式評估其種種需要的“強度”以及可以用來達到它們之滿足的種種可能的手段一樣，邊際效用學說也為其種種目的而處理著所有人(包括那被排除於所有的購買與販賣之外而孤立地被設想著的人)的“心靈”(Psyche)，並以這種方式獲得其種種理論上的建構。但這一切的確確都是任何“心理學”的反面！——儘管那在此一基地上成長起來的“理論”的種種預設都無可懷疑地是“不實在的”(irreal)，但它卻也同樣無可懷疑地並非憑空地捏造出這些預設的。那由理論所建構出來的“孤立的經濟”中的種種財貨的“價值”，將會完全相同於它們(=這些財貨)在某一理想上完備的、對一個孤立的家計所做的簿記中所必定會顯示出來的帳面價值<sup>12</sup>。它所包含的，恰恰與任何真正商人式的簿記同樣多與同樣少的“不實在的東西”。如果在一個「收支平衡表」中，(例如)一百萬的“股本”出現在“負債”項下，或者：如果一棟建築以100,000馬克入帳，——則難道說那個一百萬與這個十萬 395 馬克在此就存在於隨便哪一個抽屜中了嗎？而儘管如此，那些帳目的安置還是有其極好的意義！跟那在「邊際效用學說」之孤立的經濟中的“價值”完全相同的意義——但做了必要的修正！人們所必須做的，只是不要想要以“心理學”的方式去將它(=價值)給建立起來！「邊際效用學說」藉以進行研究工作的那些理論上的“價值”，應該以原則上類似的方式，讓我們得以理解經濟生活的種種過程，正如那些商人式的帳面價值

12 這當然並不是在說：在這種情況中，我們可以將種種記帳“技術”設想為是與某一現今的個別經濟完全相同種類的。

之想要為商人提供關於他的企業的境況的訊息以及為其後續的獲利提供種種條件一樣。而經濟學的理論所提出的那種種普遍的命題，則都只是一些「建構」，這些建構陳述著：個別的人的行動，當它與所有其他人的行動糾纏在一起時，勢必會產生哪些結果：如果每個個別的人都將會完全根據「商人式的簿記」之基本命題、亦即在這個意義下“理性地”形塑著他對「環境」的態度的話。眾所周知，情況絕非如此，——也因此，我們創造理論所想要去理解的那些過程之經驗上的進程，只顯示了一種各自就具體的情況而有極為不同大小的、對於那在理論上所建構出來的「嚴格理性的行動的進程」之“接近”罷了。然則：資本主義時期之歷史上的獨特性、並且從而也包括：邊際效用學說(以及任何一個經濟學上的價值理論)對於理解這個時代所具有的意義，乃是建基於下述事實之上的，亦即：——相對於人們之並非沒有道理地將過去的某些時期的經濟史稱為“非經濟性之歷史”(Geschicht der Unwirtschaftlichkeit)——在今日的生活條件之下，該「實在之向種種理論上的命題之接近」，一直都是一種不斷增加的、將不斷擴大的人類各階層之命運牽連進來的「接近」，並且在可見的將來都還將會繼續下去。邊際效用學說之啟發學上的意義，就建基於此一文化史的事實之上，而不是建基於它所宣稱的「透過韋伯—費希納法則所奠定的基礎」。例如說：某種特別引人注目的程度之朝向著「價格形成」的那些理論上的命題〔一如波姆—巴維克(Böhm-Bawerk)承接著門格(Menger)而將它們發展出來的那樣〕的接近：這種在所謂的「統一牌價」的制度下柏林的股價—確定所呈現的「接近」，就可以直接用來作為這方面的範例(Paradigma)<sup>13</sup>。但之所以會這樣的理由，當然並不是因為股市投資者在關於“刺激”與“感受”之間的關係」方面，以特別特有的程度隸屬於那「心理物理學的基本法

13 我實在看不出來，布倫塔諾有什麼理由瞧不起“奧地利人”。門格在方法論上固然沒有貫徹到底，但卻提出了許多出色的思想，至於那今日往往以犧牲實質的思想內容為代價而被高估了的“風格”問題，則或許不那麼是他、而確乎是波姆—巴維克也是箇中高手。

則」，——而是：在股市中，將會以特別高的程度而在經濟上“理性地”、或者更正確地說：有可能被行動著。「價格形成」之理性的理論（die rationale *Theorie* der Preisbildung），不僅與實驗心理學的那些概念毫無關係，而是根本就跟任何一種種類的、想要成爲一門超越「日常經驗的“科學”」的“心理學”都毫不相干。誰要是（例如）除了純理論上的「價格學說」之外還強調得顧及某種特有的“股市心理學”的必要性，他便恰恰是將那些在經濟上非理性的環節之影響想成了它（=“股市心理學”）的客體，換言之就是那些在理論上可以加以假定的「價格形成法則」之種種的“干擾”。邊際效用學說、乃至任何一個主觀的價值學說，都不是以心理學的方式，而是——如果人們爲此想要有一個方法論上的術語的話——“以實用的方式”（pragmatisch），亦即在運用“目的”與“手段”這兩個範疇的情況下，加以奠定的。在這方面，稍後還會有一點說明。——

構成特屬經濟學的理論的那些定理所呈現的（一如每一個人都知道而我們也才剛提到的那樣），不僅不是我們這門科學的“整體”，而是：它們只不過是一個——當然是一個常被低估的——用以分析經驗的實在之因果上的關聯的手段。只要我們想要對此一實在就其種種文化上富有意義的組成部分加以掌握並在因果上加以說明，則經濟學的理論馬上就顯露爲種種“理想典型式的”概念之某種總和。這也就是說：它的種種定理所呈現的，乃是一系列在思想中所建構出來的過程，這些過程極罕、往往根本就不會以這種的“理想上的純度”（ideale Reinheit）而存在於各自時候的歷史上的實在中，但另一方面，這些定理——由於它們的種種元素畢竟都是取自經驗的，只不過是在思想上上升到了「理性」的境地（gedanklich ins Rationale gesteigert sind）而已——也都不僅可以用來作爲啓發學上的手段去分析、也可以用來作爲構成性的手段去展現那經驗上的雜多。

在結尾處，再度回到布倫塔諾。在他（頁67）將「韋伯－費希納法則」更進一步地以那種他認爲也是國民經濟學的基礎的形式如下所述地加以表述了之後：——爲了要喚起某一個感受，就必須超過刺激閾（見上

文)，使得在超過了刺激閾之後，至少每一個進一步的刺激增加都會依比例地提高感受，直到，在達到了(隨著個體的不同而不同的)最佳值之後，感受的強度固然還是絕對地提升著自己的，但已經不那麼與刺激的增加成比例了，直到最後，由於刺激的不斷提高，終於達到了一個點，從這個點開始，感受也絕對地減少，以便終究透過殺死神經去完全地消失，——他繼續說道：“此一法則在國民經濟學中乃是……作為「**耕地產量遞減**」法則(*Gesetz des abnehmenden Bodenertrags*)而受到承認的，因為它支配著植物的成長”。人們首先會很驚訝地問道：耕地與植物真的是根據種種心理學的法則進行反應的嗎？然而，布倫塔諾在頁67上說出了某種更加一般性的東西，他說：根據某一普遍的生理學的法則，任何一個“生活過程”，當有利於它的種種條件增加的時候，如果超過了某一特定的最佳值，便會在強度上減少，而很顯然地，「耕地產量遞減」這個例子所關聯到的，就是這個、而不是那個直接的上一個命題。但無論如何，根據這一點，他確乎是將「韋伯—費希納法則」掌握為該普遍的「最佳值原則」(*Optimumprinzip*)的特例(*Spezialfall*)，並且顯然又再將「邊際效用學說」掌握為該特例的一個亞例(*Unterfall*)。藉此，它(=邊際效用學說)顯得似乎直接地與某種「一切“生活”之基本法則」本身相連結著。而事實上“最佳值”這個概念，也的確是一個經濟學的理論與生理學的以及心理物理學的考察方式共同都有的概念；並且以例示的方式將這種類比給指出來，也的確很有可能(各自根據具體的教學目的而)具有教育上的價值。但這樣的一些“最佳值”，卻絕非侷限於種種“生活過程”上。例如，每一個機器往往也都對某些特定的目的而言具有某種「有效功率的最佳值」(*ein Optimum der Leistungsfähigkeit*)：某種除此之 398

外加強的燃料的添加或者原料的裝填等等首先會相對地、然後則會絕對地產生減少它的效率的結果。而在它那裡，「心理物理學的“刺激閾”」就相應於“加熱閾”(Anheizungsschwelle)。因此，“最佳值”這個概念乃是(同樣地就像其他那些布倫塔諾所引進的、緊貼著它的概念一樣)具有還更加一般的應用領域的，並且不是與“生活過程”之種種原則關聯起來

的。但另一方面，就像那字面意義乍看之下就已經教導我們了的那樣，在該概念中實隱藏著某種目的論式的“函數值”(ein teleologischer “Funktionswert”)在裡面：“最佳值”——爲了什麼？顯而易見地，它特別是會在一個地方——至於是否到處、或者唯有在那個地方，則我們對此並不感到興趣——出現，在這個地方我們(明示地或者暗地裡地)乃是用“目的”這個範疇進行操作的。並且這件事情將會發生，當我們將某一給定的「雜多的複合體」設想爲某種統一體、將此一統一體關聯上某一特定的結果，然後再將它就此一具體的結果——分別就該結果被達到了、並未被達到、並未完全地被達到、透過耗費很少或者很多手段而被達到——而作爲達到該結果的“手段”加以評價：換言之，就是當我們對(例如)某一個給定的由各式各樣不同形狀的鐵塊與鋼塊所構成的雜多(這一雜多由於關聯到「由“棉紗”產生“布匹”」這個目的，因而對我們呈現爲某種特定種類的“機器”)，就「它在時間單位中，在耗費某些特定的煤量與勞動效率時，“能夠”製造出多少的布匹」這一點去看的時候。或者，當我們對某些特定的、由“神經細胞”所組成的種種構作物，就「它們的“功能”、而這也就是說：它們對於該“目的”的“效能”(Leistung)是什麼」這一點去加以檢驗的時候：作爲一個活著的有機體的各個部分，去促成某些特定的感受。或者，當我們在下述問題的觀點下去看那種種的宇宙上的以及氣象上的組合，亦即問道：哪裡以及何時(例如)某種特意進行的天文學上的觀察，將會爲自己取得「成功的機會」之“最佳值”？或者：當我們看到那「經濟上的人」(den wirtschaftlichen Menschen)在「“滿足”他的種種需要」的觀點下處理他的「環境」時。我們不應該在這裡將這些討論繼續發展下去了，因爲我在另外一個場合將會再回到這些「概念建構的問題」上來，只要這些問題存在於我們的知識領域上，——因爲，“生物學的”問題，我們最好還是留給生物學家。對這些事物，(例如)歌陀(Gottl)與史潘(O.Spann)最近在——尤其是歌陀那裡——其他我無法同意的想法之外，說了許多好東西。爲了要讓讀者放心，只需要再說明一點：那些受到如此大的爭議的關於種種“絕對的”價

值或者“普適的文化價值”的問題，或者甚至那個被史坦樂(Stammler)以如此糟糕地攪混的方式所規定著的據稱的“原因”(causa)與“目的”(telos)的“對立”，都和此處所涉及的這些關於「概念建構」之純技術性問題，純然毫不相干，其不相干的程度，大約就像商人的簿記——一種無疑可以以“目的論上—理性的方式”(teleologisch-rational)去“加以詮釋”的過程——與某種神聖的世界統治(eine göttliche Weltregierung)的目的論毫不相干一樣。

在此所想要指出來的，就只是一點，那就是：就連布倫塔諾為他的論點而加以重視的那個“最佳值”概念，也都既不是特屬心理學性質的、亦非心理物理學性質的、亦非生理學或生物學性質的，而是：它乃是一大堆彼此之間一般而言極為異質的問題共同都有的，並且也因此它對於「什麼是經濟學的理論的基礎」這個問題並沒有說出任何東西，至少可以確定：它並未將邊際效用學說給蓋上「韋伯—費希納法則或者任何一個生理學的基本法則的一個應用事例」的印記。

## “能量學”的文化理論(1909)

Wilhelm Ostwald, *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft* 400  
(*Philosophisch-soziologische Bücherei*, red. v. Rud. Eisler, Wien, Band XVII). W. Klinkhardt, Leipzig, 1909, 184 S. kl. 8°.

奧斯特華德：《文化科學的能量學基礎》(哲學—社會學叢書，埃斯勒編，維也納，第17冊)。萊比錫：W. Klinkhardt出版社，1909年，184頁，小8開。價格：5馬克。<sup>1</sup>

萊比錫的奧斯特華德教授(Prof. W. Ostwald)，且完全撇開他的種種著作之實質上的影響範圍不說，在很高的程度上乃是透過某種實在極為罕見的表達藝術(Darstellungskunst)<sup>2</sup>而顯露頭角的。這一點並非就今日太過常見的那種「風格—美學」(Stil-Aesthetik)的意義而言的。但只要考察的是“風格”—問題，則他的藝術毋寧恰恰相反地是顯示於一種在今日實在極為罕見的能力上，即：耗費最小的這一類手段而以樸實的簡潔

- 1 【譯註】這篇文章是韋伯於1909年發表於他和宋巴特、雅飛(E. Jaffé)主編的《社會科學與社會政策文庫》(*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)第29卷頁575-598的一篇書評，評的就是奧斯特華德(Wilhelm Ostwald)的這本書。WL編者將這段文字放入註腳，今據原始版本放回正文。
- 2 【譯註】本文的英譯者之一的邁克爾森(John Mark Mikkelsen)在英譯的「譯者說明」中認為，韋伯使用“Darstellungskunst”這個語詞時，有點在玩文字遊戲：無論德文的“Kunst”或者英文的“art”，都可以指「技術」、也可以指「藝術」。如果比照韋伯對奧斯特華德對作為「文化因素」之一的「藝術」的忽視，則的確會有一種「反諷」的效果。但韋伯是否真的在玩文字遊戲，就留給讀者自己判斷吧。

與清晰，去讓“事情”(Sache)說話並退回到它背後。在此，「表達藝術」毋寧意味著那些他所想到的可以用來將種種思想客體加以“簡化”的「思想上的手段」的品質，以及他如何運用它們的方式。就連完全外行的人，也可以對這種藝術的那非比尋常的雅致而感到欣喜：——如果他讀過那些諸如關於原子量(Atomgewichte)與鍵量(Verbindungsgewichte)以及與此相關聯的關於與“鍵結”(Verbindungen)相對立的“分解”(Lösungen)的概念、關於種種電化學問題、關於同分異構(Isomerie)等等的較老舊的化學綱要中的那些大部分都非常單薄的通論部分的種種論述，並從而比較一下那驚人的「力量的節省」(Kraftersparnis)：那對「不做假設」(Hypothesenfreiheit)的追求以及將論述範圍限定於在種種化學過程中的那真正“一般的東西”上的作法，為奧斯特華德的表達方式所帶來的力量之節省的話。並且，根據這種成就的獨特性，他將會認為下面這一點乃是完全可以理解的，亦即：奧斯特華德、乃至完全同樣地：他的「精神之親屬」(Geistesverwandter)馬赫(Mach)，特別容易犯下述的錯誤：(1)一方面——在邏輯的方面——將某些特定的自然科學的抽象形式(Abstraktionsformen)絕對化成「科學性的思維」一般的尺度，401——(2)他依此將那些(用馬赫的語言來說)“思維經濟”(Denkökonomie)在面對其他的學科之種種提問時所要求的異質的思維形式(heterogene Denkformen)，感知為一些不完備處與落後處，因為它們無法成就那它們根據它們的「目的規定」(Zweckbestimmung)根本就不會成就的東西(不僅是——最廣的意義下的——「歷史學」的、而是：光是生物學的“思維經濟”，並且一如明確地被強調著的：這“思維經濟”的行為舉止，是表現為“生機論式的”，還是表現為多麼“機械論式的”，就都已經顯示出有這樣的一些異質性的「思維輔助手段」了)——並且，與此相關聯的乃是：他(3)另一方面——在實質的方面——力求將一切事變一般之某種最可能的最大值，夯實成某些“能量上的”關係的種種特例，——最後，(4)他那想要透過他的概念手段去在理智上支配客體之充滿激情的渴望，就連在「應然」的領域上也緊緊盯住了他，並引誘他由他的研究領



域的種種事實中，去導出某些純“本位主義式的”價值尺度。這種將一門學科的“世界圖像”翻轉成一個“世界觀”的作法，在今日實在是一種極為一般的習慣：這種作法在那建基於達爾文(Darwin)的基礎上的生物學中，往往會朝向哪一個方向去完成自己，則是眾所周知的(在那些科學上的反達爾文主義者——這在今日當然總是一個相對的概念——身上，則這種作法往往會以別具特色的方式轉變成多少有點極端的和平主義)。在馬赫那裡，種種利他的令式被由「個體之“無可拯救性”」(這種“無可拯救性”不僅被理解為「事實上的一“人死靈魂即滅”的」(faktisch-“thanatistisch”<sup>3</sup>)，更被理解為「邏輯上的」)中導了出來。那位在其形上學的種種觀點上接近馬赫與艾克斯納(Exner)的歷史學家哈特曼(L. M. Hartmann)，則由對歷史的歷程之診斷的某些特定的觀點，導出了下述這個斷言令式：如此行動，使得你的行動有助於(社會性的)結社(Vergesellschaftung)(順便一提：由此將會得出結論，認為：顧爾德(Jay Gould)、洛克菲勒(Rockefeller)、摩根(Morgan)這些人<sup>4</sup>，由於他們的種種成就，根據任何前後一貫的社會主義的發展理論，都必須在重大的意義下算作是社會主義之“前作物”(Vorfrüchte)，勢必被認可為一些倫理上具有原創性的人格)等等。就奧斯特華德而言，相應於化學之巨大的技術上—經濟上的意義，當然是那些科技上的理想(technologische Ideale)才是以高枕無憂的主權而發言的。

在這一點上，奧斯特華德在很高的程度上受到了那從孔德主義(Comtismus)與蒯特列主義(Queteletismus)出發去進行取向的(自以為的)“精確的”方法所影響：布魯塞爾的索爾維(Ernest Solvay)建立他的“社會學

3 【譯註】“thanatistisch”一詞來自希臘文“thanatos”(死亡)，德國生物學家、哲學家黑克爾(Ernst Haeckel, 1834-1919)使用“Thanatismus”一詞表達他相信「人死靈魂即滅」的學說。

4 【譯註】指的是美國鐵道開發家古爾德(Jay Gould, 1836-1892)、實業家洛克菲爾(John D. Rockefeller, 1839-1937)與銀行家摩根(J. P. Morgan(1837-1913)，都是當時世界級的大資本家。

研究所(索爾維研究所)” [ Institut de Sociologie (Institut Solvay) ]，就是要照料這種方法，那是一個以許多閱覽室、所有社會學的研究工作必須具備的材料、以及非常可觀的基金所裝備起來的進行研究與出版的處所：正如作為資助者的創造物不但非常了不起、也在其方式上足為楷模一樣——那索爾維在其著作中所應用的、並為他的某些個別共同研究者所接受的“科學的”方法，則是貧乏得可憐。當那些純粹在自然科學上受到訓練的科技人強暴了“社會學”的時候，會生下什麼樣的調換兒們 (Wechselbälge)<sup>5</sup>，我們只要隨便看一眼這種種類的著作、尤其是索爾維的那些著作，就可以了然於心了<sup>6</sup>。而這齣將大量的手段浪費在一些純 403

5 【譯註】民間迷信的說法，認為魔鬼或者侏儒會將嬰兒掉包。這種迷信(路德也相信)使得人們認為醜陋(或畸形)的「調換兒」並無靈魂，只是一塊「肉」，殺之不算「殺嬰」。

6 我們就拿索爾維的一項簡潔的分析為例：《生理—與心理—社會學的能量學之入門的公式》(Formules d'introduction à l'Énergétique physio- et psychosociologique) (Institut Solvay, Notes et Mémoires(《研究紀要與論文》叢刊), Facs. I, 1906)：一個活著的有機體之各個時候的能量上的產量(產率 (rendement)=R)，由下述公式產生：

$$R = \frac{E_l - E_c - (E_f + E_r)}{E_c}$$

其中  $E_c$  是指由呼吸器或透過食物、光效應等所接收到的生能量 (Rohenergien) ( $E. consommées$ )， $E_f$  是指各該時候在型態學上固定了下來能量 ( $E. fixées$ )， $E_r$  是指作為剩餘物而未被利用的能量 ( $E. rejetées$ )，最後， $E_l$  ( $E. libérées$ ) 則是指那透過有機體的氧化歷程而釋放出來了的能量。那對產率 (das Rendement) 而言具有決定性的分數  $\frac{R}{E_c}$ ，由童年(當時  $E_f$  非常大)一直到完全成長的過程中，不斷提高到最佳值 (Optimum)，然後隨著年齡而(由於不斷增加的那種去利用接受到的能量之「無能」而)透過  $E_r$  的增加而再度下降。然而，從“社會學的觀點”看來，對於一個有機體、尤其是對一個個別的人之能量上的純產量 (Reinertrag) 的計算而言，卻只有整個自由的有機的能量的一小部分 =  $E_u$  (Energies utilisables) 納入考量：亦即那可以用在勞動上的比率，相對於轉換成熱量的那一小部分  $E_t$ ：這個部分跟任何一部機器一樣，是始終都不被利用的。但進一步言之，個體的這種“使用能量” (Nutzenergie) 卻並非完全都是社會性的使用能量 ( $E. socio-énergétique$ )，因為個體們基本上首先都是在謀求他們的“生理—能量上的”自己利益 (“physio-energetisches” *Eigeninteresse*)，也因此只有他們的使用能量的一小部分將會被變成「社會地可使用的」。因此，對任何時間間隔  $t$  而言，都可以透過「個體性的使用能量」乘以「各自根據社會性的使

(續)

用能量之程度區分等級的係數 $u$ 」去確定個體之“社會可使用率”(socio-utilisabilité)。如此一來，對於一個個體的整個一生中的時間間隔 $T$ 而言，便產生了一個量： $\int_0^T u \cdot E \cdot dt$ 。透過一個社會在某個時間單位中的所有個體之單純的能量產率之相加，得出平均分數 $U$ 〔這分數構成了他們的「社會可使用率」(Sozialnutzbarkeit)〕，並將 $U$ 與能量的個別的產率之和的乘積除以該社會在這個時間單位中所消費的能量之和，便可為 $R_s$ 〔Rendement social(社會產率)〕=所有個體在該給定時刻中的「社會可使用率」〕得到一個公式：

$$R_s = \frac{U(E_c - [E + ER + ET])}{E_c}$$

那些非生理—能量的性格的客體(亦即：它們的消費固然並非存在於「爲了有機體的利益之能量的耗損」，但能量的耗損卻的確會影響到那產率比)在這種情況下，原則上有可能透過以下的方式而被嵌入此一公式中，即：將這些客體視爲(可加以運用的生能量的) $E_c$ 之種種相應的增加與減少、亦即將它們等同於那透過食物消費(能量的消費之固有的類型)而消耗掉的能量。索爾維甚至相信，這一點也可以對那些無論是純粹想像的與道德的秩序(purement d'ordre imaginaire ou moral)加以主張(頁12)。並且，甚至連那些“濫用的”、亦即：與作爲“正常人”(homme normal)之「平均」而產生的消費相偏離的種種消費，也都可以被接納進該公式中。之所以如此乃是因爲，如果人們顧慮到：個別的人的這樣的一種極端的唯能論(énergétisme excessif)，固然在某些情況下有可能將自己作爲“排他性的唯能論”(énergétisme privatif)而以不利於全體的方式表達自己，但他在另外的一些情況下，亦即：當涉及的是“有能力的人”(hommes capables)的時候〔這些人會爲他們的「過度消費」帶來某種更高的能量的功率(Leistungsquote)作爲補償〕，也絕對不是反社會的，而是在效果上反而可以改善社會的「能量的產率」的。換句話說：種種能量的公式與在能量學中常見的那些尺度單位(千克米、卡路里等等)都是可以普遍地加以應用的。

人們尤其要避免——爲了要首先用幾句話對這部分的種種論述採取立場——一種信仰，即相信說，索爾維的整套建構之絕對的毫無意義(absolue Nichtigkeit)乃是存在於：他的種種公式考慮「現象的複雜性」考慮得不夠。對這樣的一種異議，索爾維將總是會有道理地回答說：透過引進越來越多的變元，某種「整全」終究而言“原則上”對於任何無論再怎麼錯綜複雜的組合，都是可能的。就連「人們的係數中的許多個，他永遠無法在量上精確地加以測量，許多則根本無法測量」這一點，也絕非“原則性的”錯誤。因爲，例如「邊際效用學說」方法學上就完全有道理可以利用「種種需要之純粹的量上的可測量性」這個虛構，——至於為何有道理？則這一點並非這裡所要闡明的。而是：這整體之完全的無價值性，乃是建立在：某些具有純然主觀的性情的價值判斷，被納進了那些看起來似乎非常“精確”的公式中了。事實上，“社會性的觀點”(point de vue social)、一個人的「社會可使用率」(此一性質本身、尤其是其程度)以及取決於它的一切，都是唯有根據那些個別的人懷著它們去迎向那探問「種種社會狀態之應然」的問題之完全主觀的理想，才有可能加以決定的：在這種情況

(續)

中，為數眾多的可能的價值尺度之無數的深淺層次，以及更加無限多的一大堆在這些無數可能的、彼此互相競爭著的、或者作為達到所期望的目的之所不期望的手段、作為與所意圖的結果相伴而生的所不想要有的副結果而彼此之間直接地互相衝突著的價值尺度之間的種種妥協，都將納入考察之中，並且它們彼此之間當然也都是絕對地平權的，只要不是那二個據說已經被實證主義給克服了的信仰—因素(Glaubens-Faktoren)：“目的論上的”與“形上學上的”(信仰因素)之一，再度透過某種後門又被引了進來。因為，如果這件事情沒有發生，則「一個發展了某種極端的唯能論的個體：格里高七世(Gregor VII.)、羅伯斯比(Robespierre)、拿破崙(Napoleon)、強大的奧古斯特(August der Starke)、洛克菲勒、歌德(Goethe)、王爾德(Oskar Wilde)、恐怖的伊凡(Iwan der Schreckliche)等等，是否儘管是由“社會—能量上的觀點”出發，卻始終都還是“有利可圖的”？」這個問題，乃至另一個更進一步的決定性問題：這些、以及對這樣的一些類型之無數的更加靠近或者更加遠離的接近，在哪個程度上是“有利可圖的”或者“無利可圖的”，便當然都只能透過客觀的價值判斷去加以決定。為這種價值判斷去發明某些數學符號，實在是一種幼稚的兒戲——就算這種小把戲有意義，這些數學符號也勢必是對每一個個別的進行評價的主體——例如：對索爾維先生這一方面、和對我這另一方面——而言，都有完全不同的係數！——並且，最後：當人們淨說些這種空話，並裝出一副提出了某“科學性的東西”的樣子，則這實在是瘋了。因此，「索爾維的這一整個成果乃是一文不值的」這一點，在這裡一定已經被察覺到了，儘管直到現在(在頁15)索爾維自己也承認他的那些公式在「可應用性」上的確存在著一些困難的那些部分\*才開始。因為這時候所涉及的，乃是那些「理智性的秩序之現象」(phénomènes d'ordre intellectuel)。它們，索爾維說，——“就其自身而言”(considérés en eux mêmes)——與任何一個對它們的獨特性刻畫而言特有的量上的「能量發展」，都不相應，而是事實上(in Wirklichkeit, “essentiellement”)展現了一系列前後相續的神經—肌肉的能量之各個時候的分布狀態。(這種觀點乃是那嚴格的“心理物理上的平行現象”之眾所周知的替代物)。因此，相同的量的能量消耗，有可能代表著極為不同的種種價值(valeur)之成就。而儘管如此，它們(這些價值)還是必須[請注意：憑誰的命令(par ordre de qui)?]讓自己被嵌入這些公式中，並且這些公式都是在量上可加以測量的，——因為它們畢竟(原文如此!)都在社會學中扮演著一個如此重大的角色(並且，正如為了此一結論之邏輯上的完備性可以加以補充說明的，先天地就確定了一點是：社會學必定跟種種能量上的公式合得來)。而事實上事情也的確是非常單純的：人們固然不能夠測量它們(=這些價值)本身、也不想要測量那些伴隨著(concomitante)它們(就通常的「心理物理上的平行現象」的意義而言的)、但卻非對它們而言別具特色的能量發展，——但是，它們的結果(Wirkung, effet)人們卻畢竟是能夠加以測量的。而就在這時候出現了一系列極有趣的「精靈跳躍」(Koboldsprünge)。人們要如何測量例如西斯汀教堂的聖母像(Madonna Sistina)或者“陰溝藝術”(Rinnsteinkunst)的某一產物的“效果”(effet)呢？由於索爾維不敢對自己和其他人公開地招認：在這裡，“effet”只是

(續)

以騙人的方式取代了先前使用過的那個多義的語詞“valuer”罷了，因而提出了以下的論證：“腦的努力”(effort cérébral)之“正常的”目的，在“正常的”個體的身上、並且因而(請注意!)也在(正常的)集體性個體(Kollektivindividuum)：“社會”的身上，乃存在於自我保存、亦即存在於：防止種種物理上的與“道德上的”(physische und “moralische”)(原文如此!)傷害之保護中。因此(!)，腦的努力(Gehirnanstrengung)之正常的效果總是(請注意!)意味著某種能量上的產率之改善。這不僅在種種技術性的發明的身上、也不僅僅在相對於不聰明的勞工之聰明的勞工身上是如此，而是甚至也適用於理智性的領域之外。例如，音樂會喚起某些大腦狀態，這些大腦狀態會造成氧化歷程的各種調節，而這些調節則又會回過頭來服務於「較佳地利用被釋放了出來的有機的能量」這個目的〔換言之，大概就是「較佳的消化」等等之類的目的，儘管索爾維稍早前宣稱過：「觀念—能量」(Ideo-Energie)對於Er的量、亦即對人糞—排泄的影響，並不是很顯著的〕。換言之，如果它(=音樂)的能量上的意義獲得證實了，而它也因此跟所有與它同類的東西那樣“原則上”都是「可以測量的」，——則藉此我們又再度幸運地來到了那美好的各種EI—與Eu—公式(EI- und Eu-Formeln)的國度了。當然，在這個國度裡有許多還有待我們去為之找出種種測量單位的係數。例如——根據索爾維——「在某一個時間單位中可能的觀念之數量」等等。也有一些理智或者藝術的創造物，在它們身上，「收益」始終都是潛在的；更還有一些其他的創造物則顯示了某種赤字，亦即：它們是對社會有害的(sozialschädlich)(索爾維在此想到的，也許是那些出於《維特》(Werther)的動機之自殺：這些自殺減損了它在能量上的價值)。但索爾維認為，無論如何每一個人(原文如此!)“原則上都可以基於「評價的規範」(Wertungsnorm)(社會—能量上的產率之直接的或者間接的改善)而精確地根據他的心理—能量上的——正面的或者負面的——社會性的價值之〔當然會在他的一生中不斷改變的〕程度被加以計算(原文是：“calquer(複製)!”)，完全就像他的生理—能量上的值(見稍早前)乃是可以計算的那樣。但這種“原則上的”可能性卻是具有巨大的重要性的，並且，當然，當甚至那種對這種“觀念—能量”(這些能量——由於同時代人的不成熟——經過幾百年後才變得是富有作用的)的計算也都是可能的時候，情況更是如此。但這位作者真幸運，「去探究出某種方法，看看要如何才能著手去測量出生理—與心理—能量上的值(valuers physio- et psycho-énergétiques)」，“不屬於他的研究工作的範圍”，——無論如何，根據他的觀點，那幾行偉大的文字(頁21)——此一、乃至任何一個類似的「自然主義式的自欺」都會滿足於它們的描繪——範圍“真正的社會學研究的整體”(tout l'ensemble des recherches sociologiques proprement dites)。

405

接著的是一段說明，認為：在「交換經濟」的種種今日的“價格”—現象的背後，當然隱藏著某種作為“究竟的”價值尺度之卡路里與氧化歷程：它們將會直接或者間接地以「交換財貨」(Tauschgüter)的型態被帶到有機體的面前。只要還充滿著「土地過剩」的現象，則人們根本就連間接地也絕對不會(以基本價值)購買空氣中的氧氣，而另一方面，那些人們(例如)在購滿一件“真正的”波

外行的目的上的悲喜劇(das Tragikomische)，在其中呈現得最明顯的，大約就屬下述這一點了：該研究所固然(例如)出版了亨利(Ch. Henry)的 405

(續)

斯稜時，根據索爾維，事實上必定會期望獲得的“氧化歷程”，實際上對於個體們的種種完全主觀的財貨評估(Güterschätzungen)而言，乃是一種字迷字(Vexierwort)——根據他自己的承認，這些個體並未被明確地歸給任何「能量量」(Energiequantum)——這情況就和所有其他的“社會性的”價值所展現的乃是這樣的種種財貨評估之種種結果完全一樣——這一點以及一個讀國民經濟學第一個學期的大學生此外還都一定會對這種胡鬧所說的一切，都並未干擾到我們這位作者。正如我們一開始的時候由藝術作品之“價值”(valuer)——在那裡，這確乎是指：審美上的價值——像馬背特技般跳到“效果”——氧化的結果，則我們的考察現在將會將我們帶往一項結論，那就是：“一般人”(homme moyen)之生理—與心理—能量上的產率—改善，乃是改善社會本身之產率的決定性手段。因此，這種“生產力至上主義”(Produktivismus)的種種計算必須為立法者指明道路，藉此將可達到“正常的產率”(rendement normal)，而這“正常的產率”本身則又依賴於“正常的人性”(humanité normale)的存在、亦即依賴於“理想地健康且明智的人”(hommes idéalement sains et sages)的補充：這些人所做的，並不多於為了要維持他們自己的個人的「正常的產率」所必須做的，並且在這麼做的時候，也只是將他們的能量之“在社會上必要的”最小值供種種社會性的目的使用罷了。

根據索爾維的觀點，由於每一個社會性的團體都呈現著某種化學上的「反應單位」(Reaktionseinheit)，並且由於宇宙中的每一個過程都將會接收到它的能量 406 上的評價(évaluation énergétique)的那個時間並非遙遠，某種這樣的規範性的、“實證的”社會學將會成為可能的那一天，亦將不再遙遠，——人們或許可以在這裡補充說：“原則上”！對索爾維所提出的種種實踐上的建議，我們在此不置一詞。他的“生產力至上主義”乃至他的“會計主義”(Komptabilismus)，在精神性的內涵上將自己與古典的法國的烏托邦主義之種種構想相比，例如說：與普魯東的種種觀念相比，正如我們在前面所認識到的那種種“成就”之將自己與爾特列和孔德的種種思路相比那樣，大約顯得同樣地市儈、同樣地是沒有創造力的模仿。

奧斯特華德本人在這篇此處所評論的著作中，在結論上遠遠落後於這些“成就”之後，儘管或者毋寧說：因為他在“見識”(bon sens)上超過了這些成就。例如說，索爾維關於「“精神性的”內容與數量上的種種能量關係之間的明確的相互關係之缺乏」所做的那些說明，我們在他那篇此處所評論的著作中，就看不到有任何地方注意到了。

【譯者按】\*「部分」原始版本為“Parteien”，WZL版則為“Partien”。前者不可解，從WZL版。

一部絕對地沒有價值的著作<sup>7</sup>：這部著作費盡心力，想要在範圍廣泛的種種計算中，找出勞動之社會性的(注意!)使用價值(Nutzwert)，換言之也就是(一如在所有這種種類的“實證主義”身上，事實上在孔德身上就可以看到的那樣)：透過種種“能量學的公式”去找出勞動報酬之應然的高度(die *seinsollende* Höhe des Arbeitsentgelts)，——因為，「不出版」將會違反那由索爾維所創造出來的“傳統”，——但學院的現任領導人瓦克斯威勒教授先生(Hr. Prof. Waxweiler)卻在書中一篇附錄，在為數不多的幾頁中，完全正確地(只是以太過客氣的寬大)指出了此一對每一個行家——自屠能(Thünen)的那再怎麼說都高明得多了的、主要是在經濟上取向的構想以來——而言都已經解決了的嘗試之無意義性。由於該研究所在瓦克斯威勒教授的領導下專心致力於真正有價值的(無論是普及性的還是學術性的)著作，人們應該可以期望：這“能量學式的”回憶錄(Reminiszenzen)很快就會被丟到它們所屬的角落了。

我們目前正在處理的這些獻給索爾維的通俗性質的演講，顯示了奧斯特華德的思考—與表達方式的種種優點，結合了上面所強調的“自然主義式的”思想家們的種種一般的傾向之種種後果，並且就連在它們的那些最弱的部分都值得作為“典型”而加以考察。只要觸及的是經濟的以及社會政策的問題領域，則這方面我將會由我們所考察的那個社會政策的側面加以簡單說明。因此，在這裡，我排除掉了關於這些事物的某些論述——這些論述，正如我不可以保持沉默的那樣，在我看來乃是奧斯特華德所寫過的東西中最為糟糕的了——，並將自己限定於對於將種種文化過程之前後一貫的、並且部分在形式上還非常漂亮地貫徹了的“能量學的”觀點做了實質的鋪陳的那幾章，做個簡短的摘要，並且限定於對那些較為遠離那個(經濟的—社會的)問題領域的說法，做一些(部分

7 Ch. Henry, *Mésure des Capacités intellectuelle et énergétique*, Heft 6 der Notes et Mémoires(《研究紀要與論文》叢刊第6冊《理智的與能量上的能力之測量》)。

一般性的、部分特殊性的)說明。

第I章：功(Arbeit)<sup>8</sup>。我們由外在世界所知道的一切，我們都可以以「能量關係」(Energiebeziehungen)：現存的種種能量比例(Energieverhältnisse)之在空間上與時間上的種種改變，加以表達〔“能量”=功以及功之所有的轉換產物(Umwandlungsprodukte)〕。任何文化驟變(Kulturumschwung)都可以透過新的能量上的比例(特別是：新的能量來源的發現或者已經熟悉了的能量來源之不同方式的應用)去奠定基礎(接著討論五種能量種類<sup>9</sup>之獨特性，尤其強調化學性的能量作為最能夠保存—與輸送的能量的意義)。——第II章：良率(Güteverhältnis)<sup>10</sup>。

8【譯註】“Arbeit”在德文裡，一般有「工作」、「勞動」的意思，但奧斯特華德在此使用的是物理學(能量學)的術語「功」的意思，相當於英文的“work”。但二者(「勞動」或「工作」與「功」)之間，有著密切的關係。奧斯特華德在第一章談“Arbeit”，就是由日常生活中的「工作」談起的，如：一個「工人」(Arbeiter)將一包20公斤裝的煤炭背上二樓所做的「工作」(=功)。

9【譯註】奧斯特華德將能量的種類，基本上區分為如下五種：(1)機械能；(2)熱能；(3)光能；(4)電與磁能；(5)化學能。

10【譯註】“Güteverhältnis”這個語詞，英文譯作“goodness propotion”，之所以這麼譯，主要著眼於：“Güteverhältnis”這個語詞是由“die Güte”和“das Verhältnis”這二個名詞組合而成的，前者有「善良、好(心)」等意思，後者則有「比例、關係」等意思。就意義而言，此一術語是在描述「生能量」與由之轉換成的「使用能量」的比例關係，應可譯為「效率」；但奧斯特華德顯然有想要透過此一術語，玩弄將「描述」轉變成「評價」的花招，因而譯為“goodness propotion”是可以接受的。由於韋伯行文中，常針對「良」加以強調，顯然有不以為然與嘲諷的意思，因而中文也依英譯的作法譯為「良率」。如此翻譯，實非不得已，請讀者千萬不要與當前流行的用法相混淆。以下簡單說明“Güteverhältnis”這個語詞的意思。在奧斯特華德看來，一切的現象變化與事件(事變)，都存在於種種「能量轉換」中：「能量轉換」乃是「一切事變之原始現象」。但「能量轉換」卻絕不可能以一種可以想像到的最單純的形式發生，即：能量A完全地轉化成能量B。實際的情況是：能量A除了轉化一部分為B之外，還轉化一部分為C、D等等，並且也往往會留下一些再也無法轉化成B的剩餘。如果我們將原始的、未加工的能量A稱為「生能量」(Rohenergie，或譯為「生能」)，而將所要轉化成的能量B稱為「使用能量」(Nutzenergie，或譯為「用能」)，則B/A的比例，就叫作“Güteverhältnis”，並且這「良率」總是小於1而大於0。如此一來，便可以得一公式：使用能量=良率×生能量。基本上，在奧斯特華德看來，人類的整個「文化」所追求的，一方面是盡可能增加可用



“良率”(整個討論的基本概念)=當我們爲了某些實踐上的目的而追求某種能量轉換時，由生能量(Rohenergie)A獲得的使用能量B的數量之比例(Relation)，並且，由於除了使用能量之外不可避免地還會同時產生其他的能量，因而總是小於1。整個的文化勞動(Kulturarbeit)都是在追求(1)生能量的增加，(2)良率的改善：後者尤其是「法秩序」的意義(在鬥爭中所發生的那些能量消耗之排除，可以完全類比於用具有10%良率的帶有氯化與白熾紗罩的燈，去替換具有2%良率的煤油燈)。由於唯有“自由的”、而這也就是說：由於種種強度差異(Intensitätsunterschiede)而可以在現存的能量數量內加以動用的能量才是可以使用的，並且這種自由的能量，根據能量學的第二個主要命題，在任何一個給定的封閉的物體系統(Körpersystem)內部，將會由於不可逆的離散(Zerstreuung)而不斷減少，因此我們也可以將那有意識的文化勞動標示爲“追求保持自由的能量之努力”。那使得我們不得不不斷地偏離開這個理想的主要的、決定價值的因素，乃是“時間”：那緩慢的(在“理想情況”中無限地緩慢的)種種能量轉換之加速，正是那使得這些能量轉換對我們而言變得可以使用的東西，但它同時卻也無可避免地意味著「自由的能量」之加速的毀滅。並且是如此一般的，以至於對於該過程的二個側面的那個值得追求的比例而言，在每個時候都有一個最佳值，在超過該最佳值的情況下，接著的加速將變得不經濟。因此，能量學的第二個主要命題乃是文化發展的準線(Leitlinie)。——第三章：生的能量(Die rohen Energien)。“幾乎可以說：在地球上所發生的一切”，都是在耗費太陽透過輻射給予地球的「自由的能量」之下發生的〔根據奧斯特華德，唯一的例外乃是：落潮與漲潮以及依賴於這些的種種現象。——這個主張有

(續)

的「生能量」的量，另一方面則是改善「生能量」轉化成「使用能量」的「良率」(=效率)。以煤油燈爲例，當我們點亮煤油燈時，意味著化學能(生能)在轉換成光能(使用能)。剛開始的時候，這種能量轉換的「良率」很差(大約只有2%至3%)，而「氯化」與「白熾燈罩」的技術與發明，則可將「良率」提高到10%。

可能是不確定的，只要地球內部之固有的熱能(其實際上的意義，奧斯特華德全然地加以否認)，儘管幾乎不可能以在實際上顯著的方式全面地影響著地球表面的種種溫度關係，但也許——由於並沒有在絕對的意義下防水的岩層——那個該時候最後的「滲入界限」(Versickerungsgrenze)會起著共同決定的作用，並從而共同決定著地表可使用的水量以及所有依賴於此的事變〕。因此，持久的經濟必須完全地建基於對每年的輻射量之有規律的利用上：這輻射量在其良率上之「變成可使用」是還可以如此巨幅地加以提升的，以至於我們似乎可以完全不用擔心：那轉變成煤炭存量、化學能量而儲存了起來的太陽輻射能量之不亞於對該原則之違反、至少是某種極為重大的違反、不亞於某種“遺產繼承之浪費”的、迅速的耗盡。對那——按照現有的儲存——不是那麼緩慢地耗盡的鐵儲存、對於電器製品而言極為重要的銅—與鋅的儲存等等這些化學與形式能量，作者卻絕口不談。但在一篇甚至將我們的能源經濟之在將來將會建立在濃縮的、過濾的、以及轉化成化學的或者電的能量的「太陽輻射的能量」的情況都納入了考察範圍的陳述中，討論一下關於「那實際上無窮盡的、並且同時又由於迅速進展的成本下降而顯得突出的鋁之化學的與形式能量，在多大程度上可以完全無疑地取代那些實際上無疑會被耗盡的金屬之種種今日不可或缺的功能」，無論如何也許會是恰當的。尤其是因為：奧斯特華德並不相信，在地質學的各時期之內，無論是在過去或是在將來，透過太陽輻射供應的能量會 409 減少，因此，顯然地，從純粹能量學的觀點看來，「在某些未來觀點之下，對那些由該處供應的能量數量進行某種特殊程度的經濟」，根本就沒有急迫性，反倒是那些原料之對於那些最重要的使用能量的生產、傳輸與「變成可用」而言不可或缺的化學的與形式能量，將會由於利用而同樣地無可挽回地被離散掉，一如根據熵學說(Entropielehre)這種情況將會發生於所有自由的能量上那樣，——但不同於其他的、在歷史上可見的時間空間：以現在的速度，在略多於一千年間，在不斷增加的採礦量的情況下。在這種完全集中於討論各種能量上的關係的情況下，亦

即集中於討論(1)新的生能量的獲得，(2)在獲致使用能量時，對良率加以改善的情況下，那大部分唯有在那些會有窮盡的一天的儲存中才給定的能量階梯(Energieleiter)之無論如何都相當重要的角色，卻始終都未曾作為經濟學的客體而被加以討論：那些制約著它們之在這方面的可用性的性質，唯有在相當不得已的情況下，無論如何唯有間接地，才會讓自己給歸入那二個類別之中，雖則我們也不應該懷疑，奧斯特華德的術語也能夠達到這一點。——但如果種種新的能量、特別是太陽輻射的那種在今日幾乎唯有依循著種種活著的以及化石的植物這條途徑才能使之成為可用的能量的那些「直接變成可用」的側面，一如奧斯特華德充滿著信心所假定的那樣，對將來而言是如此地大為有益的，——則對於「對文化所做的能量學的分析」而言，的確會產生下面這個問題：在這些情況(Verhältnissen)以及我們的出生數普遍地下降的情況下，我們究竟為什麼還會重視良率(Güteverhältnis)呢？為什麼在這種情況下，這一點非但不是變得越來越不相干，反倒是變得越來越重要了呢？人們充其量也唯有付出相當大的辛勞、並且就算這樣也還是只能不完備地，由第IV章(生物)、第五章(人)、第六章(對異己的能量的支配)取得對這個問題的某種回答。設若奧斯特華德明確地提出這個問題並加以回答了，則他將會在一種一定會很有利於他的種種論述的方式下，被引導而達到對種種問題的某種深思熟慮，一如(例如)宋巴特(B. Sombart)在他那與雷洛(Reuleaux)的「機器」概念進行論辯<sup>11</sup>時對這些問題所做的剖析那樣。410

這些問題只在頁82下簡短地觸及到而已，並且還是以一種走了樣的方式觸及的：說「“進步著的”文化(且不管人們是拿常見的種種“進步”的標準中的哪一個去衡量的)與『人類的能量的利用之絕對的減少』乃是同一回事」，這種說法絕不是正確的。當我們將現在的文化拿去跟例如說

11 【譯註】可能是指宋巴特在《現代資本主義》(Der moderne Kapitalismus, Leipzig: Duncker & Humblot 1902)第一卷第二章(新技術)中與雷洛就「機器」所做的論辯。

古代的文化相比較的時候，則根據後者(指：人類的能量)之相對的能量上的意義，這一點確乎是切合實際的，但就連在這種相對的意義上，這一點也絕非對任何“文化進步”(Kulturfortschritt)而言都是正確的，——除非唯有那就是能量上的“進步”的東西才叫做“文化進步”，換言之：存在著套套邏輯(Tautologie)。奧斯特華德所沒有做的那些考慮，或許就連當他孤注一擲地跳進「經濟學的專業學科」這個領域(第XI章)時，也會對他有好處。他有可能會進一步地避免掉那種我們現在可以很清楚地由他的種種論述中取得的、非常錯誤的想法，好像說至少那我們稱之為「技術上的進步」的東西，總都是也建基於良率的某種改善上。換言之，例如：在由手工織布機過渡到機器織布機的過程中，如果人們將那在煤炭中儲存了起來的太陽輻射能量，算進種種不同的動力學的、化學的(包括人類以外的和人類的)以及其他種種的能量中(這些能量按比例地分攤到了某一機器的紡織產物上了：當然也包括了那些未經使用而散落各處的能量部分)，然後再為手工紡織提出相應的計算的話，則純能量上的良率，在機器的經營(Betrieb)方面總是較諸手工的情況為有利。經濟學上的種種“成本”，根本就統統完全無意要跟物理學的意義下的“能量”—消耗直接就平行前進，尤其是在交換經濟(Tauschwirtschaft)中，那些對於“競爭能力”而言具有決定性的「成本價格」的比例，更是無意於等於就是那些被消耗掉了的能量的量之比例，儘管這些(能量的量)理所當然地到處、極常“有力地”(energisch)在此一起參與決定。奧斯特華德自己就偶爾提到過一些很基本的生活經濟上的環節(lebensökonomische Momente)：這些環節在大多數的“技術上的進步”的過程中也都起著作用，並且直接就要求著能量上的良率之某種變糟：那無可避免的對「加速能量轉換」的追求。此一事態並非孤立的特例。如果就像奧斯特華德所期望的那樣，我們有一天真的發明了一套設備，可以將太陽輻射的能量直接地傳輸進(例如)電的能量中，則那能量上的“良率”便可以甚至落後在一部蒸氣機中對煤炭能量的利用之良率好幾倍，而那以新的途徑獲得的能量之經濟上的競爭能力，儘管如此還是有

可能是壓倒性的。就算恰恰就是那大自然賦予人的“最原始的”手段：人的肌肉所能夠達到的，乃是一種在利用透過生物化學的氧化歷程所釋放出來的能量方面，比甚至是最好的發電機都要好得多的“良率”——這種機器還是會在經濟的競爭中佔上風。奧斯特華德無疑知道得非常清楚，爲什麼。但在給定的機會裡，奧斯特華德卻一再地遭遇到這樣的事情，即：他根本就是想要將“整個的文化發展”建立在許多不同的能量上的條件中的一個之上：建立在“良率”上，儘管他（見上文）自己在開始的時候，除此之外還提到了「新的能量的開發」。就能量上加以考察，甚至那純粹科技性的問題，也並未由於奧斯特華德而獲得促進了。因爲，恰恰是「種種新的能量的運用」和「“良率”的種種要求」之間的那種相互性的關係，才是真正令人感到興趣的。但這方面，我們卻看不到任何重要的東西。但此外，就連一個如此緊密地鄰接著科技的考察方式之獨特性、乃至那種（在專業科學的意義下）“經濟的”考察方式的獨特性，當然也都出現得太過簡短了。

奧斯特華德固然在進行導論的時候自己就有所保留地說：他有意識到，要只去處理種種“文化現象”的一個側面，而這一點相對於許多其他自然主義式的思想家們的那種“世界公式”－需要（“Weltformel”-Bedürfnis）而言，乃是絕對值得承認的。但他的災星卻想要他還再相信那早已過時了的“孔德式的諸科學之層級體系”，並將此一層級體系解釋成是（頁113下）：對於所有較高的、亦即：“較不一般的”科學而言，那些居於金字塔較低梯級的“最一般的”學科的種種概念，都是有效的、換言之，對這些科學而言，必定都是“基礎的”。他將會不相信地搖著頭，如果人們告訴他說：對於經濟學的理論（諸經濟學式的學科的那個將它們與其他學科區分開來的特有的組成部分）而言，不僅那些概念根本就不扮演任何角色，甚至就連那最微不足道的角色也不扮演，而是：對於國民經濟學一般而言，恰恰是種種“較一般的”學科的那些最一般的、亦即：最抽象的、並且因而距離日常經驗最爲遙遠的定理，都是完全不重要的。例如，天文學必須接受哥白尼的、還是托勒密的系統，對它而言

乃是完全無所謂的。同樣的，對於經濟學的理论——由某些假設性的、「理想典型式的」定理所構成的一個全體——的效力而言，諸如「物理學的能量學說是否將會體驗到種種最顛覆基礎的改變」、甚至「能量守恆律是否將會主張它今日的(一如人們所能期待的)適用於所有物理學的、化學的以及生物化學的知識之效力範圍，還是有一天會有一個“反魯伯納者”(Anti-Rubner)將他關於「有機體的熱家計」(Wärmehaushalt der Organismen)<sup>12</sup>的實驗給推翻了(這當然是極不可能的事情)」等等，都是完全無關緊要的。或者，爲了要將事情(die Sache)馬上就那個這麼長久以來始終將物理學的研究與種種經濟上的利益給緊緊地連結起來的問題去弄清楚：就連一部“永動機”(perpetuum mobile)，換句話說就是：某種將自由的能量免費地冒出於一個給定的能量的系統中的能量來源之確確實實的存在，亦將(1)完全不會給經濟學的抽象的理論的那些假設性的命題蓋上“不正確說法”的印記；此外則將(2)：無論人們將某種這樣的烏托邦式的能量來源之技術上的意義，描繪得再怎麼重大——人們的確有充分的理由這麼做——，儘管如此，那個「那些抽象的與假設性的定理之實踐上的效力」的領域，也唯有在下述情況中才會降爲0，即：當透過該能量來源(a)任何一個隨意的能量，(b)到處，(c)任何時間，(d)在每一個「時間微分」(Zeitdifferenzial)中以不受限制的量以及(e)任意的「影響方向」可供使用。就算是僅僅是這些條件之一的任何最輕微的限制，都將會立即幫助那些「邊際效用原則」再度去獲得某種相應的微小的「直接地具有實踐上的意義」的可能性。——我們之所以會在這些烏托邦上停留一下，完全是爲了要弄清楚那儘管有這麼多現代的方法學

---

12 【譯註】魯伯納(Max Rubner, 1854-1942)是德國生理學家、營養衛生學家，以「新陳代謝」、「能量生理學」(卡路里測量)的研究聞名於世。魯伯納於1883年提出「體表假設」，認爲鳥類與哺乳類動物的代謝率，大致上與牠們的體表面積成比例。1894年，魯伯納透過實驗證實了「活的有機體之身體能量守恆」原則的有效性，並於1902年出版《能量消耗的法則》(Gesetze des Energieverbrauchs)。

說，卻依舊還是一再地被忘記了的東西，那就是：孔德的科學層級體系，乃是一個了不起的學究之不食人間煙火的架構，這位學究並不瞭解：413  
 存在有一些具有完全不同的種種知識目標(Erkenntniszielen)的學科，這些學科中的每一門都必須由某些直接的日常經驗出發去將這種“不科學的”知識的內容，在一些完全不同的、完全獨立的觀點下，加以純化與加工。而如此一來，這些不同的學科總會在某個地方——並且例如在國民經濟學的情況中，第一步就已經超出了“純粹的”理論之外了——在它們的客體方面，以最多樣的方式相交會與再度相遇，乃是不言而喻的。但是，誰要是像奧斯特華德那樣看不透該基本的事態，或者僅僅根據孔德的架構，透過為“物理性的能量”(頁70)的作用保留一個小小的位置力求正確地對待該事態，他就將會至少並未正確地對待“文化科學”(這些科學正是奧斯特華德所想要“奠定基礎”的)。<sup>13</sup>——因為，「我們這門學

13 順便說一下：一個現代的化學家，是否應該像奧斯特華德常常做的那樣，談論著“物理性的能量”，乃是一個獨立的問題。無論如何，就算是站在「心理物理的因果性」這個觀點上、換句話說就是摒棄“平行現象”(Parallelismus)的人，那奧斯特華德在「“心理學的”種種過程」下所理解的東西，即：“思想”，亦將幾乎不可能被理解為「“在能量上”可加以評價的」，而奧斯特華德就是部分暗地裡、部分明白地這麼做的。此外，諸如下面這個命題(頁97註解)：——“種種思想都能夠(原文如此!)以非空間的方式被掌握到(原文如此!)，但就算沒有時間與能量，它們畢竟還是會存在(原文如此!)並且都是(原文如此!)主觀的”——的許多命題，我們寧可覆上「愛的面紗」(Schleier der Liebe)。無論人們對敏斯特柏格(Münsterberg)的《心理學》採取什麼樣的態度，對奧斯特華德而言，其中的幾章無論如何都是某種相當有用的讀物。就其「方法學」的意義而言，“能量學者”所須涉及的，就唯有種種呈現出種種的「量」的“客觀的”神經—與大腦效能，換言之，主要就是一些化學性的能量，而根本無須涉及“主觀性事物”(Subjektivitäten)。因為，在這樣的種種事物與量上的、“能量上的”種種關係之間，是不可能會有任何透過前者(思想的“內容”)之質上的獨特性而決定的「轉變的尺度」的——正如此一尺度之的確屬於任何“能量”之概念上的本質一樣。設若人們成功地(例如)在能量收支平衡(Energiebilanz)中發現了某一有利於種種“在心靈上”受到制約的過程之偏轉(Ausschlag)，並且人們還設立了「“內省的”知識」(“introspektive” Erkenntnis)作為感知那「“心理的”能量」及其種種“轉變”之不斷變遷的“內容”之特有的“感官器官”(根據奧斯特華德頁98的說法，這一點光是因為「要不是這樣的話，種種心理性的過程就根本無法歸入於『事變』這個概念之下了」，因而也就是必要的了，——則在關於“表

(續)

皮之內的”能量上的良率方面，就連一個妄想狂的那最沒有意義的廢話與大驚小怪，都無法與那具有最高價值的精神上的成就，有任何區別了，而也更(此一理所當然的道理乃是一再地都是具有決定性的點)沒有任何“能量上的”良率，可以作為(例如)一個“正確的”以及一個“錯誤的”判斷的標準了。二者都需要某種能量上的消耗，而根本沒有任何東西使得以下這一點變得可能，即：這一消耗，在關於生物化學的“良率”方面或者以其他任何方式，在“正確的”判斷的情況下，與那在“不正確的”判斷的情況下之關係有所區別。同樣的，“良率”也並不能夠——當我們在面對一種索爾維(見上文[402]註)也接受的那種將“真的”與“有用的”給等同了起來的熟悉觀點時，為了安全起見馬上就得說的那樣——透過某種在“外在世界”中的“能量上的”測試而被拉進來。因為，事實上存在著許多無可懷疑的真理，它們的效益上的成本收支平衡(*utilitarische Kostenbilanz*)，“在能量上”是如此巨大地受到能量浪費(化學性的能量：材堆，生物化學的與動力學上的能量：政黨組織與戰爭等等)所牽累，以至於他們實在很難透過改善任何一個能量上的良率去彌補此一虧損，尤其是：在這些真理中還有這樣的一些真理，它們對於此一“良率”是完全沒有影響的。

414

奧斯特華德顯然並不同意那些效益主義式的知識理論，只是他很有道理地認為，所有僅僅是歷史的、亦即：非範例式的(*nicht paradigmatische*)真理(頁170)，都是在技術上、從而也就是在科學上沒有價值的。他自己的那本高度值得一讀的書《偉大人物》(*Große Männer*)也就是(1)只將那些對能量上的良率做出了大幅改善的人，當作是這樣的偉人加以處理，並且(2)將這些人基本上當作是說明下述這個實踐上的問題之典範加以處理，那就是：哪一種教程能夠服務於「良率之改善」；換言之，這些典範所想要成為的，並非任何歷史上的、而是某種教學上的成就(此外，他那純“歷史性的”陳述，也不太能夠正確地評價科學的發展之種種推動的力量之影響：眾所周知，有一個現象越來越是規則了，那就是：許多重要的發現，為許多人在彼此完全獨立的情況下被做了出來，並且越來越多的情況是：只有「偶然」在決定著那(作為一個納入考察的目標而)受到熱烈爭論的“領先”(Priorität))。歷史家及其同類人確乎將會相當冷淡地對待奧斯特華德的這種有點天真的庸俗——因為，他們一定會這麼覺得——，但無論如何，(例如)李克特卻有可能根本就無法期望某種(在邏輯的意義下)特屬於“自然科學的”思維之更好的典範。

夠了：就算將心理性的事物引進了能量學(*Energetik*)中——其可能性奧斯特華德在這本書中(頁70)只是略提了一下，而他在另一方面則再度強調：他的考察之界限，就存在於種種“心理性的”因素參與發生作用之處——，確乎還是令人絕望地沒什麼可以為某種(在奧斯特華德的意義下的)“文化科學的奠基”做出來的成果。而此一「引進」又該如何被實現出來呢？就“能量上”加以考察，“心理性事物”之參與到勞動的生理物理學中發生作用所形成的過程可以多麼無限地複雜，我在另外一個地方\*已經就克雷培林(*Kraepelin*)的和其他的著作，尋求著在一個外行人所可能的範圍內，為我自己和這份期刊\*\*的讀者們加以想像



科的純粹的“理論”，跟“心理學”就連絲毫的相干都沒有」這一點，每一 414  
個受過現代的方法訓練過的理論家都知道(更正確地說：都應該知道)。

在關於生物的那三章(IV、V、VI)裡(頁53)，我們首先發現作為能 415  
量收集者的“Anabionten”(=植物)與(就能量上來看)作為由前者所收集  
到的太陽輻射之寄生性的消耗者的“Katabionten”(=動物)的區分<sup>14</sup>，在  
此一區分中，人(暫時還!)屬於後者。在能量上，人與動物的唯一差別  
只在於：人擁有一種巨大的、並且不斷提高的程度之由他以種種工具和  
機器的型態納入自己的支配之下的“外在的”(外在於他的表皮而存在著  
的)能量：文化的發展史就等同於將種種異己的能量納入人的勢力範圍  
(在這裡也就是說：就算沒有“良率”的改善)，——然後就接著提到了一  
(續)

了一下。但奧斯特華德顯然根本就沒有想到心理物理學的問題的這些側面。如  
果他曾想過諸如馮德(Wundt)的那在科學上已經完蛋了的關於“心理性的能量  
之增加的法則”的學說：此一學說將那我們稱之為某一與文化相干的過程之“精  
神性的內容”(den “geistigen Gehalt”)的東西之“提升”(換言之，就是某種評  
價)，與種種心理性的存在範疇(Seinskategorien)雜亂無章地彼此混在一起了，  
則蘭佩雷希特藉此所造成的胡作非為，對我們而言必定是一個令人警惕的例  
子。最後，佛洛伊德(Freud)的種種學說，儘管在其第一批的種種表述中顯得  
似乎可以確定為某種種類的“心理性的(情緒—)能量守恆律”，——無論它們有 415  
什麼樣的心理病理學上的價值——在這段期間裡已經被它們自己的原作者如此  
地加以改造過了，以至於它們喪失了在“能量學”意義下的任何明確意義，但  
無論如何，對於嚴格的能量學者而言，至少首先乃是無法加以利用的。假如它  
們果真變成這樣了，則相應於它們的獨特性，它們當然亦將絕不會為沒收所有  
那些到目前為止對於“能量學”而言無法理解的種種“文化科學”的觀點，而以有  
利於某種作為「公分母」的“心理學”的方式，去提供任何的正當化。這方面夠  
了。對我們而言，要緊的是：以一般的方式去決定一個方法論上的地方：在這  
個地方，作者在理論的領域上(關於實踐的領域，則已經談論過了)逾越了他的  
種種觀點的效力範圍。【譯者按】\*指的應該是韋伯在發表本文不久前，剛於  
1908至1909年間分四個部分發表於《社會科學與社會政策文庫》上的長文：  
〈論工業勞動的心理物理學〉(Zur Psychophysik der industriellen Arbeit)；\*\*WZ  
作《社會科學文庫》，今依原始版本譯出。

14 【譯註】奧斯特華德認為，植物能夠將太陽輻射的能量轉化成化學能量而儲存  
起來，而動物則無此能耐，因而只能直接或間接地靠植物而活。就此而言，動  
物(包括人在內)在某種意義下乃是植物國度的寄生物。Ana-與Kata-這二個前  
綴，有「組成」與「分解」的意思，正好可以用來標示生物界的這二個群體：  
一個進行「組成代謝」，一個進行「分解代謝」(Ostwald, 1909: 52 f.)。

項(在註中簡短談了的)保留說：爲了要使此一觀點變得可行，人們當然必須“被允許”去談“心理性的能量”。其間插進來的討論包括：關於戰爭武器之能量上的發展進程(頁73)；關於相對於任何種類的鬥爭之「和平」的能量學上的價值：因爲這樣的一個鬥爭確實總是會降低(能量上的)良率；關於動物的馴養(頁85：此處以及討論奴隸制的地方，缺乏對專業研究之種種重要的成果的知識)，此外還對「火」的意義有一段相當漂亮的能量學上的分析(頁92)；關於種種能量之傳輸與保存以及種種個別的能量種類在這個過程中的表現(第VII章)。“工具”與“機器”之間的區分的方式(各自就在此將被轉變的是人的、還是人之外的——動物的——能量進行區分：頁69)，乃是極爲外在的，並且在社會學上可以說根本就沒有任何價值的。接著，作者便達到了(第VIII章)：“社會化”。在今日，由於“人們”(誰?)將整個文化科學與社會學給等同了起來，它(=社會化)對於文化的意義被誇大了，因爲，那些最簡單的工具的發明，畢竟都是由個人出發的，並且其利用也是透過個人而可能的。唯有當社會變成“文化因素”了，亦即：改善了“良率”了(頁112)，——這在此又再度變成了**唯一的標準**了——它才會在科學上被納入考察：就能量學上加以考察，唯有當它透過“秩序”與功能劃分而對使用比例產生影響時，它才會做這件事情。根據奧斯特華德的說法，是「能量收支平衡」、**而不是多樣性**，也是生物之“完滿”的決定性尺度，——這種種類的考察方式，貝爾(K. E. v. Baer)早就以大家所熟悉的方式，很有道理地加以嘲諷過了，只是措辭不同罷了。如果我們此外將在人身上的那些受到支配的“異己的”能量也納進來：這些能量大都只有很少的百分比被利用到了——而就像上面提到過的：肌肉乃是最佳的動力機器——，則無論如何，根據現在的技術，根本就談不上有任何「人的相對而言較爲有利的**能量收支平衡(良率)**」可言。而文化的“**能量收支平衡**”的情況又是如何呢？

如果人們將頁112上的那些論述，以一種接近字面的方式加以理解，則奧斯特華德基本上根本就未將(例如)**藝術**(就最廣的意義而言)算

進“文化因素”中，——除非(像頁88上以令人安心的方式所表明的)：它(=藝術)終於避免了那種在席勒的詩作《希臘諸神》(*Götter Griechenlands*)中還作為“初學者的侷限性”之典範而編排在一起的種種“失策”，並以「能量之種種轉變與變遷」為題材：透過這種方式，藝術或許可以服務於大眾的啓蒙並抵制能量的浪費<sup>15</sup>。人們看到了：在此，度布瓦—雷蒙(Du Bois-Reymond)對那些有翅的型態之建構的詛咒〔因為這些型態乃是“非典型的”(atypisch)、“超典型的”(paratypisch)構造，並且作為哺乳動物竟有六肢，在解剖學上實在奇怪〕，也實在超出那忠於原則的自然主義太多了。問題只在於：藝術要如何才能滿足此一計畫？人們將獲得每平方公尺的畫布上能量轉換的最大值，如果人們畫上種種爆炸或者海戰圖。如此一來，有一幅威廉二世(K. Wilhelm II)親手畫的(青年時期的)彩色素描：二艘裝甲船帶著巨大的冒煙(我曾經在私人收藏中看過這幅畫)，就相當接近該理想了。但這對於對抗平民的能源浪費又有什麼用呢？門采爾(A. v. Menzel)的那幅著名的油畫《軋鋼廠》(*Walzwerk*)，或許在(能量上的!)“良率”中還站在一個更有利的位置上呢，但卻幾乎沒有任何基本上較大的教學上的大眾影響、尤其是對

15 【譯註】席勒(Friedrich Schiller)在《希臘諸神》中歌詠希臘神話世界中的美麗的天神，讓萬物充滿生氣，賦予自然高貴的意義，不像現代學者將太陽看成是一團沒有生命的火球。席勒因而哀嘆：美麗的世界，你在哪裡？回來吧，大自然之優美的盛世！奧斯特華德對這種「思古幽情」頗不以為然，因而以席勒的這首詩為例指出：在詩之中，我們直到現在都還在看護著席勒在《希臘諸神》中編排在一起的那些由於初學者的侷限而產生的觀點，並且也習慣了將那些失策看成是特別地“美”的。奧斯特華德認為，這種與「我們的時代之思想與感受」脫節的創作努力是徒勞無益的。今日的詩人毋寧應該意識到他們的課題，乃是要為那我們時代所產生出來的新酒縫製新的酒囊，從而以詩的方式形塑著我們的現代生活。因此奧斯特華德說：「能量之種種轉變與變遷(Wanderungen und Wandlungen der Energie)……提供了一個如此偉大且多采多姿的圖像，以至於任何詩人都無法期望再有任何更好的題材了。這樣做，詩人或許可以履行一項重大的文化使命，即：使大眾熟悉這種現代的能量學的思想：這些大眾由於不熟悉這種思想而平白浪費了他們如此龐大數量的能量。」(Ostwald, 1909: 88 f.)

至關緊要的家庭主婦們的影響。以詩一般的和藝術的方式插畫說明的食譜，也許一定就是可接受的。但是，除此之外還有什麼呢？並且尤其重要的是：如何？「能量守恆律」與熵學說或許確乎僅僅可以“以象徵的方式”展現藝術，但這麼一來所有那些致命的“不實在的東西”(Unwirklichkeiten)就又都跑進來了！奧斯特華德的那些在「對種種藝術目的進行“理性的”定義」這條道路上的先行者：孔德、普魯東(Proudhon)、托爾斯泰(Tolstoi)，固然也都跟他完全一樣的庸俗，但卻不會像他那樣魯莽地行動。在萊比錫似乎存在著一種不搭配的情況：(例如)對種種科學上的目的而言，蘭佩雷希特(Lamprecht)顯著地擁有太多、而相反地奧斯特華德——這完全無損於他在為繪畫而對顏料所進行的化學分析上的所有貢獻——則有點太少與藝術的接觸，並且：——相應於“心理性的能量”的一項致命的獨特性地——儘管有無疑非常頻繁的“接觸”，這些「強度差分」(Intensitätsdifferenzen)的“平衡”也不太可能會實現。奧斯特華德從未以這種方式一直鑽研下去而達到某種真正是“能量學式的”藝術考察。因為，這樣的一種考察看起來又將會是個什麼樣子呢？根據“能量上的”良率，我們或許最應該非常違背今日“常見的”觀點地將花冠獻給「快腿路加」(Luca fa presto)<sup>16</sup>，——因為，並非最終所達到的結果本身之某種據稱的絕對的價值，而是那跟“能量耗費”相比較後的結果、亦即：“良率”，才是應該做決定的。而「能量節約」：我們在為繪畫製造顏色、為紀念碑似的建築吊起石頭、為藝術家具的製造等等，透過種種今日的技術上的“成就”所追求的那種「能量的節約」，——它或許就是那將在自身中包含著真正的藝術上的“進步”的東西，因為唯有它、而不是建築家、畫家、藝術家具匠，改善了“良率”。對這種所謂的“藝術家”而言，似乎唯有(以一種最偉大的方式)那種宣揚在種種藝術手段中的“單純性”的布道，才能“在能量上”(由「良率」出

16 【譯註】指路卡·焦爾達諾(Luca Giordano, 1634-1705)，義大利巴洛克後期畫家，以“Luca fa presto”著稱於當時，因為他步行甚速。

發)被建立起來。我們實在看不出來，爲什麼奧斯特華德在上升到了上面所分析過的那些公設之後，卻不堅決地將這些結論也給導出來。時間將會很緊！因爲，我們的確可以設想一種“在能量上”令人無法忍受的事情：一張(例如)以很藝術的方式完成的椅子之製造，耗掉了無度的動力學的、化學的、生物化學的形式一等等的能量：這些能量我們是絕不可能再由該椅子回收回來的，因爲，從能量上加以評價，它不會比一堆相同大小的木材值更多的價值：——它所特有的那將它印上「藝術作品」印記的“形式”—能量，對「能量的獲得」而言，乃是沒有價值的。要命，——“藝術”恰恰就始於技術家的種種“觀點”停止之處！然而，也許人們稱之爲“文化”的那個東西，一般而言並且到處都是這樣子的嗎？果真如此，奧斯特華德應該會認識到這一點並相當清楚地將它給說出來才對。但如此一來，在他的種種思想與種種“文化科學”之間的關係，便將完全處於模糊中。——

我們還是回過頭來談談他吧。——“社會”所使之可能的那種「改善良率」之最高的形式，顯然乃是(頁122)透過種種普遍概念之建構而進行的「經驗傳統的建構」：這些普遍概念〔一如究竟而言的所有與每一門科學(頁169)〕，乃是要服務於「對未來進行預言」以及「透過經驗去支配未來的」(頁121/2；此外，有一個令人感到懷疑的“目的論式的”擴充乃是：根據頁162的說法，各種植物就都已經做出了種種“經驗”了)：在這個方面，「社會化」的手段乃是語言。

但是，唉呀！語言以及探討語言的科學(第IX章)的情況，在今日還是多麼地可憐啊！在那想要“提出”(頁127/8)「語音法則」(Lautgesetze)的嘗試失敗了之後(奧斯特華德在此似乎並未弄清楚此一問題的意義以及當時的狀態)，專業語言文獻學家們(Fachphilologen)一直都還沒有做出任何嚴肅的嘗試，自己去爬上那任何一門科學的最高階段：對那些滿足種種能量上的要求(關於這些要求請參見頁126下)的語言之人爲的綜合(künstliche Synthese)。浮現心頭的，顯然是尿素對於有機化學之化合(Synthese)的意義。因此，在種種直接的語言鬥爭(Sprachenkämpfen)與

國際性的語言困難(Sprachschwierigkeiten)中，許多龐大的能量數目就這樣流失了，因為，人們已經指出了：自然語言對於此一課題而言，都太過不完美了。——後者是完全無法證明的。奧斯特華德顯然並不知道，在什麼意義下，他相對於那些“語言文獻學家們”而言，事實上的確是“有道理”的：無論如何，在拉丁文變成了普適性的知識分子的語言之後，作為普適性的知識分子的語言的拉丁文的維持，卻反而由於文藝復興所帶來的那種對正因為如此而被嘲諷為“野蠻的”的經院式的拉丁文之種種強而有力的發展端點(Entwicklungsansätze)之語言純粹主義式的滅絕，而變得不可能了。事實上，沒有這樣的一種知識分子的語言，乃是一項最具本質性的、無可置疑的缺乏，因為，財貨交往(Güterverkehr)就在英文中具有某種充分的手段。要消除自然語言的種種後果，並非像奧斯特華德所認為的那麼簡單。光是對於那恰恰往往是如此地令人討厭的「自然而然產生的種種語言的構作物之多義性」之正面的、創造性的意義而言：相較於它所要求與制約的那種「抽離式的概念建構」(die *abstrahierende* Begriffsbildung)而言，這種「多義性」僅僅一部分意味著較大的貧乏，但在另一部分則意味著在「潛在的內容」上(an *potentiellem* Gehalt)之更大的豐富，就奧斯特華德的那種限定於自然科學上(就邏輯上的、而非實質上的意義而言)的興趣範圍而言，我們確乎可以不必期待他對這一點會有所理解。——接著的幾章是關於“法與懲罰”(X)、“價值與交換”(XI)、“國家及其暴力”(XII)：這幾章的論述進行得輕鬆活潑、一部分有點瘋狂，但無論如何在那些被當作基礎而設定了的種種公設方面，卻往往幾乎看不到“能量學”痕跡，這幾章，除了很少的一些個別說明之外，我就略過不表了。正如一般情況那樣，奧斯特華德在那些關於電的一“偷竊”的說明中(頁12)，也錯認了法學的概念建構的獨特性：這種概念建構絕對不會問〔這一點最近以好得無以復加的方式由耶林內克(Jellinek)給和盤托出了〕：是否種種“能量上的”標誌、而是問：是否那些由法規範所確定了的標誌(異己的、可移動的“物”)，是切合實際的，因此，如果它(=法學的概念建構)在這種過程中顯示了

一種(在這一情況中也許太大的)傾向：以形式的方式去進程序，並將「種種法規範擴充適用到種種“新的”構成要件上」這件事情一般地分派給立法者、而非法官，則這樣做是有其非常良善的實踐上的意義的，並且與「化學上的無知」毫不相干：“形式是恣意的敵人、自由的雙胞胎姊妹”(die Form ist die Feindin der Willkür, die Zwillingschwester der Freiheit)<sup>17</sup>。然而，某一個構成要件是否是“新的”，絕不可能光由自然科學式的考慮就產生了，而是主要由那些在各當時無爭議地有效的法 420 規範之整體關聯中產生的：將它們(=這些法規範)合併為一個本身沒有矛盾的思想上的系統，乃是法學之唯一的(最基本的)工作，並且甚至也為對那些“有表面證據的”(prima facie)(並且有時候明確的)、但在「規範約束力」的方式上有疑義的案例之裁決，提供了首要的標準(這一點就連種種“自由法的”思想的支持者也都不會在原則上加以否認)。至於在這種情況中，對這種裁決而言，某種自然科學式的考察方式究竟在多大的程度上有時候會是有用的，則完全視個別情況而定。然而，恰恰就是在那些並非“預見了的”案例中，最終而言總是那些完全非自然科學式的(價值—)考慮才是具有決定性的，不管這一點對化學家而言是否顯得“落後”。——此外，關於「法的平等性」(Rechtsgleichheit)(頁142)以及關於「懲罰之“合乎比例性”」(頁143)：——要求對社會地位較高者處以較輕之徒刑，因為他們由此將受到更大的衝擊——的種種論述，都很難具有“能量學的”性格，毋寧可以說：反倒是後者這些論述更相應於那一般而言被自然主義者認為「過時了」而罵得臭頭的“報復”—觀點。的確，就算都採取「“能量學式的”考察」，人們還是可以達到種種彼此儘管相關、但在結果上卻毋寧彼此相當偏離的結論，但這麼一來，人們就

17 【譯註】這句格言出自耶林(Rudolf von Jhering, 1818-1892)名著《羅馬法的精神》(*Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*)。引文與原文稍有出入。原文為：“Die Form ist die geschworene Feindin der Willkür, die Zwillingschwester der Freiheit”。“die geschworene Feindin”是「死敵」的意思。

勢必得確定一下「懲罰規範」(Strafnorm)與「懲罰結果」(Straferfolg)之間的能量上的“良率”。如此一來，從奧斯特華德的觀點看來，人們或許就會著眼於“良率”而對那爲了取得「監獄的牆之形式能量」所需的能量上的消耗、此外還對「逮捕犯人的化學性能量」、「監獄管理之生物化學性的能量」加以批判，然後問道：以哪一種最小值的能量耗費，“能量上的”懲罰目的：透過排除擾亂分子而維持秩序，有可能會被達到。而如此一來，如果人們滿足於「體罰或者絞死」這個二者擇一的選項所產生的那種動力學的能量與形式能量之極少的消耗，則在能量上，“良率”在這方面將會比那奧斯特華德爲種種「謀殺本能」（爲什麼僅僅這些本能？）的承載者所推薦的「閹割」要來得有利些。由於奧斯特華德特別也談到了「對社會而言，維持犯罪者之勞動能量是必要的」，則將不再會有任何阻礙，讓我們無法“在能量上”根據犯罪者之職業勞動去加以區分：靠領年金過活者(Rentner)、但也包括語言文獻學家、歷史學家以及類似的遊手好閒者，這些並未改善「能量上的良率」的人，人們都將他們給絞死(順便提一下：鑑於這些人的「無用性」，爲什麼不在他們使自己作爲犯罪者而令人討厭之前就動手了呢?)，對於工人、技術家、在精神上一起合作的企業家、以及尤其是對於那些最高程度地改善著良率的人們：化學家們，則人們要動用體罰。如果奧斯特華德拒絕這些結論，則他一定會很清楚地知道：在這方面，確實有一些不同於“能量學的”考慮——但他的著作卻只想要提供這方面的考慮——是決定性的。同樣的，關於“法的平等性”的那些表述，也都沒有包含任何“能量學的”、而只包含一些純粹“自然法的”理想，而那些同樣完全相應著舊的重農學派式的“自然法”關於法秩序之“意義”的說明(頁26)，反倒是由於它們的那種能量學式的奠立，而難以對那並非本來就贊同這些說明的人，取得信服力。奧斯特華德有一項令人高興的信念(頁38)認爲：就只有人的“愚蠢”妨礙著那種追求最佳的良率的心理之一般的滲透，只可惜這一信念將會讓社會史家們搖頭。——正是價值判斷與經驗科學的這種混淆，到處都以致命的方式出現著。「需要與價格的關係並非任何可



以“在能量上”加以定義的關係」這一點，終究就連像奧斯特華德這樣的一位業餘愛好者也可以明白，——如果人們願意即使有那些關於經濟學上的價值概念以及「公平價格」(justum pretium)之種種完全沒有價值的、與經院主義的思維方式相等同的論述(頁152)還將會原諒他的話，——因為，在這裡，就連“內城裡”(intra muros)也有夠多的犯行(pecciert)<sup>18</sup>。最後，「“生物的一般問題”存在於“確保自己能夠有一段盡可能長的生命期，而在這件事情上(wobei)，屬(Gattung)<sup>19</sup>是應該可以被當作總體存有者(Gesamtwesen)加以掌握的”(原文如此!)」這個命題(頁55)的來歷並非能量學，這一點他將會告訴自己。但這麼一來，他確乎就將一個問題擺在自己面前了，那就是：如此一來，那個「“在這件

18 【譯註】請參考本書頁[292]的譯註。

19 【譯註】“Gattung”這個概念，在中文的一般翻譯中，有不一致之處。如：馬克思(K. Marx)的〔或者費爾巴哈(P. Feuerbach)的〕“Gattungswesen”一般都譯為「類本質」或者「類存有」(譯為「屬本質」或「屬存有」便很怪)。這或許跟我們一般說「人類」或者「分類」的用法有關，但更重要的理由應該是與傳統邏輯學中的「定義學說」有關。在傳統的邏輯學中，要定義一個對象(被定義項，如：「人」這個概念)，通常得先找出與「被定義項」最接近的“Gattung”(拉丁文是：genus)(如：動物)，然後再找出被「定義項」作為一個“Art”(拉丁文是：species)特有的本質性標誌(Merkmal)(如：有理性的)，以與其他同屬一個“Gattung”的其他“Art”區別開來，這樣我們就能確定一個概念的「內涵」與「外延」(換言之，就是對一個概念下了「定義」或「界定」)。值得注意的是：在這種情況下，“Gattung”與“Art”的關係是相對的：相對於定義所使用的較低的“Art”，較高的便稱為“Gattung”。在這種情況中，我認為可以用「類」翻譯“Gattung”，而以「種」翻譯“Art”，以符合常用的「種類」並用的習慣。從而，“genus proximum, differentia specifica”這個傳統「定義」的方式，便可譯成「最接近的類與種差」，而以這種方式確定其內涵與外延的「分類」性的概念，便可以稱為「類概念」(Gattungsbegriff：譯為「屬概念」便很怪)。另外，在生物學的「界、門、綱、目、科、屬、種」的分類中，“Gattung”是「屬」，“Art”是「種」，再下去就是屬於該種的「個體」了。還是以「人」為例，如果我們想要知道「人」〔而不是個別的人：如蘇格拉底(Socrates)〕是什麼，則我們同樣得透過“genus proximum, differentia specifica”這個傳統「定義」的方式去加以定義，同樣有可能得出「人是有理性的動物」的定義，但就生物學分類而言，則應該將這種定義方式說成是在尋找「最接近的屬與種差」。總之，中文在繼受西方文化時，由於缺乏嚴謹的辭書編撰、尤其是字詞史與觀念史的研究，常會出現這類讓人感到迷惘的情形。

事情上”一命題」之斷言令式(jener kategorische Imperativ des “wobei”-Satzes)又應該從哪裡去取得其正當化呢？那“屬”(die Gattung)關我什麼事呢？一門「自然科學」實在不可以想要自以為能夠對這個實踐性的問題提出權威性的答案；但最看不出來的則是：某種「應該以某一特定方式對待“屬”」的倫理上的義務(ethische Pflicht)，如何可以由某種能量上的“良率”而被導出來。 422

在最後一章(科學)的那些致力於教育學的論述中，首先在頁182的那些主張中，出現了某種奧斯特華德搞不清楚「科學的教育學」的現況的狀況。那些(就在那裡的註腳中)關於宗教課程的說明，當然任何並未受到信仰上的或其他的權威上的利益所束縛的人，都將會同意；但相反的，「古老的語言的地位」這個問題<sup>20</sup>，卻恰恰是就從他自己的觀點出發看來，也絕非像他所假定的那樣那麼單純。我印象非常深刻的一件事情是：曾經——當然相對立於天主教所採取的官方立場——有一位特別熱心的嚴格恪守教會方向的教育家，向我闡明了他(除了宗教的青年教育之外)對某種盡可能純粹的自然科學的青年教育的偏愛：從這種青年教育，他(在我看來，就現代天主教的整個精神及其適應能力而言，很有道理)固然預料不會有任何對他的「信仰利益」的損害，但確乎預料到了那些自由的——“主觀主義的”理想之滅絕以及它們之為多瑪斯主義(Thomismus)意義下的那些“有機的”理想所取代，——而另一方面則眾所周知地，有些一流的學者，他們追求“技術上的進步”之熱烈的興趣，就連奧斯特華德也將會完全滿意的，這些學者在由他們所上的討論課程中與那些先前上“文理中學”與上“實科中學”的學生接觸的經驗中提出來的深刻理據，也始終強調著後者之「幾乎總是較少的思維訓練」——而這終究也的確是那「“在能量上”也是具有決定性的環節」。因此，這些事物的情況無論如何都不是非常單純的。如果人們(頁180)將“性格形

---

20 【譯註】應該是指當時德國學界關於中學時代希臘文與拉丁文的教學到底應該何去何從的問題。

成”與“種種社會性徵的發展”，並將這個多義性的概念本身與(在奧斯特華德的情況中則無可懷疑地)與那些“在能量上”(亦即：在技術上)有用的性徵等同了起來，則這樣做將會有許多結果：這些結果很不幸地離奧斯特華德所想像的那個目標：達到“思維與心志的自由”(Freiheit des Denkens und der Gesinnung)——一如該書的結束語將之作為自然科學的知識之傳播開來的後果所預期的——相距極為遙遠(頁184)。因為，一個為了某些不同於科技性的其他理想而——一如奧斯特華德就是這樣、並且如果要一致的話也必須這樣——宣揚“秩序”以及「避免“浪費能量的”發熱」的使徒，無論他想要(而很可能這件事情的發生是非常違反奧斯特華德的意願的)，都不可避免地會傳播一種要在面對種種給定的社會性的權力關係時服從並適應的心志：一如此一心志在所有時期的那些「識時務者」身上都是均勻地特有的那樣。「心志的自由」當然不會是什麼在科技上或者在效益上很有價值的理想，並且也無法“以能量學的方式”去加以奠立起來。並且我們也不確定：那種使所有的「科學思想上的進步」都隸屬於一個價值尺度，即：對外在世界之在實踐上的“支配”下的作法，是否——甚至就連在這同一個尺度的意義下——持續地會有利於科學之種種利益。之所以會不是這種科學理論的觀點的始祖：培根，而是在這方面朝著完全不同的方向思考的思想家們，才是創造出種種現代精確的自然科學之方法學上的種種基礎的人，這件事情絕非純屬偶然。那人們在今日稱之為：“為其本身的緣故而進行的對科學上的真理的追求”的那個東西，(例如)斯瓦莫丹(Swammerdam)在他當時代的語言中，就曾稱之為：“在對一隻跳蚤的解剖中，證明上帝的智慧”；而親愛的上帝作為啟發學上的原則，當時還真產生了很不錯的功能呢。另一方面，我們當然也應該承認：種種經濟上的利益一直以來都是、並且今後仍將繼續還是那為諸如化學(以及許多其他的自然科學)的種種科學提供「必要的蒸汽」的東西。但是，人們在今日還是同樣應該將這種在事實上對化學而言最重要的動因(Agens)，就像以前的那個親愛的上帝及其“榮耀”那樣，弄成是科學的研究工作“意義”嗎？果真如

此，則我寧可選擇後者！——

如果前面所做的種種說明，喚起了某種印象，好像說我認為這種能量學的考察方式，對於我們的這門學科而言是毫無生產力的，則這一點與我的觀點並不相應。人們在各該時候，如果也能弄清楚：技術上的與經濟上的種種發展過程之種種在物理上與化學上的能量收支平衡的情況，究竟是如何形塑出來的，這是完全沒有問題的。如果奧斯特華德提到說：拉采爾(Ratzel)從這樣的一些跟他的討論中得到了一些好處<sup>21</sup>，則他將當然是完全有道理這麼說的：我們也可以從其他的一些跟他的討論受益，並且恰恰就是他的那個一般性的說明(頁3)，亦即認為：我們有必要去確定所有那些由「應用能量法則於種種社會性現象」而產生的特殊的陳述，這一點應該得到毫無保留的贊同。但是，當他接著(頁3)立刻就補充說：這種作法事關某種由能量學的觀點出發的對社會學之“奠基”時，則這一點乃是那錯誤的孔德式的科學模型(Wissenschaftsschematik)的一個結果。那些當它們進到我們的考察中時，會引起我們的興趣的結果，恰恰就是化學的、生物學的(等等)研究工作之具體的個別結果，——而相反地，種種基礎性的定理，則唯有在完全例外的情況下才會引起我們的興趣，並且就像上面所已經說過的那樣，絕不會作為具有本質性的“基礎”。引人注目的是：對那些自然科學的代表者而言，此一事態往往總是難以理解的，——但它應該不會讓一個站在“思維經濟”(Denkonomie)的立場上的思想家感到驚訝才對。此外，我們也完全不能否認：許多學科——例如我們這門學科，在經濟學的「生產學說」中——的術語，明顯地由於顧慮到物理學的與化學的概念建構而獲得了明確性。但奧斯特華德卻畢竟以一種如此可笑的方式高估了所有這些收穫，以至於他再三地引起所有那些對“文化科學”之種種真正的問題有一定程度的熟悉者的嘲諷。如果前面的評論本身偶爾——鑑於我們的這些問題在奧斯特華德那裡所受到的對待方式，還只是在—

21【譯註】請參考本書〈中譯導讀〉中的相關引文。

個很小的範圍內——發出了某種有點開玩笑的口氣，則希望人們不要誤解才好。我有很好的理由不用石頭去丟那些人在跨越了他們那最狹窄的專業領域時犯下一些「失禮」(faux pas)的人，因為，這種將自己的概念建構用到邊界—或相鄰領域的實驗，在今日已經越來越不可避免了，儘管這樣做很容易就犯錯。然而，鑑於自然科學的代表們往往會有一種看待那些相應於種種其他方法學上的目標而走上了不同的道路的其他(尤其是：歷史性的)學科的研究工作之過度的傲慢，確定下述這一點倒是很恰當的，那就是：就算是對像是奧斯特華德這樣的一位重要的思想家而言，科爾森(Chwolson)的“第12誡”(12. Gebot)<sup>22</sup>也是合理的。奧斯特華德在消息來源上始終都被提供著很差的主意，並且除此之外，由於他在所有可能的政策性的(經濟—、刑事—、學校政策等等的)領域中，都將那些他在實踐上的「心愛公設」(Lieblingspostulate)，——事實上， 425 這些公設都不是可以由種種“能量上的事實情況”出發去加以決定的，甚至就連他自己也是由完全不同的一些前提去決定的——給混進了那在純粹的科學性的提問中嚴格地限定於「種種能量上的關係之因果上的影響範圍」以及「種種能量學式的概念之方法學上的效力範圍」上的探究中了，因而只對他自己的事情造成了傷害。

儘管有各種各樣的意見分歧，這一點都是令人遺憾的。儘管有對那些無數的、荒誕可笑的離題之處——這些離題之處在這本糟糕透頂的著作中，幾乎出現在全書2/3的書頁上(在本文中所展現的，還不到10%)——之最肆無顧忌的批判，奧斯特華德畢竟是、並且始終都是一個人物，他那讓人耳目一新的振奮以及他那始終免於任何「教條式的僵化」的感

22 【譯註】科爾森(Orest Daniilovich Chwolson, 1852-1934)是俄國物理學家，1906年出版《黑格爾、黑克爾、寇蘇特與第12誡》(Hegel, Haeckel, Kossuth, und das zwölfte Gebot. Braunschweig: Vieweg 1906)。科爾森在書中指出，有些科學研究的誠命就像 $2 \times 2 = 4$ 一樣自明，無論哪一位哲學家或者自然科學家都會完全同意，但實際上一進行論述，便忘得精光了。該書第一章第四節標題就是「第12誡」，其內容則為：“Du sollst nie über etwas schreiben, was du nicht verstehst.”(你應該永遠不去寫那你並不瞭解的東西)。

知現代的種種問題的意識，一定會讓每一個在“技術與文化”這個偉大的問題領域中跟他一起從事研究工作的人感到愉快。此外，我在此之所以會如此大張旗鼓地深入探討這部著作，其理由並非完全是因為這部著作的作者的意義，而是也因為：它，連同種種的優點與弱點，對於「“自然主義”(亦即：一種想要由自然科學的種種事實情況(Tatbeständen)中導出價值判斷的嘗試)一般而言是(較粗略或較細膩地)如何徹底地進程序的」的那種方式而言，乃是一個“典型”。由那些此外具有重要性的學者的種種錯誤中，人們往往比由那些微不足道的人的種種正確中，學到更多的東西。主要就是為了它(=這部著作)的那些別具特色的與典型的**錯誤**之故，這個小的怪胎(die kleine Mißgeburt)才會在此如此深入地被處理著。在今日，不會有任何一個歷史學家、國民經濟學家或者種種“文化科學式的”學科的其他代表者，會想要僭越地去規定化學家與科技家們，要求他們必須應用什麼樣的方法和哪些觀點。而這些學科的代表者們終於也**同樣**學到要謙遜，——這一點乃是有生產性的合作的預設，沒有人會比這篇書評的作者更加期待這種合作了。因為，只要對他們而言，下述這一個基本的知識尚未變成公共財，那就是：某些**歷史上**給定的、並且在歷史上會變遷的**社會性的**條件、亦即：特定種類的**利益組合**，才是那無論是在過去、或是在現在，使得對種種**技術上的**“發明”一 426  
般之利用成爲了可能、成爲可能、或將會成爲可能(或者也包括：不可能)的東西，——從而：技術上的發展之未來將會如何形塑自己，也依賴於這些利益組合的發展，而絕非完全依賴於種種純技術上的“可能性”，——只要情況還是如此，某種具有生產性的論辯，就仍舊是不可能的。

## 社會學與經濟學的諸科學之“價值中立”的意義<sup>1</sup>(1917)<sup>2</sup>

### I

在本文中，除非另有說明或含義明確無須贅言外，「評價」(Wertungen) 489 都是指：對一個能被我們的行動所影響的現象，把它當作是「應予摒棄的」或者「值得贊同的」所做的“實踐性”的評價(“praktische” Bewertungen)。一門特定的科學擺脫這種種類的種種評價而“中立”(“Freiheit” einer bestimmten Wissenschaft vom Wertungen dieser Art)<sup>3</sup>

- 1 本文為一篇1913年為「社會政策協會」內部討論而作的、作為手稿印出的意見書之改寫。文中盡可能刪除了所有只有這個團體會有興趣的東西，而加進了一些一般的方法論的考察。在許多其他為該次討論而作的意見書中，斯普朗格(Spranger)教授的那份意見書曾發表於《施莫樂立法、行政與國民經濟年鑑》上。我承認，我認為那位也受我敬重的哲學家的這一作品，由於不清楚而顯得出奇的弱，但光是由於篇幅的緣故，我就不想與他進行任何論戰，而只將自己的觀點鋪陳出來。
- 2 【譯註】這篇文章在WL版的目錄中註明是發表於：Logos. Band 7. 1918。事實上，韋伯這篇文章是發表在Logos第七冊的第一分冊頁40-88的，而此一分冊1917年就已經出版了；因此，這篇文章的發表時間應該是1917年(正文標題下註明的也是1917)。
- 3 【譯註】本書將韋伯所用的“Wertfreiheit”一詞譯為「價值中立」。“Wertfreiheit”是韋伯方法論思想中的一個核心概念，但這個語詞卻很難恰當地譯成中文。目前中文學界的許多譯法，都不盡理想。因此，我還是採取「價值中立」這個較為通用的譯法。簡單地說，“Wertfreiheit”就是「不做(實踐性的)價值判斷」的意思；就此而言，也可以說是「擺脫(實踐性的)評價而中立」。關於韋伯的“Wertfreiheit”概念之較為詳盡的說明，有興趣的讀者可以參考本書〈中譯導

的問題，亦即這個邏輯原則的效力與意義，和我們下面要先簡略談談的一個問題是完全不同的，後者要問的：人們在學院課堂上是否應該“表明”自己的倫理的、或以某些文化理想或世界觀為基礎的實踐性的評價。這個問題是無法以科學的方式加以討論的。因為這個問題本身就是一個完全取決於實踐性評價的問題，也因此是一個無法解決的問題。在此我想只舉兩個具有代表性的極端立場：立場(a)認為：種種可以純粹在邏輯上加以推斷的和純粹經驗上的事態這一方面，與種種實踐性的、倫理的、或以世界觀為依據的評價的這另一方面的分離，固然有其存在的理據，但這兩個「問題的範疇」仍然(或甚至可以說，正是因此之故)都屬於講壇，——而立場(b)則認為：即使該「分離」在邏輯上並非可以前後一致地貫徹到底的，還是應該盡可能讓所有實踐性的價值問題退出課堂。

在我看來，立場“b”是無法讓人接受的。——尤其是那種在我們的學科裡並非罕見的將「實踐性評價」分為「具有黨派政治性格的」和「具有其他不同性格的」二類的區分，在我看來根本就是不可行的：這種區分只適合用來掩蓋住那些向聽者暗示的立場之實際上的影響範圍。此外，那種認為“無激情性”(Leidenschaftslosigkeit)必定是講壇所特有的，因此，有引起“激情的”討論之危險的事物，都應該被排除掉”的想法，只要人們畢竟是會在講壇上進行評價的，便將是一種「官僚之見」，任何一位獨立的教師都必定會加以拒絕。事實上，在那些相信「在進行經驗性的探討時不應該放棄實踐性的評價」的學者中，恰恰是那些最激情的學者——例如特萊契克(Treitschke)，蒙森(Mommsen)也是這種人，有其特殊風格——最能為人所忍受。因為：正是由於情感強調的強度，使得聽者至少有可能自己對教師的評價之主觀性，就其可能使得教師的種種論斷變得模糊不清方面的影響加以評估，從而為自己去做那教師因其脾氣之故而做不到的事情。就這樣，那些講壇評價的擁護

(續)

讀) 文末所附參考書目：張旺山2011。



者，用真正的激情(Pathos)保住了那些——正如我所假定的——他們想對青年的心靈產生的影響，而又不致於會教壞聽者，使他在這種情況中將不同的領域彼此給混淆在一起了，而這種混亂，如果「對經驗事實的確定」與「對人生重大問題採取實踐性立場的要求」二者，都被換成了那種同樣的、冷靜的「沒脾氣」(Temperamentlosigkeit)的話，是一定會發生的。

立場“a”在我看來，並且是由其間或有之的擁護者自己的主觀的觀點出發看來，也是當且僅當情況如下時，才是可以接受的：如果學院教師決定自己要履行一項無條件的義務，那就是：在每一個個別情況中，都毫不留情地向他的聽者們、尤其主要是向自己本身交代清楚：在他各該當時的種種論述裡，什麼屬於要嘛純粹以邏輯的方式推斷出來的、或者是純粹經驗上的事實確定，而什麼則屬於實踐性的評價，即使這麼做會有使其講演變得較為枯燥乏味的危險，亦在所不惜。在我看來，只要人們承認各領域間的陌異性(Fremdheit der Sphären)，則這麼做當然直接 491地就是一項「理智上的誠實」的誠命(ein Gebot der intellektuellen Rechtschaffenheit)；在此一情況中，這乃是絕對最低限度的要求。——

相反的，「人們在講壇上一般而言(即使在此一但書下)是否應該在實踐上進行評價」這個問題，本身就是一個實踐性的「大學政策」的問題，因而最終也唯有由個別的人從他的種種評價出發所想要指派給大學的那些任務的觀點出發，才是可以決定的。今日誰再憑藉其身為學院教師的資格而還為大學、從而為自己本身要求擔當那全面性的角色，即：想要去塑造人，去宣傳政治的、倫理的、藝術的、文化的或者其他的心志(Gesinnung)，則其對待大學的態度，將與那相信必須肯定下述事實(及其種種後果)者大不相同：學院教室如今唯有透過在專業上合格者所為之專業性質的訓練，才能發揮其種種真正有價值的影響；因此，“理智上的誠實”乃是學院教室所必須培養的唯一特有的品德。對這二種觀點，人們都可基於同樣多的不同的、最終的立場去加以主張。特別是這

第二種觀點(我個人採取此一觀點)，它不但可以由對「“專業”教育」的意義之極爲熱情洋溢的評估中產生，也可以恰恰相反地由對“專業”教育的意義之完全謙虛自抑的評估中推導出來。例如並不是：因爲人們希望，所有的人(在內在的意義上)都想要變成盡可能純粹的“專業人”。而是恰恰相反：因爲人們不希望將一個人必須由自己出發去做出來的那些最終且極爲個人的人生決定與專業訓練——無論專業訓練的意義：不僅對一般的思想訓練，而是間接地也對年輕人的自律(*Selbst disziplin*)和道德上的態度的意義，被評價得多麼的高——混爲一談，不希望看到聽者由於某種「講壇暗示」之故而被剝奪了這些「人生決定」之由自己的良心出發的解決。

施莫樂(*Gustav von Schmoller*)教授對講壇評價的善意成見，作爲他和他的朋友們共同參與創造的那一個偉大時代的餘響，對我個人來說，是完全可以理解的。但我認爲：就連他也已經無法迴避下述情況了，即：首先，對較年輕的一代而言，那些純事實性的狀況，在很重要的一 492 個點上，已經有了顯著的改變。四十年前，在我們學科的知識界圈子裡，廣泛流傳著一項信仰，認爲：在「實踐性—政策性的評價」這個領域裡，在可能採取的立場當中，最終一定有一個立場是「在倫理上唯一正確的」(當然，施莫樂本人始終都只是很有保留地採取了這種觀點)。但在今日，我們卻很容易就可以確定，恰恰就在那些講壇評價的擁護者們之間，情況已經不再如此了。今日，他們已經不再以一種「倫理上的要求」的名義去要求講壇評價的正當性了：這種「倫理上的要求」之種種(相對而言)樸實的「正義公設」，不論是在其最終的奠基的方式上，還是在其種種結論上，都部分地曾是、部分地似乎將會是(相對而言)單純的，並且尤其是(相對而言)非個人的(*unpersönlich*)的那種，因爲它們顯然都是特別地超個人的(*überpersönlich*)。而是：——由於某種無法避免的發展——一束各種各樣的“文化評價”，其實也就是：對文化之種種主觀的要求，或者講白了：一般所謂的「教師的“人格權”(Recht der *Persönlichkeit*)」。人們或許會對下述觀點感到憤怒，但對此一觀點人們

將——並且之所以如此乃是因爲：該觀點恰恰也包含著某種“實踐性的評價”——確乎無法加以駁斥：在所有種類的先知中，就只有這種在這種意義下具有“個人”色彩的「教授的先知預言」(*Professoren-Prophetie*)，是唯一完全無法忍受的。但是，如果一大群經國家公證的先知們，不在街頭、不在教堂、不在公眾場所，或者就私下而言，不在由個人所挑選而本身也對外表明自己是宗教集會的那些「信仰團契」裡傳教，卻在由國家授予特權的教室之號稱客觀的、無法控制的、沒有討論的，亦即拒絕一切異議刻意予以維護的安靜裡，“以科學的名義”，肆無忌憚地拿關於「世界觀問題」之種種權威性的「講壇決定」去款待學生，則是史無前例的情況。有一項施莫樂曾經在某個場合堅決主張的古老原則認爲：教室中的種種過程，應該始終都免於受到公開的討論。儘管下述觀點是有可能的，即：這一點有時候(甚至在經驗的一科學的領域裡)可能會有某些缺點，因爲人們顯然假定而我也假定說：“講演”(Vorlesung)應該是某種不同於一場“演講”(Vortrag)的東西；課堂陳述之公正的嚴謹、切事、與冷靜，在穿插著談輿論(如報章輿論)的情況下，是有可能會蒙受教育上的目標之損失的。然而無論如何，這樣的一種「不受控制」的特權，似乎只適用於教授之「純粹專業上的資格」的領域。但對個人式的先知預言(*persönliche Prophetie*)而言，卻不存在有任何「專業資格」，因而也就不可以有該項特權。而尤其重要的是：個人式的先知預言不可以利用學生之現存的**強制處境**，即：爲了他的人生前途之故，必須去探訪某些特定的課程、從而必須探訪這些課程的教師，以便除了他爲此所需要的東西：他的理解力(*Auffassungsgabe*)與他的思想之喚醒與訓練，以及其次：知識之外，還在確保不會受到任何異議的情況下，將那自己的、有時候確實非常有趣(但往往也相當無關緊要)的所謂的“世界觀”灌輸給他。

教授和其他每一個人一樣，都有其他的機會去宣傳他的實踐性的理想；如果沒有現成的，他也可以輕易地以適當的方式給自己創造機會，這一點每一次真誠的嘗試都是經驗的明證。但是，教授卻不應該提出一

種要求，認為：自己作為教授，就有資格在公事包裡帶著政治人物(或文化改革者)的元帥權杖，一如當他在爲了種種政治人物式的(或者文化政策上的)感受而去利用「講壇之不受攻擊的特權」(Sturmfreiheit des Katheders)<sup>4</sup>時之所爲。在報章上、在集會時、在社團裡、在隨筆雜文中，他都可以(並且也應該)以任何一種每一個其他國民都同樣可及的方式，做他的神或魔叫他做的事。但今日大學生在教室中應該向他的老師學習的，最重要的卻是：(1)滿足於樸實地完成一項給定的課業的能力；——(2)對種種事實、尤其包括那些在個人方面令人感到不舒服的事實，首先加以承認，並將其確定與對之所採取的評價上的立場區分開來；——(3)把自己的「人」(Person)放在「事」(die Sache)的後面，尤其是抑制無端炫耀自己個人的品味—及其他感受的需要。在我看來，這一點在今日較之四十年前尤爲迫切無比，當時這問題尚未以今日這種形式存在。人們有一種主張認為：“人格”是、並且應該是下面這個意義下 494 的一個“統一體”，亦即：它若未能於每一場合都爲人所見，便必定會有所謂的「損失」。這種主張其實並不是真的。在每一項職業性的課題上，「事」本身都會要求其應有的權利，並且都想要根據它自己的法則去解決。在每一項職業性的課題上，那面對該課題的人都必須約束自己，把並非嚴格屬於該「事」的東西，尤其是：自己的愛與恨，給排除掉。並且，下述說法也不是真的，這種說法認為：一個「強的人格」就表明於：它在每一個機會裡，首先都是在探問某種只有他才有的、完全“個人的特色”。而是：我們可以期望，目前正在成長的這一代人，就已經尤其可以再度習慣於另一種想法了，這種想法認為：“成爲一個人格”(eine Persönlichkeit zu sein)這件事情，並不是某種人們可以有意圖地想要的東西；而爲了要(或許!)變成那樣，只有唯一的一條路，那就

---

4 【譯註】“Sturmfreiheit”本來是指一個城堡或者軍事要塞的城牆高聳堅固，可以防止敵人攻破或以梯子攀上。在此，韋伯顯然將「講壇」類比爲「城堡」去談教授在課堂上的特權，因而譯爲「不受攻擊的特權」。

是：毫無顧慮地獻身於一件“事”(die rückhaltlose Hingabe an eine “Sache”)，無論這一點或那由該「事」出發的“當務之急”，在個別情況中究竟是長什麼樣子的。將個人的事情混雜進實質的專業討論裡，是違反風格的(stilwidrig)。而這也就是說：如果人們未履行“職業”(Beruf)所要求的那種特殊種類的自我設限，事實上也就是剝奪了“職業”之唯一在今日還始終真正富有意義的意義(Sinn)。然而，無論這種流行的「人格崇拜」(Persönlichkeitskult)是致力於在王冠上、在辦公室裡、或者在講壇上發揮自己，——儘管它就外在而言幾乎總是效果卓著，但就最內在的意義而言，它的作用卻到處都是微乎其微的，並且，它到處都損害著「事」(die Sache)。我希望，不必再特別說了：恰恰是這些陳述所涉及的對手，和這種種類的對「人格性事物」——只因為它是“個人的”——之崇拜，的確毫不相干。他們這些人一部分以另一種眼光看待講壇的任務，一部分則有其他的教育理想：我尊重這些理想，卻並不贊同。因為，我們應該加以審慎考量的，不僅是他們所想要達到的東西，而是：他們以他們的權威加以正當化了的那個東西，勢必會對具有(本來就無法避免地強烈發展起來了的)那種「自以為重要」(Sichwichtignehmen)的傾向的這一代人所造成的影響。

最後，我想有一點我不需要再特別確定了，那就是：那許多據稱的「(政策性的)講壇評價」的**反對者**，確實毫無理由可以爲了要抹黑那些在教室之外、完全公開地進行的種種文化—與社會政策上的討論，而引證那條還常常被他們爲此目的而嚴重誤解了的「排除“價值判斷”」這個原則。這些偽價值中立的、有傾向性的、此外在我們這門專業裡還由強大的利益圈子之頑強且目標明確的黨派立場所支撐的因素之毫無疑問的存在，讓我們再無可疑地瞭解到：爲數不少的那些恰恰是在內在方面獨立的知識分子，目前之所以會堅持講壇評價，乃是因爲他們太過自豪，不屑跟著去做那種只是某種表面的“價值中立”之擬態(Mimikry)。我個人相信：儘管如此，那(根據我的意見)正確的事情還是應該會發生；並且，一個知識分子的種種實踐性評價的分量，透過「他將他對這

些實踐性評價的擁護，限定在教室之外的那些適當的機會裡」這一點，將只會增加，如果人們知道，他具有一種一絲不苟：在教室之內只做“他的職務”分內之事。然而，由於這一切本身都是一些實踐性的「評價問題」，因此也都是無法解決的。

但無論如何，在我看來，對「講壇評價」這項權利所做的原則性的要求，唯有當「所有的黨派評價都有機會在講壇上使自己受到尊重」<sup>5</sup>這一點的保障也同時被創造出來了，才會是前後一致的。但在我們這裡，對「講壇評價」這項權利的強調，所擁護的卻往往恰恰是那個「所有的(包括可以設想到的“最極端”的)方向都有相同的代理權」這個原則的反面。例如，當施莫樂宣稱說：「“馬克思主義者和曼徹斯特派人馬”沒有資格擔任學院講座」時，則從他個人的觀點出發，這一點當然是前後一致的，儘管恰恰是他從未有過下述不義之舉：對那些恰恰源自於這些圈子的科學上的成就加以忽視。然而也正是在這裡，有幾點是我個人永遠都不會追隨我們這位受尊敬的大師的。人們顯然當然不可以在一口氣中，同時要求「講壇評價」之許可，而——當種種結論應該被導出來的時候——卻又說：大學乃是為了「培育具有“忠於國家”的心態的公務員」之預備教育而設的一種國家性的機構(*staatliche Anstalt*)。這樣一來，人們將會把大學不是變成一所“專業學校”(這對許多大學教師來說似乎是降了一大級)，而是變成了一所(天主教)神學院(*Priesterseminar*)，——只是無法將其宗教上的尊嚴賦予它而已。至此人們自然會想要以純“邏輯”的方式，推斷出某些限制。我們的第一等法學家當中的一個，當他在說他反對「將社會主義者由講壇排除」時，有時

5 對這一點而言，荷蘭人主張的下述原則絕對還是不夠的，該原則為：包括神學院在內都免除「表明信仰的強制」(*Bekennniszwang*)，但只要可以擔保贊助充裕的資金並保證遵守教席佔有的資格規定以及創立種種講座的私法，捐贈者便有創立大學的自由以及推薦權(*Präsentationspatronat*)。因為，這不過獎勵了資金佔有以及那些本來就大權在握的權威性組織：眾所周知，只由教會圈子利用了這種自由。

會宣稱說：身為法學家，他將至少也無法接受一個“無政府主義者”，因為無政府主義者畢竟根本就否定法律本身的效力，——而他顯然認為這個論證是有說服力的。我的觀點正好相反。無政府主義者當然可以是一個很好的法律行家。如果情況正好是這樣，則有可能在恰恰是外在於種種對我們而言如此天經地義的常規與預設之外的那個所謂的阿基米德式的點，那個他(=無政府主義者)的客觀的信念——如果這信念是「真正的」(echt)的話——將他置於其上的點，使得他有能力可以在通行的法律學說的種種基本觀點裡，認識到某種所有將那些基本觀點當作實在太過天經地義了的人所無法察覺到的問題(Problematik)。因為，最徹底的懷疑乃是知識之父。去“證明”那些其「存在」受到“法”的約束的「文化財」(Kulturgüter)之價值，並不是法學家的任務，正如去「證明」「生命的延長在任何情況下都是值得追求的」，並非醫生的任務一樣。而事實上，他們二者以他們的手段，也根本就無法勝任此一任務。但如果人們想要使講壇變成進行種種實踐性的價值討論的場所，則很顯然的一項義務乃是：恰恰將那些最原則性的基本問題，開放給那種「由所有的觀點出發的討論」之不受抑制的自由。這一點有可能發生嗎？由於「政治情勢」的本性使然，今日由德國各大學講壇上被排除掉的，恰恰就是那些最具有決定性的也最重要的「實踐上—政策上的價值問題」。例如說：誰如果認為國族(Nation)的種種利益毫無例外地高於所有它的具體的制度(Institutionen)之上，則對他而言下述問題便構成了一個具有核心重要性的問題：今日關於「君主在德國的地位」的權威性見解，是否與國族的世界利益(Weltinteressen)、乃至與那些讓我們感知到這些利益的手段：戰爭與外交，相協調一致？那些今日傾向於對這問題加以否定，並且不相信在那兩個領域裡會有持久的成功的人(只要在此沒有發生種種極為深刻的改變)，不見得就總是一些最糟糕的愛國者、更絕非就是君主制的反對者。但每個人都知道，這些「國族的存亡問題」

(Lebensfragen der Nation)，在德國的講壇上是不可能在完全的自由中被加以討論的<sup>6</sup>。而有鑑於「恰恰是那些在實踐上—政治上具有決定性的評價問題，都是長久以來不容自由的講壇討論的」這個事實，因此我認為，唯一與「科學的擁護者」的尊嚴相應的作法是：就連對那些人們以最友善的態度允許他們去處理的那些價值問題，也一併保持沉默。——

但無論如何，「人們在課堂上是否可以、必須、應該擁護種種實踐性的評價」這個——無法解決的：因為是受到「評價」所制約的——問題，是絕不可以跟那對「種種評價對於諸如社會學與國民經濟學之類的經驗性學科而言所扮演的角色」所進行的「純邏輯上的探討」攪和在一起。否則的話，在此情況下，那對真正的邏輯上的事態的討論之公正性，勢必會受到損害：這種「邏輯上的事態」的決定本身，根本就還不會為該問題提供任何指示，而只提供一項純粹在邏輯上被要求著的指示：「清楚明白」(Klarheit)以及透過教師所呈現出來的「異質的問題領域之清楚的分離」(deutliche Trennung der heterogenen Problemsphären)。

此外，我也不想討論「區分開經驗性的確定與實踐性的評價」是否“困難”的問題。這區分的確困難。我們所有的人，不論是簽了名擁護這項要求的人或是其他人，都總是在不斷地抵觸這要求。但至少那些所謂「倫理的國民經濟學」的跟隨者或許能夠知道：道德法則(das Sittengesetz)也是無法實現的，但儘管如此還是被視為是「被設定的」(als “aufgegeben” gilt)<sup>7</sup>的。也許某種對「良心」的研究有可能會指出，該「公設」<sup>8</sup>的履行之所以困難，主要是因為我們不願意放棄也去涉

6 這並非德國才有的現象。幾乎在所有的國家裡，都公開或隱藏地存在著某些事實上的限制。不同的只是由此所排除的價值問題的種類。

7 【譯註】這裡的“aufgegeben”是和“gegeben”相對而言的。康德認為，「道德法則」儘管不是「給定的」，卻是人的理性所必然會作為必須履行的一項「課題」(Aufgabe)而加以「設定的」：追求道德法則之實現，是我們身為「理性動物」的Aufgabe(任務)。

8 【譯註】這裡的「公設」，應該是指「區分開經驗性的確定與實踐性的評



入、尤其以令人感到興奮的“個人特色”去涉入種種「評價」的這個這麼 498  
有趣的領域。當然，每一個教師都會觀察到，當他開始“表明”個人立場  
的時候，學生們的臉就露出了喜色、神情興奮地聽著；並且同樣地：他的  
講演課的造訪人數，也將受到那對「他將會這麼做」的期待，而大大  
有利地影響著。此外，每一個人也都知道：大學中「上課人數的競爭」，  
在種種舉薦的場合裡，常常會給一個可以招徠滿堂聽眾的再怎麼  
小的先知（相對於一位再怎麼重要的學者與就事論事的教師）優先權——  
除非這位先知的預言，對那些不管在政治上或在慣習上當時被認為是  
「正常」的評價而言，實在太過古怪。只有為物質上的既得利益者辯護  
的偽價值中立的先知，才能憑藉這些既得利益者對種種政治權力的影  
響，而有比他更好的機會。我認為這一切都是令人不愉快的；也因此我  
並不想要贊同一種主張，這種主張認為：「排除種種實踐性評價」這要  
求是“吹毛求疵的”；這要求將會使講演課變得“無聊”。在這裡我且不談  
「關於某一經驗的專業領域的講演課，是否首先必須追求的，是要讓這  
些課程“很有趣”」，讓我擔心的是：某種透過太過有趣的個人特色而獲  
致的刺激，長期而言，無論如何都將會敗壞學生對樸實的、就事論事的  
研究工作的品味。

此外，我也不想討論、而只想明確地承認：正是在那種「消除一切  
實踐性評價」的假象之下，人們有可能會特別強烈地，根據那眾所周知  
的模式：“讓事實說話”，而以「暗示」的方式產生這樣的實踐性評價。  
我們的國會和選舉雄辯之較佳的品質，恰恰就是以這種手段在發揮作用  
的，——並且就其種種目的而言也是完全正當的。至於這種作法在講壇  
上，恰恰是由「要求那個區分」的立場出發看來，乃是在一切濫用中最  
該受到譴責的濫用，這一點實在無庸詞費了。但是，「以非法的方式所  
喚起的這種『履行了一項誠命』的假象，有可能冒充自己是實在」這一

（續）

價」、亦即：「價值中立」這個公設，而不是指康德(I. Kant)的「實踐理性的  
公設(設準)」。

點，卻絕不是對該誠命本身的任何批判。事實上這項誠命恰恰是要求：如果教師相信自己不應該放棄做出種種實踐性評價，他就應該將這些實踐性評價本身向學生們和他自己絕對地弄清楚。

最後，必須最堅決地加以反對的，乃是一種常見的想法，這種想法 499 認為：邁向科學的“客觀性”的道路，將會透過在種種不同的評價之間進行某種斟酌考量，以及在它們之間所做出某種“政治人物式的”妥協而踏上。“中間路線”不僅和種種“最極端的”評價一樣，都是同樣無法用經驗性的學科的那些手段而在科學上加以證明的；而是：在評價的領域裡，往往正巧是它在規範上是最不明確的。它不屬於講壇，——而是屬於種種政治性的綱領、辦公室與議會。科學，不管是規範性的科學還是經驗性的科學，都只能對那些在政治上行動著的人或者進行著爭論的政黨，提供一項無價的服務，那就是告訴他們：(1)對這個實踐性的問題，有哪些不同的“最終的”採取立場是可以設想得到的；——(2)種種事實是如此這般的，當你們在這些立場之間做選擇時，你們必須要考慮到這些事實。——藉此，我們也就來到了我們的“主題”(Sache)了。

## II

無數的誤解以及主要是術語上的、因而是完全無謂的爭論，都在“價值判斷”(Werturteil)這個語詞上綰結起來了，但這語詞對我們的主題而言，卻顯然完全不能解決任何東西。正如本文一開頭所說的，這語詞是完全沒有歧義的：在這些討論中，對我們的學科而言，這個語詞所涉及的，乃是在種種倫理的或文化的觀點下、或出於其他的理由，而將種種「社會性的事實」當作是在實踐上「值得期望的」或「不期望的」所做出來的種種實踐性的評價。至於諸如科學希望獲得(1)“有價值的”，亦即：在邏輯上及實質上被評價為「正確的」以及(2)“有價值”的，亦即：在「科學的興趣」這個意義下「重要的」種種結果，或甚至說：

「材料的選擇」就已經包含了某種“評價”了，——諸如此類的事物，儘管有著關於這方面所已經說出來了的一切<sup>9</sup>，還是十分嚴肅地作為種種“異議”而出現了。另一種同樣常見的、幾乎無法理解地強烈的誤解，也不斷一再地產生，好像有人主張說：經驗性的科學不能夠將人的種種 500 “主觀的”評價當作「客體」來處理似的(事實上社會學、乃至國民經濟學中的整個「邊際效用學說」，正是建基於相反的預設)。然而，這裡卻完全只涉及一項本身極為瑣碎的要求，那就是：研究者與陳述者應該要絕對地區分開「對種種經驗事實(包括他所探究的那些經驗上的人的那種他所確定的“進行評價的”行爲)的確定」與他的那種在實踐上進行評價的、亦即將這些事實(包括那些經驗上的人可能會有的、被當成某種研究之客體的種種“評價”)當作可欲的或者不可欲的加以判斷的、在這種意義下：“加以評價”的「採取立場」，因為這裡事實上關係到二種異質性的問題(*heterogene Probleme*)。

有一位作家在他的一篇一般而言頗有價值的論文中，竟然論述道：一個研究者畢竟也可以將他自己的評價當作“事實”加以接受，然後再由此導出種種結論。他在這句話裡所想到的想法，乃是無可爭辯地正確的，但他所選用的語詞，卻也是同樣無可爭辯地具有誤導性的。我們當然可以在進行一項討論之前先說好：某一特定的實踐性的措施：如一項軍隊擴充的費用，只由有產者的口袋來支應，乃是討論的“預設”，而應該要提出來進行討論的，則只是實現這一點的那些手段。這樣的作法常

---

9 我必須提到我在先前發表的幾篇文章\*中所說過的東西(其中有些陳述難免有時不夠準確，但應該不至於影響關於所探討的主題的任何重要論點)；而關於在某個重要的問題領域中，某些最終的評價之“無法調解性”(Unaustragbarkeit)，則主要請參考賴特布魯赫(G. Radbruch)的《法學導論》(*Einführung in die Rechtswissenschaft*) (第二版，1913)。我在某些點上與他有別，但這些點對於這裡所討論的問題而言並不重要。【譯者按】\*WL版編者在此加入了「S. 146 ff., ferner S. 215 ff., 291 ff.」，指的是本書所收錄的三篇文章：1904的〈社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”〉以及1906的〈在「文化科學的邏輯」這領域的一些批判性的研究〉和1907的〈史坦樂之“克服”唯物論的歷史觀〉。

常是相當合乎目的的。但是，像這樣的一種共同預設的實踐性意圖，人們卻不會稱之為一項“事實”，而會稱之為一項“事先確立的目的”。「這實質上是兩回事」這一點，在討論“手段”的時候，將會很快地就顯示了出來，除非那「作為不可討論的而“被預設著的目的”」具體到像是：現在點一根香煙。如果目的這麼具體，那麼手段也不太需要什麼討論了。相反的，在討論一項以較一般的方式被表述出來的意圖的幾乎每一個狀況裡，例如在前面作為例子而挑選出來的狀況裡，我們都會經驗到：在討論手段的時候，我們不僅發現：每一個人人都將那原先以為明確的目的，理解為完全不同的東西了。甚至特別是有可能發現：原來那個完全相同的目的，是出於極不相同的一些最終的理由而被意願著的；並且：這一點對於「對手段的討論」是有影響的。但我們還是暫且不談這一點吧。因為，大概還沒有人會想到要否認：人們可以由某個特定的目的（作為共同所想要的）出發，而只討論達到該目的的手段；而如此一來，501 這一點就可以產生一種可以以純經驗的方式去加以解決的討論。然而，這整個的討論，卻恰恰是圍繞著目的（而不是：“手段”——在目的確定地給定了的情況下——）的選擇而轉的，換言之，就是恰恰圍繞著下述問題而轉的：在哪一個意義下，個別的人所拿來當作基礎的那種評價，固然是不能被當作“事實”而接受的，但卻可以被弄成是某種「科學上的批判」的對象？如果不能牢牢記住這一點，那麼一切進一步的論辯都將是徒勞的。——

下面這個問題基本上乃是完全不適合在這裡討論的：在多大的程度上，種種實踐性的評價，換言之特別是：倫理上的評價，可以要求規範性的尊嚴(*normative Dignität*)，亦即具有不同於例如下述這個作為例子而被提出來的問題：「金髮女郎是否比褐髮女郎更吸引人」或者類似的種種「主觀的品味性判斷」的另一種性格？這都是一些「價值哲學」的問題，不是「經驗性學科的方法學」的問題。對經驗性學科的方法學而言，唯一重要的一點乃是：「一項作為規範的實踐性命令的效力」這一

個方面，和「一項經驗性的事實確定的真理效力」這另一個方面，乃是存在於二個絕對異質的問題的層次(absolut heterogene Ebenen der Problematik)上的；並且，如果人們忽視了這一點並且還試圖將這二個領域給強行湊在一起(zusammenzuzwingen)，將會對二者中的每一個之特有的尊嚴都造成損害。在我看來，這件事情已經以重大的程度發生了，特別是由於施莫樂教授<sup>10</sup>之故。正是對我們這位大師的尊崇，不允許我略過不談我相信不可以附和他的這些點。

首先我想要反對一種觀點，這種觀點認為：對“價值中立”的支持者們而言，「無論是在歷史上還是在個體上，各該當時現行有效的進行著評價的種種採取立場，都是會搖擺的」這個純然的事實，將會被看作是「(例如)倫理之必然僅僅“主觀的”性格」的證明。事實上，即使是種種經驗性的「事實確定」也往往是極具爭議性的，而對於「人們是否必須將某人看作是流氓」這一點，人們往往能夠比(恰恰在專家們之間)諸如對「對某一殘缺不全的碑文的詮釋」的問題，有某種大得多了的意見一致。那種根據施莫樂的假定不斷增加著的「所有的教派與人對於種種實 502 踐性評價的那些主要的點」之常規上的一致性(konventionelle Einmütigkeit)，和我的恰恰相反的印象截然對立。但這一點在我看來，對主題而言並不重要。因為，我們無論如何都應該加以駁斥的，乃是一種觀點，這種觀點認為：只要某些(無論再怎麼廣為流傳的)實踐性的「採取立場」產生了某種這樣的透過常規而創造出來的事實上的自明性，人們就可以在科學上感到安心了。在我看來，科學所特有的功能正好相反：對科學而言，那「在常規上自明的東西」，將會成為問題。事實上，施莫樂和他的朋友們自己當初所做過的，也正是這樣的事情。此外，「人們研究某些倫理的或者宗教的信念之事實上的存在對經濟生活

---

10 在他收入《國家科學辭典》(*Handwörterbuch der Staatswissenschaften*)(第三版，第八冊，頁 426-501)中的那篇關於“國民經濟學說”(Volkswirtschaftslehre)詞條的文章裡。

之因果上的影響、並且有時候還甚至認為這影響極為重大」這一點，也並不就會得出下述結果：人們就也因此之故而必須分享那些在因果上或許曾經有過極為重大影響的信念，或至少必須要認為它們是“有價值”的；正如相反的：肯定某一倫理的或者宗教的現象具有極高的價值，也絲毫並未對下述問題說出了任何東西：其(=這現象的)實現所曾經有過的或者將來將會有的那些不尋常的結果，也都應該可以被安上那個相同的正面的價值述詞(Wertprädikat)。對這些問題，種種「事實上的確定」是一點忙也幫不上的，並且個別的人各自根據自己的宗教的、或其他的實踐性的評價，將一定會對這些問題做出極為不同的判斷。這一切都完全不屬於係爭問題(Streitfrage)的討論範圍。相反的，我所要極力強調加以駁斥的乃是一種觀點，這種觀點認為：某種探討倫理性事物之“實在主義式的”科學(eine "realistische" Wissenschaft vom Ethischen)，亦即：對那些各該當時在某一個人類團體中佔優勢的倫理上的信念所受到的該團體的其他生活條件的、以及相反地再度對這些所施加的事實上的影響所做的描述，本身將會產生某種在某個時候可以對那「應當有效的東西」說出點什麼的“倫理學”。這種觀點之為不可能，就好像要從對(比如說)中國人的種種天文學上的想法進行某種“實在主義式”的陳述，——亦即描述：中國人是出於哪些實踐上的動機、是以什麼方式進行天文學研究的，獲致了哪些成果、又為什麼會得到這些成果，——就可以將「證明這種中國式的天文學的正確性」當作目標一樣。同樣的，羅馬的土地測量員或佛羅倫斯的銀行家們(後者甚至在分配極為龐大的遺產 503 時)，常常用他們的方法得到與三角測量及九九乘法表不相一致的結果，但確定這些事實，也不會使這些後者的效力受到質疑。透過對某一特定的評價觀點就其個別的、社會的、歷史的制約性方面所做的經驗的一心理學的與歷史的探究，人們所能做到的唯一的一件事情就是：對它(=該評價觀點)以理解的方式加以說明。這絕不是微不足道的事情。這種探究之所以是可欲的，不只是因為它會給人帶來個人方面(但不是科學方面)的副結果：使人在個人方面能夠更容易“正確地對待”真的或

看起來與自己的思想不同的人。而是：這種探究在科學上也(1)對於「對人類的行動進行經驗性的因果考察，以便去認識其種種**真正**的最終動機」這個目的而言，但(2)如果人們是跟一個(真的或看起來)偏差的評價者進行討論，則對於找出那些真正的相互的評價觀點而言，都是極為重要的。因為，一場**價值**討論(*Wertdiskussion*)之固有意義正是：去掌握住反對者(或者也包括：人們自己)真正想著的東西，亦即：那個對兩造的每一個而言都是真的、而不只是看起來重要的價值，並從而也才使得對該價值所做的某種「採取立場」變成是可能的。因此，絕不是說：從「種種經驗性的探討都要求“價值中立”」這個觀點看來，對種種評價所進行的那些討論都是瑣碎的或甚至無意義的；事實上，恰恰是對這些價值討論的這種意義的知識，乃是這種種類的所有有用的探討的預設。這些探討基本上都預設了對於「存在著原則上且無法消除地**相互背離**的種種最終的評價之可能性」的理解。因為，非但“理解一切”並不意味著也就“原諒一切”；同樣的，從對陌生的立場之單純的「理解」本身，也並沒有一條道路會通向其贊同。而是：至少同樣容易會、往往具有遠較為高得多的或然率，會通向一種知識，即：為什麼以及在哪方面，人們不能夠取得一致。但這種知識恰恰是一種「真理的知識」(*Wahrheitserkenntnis*)，而種種“評價的討論”(Wertungsdiskussionen)所要服務的，也恰恰就是它。相反地，人們在這條道路上所絕對無法獲得的東西——因為這東西存在於恰好相反的方向上——，則是任何一種的規範性的倫理學(*normative Ethik*)，或者一般而言：隨便哪一個“令式”的約束力。其實每個人都知道，這樣的一種目標，至少表面上看起來，毋寧反倒是會由於這樣的種種討論之“相對化”的影響，而變得更加困難。當然，這一點也再度並不是在說：人們因此之故就應該避免它們。恰恰相反。因為，一個讓自己被那「對種種相互背離的評價所做的心理學上的“理解”」給拉下馬的“倫理的”信念所曾經有過的價值，只會跟那些被科學上的知識所摧毀的宗教上的意見同樣多，而事實上這種情形時有所見。最後，如果施莫樂假定說：經驗性學科之“價值中立”的捍衛

者，只可能承認一些“形式性的”倫理上的真理(在此，他所想到的顯然是：在《實踐理性批判》的意義下的)，因此我們或許應該針對這一點——儘管這個問題並非絕對屬於主題——以一些討論做出反應。

首先應該加以拒斥的，乃是存在於施莫樂的觀點裡的那種將種種「倫理的令式」與種種“文化價值”(包括那些最高的文化價值)的等同化。因為有可能存在著一種觀點，對這種觀點而言，某些文化價值乃是「被設定的」(aufgegeben)，即使這些文化價值與每一種倫理都處於無法避免、無法解決的衝突中。而相反地：某種拒斥所有的文化價值的倫理，也是毫無內在的矛盾地可能的。但無論如何，這兩種價值領域都不是同一的。同樣的，如果人們相信：諸如康德的倫理學中的命題的那些“形式性”的命題，不包含有任何內容上的指示，則這也是一項嚴重的(當然流傳甚廣的)誤解。不過，某種「規範性的倫理學」的可能性，卻不會由於以下幾點而受到質疑：存在著某種種類的一些實踐性的問題，對這些問題，「規範性的倫理學」由其自身出發，是無法提供任何明確的指示的(而一如我所相信的，某些制度上的、因此也正是“社會政策”性的問題，就以一種極為特殊的方式屬於這一種類型的問題)；並且，倫理也不是世界上唯一“有效”的東西，而是：除了「倫理」之外，還存在著許多其他的價值領域，它們的種種價值，有時候唯有那承擔起倫理上的“罪責”者，才有可能加以實現。「政治性的行動」這個領域尤其屬於其中。在我看來，想要否認：恰恰「政治性的行動」這個領域就包含著這種與「倫理」之間的種種緊張，乃是性格軟弱的表現。但這一點卻絕非，一如“私下的”與“政治的”道德」這組常見的對立讓人們相信的那樣，只是它(=「政治行動」的領域)所特有的。——讓我們穿過前面所標示出來的那些「倫理的“界限”」中的幾個吧。

“正義”這個公設(Postulates der “Gerechtigkeit”)的種種結論，就屬於 505 這些任何倫理學都無法明確地加以決定的問題之列。例如，人們是否——如這一點確乎會與施莫樂當時所表達出來的那些觀點相應的那樣——



——對那貢獻多的人虧欠多些，還是相反地：對能夠做出多一點貢獻的人，也多一點要求？換句話說就是：對重大天才，人們是否應該(例如)以「正義」之名(因為，如此一來，其他的觀點——諸如：必要的“鼓勵”的觀點——就必須被排除掉了)也賜予種種重大的機會；還是相反地：人們是否必須〔像巴貝夫(Babeuf)<sup>11</sup>那樣〕透過一套嚴格的預防措施，使天才(其單純的佔有就已經有可能會給人一種讓人感到幸福的威望感了)不能夠再在這個世界上為自己去利用他的那些較好的機會：——這或許是由種種“倫理的”前提出發無法解決的。但大多數社會政策性的問題之「倫理上的問題」(die *ethische* Problematik)，都與這種類型相應。——

但是，即使是在個人行動的領域裡，也有一些完全特屬於倫理學的基本問題，是倫理學由自己的種種預設出發所無法解決的。其中尤其重要的一個基本問題乃是：是否光是「倫理性的行動」之固有價值——人們往往將這說成是：“純粹的意志”或“心志”——就應該足以用來作為它(=倫理性的行動)的證成理據(Rechtfertigung)，就像基督教的倫理學家們所表述的那條準則一樣，根據該準則：基督徒為所當為，結果則聽憑上帝作主」(der Christ handelt recht und stellt den Erfolg Gott anheim)。還是：是否對行動之種種被當作可能的或者或然的而可以預見到的結果——一如這些結果受到倫理性的行動之糾纏進那「在倫理上非理性的世界」(die *ethisch irrationale Welt*)的這種「糾纏」所制約著那樣——的責任，也應該一併被納入考察範圍之內？在社會性的領域裡，所有極端革命性的、政治性的態度，尤其是所謂的“工團主義”(Syndikalismus)，都是由第一個公設出發的；而所有的“現實政治”(Realpolitik)則都是由後一個公設出發的。二者都訴諸倫理上的種種準則。但這些準則彼此之間卻處於永恆的紛爭中，而這紛爭則是用某種純粹建立在自己本身之中的

---

11 【譯註】指François Babeuf(1760-1797)，法國革命家，發展出一套「平等者的共和國」的社會革命思想，主張廢除私有財產。

倫理學的種種手段，所完全無法解決的。

這二條倫理上的準則，都是那種具有嚴格的“形式性的”性格的準則，這一點與《實踐理性批判》中的那些著名的公理(Axiomen)很相似。後者由於具有這種性格之故，所以人們常常因此就相信：它們完全不包含任何可以用來對行動進行評價之內容上的指示。但就像我說過的，實情絕非如此。讓我們故意舉一個盡可能遠離一切“政治”的例子吧，這個例子也許可以弄清楚，該倫理學的這種常被論說的“僅僅形式性的”性格，究竟有什麼意義。假定一個男人在談到他和一個女人的情欲關係時說：「剛開始的時候，我們二人的關係只是一種激情，但現在則是一個價值」，——則康德式的倫理學之情緒保持冷靜的就事論事(Sachlichkeit)，將會把這句話的前半句說成：「剛開始的時候，我們二人彼此都只是手段」——從而將整句話當作是那個著名的原則<sup>12</sup>的一個特例：奇怪的是，人們總喜歡將該原則說成是“個人主義”之某種純粹受到時代歷史的制約而產生的表現，但事實上該原則其實乃是對無數的倫理性的事態所做的一種極為天才的表述，人們只是必須正確地理解它罷了。且先不管：「將別人“只當作手段”對待」這種倫理上應予拒斥的作法之「正面的對立面」會是什麼，在這個表述之「負面的說法」中，它顯然包含了：(1)對倫理之外的某些獨立的價值領域的承認，——(2)劃分「倫理的領域」相對於這些其他領域的界線，——以及(3)確定：倫理上的尊嚴之種種差別(Unterschiede der ethischen Dignität)可以、並且是在什麼意義下可以賦予那種服務於倫理之外的種種價值的行動。事實上，那些允許或規定「將他人“只當作手段”對待」的種種價值的領域，都是和「倫理」相異質的。對這一點，我們無法在這裡進一步加以深

---

12 【譯註】指康德的「斷言令式」的目的論表述：如此行動，以至於你對人類：無論是在你的人格上還是每一個其他人的人格上，隨時都當作目的、而絕不純然只當作手段使用(Handeln so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines andern, jederzeit zugleich als Zweck niemals bloß als Mittel brauchst)。

論：但無論如何這一點顯示了：即使是那種最高度抽象的倫理學的命題之“形式性的”性格，對行動的內容也並不是不關心的。——但這麼一來，問題也就變得更加複雜了。那用“只是一種激情”這些語詞所說出來的「負面性的述語」本身，在某種特定的觀點看來，可能被說成是對生命之在內在上最真且最固有的東西（das innerlich Echteste und Eigentlichste des Lebens）的一種褻瀆，是對人藉以擺脫那些非個人的或超個人的、並因而是敵視生命的“價值”—機械（“Wert”-Mechanismen）、擺脫人被鍛接在毫無生命的日常生活的岩石中的狀態（Angeschmiedetsein an das leblose Gestein des Alltagsdaseins）以及擺脫人對自認為“被設定了的”種種虛妄不實的東西之種種狂妄（Prätensionen “aufgebener” Unwirklichkeiten）之唯一的、甚至帝王般高貴的道路的一種褻瀆。無論如何，我們可以設想有一種關於這種觀點的構想，這種構想——它也許會鄙棄“價值”這個語詞，不屑用這語詞去指稱它所認為的那種在體驗中最真切的東西（Konkretissimum des Erlebens）——任何的 507 倫終究還是會建構出一個領域，這個領域儘管對於任何的神聖或善、理的或美學的法則性、任何的深遠文化意義（Kulturbedeutsamkeit）或者人格評價（Persönlichkeitswertung）而言，都是同樣地陌生並與之彼此敵對著，卻仍然、並且正是因此之故而有資格要求它自己的、在“內在的”這個語詞之某種最大外限的意義下的尊嚴（in einem alleräußersten Sinn des Wortes “immanente” Dignität）。而不管我們對這種要求採取的是什麼樣的一種立場，該構想無論如何都是我們用任何一門“科學”所提供的手段所無法證明或“駁斥”的。

任何對這些事態所做的經驗性的考察，都將會——如老年的密爾（Mill）所指出的那樣<sup>13</sup>——導致承認：絕對的多神論為唯一與這些事態相

13 【譯註】這裡的密爾是指John Stuart Mill（1806-1873），涉及的主要是密爾晚年的著作：《宗教三論》（*Three Essays on Religion*）。

應的形上學上的結果。但一種不是經驗性的、而是詮釋意義的考察 (sinndeutende Betrachtung)：換言之，也就是一種真正的價值哲學，則將除了超越這一點之外，還不可以不認清：一個不管安排得再怎麼好的關於種種“價值”的概念架構 (Begriffsschema der “Werte”)，都將恰恰無法勝任事實情況的那個最具有決定性的點。因為，在不同的種種價值之間，最終到處並且一再地涉及到的，都不只是一些選項，而是無法調解的你死我活的鬥爭，就像“神”與“魔”之間的鬥爭那樣。在這些之間，並沒有種種的相對化與妥協。應該注意的是：就意義而言「沒有」的。因為，就事實、從而就外在的假象而言，就像每一個人在生活中所經驗到的一樣，這些相對化與妥協不但有，並且還隨處可見。在真實的人之幾乎每一個個別的重要的「採取立場」中，都有種種價值領域相交會且相糾纏著。而在這種最固有的意義下的“日常”之讓人變得膚淺的東西，恰恰就存在於：那在其中混日子的人，不僅沒有、同時更重要的是：也根本就不想要意識到這種部分在心理上、部分在實用上 (pragmatisch) 上受到制約的「種種死敵式的價值之間的混雜」 (Vermengung todfeindlicher Werte)；他寧可逃避在“神”與“魔”之間做選擇，以及對「在互相衝突的價值中的哪一個是由這一個、而哪一個則是由另一個支配的」做出自己的最終決定。知識之樹之不受所有「人的舒適」 (menschliche Bequemlichkeit) 所歡迎、但卻又不可避免的果實，事實上並非任何其他的、而就是這麼一顆果實：為了一定要知道那些對立，也就是一定要看到：每一個個別的重要行動、乃至作為整體的人生，如果它不應該像一件自然事件般溜逝，而是應該被有意識地加以引導，便意味著一連串的最終決定 (eine Kette letzter Entscheidungen)，而透過這些決定，靈魂也 508 就像在柏拉圖 (Platon) 那裡<sup>14</sup>一樣，選擇了它自己的命運：——而這也就

14 【譯註】這是指柏拉圖 (Platon) 在《理想國》 (Politeia：也可譯為《國家篇》或《治國篇》) 第10卷末尾614b-621d所說的關於人死後靈魂的歸屬與輪迴方式的故事。尤其在417d-e這個段落中，柏拉圖藉由「過去」女神拉赫西斯 (Lachesis) 之口，向即將進入新一輪輪迴的「一日生的靈魂」們宣告：Nicht

是說：其作為與存在的意義(den Sinn ihres Tuns und Seins)。因此，「價值衝突」的擁護者們的種種意圖總會不時地一再遭受到的那種確乎是最粗暴的誤解，就包含在將這種觀點詮釋為“相對主義”的說法中：——亦即詮釋為某種人生觀，這種人生觀恰恰就建立在對「價值領域彼此之間的關係」這個問題之某種徹底相反的觀點上，並且(以前後一致的形式)也唯在某種極為特殊的種類的(“有機的”)形上學的基地上，才有可能有意義地加以貫徹。——

如果我們回到我們的那個「特例」上，則在我看來，我們可以毫無懷疑的可能地確定：在實踐性—政策性的(因而也就是特別也在經濟—與社會政策的)種種評價的領域裡，只要我們想要為一項有價值的行動由此導出某些指示，那麼一門經驗性的學科用其種種手段所能闡明的，就只有三件事：(1)不可避免的手段，以及(2)不可避免的副結果，和(3)由此產生的許多可能的評價彼此之間在其種種實踐上的後果上的競爭。哲學性的學科則除此之外還可以運用其種種思維手段(Denkmitteln)，去找出這些評價的“意義”，亦即：它們的最終的在意義上的結構以及它們的在意義上的種種後果(ihre letzte sinnhafte Struktur und ihre sinnhaften Konsequenzen)，從而為這些評價指示出它們在所有可能的“最終的”價值的整體之中的“位置”，並將它們在意義上的效力領域劃定界限。但是，即使是像下面所舉的三個這麼簡單的問題，也完全是選擇或妥協之事：(1)在多大程度內一個目的應該可以神聖化那些不可避免的手段？(2)在多大程度內那些不想要的副結果應該被忍受？最後，(3)許多個具體發生抵觸的、所想要的或所應該的目的之間的種種衝突，應該如何被調解？沒有任何一種種類的(理性的或經驗的)科學的

(續)——

euch wird der Dämon erlösen, sondern ihr werdet den Dämon wählen(不是你們將被Dämon挑選，而是你們將選擇Dämon)。在此，“Dämon”一詞一方面指某種精靈式的存有者，是人身上的「守護神」，但同時也與一個人的性格和靈魂的命運息息相關。本註引文用的是史萊馬赫(Friedrich Schleiermacher, 1768-1834)的翻譯，因為韋伯所看的，應該就是他的譯本。

程序，能在這些問題上提供任何決定。尤其是我們的嚴格經驗性的科學，更不能自認為可以替別人做出選擇，因此也不應該給人以它做得到這一點的印象。——

但最後還有一點是必須強調指出的，那就是：對我們的學科而言，對此一事態的承認，是完全獨立於對前面以極簡短的篇幅加以簡述的那些價值理論的論述所採取的立場的。因為，除了由教會的種種教條所明確規定了的那種「諸價值之位階順序」的觀點之外，根本就沒有任何在邏輯上站得住腳的觀點，可以讓人據以否認該事態。我倒想看看，是否真的有人會主張：諸如「某個具體事實是如此這般還是不是這樣？」、「爲什麼這相關的具體事態會變成這個樣子而不是另一個樣子？」、「根據某一事實性的事變的規則，在某一給定的事態之後，是否、或在哪個程度的或然率上，通常會跟著出現另一個事態？」——這類的問題，就意義而言與下面這些問題並沒有根本的差異，如：「人們在某一具體的處境中，在實踐上應該怎麼做？」、「在哪些觀點下，該處境有可能顯得是在實踐上可欲的或者不可欲的？」、「是否有一些(不管是什麼種類的)可以一般地加以表述的命題(公理)，讓人們得以將這些觀點化約到它們上？」；——此外，一方面是這樣的問題：某一具體給定的事實上的處境(或概括而言：某一個特定的、在某種方式上被充分地規定了的類型的一個處境)，將會有或然性會往哪一個方向發展、並且有多大的或然率會往該方向發展(或乃至就典型的情況而言，通常會這樣發展)？而另一個問題則是：人們對此是否應該有所貢獻，使某一特定的處境往某一特定的方向——不管是那本身很有可能的，還是那恰恰相反的或者隨便哪一個其他方向——發展？；——最後，一方面是下述問題：特定的某些人在某些具體的情況下，或數量不定的許多人在某些相同的情況下，對某一個問題(不管是哪一種種類的問題)具有或然性(或甚至具有確定性)將會形成哪個觀點？而另一方面的問題則是：這個具有或然性或確定性會產生的觀點是否正確？——這些對立組的每一組的那些問題之間，難道就連就意義而言，也只是一點點關係而已嗎？這

些問題真的是像人們所一再主張的，其實是“彼此無法分離”的嗎？最後這種主張與科學思維的種種要求並不相矛盾嗎？或者相反地：一個人即使承認那二種種類的問題之間的絕對的異質性，是否還是可以認為自己有權利：在同一本書裡、在同一頁上、甚至就在同一個語法單位的一個主—與副句中，一方面對這二種異質的問題中的一種問題發言，而另一方面卻又同時也對另一種問題發言？——事實上，這是他的事情。我們所能夠要求於他的，只是：在關於這些問題之絕對異質性方面，不要無意地(或者：哪怕僅僅是因為想要吸引讀者的注意力而)欺騙讀者。我個人的觀點是：爲了要避免這種種的混淆，世上的任何手段都不會太“學究氣”。

因此，關於種種實踐性的評價所做的那些討論的意義(對那些參與討論的人本身而言)只能是：

(a) 找出那些互相對立的意見所依據之最終的、在內在上“相一致”的價值公理。人們不僅經常會弄錯對手的價值公理，也常常會弄錯自己的價值公理。而此一程序就本質而言，乃是一種由個別的評價及其意義上的分析出發，不斷往上探求其更高的、更原則性的評價性的「採取立場」的操作。它不用某一經驗性學科的那些手段進行操作，也不會產生任何事實知識。這種程序以和邏輯相同的方式“生效”。

(b) 爲「評價性的採取立場」演繹出某些特定的最終的價值公理所將會導致的種種後果：如果人們以、並且只以這些價值公理作爲對種種事實性的事態進行實踐性評價之基礎的話。這種演繹就論證而言固然是純意義上的，但相反地，它卻也必須結合種種經驗上的確定，以便對那些某一實踐性的評價有可能會納入考察範圍中的經驗性事態，提供盡可能窮盡的決疑論(Kasuistik)。

(c) 確定對一個問題之某一特定的、在實踐上進行著評價的「採取立場」之實際上的實現，由於：(1) 受限於某些特定的、不可避免的手段之約束性；——(2) 某些特定的、並非直接想要的副結果之不可避免

性，而勢必會產生的種種事實上的後果。這種純經驗性的「確定」的結果，也有可能是：(i)價值公設之即使再怎麼遙遠的、趨近的實現之絕對的不可能性，因為我們實在找不出實現它的任何途徑；——(ii)該價值公設之完全的或甚至只是趨近的實現之或多或少地大的不或然性 (*Unwahrscheinlichkeit*)，要嘛基於相同的理由，要嘛就是因為：存在著 511 出現種種不想要的副結果的或然性，而這些副結果則合當使得該「實現」直接地或間接地變成虛幻不實的；——(iii)必須一併忍受這些手段或者這些副結果的必要性：這些副結果是主張該相關的實踐性公設的人當初所沒有考慮到的，因此之故，他那在目的、手段與副結果之間所進行的價值決定，對他本身而言也就變成了一個新問題，並且喪失了對其他人的強制權。——最後，這時候有可能：

(d)某些新的價值公理以及可以由此導出的種種公設受到了擁護：它們是某一實踐性的公設的擁護者當初所沒有注意到的，而也因為這樣他對它們並未採取過立場，儘管他自己的公設之實現，跟那些其他的公設，要嘛(1)原則上，要嘛(2)由於種種實際上的後果，換言之：在意義上或者在實踐上，相抵觸。第一種情況的進一步說明，關係到類型(a)的問題；第二種情況的進一步說明，則關係到類型(c)的問題。

因此，絕對不會是“沒有意義的”：這種類型的種種「評價的討論」，恰恰當它們的種種目的都被正確地理解了的時候，並且在我看來也只有這時候，有其極為重大的意義。

然而，對種種實踐性評價所做的某種討論之用處，若放在正確的地方並在正確的意義下進行，則絕不僅限於它所能產生的這種直接的“結果”。這種討論如果正確地進行，毋寧還可以在最深遠的方面促進經驗性的研究工作，因為它為經驗研究提供了其研究工作所需的種種提問。

經驗性學科的種種提問本身，固然都應該被以「價值中立」的方式加以回答。它們並非“價值問題”。但在我們的這些學科的範圍裡，它們卻受到「將種種實在物關聯“到”種種價值上」的這種關聯 (*Beziehung von Realitäten “auf” Werte*) 的影響。關於“價值關聯”(Wertbeziehung)這



個語詞的意義，我必須提及我自己以前所發表的一些意見，尤其必須提及李克特(H. Rickert)的那些著名著作。要在這裡再講一次，是不可能的。因此，我在此只想提醒一點：“價值關聯”這個語詞，僅僅意味著對科學所特有的、支配著一項經驗性的探究之「客體的篩選與形構」的那種“興趣”所做的哲學上的詮釋(*philosophische Deutung*)。

無論如何，在經驗研究的範圍內，透過這種「純邏輯上的事態」，512是不會有任何“實踐性的評價”被正當化的。但該事態確乎以與歷史經驗相一致的方式表明了：是文化興趣、而這也就是說：價值興趣(*Wertinteressen*)，也為純經驗性的一科學性的研究工作指點了方向。而很清楚的一點是：這些價值興趣是可以透過(就其決疑論所進行的)種種價值討論，而將自己給發揚起來的。這些價值興趣尤其可以為那以科學的方式、特別是對那以歷史的方式進行研究工作的研究者，將“價值解釋”(*Wertinterpretation*)這個課題：對他而言，他那真正經驗性的研究工作之一項極為重要的準備工作，大幅減少或至少使之變得較為容易些。由於不僅是評價與價值關聯、而是連評價與價值解釋(亦即：對某個給定的現象，發展出可能的、在意義上的種種立場)的區分，經常都不是很清楚地被執行著，尤其是在對「歷史學的邏輯上的本質」進行評估時，還因此之故而產生了許多不清楚的地方，因此，在這方面我想請讀者參閱本文集頁[245]以下的那些說明<sup>15</sup>(此外並沒有想要冒稱這些說明具有什麼總結性)。——

在這裡，我不想再一次討論這些方法論的基本問題，而只想進一步談談對我們的這些學科而言實際上重要的一些個別的點。

有一種至今仍然廣為流傳的信仰認為：我們應該、必須、或至少：

15 在原始版本中，「參閱」的出處說明為：《社會科學與社會政策文庫》第22冊，頁168 f. 【譯者按】這是WZ編者的說明，指的就是〈在「文化科學的邏輯」這個領域的一些批判性的研究〉一文。

可以由種種“發展傾向”，為種種實踐性的評價導出一些指示。然而，事實上，由這些再怎麼明確的“發展傾向”所能獲得的，畢竟只是一些在給定了的「採取立場」的情況下、在關於種種可預見地最適當的手段方面（而不是在關於該「採取立場」本身方面）的、明確的「行動的令式」（Imperative des Handelns）。在這裡，「手段」這個概念當然是那可以設想的最廣的概念。比如說，如果有人認為「國家的種種權力利益」（staatliche Machtinteressen）乃是一項最終目標，則他必定就會根據個別給定的處境，而將某種無論是絕對主義式的或者激進—民主式的國家體制（Staatsverfassung），都看成是（相對而言）較為適當的手段，而將某種在對這些作為手段的「國家性的目的機器」（staatliche Zweckapparate）的評價中有可能產生的轉變，看成是一種在「“最終”的採取立場」本身上的轉變，便將會是極為可笑的事情。但除此之外，就像我們稍早已經說過的那樣，對個別的人而言，下述問題當然將會是一個不斷重新出現的問題，那就是：當他知道，事實上存在著某種明確的發展傾向：——這 513 種發展傾向使得他在實現他所追求的目標時，必須動用一些新的、甚至對他而言在道德上或其他方面顯得可疑的手段，或必須同時也忍受某些他斷然反對的副結果，或使得該目標的實現變得如此地不太可能，以至於他在這一點上所做的工作，就「成功的機會」加以評價，勢必會顯得有點像那無謂的「唐吉訶德式的行爲」（Donquixoterie）——則有鑑於他的這項知識，他就必須想想：他是否必須放棄他對他的那些實踐性的評價之「可實現性」的希望。——但在這個問題上，對這些或多或少難以改變的“發展傾向”的知識，是完全不具有任何特殊地位的。每一個個別的新的事實，也都同樣可以有一種結果，即：使得目的與不可避免的手段之間、想要追求的目標與不可避免的副結果之間的平衡，重新變得可以實現。然而，是否、以及以哪些實踐性的結論而必須實現這一點，則不僅不是經驗性的科學的問題，而是：正如前面說過的，也不是任何無論是哪種種類的科學的問題。舉個例子說：即使人們再怎麼明白地向一個信念堅定的工團主義者證明說：他的作為不僅在社會上是“沒有用”

的，亦即證明：他無法指望有成功改變無產者之外在的階級處境的機會，甚至證明：他的作為將會因為激起各種“反動的”情緒而必定會使得無產者的外在階級處境變得更糟，但這一切對他來說——如果他真的信持他的觀點的種種最終的結論的話——將完全沒證明任何東西。並且，這絕不是因為他是一個瘋子，而是因為他由他的觀點出發，是有可能——如馬上要加以探討的——「有“道理”」的。大體而言，人都有一種很強的傾向，會傾向於在內心裡去適應成功或各該當時可望成功之事，不僅——理所當然地——在種種手段上或者在他們各該當時致力於去實現他們的那些最終理想的程度上如此，在放棄這些最終理想本身上也是如此。在德國，人們相信這一點可以用“現實政治”(Realpolitik)這個名稱來加以裝飾。但我實在看不出來，為何恰恰是一門經驗性的科學的那些擁護者們(當他們將自己建構成對那各該當時的“發展傾向”之「喝采」時)會感受到有那種「繼續再去支持這一點」的需要，並將「“適應”此一發展傾向」由一個最終的、只能由個別的個人在個別情況中加以解決的、亦即：對個別的人而言也是深入於良心之中的評價問題(Wertungsproblem)，變成了某種據說是受到某一門“科學”的權威庇護的 514 原則。

在正確理解之下，我們確實可以說：一個成功的政策總是“可能之事的藝術”(die Kunst des Möglichen)。但是，同樣正確的則是：那「可能之事」，極常唯有透過人們致力於追求那存在於可能之事之彼岸的「不可能之事」，才被達到了。終究畢竟並非那唯一真正一致的「“適應”可能之事」的倫理：儒家的官僚道德，創造了恰恰是我們的文化所特有的那些也許會被我們所有人——儘管所有其他方面的分歧——(在主觀上)或多或少正面地加以評估的品質的。正如我在較前面的地方已經論述過的：「一項行動除了有“結果價值”(Erfolgswert)之外，還存在著其“心志價值”(Gesinnungswert)」，這一點至少我不想恰恰以「科學」的名義，有系統地透過教育而讓我們的國民戒掉。但無論如何，認不清此一事態，將會妨礙對現實的理解。因為，為了留在我們前面所舉的那

個「工團主義者」的例子：對一個——如果一致的話就——必須採取“心志價值”作為準繩(Richtschnur)的行為，為了“批判”這目的，而只與其“結果價值”相對質，這種作法在邏輯上也是一種無意義之舉。事實上，一個真正一致的工團主義者只是想要將某一特定的、在他看來絕對是有價值且神聖的心志，不僅在自己本身中保持住，並且，如果可能的話，也在其他人身上喚起來。他的種種外在的、恰恰是從一開始就註定再怎麼絕對地將會無結果可言的行動，究竟而言都只有一個目的，那就是：在他自己的論壇面前，為他自己提供一種確定感：此一「心志」是真正的(echt)，亦即：有力量去在種種行動中“經受考驗”，而不只是吹牛。為此，(也許)事實上也只有「這樣的行動」這個手段了。此外——如果他是一致的——，他的王國，如同每一種心志倫理的王國一般，是不屬於這個世界(nicht von dieser Welt)的。我們“在科學上”所能確定的只有這一點：這種關於他自己的種種理想的觀點，乃是唯一內在地一貫的、無法由種種外在的“事實”所駁倒的觀點。我想要相信：藉此，無論是工團主義的支持者和反對者，都被服務到了，並且這種服務也正是他們有理由向科學要求的那種服務。而相反的，在我看來，對某一特定的現象(如：大罷工)，用「有七個理由“贊成”、六個理由“反對”」的這種 515 “一方面——另一方面”，以及在它們彼此之間依照舊的官房學(Kameralistik)或近代中國的奏摺(Denkschriften)的方式進行的斟酌衡量，是不可能任何種類的「科學」的意義下，獲得任何東西的。毋寧可以說，藉由那種將工團主義者的觀點化約到它的那種盡可能理性的、並且內在地一致的形式上，以及藉由確定這觀點之經驗上的種種產生條件、機會以及合乎經驗的種種實際上的後果，評價中立的科學(wertungsfreie Wissenschaft)在面對它(=工團主義者的觀點)時的任務，無論如何都是已經窮盡的了。但「人們應該、還是不應該成為一個工團主義者」這一點，沒有某些極為特定的形上學的前提——這些前提都是無法證明的，並且在這個事例中是無法由無論哪一種種類的科學加以證明的——，卻是永遠都無法證明的。同樣的，「一個軍官寧可將自己和

他的碉堡一起炸毀而不投降」這一點，在個別情況中有可能在每一個方面都是相當好的，但就結果加以衡量，卻是絕對地沒有好處的。但是，「那不問好處地做了這件事的心志到底存在還是不存在」這一點，卻不可以是無關緊要的。無論如何，它(=這心志)和一致的工團主義者的心志一樣，都絕不是“無意義的”。如果教授從講壇之悠閒的高度上向下，想要推薦這樣的一種「加圖作風」(Catonismus)<sup>16</sup>，則這種作法當然會顯得不太合乎風格。但他畢竟終究也沒有必要宣揚對立面，並將「種種理想之適應於那些恰恰由各該當時的種種發展傾向與處境所提供的機會」說成是一種義務。

在這裡，我們剛才一再重複地使用著“適應”這個語詞：這語詞在給定的情況中，若能慎選表達方式，的確也可以是夠清楚而不致產生誤解的。但事實上，這語詞卻顯示了，它本身就是具有雙重意義的：它或者意味著：一個最終的「採取立場」的種種手段之適應於種種給定了的處境(狹義的“現實政治”)，或者意味著：在那些一般而言可能的最終的「採取立場」本身之間做選擇時之適應於其中之一的那些各該當時真正的或者表面上的瞬間機會(我們的政治自27年前 [1890] 以來藉以獲致如此令人注目的成功的那種種類的“現實政治”)。但藉此，它(=「適應」這語詞)的可能的意義的數目，卻遠非就窮盡的了。因此，在我看來，在對我們的種種問題(無論是“評價問題”或其他問題)進行任何討論時，最好寧可完全排除掉這個常被誤用的概念。因為，作為一項科學上的論證的語詞，這個概念是非常容易引起誤解的：作為這樣的論證，它不僅為了“說明”(諸如某些時代某些人類團體的某些倫理觀之經驗上的存在)，也為了“評價”(例如：那些事實上存在的倫理觀為客觀上“合適的”、並因而是客觀上“正確的”與有價值的)而一再重新地出現著。但事

16 【譯註】應該是指羅馬時代老加圖(Marcus Porcius Cato, 234-149 B.C.)的行事作風。加圖出身平民等級，曾當過兵，並因為在戰爭中表現英勇且恪守美德而獲得賞識，進入政界後大力提倡羅馬的儉樸傳統，遏止鋪張浪費與剝削。直到今天，加圖都是羅馬保守人物的典範。

實上，它在這二方面都不能做出任何貢獻，因為，它本身總是首先就需要解釋。它的家是在生物學中。如果我們真的就「生物學的意義」去掌握這個概念，亦即將它理解為：一個人類團體之透過種種事實狀況給定的、可以相對地確定的「透過足夠的繁殖去維持自己的心理物理的遺傳特徵(*Erbgut*)」的機會，則根據出生率統計的那些著名的經驗，(例如)在經濟上具有最完備的能力的、最能理性地規定其生活的那些民族階層，便將是一些“適應得最差”的民族階層了。就生物學的意義而言——但同時也就所有其他可以想到的真正純經驗性的意義中的每一個意義而言——，那些在摩門教教徒遷入之前就已經在當地生活著的為數不多的印地安人，和那些後來的人口稠密的摩門教教徒移民點，都對鹽湖周圍環境的種種條件“適應”得同樣好也同樣不好。因此，藉由這個概念，我們在經驗上並不能有絲毫更好的理解，但卻很容易自以為如此。並且，在這裡有一點是已經確定了的，那就是：對二個此外在每一方面都是絕對地同一種種類的組織，人們也只能說：某一具體的個別差異，制約了其中之一的某種在經驗上對其繼續生存“更合乎目的的”、在這個意義下“更適應於”那些給定了的條件的情況。但對評價而言，卻有可能會有人站在下面這種立場，亦即認為：摩門教教徒所帶來的、並在當地加以發揚的那較大的數量以及種種物質上與其他方面的成就與特質，乃是摩門教教徒優於印地安人的一項證明；而另一個人卻無條件地斷然拒絕那對那些成就而言至少具有部分責任的摩門教教徒倫理(*Mormonenethik*)的種種手段與副結果：他有可能偏好甚至連半個印地安人也沒有的草原，而此外則偏好印地安人在其中的那種浪漫的存在(*Existenz*)，而世上的任何一門科學(無論是哪一種種類的科學)都將不能自以為可以要求他改變信仰。因為，這裡已經涉及了「目的、手段與副結果」之無法解決的平衡了。

唯有當目的已經絕對明確地給定了，問題只在於找出達到該目的的適當手段時，這時候所涉及的才是一個真正在經驗上可以決定的問題。“x 是達到 y 的唯一手段”這個命題，事實上乃實是“在 x 之後接著 y”這個

命題之單純的倒轉(Umkehrung)。但是，“已然適應性”(Angepaßtheit)這個概念(以及所有與之類似的概念)，卻無法——而這正是關鍵所在——告訴我們關於那些真正作為基礎的評價的任何消息，反而只會——像(例如)那個在我看來不知所云、最近卻深受喜愛的概念“人類經濟”(Menschenökonomie)<sup>17</sup>那樣——蒙蔽了那些評價。在“文化”這個領域裡，“已然適應的”不是一切、就是什麼也沒有，端視人們如何使用這個概念而定。因為，無法由一切文化生活中排除掉的，乃是：鬥爭。人們可以改變它的手段、它的對象、甚至它的基本方向與它的承擔者，卻無法消除它本身。它可以不是相互敵對的人之間為爭取外在事物(äußere Dinge)的外在搏鬥，而是彼此相愛的人之間為爭取內在財貨(innere Güter)的內在搏鬥；從而不是一種外在的強制，而是一種內在的強暴(恰恰也會以「情欲的與仁慈的獻身」的形式)，或者，最後，意味著個別的人自己跟自己本身之在靈魂之內的一種「內在的搏鬥」，——鬥爭總是存在著，並且，往往越是不被察覺到、它的過程越是採取遲鈍的或舒適的「讓它發生」或幻覺主義式的自欺(illusionistischen Selbstbetrug)的形式，或以“篩選”(Auslese)<sup>18</sup>的形式進行著，效果也就越大。“和平”意

17 【譯註】“Menschenökonomie”是奧地利社會學家、社會主義者、社會生物學家 Rudolf Goldscheid(1870-1937)所發展出來的概念。Goldscheid在這方面的主要著作包括：*Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie. Eine Programmschrift.* Leipzig, Klinkhardt 1908; *Höherentwicklung und Menschenökonomie. Grundlegung der Sozialbiologie.* Leipzig, Klinkhardt. 1911 韋伯曾在1913年四月三日致Robert Wilbrandt的一封信中，批評Goldscheid的這個概念「只是用一個新的語詞去說某種熟知的事情」。不僅如此，此一概念將會使人們很容易就忽略了其中所隱藏的一個價值判斷問題：人的哪些品質應該透過「人類經濟」而被發展出來？

18 【譯註】這裡的“Auslese”顯然指的是達爾文(Darwin)的“natürliche Auslese”，中文直譯為「自然的選擇」，但通常都譯為：天擇，並且，在這裡譯為「天擇」也頗為合宜。然而在本書中，“Auslese”一詞大多譯為「篩選」，為的是要符合大多數的語詞使用脈絡的要求。因此，為求同一德文語詞有類似含義者盡可能有類似的中文譯名，因此在這裡亦譯為「篩選」。譯為「汰選」，也是一個不錯的選擇。特在此感謝審查人的建議。

味著種種鬥爭形式或鬥爭對手或鬥爭對象乃至篩選機會等的轉移，而不是任何其他的东西。這種種「轉移」是否、以及何時經得起某種倫理的或某種其他的評價性的判斷的考驗，在這方面，人們顯然完全無法概括地說出任何东西。可以確定無疑的，只有一點，那就是：毫無例外地，無論是哪一種種類的「社會關係的秩序」，如果人們想要對該秩序加以評價的話，究竟言之都也應該就「該秩序以外在的或內在的(動機—)篩選的方式，將那些成為支配性的人的類型之最佳機會，給了哪一種的人的類型」這一點，去加以檢驗。因為，既非此外經驗性的研究就真的是窮盡的，並且也根本就不存在有進行某種無論是有意識的主觀的、還是某種要求具有客觀的效力的評價所需的那種事實性的基礎。至少那些相 518  
信「在確定種種社會性的發展時，可以運用某些明確的“進步”概念」的為數眾多的同事們，會想起此一事態。因此，我們有必要在此對這個重要的概念進行較為詳細的考察。

如果人們將“進步”這個概念與某一具體的、孤立地被加以考察的「發展—歷程」的“進步”給等同了起來，則他當然就可以絕對價值中立地使用這個概念了。但在絕大多數的情況中，事態卻複雜得多。在此，我們將考察來自異質性的領域的幾個與價值問題混雜得最隱秘的例子。

在我們的心靈性的行爲(seelischen Verhalten)之種種非理性的、憑感覺的、情緒性的內容的領域裡，我們固然可以以價值中立的方式，將那些可能的行爲方式之量上的增加和——大多與此密切相關的——質上的多樣化，稱為「心靈上的“分化”(seelische “Differenzierung”)的進步」。但是，價值概念馬上就與此結合起來了：某一具體的“心靈”或者——這已經是某種不明確的建構了：——某一“時期”〔如西美爾(Simmel)在其〈叔本華與尼采〉(Schopenhauer und Nietzsche)一文之所為〕之“幅度”或“能力”的增加。

當然，毫無懷疑地，的確是有那種「事實上的“分化的進步”(faktisches “Fortschreiten der Differenzierung”)。但對這一點有如下保



留：當人們相信這種進步存在的時候，它不一定真的就存在。那就當前而言不斷在增加著的「對感覺的細微差別的**重視**」，其出現既作為所有生活領域的理性化與理智化的程度不斷增加的結果，而同時又作為個別的人越來越重視他自己的所有的(對他人而言常是極為微不足道的)種種生命呈現因而賦予它們越來越大的主觀上的重要性的結果：這種「對感覺的細微差別的**重視**」就極易讓人誤以為是那「日益增加的分化」。

「對感覺的細微差別的**重視**」有可能意味著或促進著「日益增加的分化」。但假象畢竟容易欺騙人，而我則坦承，我想將這種「欺騙」之事實上的影響範圍估計得相當高。總之：這事態是存在著的。一個人是否將「不斷進步的分化」稱為“進步”，這本身乃是術語上的「合目的性問題」。但是，人們是否應該將這種「不斷進步的分化」，在「不斷增加的“內在的財富”」這個意義下評價為“進步”，則無論如何是任何經驗性的學科所無法決定的。因為，「各該當時新發展著的或新進入意識中的 519 種種『感覺的可能性』，連同那些有時候會隨之而來的新的“緊張”與“問題”，是否應該被當作一些“價值”而加以承認」這個問題，是與經驗性的學科毫不相干的。但如果有人想要對「分化」這個事實本身，以評價的方式採取立場——這當然也不是任何經驗性學科所能夠禁止的事情——並尋求支持該事實的觀點，則當前的許多現象也將自然而然地使他不得不面對一個問題：這個過程如果就目前而言絕不僅僅是一種理智主義的幻覺(eine intellektualistische Illusion)，則我們將會為這過程“付出”什麼代價？他將(例如說)不可以忽視一點，那就是：追求“體驗”(Erlebnis)——這乃是德國當前真正的「時尚價值」(Modewert)——在很大的程度上有可能正是「在內心裡承受“日常”的力量日益衰退」的產物(Produkt abnehmender Kraft, den “Alltag” innerlich zu bestehen)，並且，個別的人越來越覺得有需要將之賦予他的“體驗”的那種知名度(Publizität)，也有可能被評價為一種距離感(Distanzgefühl)的喪失，亦即一種風格——與尊嚴感(Stil- und Würdegefühl)的喪失。總之，在「對主觀的體驗的種種評價」的領域裡，“分化的進步”與“價值”的增加，首先

只有在「越來越被意識到的體驗的增加」或「日益增加的表現能力與可溝通性」的這種理智主義的意義下，才是同一的。

至於“進步”概念(在「評價」的意義下)在藝術領域上的可應用性，情形就稍微複雜些了。有時候，人們會激烈地否認這種可應用性。有沒有道理，要看人們所想的意義而定。迄今尚無任何評價性的藝術考察，可以在完滿地處理“藝術”與“非藝術”的這項排他性的對立的同時，卻不除此之外還運用著「嘗試」與「實現」之間、不同的「實現」的價值之間、「完全的實現」與「雖在某一個別之點或許多個別之點、甚至是重要的點上失敗，但仍然不是完全毫無價值的實現」之間的種種區別，並且不僅僅是爲了某一個具體的形塑意願(ein konkretes Formungswollen)，而是也爲了整個的各時期的藝術意願(Kunstwollen)。應用於這樣的種種事實情況上時，某種“進步”概念固然會由於其在種種純技術性問題上的其他應用之故，而只有瑣碎的作用。520但它絕不是本身無意義的。對純經驗性的藝術史和經驗性的藝術社會學而言，這問題再度展現了不同的面貌。對前者而言，那種在「對作爲種種意義上的實現(sinnhafter Erfüllungen)的藝術作品進行美學上的評價」這個意義下的某種「藝術的“進步”」，當然是不存在的；因爲，這種評價並不是用經驗考察的那些手段所能夠做的事情，因而完全超出了藝術史的課題之外。但相反的，也正是這種純經驗性的藝術史可以使用完全只是技術上的、理性的、因而也是明確的“進步”—概念(這一點我們馬上會進一步談一談)，並且這種「進步」概念之所以可以在經驗性的藝術史中使用，正是因爲：它完全將自己限定在「一特定的藝術意願爲某一明確給定的意圖所運用的種種技術性的手段」的確定上。人們很容易就低估了這些嚴格自我節制的探討之藝術史上的效力範圍，或是在另外一種意義下錯誤地詮釋了它：當一個迎合流行的、毫無立場的、假的、自以爲的“鑑定家”，拉開他的工作室的窗簾，並詳細檢查了一個藝術家的種種外在的陳述手段、他的各種“手法”之後，就宣稱他“瞭解”了這個藝術家時，他所與之連結的，就是這種意義。然而，那「正確地被理解

了的“技術上的”進步」，卻恰恰就是藝術史的專業領域，因為，恰恰是它和它對藝術意願的影響，包含了那在藝術發展的進程中可以以純經驗的方式、亦即毫無美學上的評價的方式加以確定的東西。以下我們就舉幾個例子，去就語詞之真正的意義弄清楚“技術”(das Technische)之種種真正的、藝術史上的意義。

哥德式(Gotik)的興起，基本上就是技術上成功地解決了「如何為某種特定種類的空間架設拱頂」這個本身純粹是建築技術上的問題的結果，亦即：「如何為某種十字拱的拱頂推力，創造技術上具有最佳效果的拱座」的問題，與此密切相關還有許多細節無法在此說明。一些十分具體的建築問題被解決了。但人們同時也發現：某種特定的架設拱頂的方式，是無法應用於方形空間的。這種知識，激發了那些暫時或甚至永遠不為人知的建築家(新的建築風格的發展，將歸功於這些建築家)一種熱烈的情緒。他們的技術上的理性主義(technischer Rationalismus)，將這項新的原則在所有的結論中貫徹實行。他們的藝術意願利用這原則去 521 實現在此之前想都沒想過的一些藝術課題，並從而將造形藝術導入了一種主要由建築之嶄新的空間與平面形塑所喚起的新的“身體感”(Körpergefühl)的發展軌道。這種主要由技術所決定的變革，直接衝擊著某些特定的、在很大程度上是以社會學的或宗教史的方式所制約的感覺內容，也提供了哥德時期的藝術創造所致力解決的那些問題的材料之主要的組成成分。當藝術史與藝術社會學的考察，將新風格的這些實質的、技術性的、社會性的、心理性的條件給指陳出來時，它也就窮盡了其純經驗性的課題了。但在此，這種考察不僅不會由和諸如浪漫主義的或者那種——本身極為強烈地取向於穹頂的種種技術上的問題，並且除此之外還取向於建築的課題範圍之種種也在社會學上受到制約的改變的——文藝復興風格相比去“評價”哥德風格，並且，只要這種考察仍然是經驗性的藝術史，它也不會在美學上對個別的建築作品進行“評價”。毋寧說：對藝術作品及其在美學上相干的那些個別特徵的興趣，換言之：這種考察的客體對這種考察而言，乃是他律的(heteronom)：是作為

其“先天”(Apriori)而透過這些藝術作品之由這種考察、用這種考察的手段所完全無法確定的美學價值所給定的。

同樣的，在(例如)音樂史的領域裡，也有類似的情形。對於「現代歐洲人的興趣」的觀點(「價值關聯性」!)而言，音樂史的中心問題確乎是：爲什麼只有在歐洲、並且是在某一個特定的時期裡，和聲音樂才由幾乎在所有民族中都相當發達的複調音樂中被發展了出來，而其他地區音樂的理性化，則都走向另一條不同的、甚至大部分正好相反的道路：透過「音程分布」(Distanzteilung)(大多是四度音)，而不是透過「和聲分布」(五度音)去發展音程？換言之，關鍵在於「和聲式的意義詮釋下的三度音是如何產生的」這個問題，亦即：這種三度音爲何不但被當作三和弦的一個音節、還被當作和聲式的十二音階體系音樂的一個音節、甚至被當作(好的與壞的節拍之)現代的音樂的節奏學的一個音節，而不是被當作純粹是節拍器的分節的一個音節——沒有這種節奏學，現代的樂器音樂是無法想像的。這裡牽涉到的，同樣主要是一些純就技術上而言的理性的“進步”問題。因爲，搭配最近發現的歐里庇德斯 (Euripides) 斷簡之激越的五音節韻腳的那種古代的五音階(據說甚至是：等音階)音樂顯示了，早在和聲音樂出現之前，人們就已經知道(例如)半音階乃是表達激情的手段。換句話說，這種古代音樂和文藝復興時代那些偉大的音樂實驗家在狂熱的理性的追求發明的過程中、並且同樣也是爲了要能在音樂上形塑“激情”而創造的那種半音階的差別，並不在藝術上的表現意願(Ausdruckswollen)，而是在技術上的表現手段(Ausdrucksmitteln)。但技術上的新東西，卻是：這種半音階變成了我們的和聲性音程的那種半音階，而不是某種具有希臘人的那種旋律性的半音與四分之一音程的半音階。而它之所以能夠變成這樣，同樣也是因爲人們在先前解決了許多技術上—理性的問題：尤其是理性的記譜法(沒有這種記譜法，任何現代作曲根本連想像都無法想像)的創造，以及更早之前的某些驅使人們對音程做和聲性詮釋的樂器的創造、尤其是理性的複調歌曲的創造。然而，取得這些成就之大部分的，卻是中世紀早期

在西方北部地區傳教的僧侶：他們在毫不自覺到自己的作為對後世的影響的情況下，爲了自己的目的而將民間的複調音樂加以理性化，而不是像拜占庭的僧侶那樣，讓那些受到希臘式訓練的樂師爲他們料理自己的音樂。在西方，基於某種西方僧侶所特有的理性主義，基督教會的外在與內在處境之完全具體的、在社會學上與宗教史上受到制約的特徵，使得這種就其本質而言屬於“技術”性質的音樂問題得以在此產生。另一方面，對「舞蹈節拍」（這個匯入奏鳴曲的種種音樂形式之父）的採納與理性化，則是受到文藝復興時期社會的某些特定的社會性生活形式（*gesellschaftliche Lebensformen*）所制約的。最後，鋼琴（這個現代音樂的發展及其在市民階層中的宣傳之最重要的技術性載體之一）的發展，則根植於北歐文化之特殊的「內陸—性格」（*Binnenraum-Charakter*）。這一切都是音樂之技術性手段的進步，這些「進步」極爲深刻地決定了音樂 523 的歷史。經驗性的音樂史將可以、並且必須發展出歷史發展的這些成分，而本身不對音樂的藝術作品進行任何美學上的評價。技術上的進步，首先往往都是在一些從美學的評價看來極爲不足的成就上完成的。興趣方向：我們想要以歷史的方式加以說明的客體，對於音樂史而言，乃是它律地透過該客體之「美學上的富有意義性」而給定的。

對「繪畫的發展」這個領域而言，則臥佛林（*Heinrich Wölfflin*, 1864-1945）的《古典藝術》（*Klassischer Kunst*）一書中的提問的那種高貴的謙虛，乃是經驗性的著作之成就能力的一個極爲傑出的例子。

價值領域與經驗事物之完全的分離，特別可以由以下這一點看出來：某一特定的、不管多“進步”的技術之應用，是不會告訴我們關於藝術作品之「美學上的價值」的任何事情的。不管所應用的技術有多麼“原始”，如此創造出來的藝術作品——如：不具任何透視知識的圖畫——也可以在美學上與那些最完備的、在「理性的技術」的基地上被創造出來的藝術作品相匹敵，只要「藝術的意願」（*das künstlerische Wollen*）只限定在適合該“原始的”技術的那些形塑上。種種新的技術性手段的創造，首先僅僅意味著分化的增加，也只提供了在「價值提升」

(Wertsteigerung)這個意義下的「藝術之不斷增加的“財富”」的可能性。事實上，它(=新的技術性手段的創造)也往往會產生「形式感“貧乏化”」(“Verarmung” des Formgefühls)的相反效果。但對於經驗性、因果性的考察而言，藝術之最重要的、可以一般地加以確定的發展環節，卻恰恰就是“技術”(就這個語詞之最高的意義而言)的改變。

不僅藝術史家，還包括一般的歷史家，他們常會辯駁道：他們既不會讓人剝奪掉他們進行政治的、文化的、倫理的、美學的評價的權利，也無法在沒有這種評價的情況下進行他們的研究。方法論既無權力也無意圖去規定某個人：他在一個文學作品裡得意圖提供什麼東西。它只求自己有權利去確定：某些問題彼此之間是具有異質的意義的；這些問題彼此之間的混淆，會造成使一場討論成為「各說各話」的結果；對某些問題而言，某種以(不管是經驗科學的或邏輯的)手段進行的討論是有意義的，但對另一些問題而言，這種討論卻是不可能的。在此，也許我們可以(先不提出證明)再加上一項一般性的觀察：如果我們對歷史著作進行一番詳細的審查，就可以很容易地發現：歷史家在毫無顧忌地追蹤經驗性、歷史性的因果鎖鍊的時候，最後幾乎毫無例外地，當他開始進行“評價”的時候，「追蹤」往往就中斷了，並造成了對科學成果之有害的影響。於是，他就有將(例如：)本來也許是行動者的一些在他看來異質的理想之影響的東西，當作是一項“錯誤”或某種“墮落”的結果去加以“說明”的危險，並因此而錯過了他最固有的課題：理解。之所以會有這種誤解，可以由二種理由加以說明。第一種理由是：我們對(為方便起見，我們還是以藝術為例)「藝術性的實在」(die künstlerische Wirklichkeit)，除了可以進行純美學上的評價性考察與純經驗與因果上的歸因性考察之外，還可以進行一種第三種的考察：價值解釋性的考察(wertinterpretierenden Betrachtung)——關於這種考察的本質，我在另一個地方(見前文)已經說過了，在此不想贅述。對這種考察的固有價值及其對任何一位歷史家的不可或缺性，是不存在絲毫懷疑的。我們也可以同樣毫無疑問地確定：一般讀者在閱讀藝術史論述的時候所期待發現

的，也包括了、或甚至主要就是這種演出。然而，由其邏輯結構方面看來，這種考察和經驗性的考察畢竟不是同一的。

然而如此一來：一個人若想要在藝術史上做出一些貢獻，不管是多麼「純經驗性的」的貢獻，都需要一種“理解”藝術性的生產(künstlerisches Produzieren)的能力，而這種能力若無「審美上的判斷能力」(ästhetische Urteilsfähigkeit)，亦即：評價的能力，當然是無法想像的。同樣的道理當然也適用於政治史家、文學史家、宗教史家或哲學史家。但這事實卻並未告訴我們關於歷史的研究工作之邏輯上的本質(das logische Wesen der historischen Arbeit)的任何事情。

這點稍後再談。在此，我只想說明下面這個問題：除了美學上的評價之外，人們還可以在什麼意義下說藝術史上有“進步”？我們發現：這個概念在那裡獲得了一種技術上與理性的、想為某一藝術意圖找出種種手段的意義，而這種意義則恰恰就是在經驗性的一藝術史上，有可能變得是事實上富有意義的。是時候了，現在我們就著手在“理性的進步”(rationaler Fortschritt)這概念之最固有的領域中，去搜尋這個概念，並著眼於其經驗上的或者非經驗上的性格，去對它加以考察吧。因為，前面所說的，只是一種極為普適性的事實情況的一個特例。

溫德爾班(Windelband)在其《哲學史》(*Geschichte der Philosophie*，第四版第8頁：§2, 4.)中，將他的「哲學史」的主題範圍限定為：歐洲人藉以將其世界觀(Weltauffassung)……以種種科學性的概念記載下來的過程。這種界定方式，使得溫德爾班可以有一種在我看來極為精彩的實用學(Pragmatik)，去使用某種由這種「文化價值關聯性」(Kulturwertbezogenheit)產生的特殊的“進步”一概念(其結果請參見該書第15、16頁)：這種「進步」概念，一方面固然絕非對任何一個哲學“史”而言都是理所當然的，但另一方面，如果作為基礎的「文化價值關聯性」基本上是相同的，則這種進步概念不僅適合於哲學史，甚至也不僅適合於任何一門其他科學的歷史，而是——不同於溫德爾班(就在第7

頁，Nr. 1, Abs. 2)所假定的——一般而言地適合於任何一種的“歷史”的。以下當我們談「進步」時，所指的將只是那些在我們的這些社會學與經濟學的學科中扮演著一個角色的理性的“進步”一概念。我們的歐洲—美國的社會與經濟生活，是以一種特殊的方式、並在一種特殊的意義下“理性化了的”。因此，去說明這種理性化並且去建構出與這種理性化相對應的種種概念，乃是我們的學科的主要課題之一。在此，我們再度碰到了我們在「藝術史」的例子中雖觸及了、但當時暫不處理的問題：將一個過程稱之為某種“理性的進步”，究竟是想要說什麼？

在這裡，(1)就「只是分化著的“進步”」、此外(2)就「種種手段之進步著的技術上的合理性」、最後，(3)就「價值提升」這個意義而言的“進步”的糾纏，也再度出現了。首先，一個**主觀上**“理性的”行為，就已經跟理性上“正確的”、亦即：使用客觀上(根據科學的知識)正確的**手段**的行動，並不是同一的了。而是，它本身僅僅意味著：**主觀的意圖**是 526 朝向著某種有計畫的取向的——取向於對某一給定的目的而言**被認為**是「正確」的手段。因此，行動之不斷增加的主觀上的理性化，並不必然在客觀上也是在朝向「理性上“正確”的行動」這個方向上的某種“進步”。事實上，人們對巫術加以有系統地理性化的情形，是和物理學並無二致的。第一個就其意圖而言“理性”的療法，幾乎到處都意味著某種對使用可以祛除(被認為是)致病的“真正的”(巫術的、魔鬼的)“原因”之純經驗上證實有效的藥草與藥飲而治癒經驗上的病徵的鄙棄。因此，它(=這種最初的「理性」的療法)在形式上，與現代的療法之最重要的進步中的許多個，完全有著相同的較為理性的結構。但是，我們將不可能將這種巫術式的僧侶療法，**評價**為一種相對於該經驗(Empirie)而言是朝向“正確的”行動的“進步”。而另一方面，也並不是每一項在「運用“正確的”手段」這個方向上的“進步”，都是透過在第一種(即：「主觀上理性」的)意義下的某種“進步”而達到的。「主觀上進步著的較理性的行動導致了客觀上“較合乎目的”的行動」這種情形，只是許多的可能性之一，只是一種可以以(不同大小的)或然性加以期待的過程。但如果在個



別情況裡以下這個命題是正確的：措施x是達到結果y的(我們想要假定說：唯一的)手段——這乃是一個經驗性的問題，並且是「在x之後接著y」這個因果命題之單純的倒轉——並且，如果這個命題——這同樣是在經驗上可以確定的——也被人們有意識地利用來形成其朝向結果y的行動的取向，則人們的行動就是“在技術上正確地”取向的。如果人的(不管是哪一種的)行爲，在某個個別的點上是在這種意義下在技術上比以前“更正確”地取向的，則在這裡就有一種“技術上的進步”。至於情形是否如此，則對一門經驗性的學科而言，這一點——當然，我們總是預設了：我們所確立的目的之絕對的明確性——事實上乃是一種用科學上的經驗之種種手段可以切中的、亦即：一種經驗性的確定。

因此，在這種意義下(必須注意到：在目的是明確地給定了的情況下)，我們對“技術上的”正確性與在種種手段上的“技術上的”進步，是可以有一些可以明確地確定的概念的〔在此，在某種最廣的意義下的“技術”，指的乃是在所有領域上的「理性的行爲」一般，包括：政治上的、社會上的、教育上的、宣傳上的「人之對待與支配」(Menschenbehandlung und -beherrschung)的那些領域〕。尤其是(爲了僅觸及我們所熟悉的事物)在那個特殊的、一般就稱之爲“技術”的領域上，但同樣也在「貿易技術」(Handelstechnik)與「法律技術」(Rechtstechnik)的領域上，人們是可以趨近明確地談某種“進步”的，如果在這種情況下，某一具體的構造物之某種明確地規定了的地位，被當作出發點而假定了的話。之所以說是「趨近」的，乃是因爲：那些個別的技術上理性的原則，每個內行人都知道，彼此之間是會互相衝突的，而在這些原則之間，人們固然可以由具體參與者的個別觀點去找出某種平衡，卻絕不可能“客觀地”發現某種平衡。在下述三項假定與一項保留之下，我們也可以說，當手段之取得的可能性是給定了的時候，對於達到需要之滿足的相對最佳值而言，是有“經濟上的”進步可言的：給定了的需要之假定；此外還設定了：所有這些需要本身及其主觀上優先順序的排列是可以免於批判的；並且此外最後還假定了：經濟秩序是某種明

確地給定了的種類——再度必須有所保留的是：(例如)對於這些需要的滿足的時間長度、確定性程度與豐富程度的種種興趣之間，是有可能陷入衝突中的、並且也曾經陷入了衝突中。但也**唯有**在這些預設和限制之下(才有「經濟上的進步」可言)。

於是，人們便嘗試由此導出明確的、並且同時是純經濟學的種種評價之可能性。要說明這一點，一個典型的例子是利夫曼(Liefmann)<sup>19</sup>教授當時所提出的一個教學例子：爲了維持生產者的利潤利益而故意銷毀價格低於成本的消費品。人們宣稱：這種作法可以評價爲也是客觀上“在國民經濟學上正確”的。但這種說法以及——此處所關心的——每一種類似的說法，事實上都假定了一系列的預設是理所當然的，但實情卻非如此：首先，人們假定：個人的利益不僅在事實上經常延伸到他死了之後，更應該一勞永逸地就是這種「延伸到死後」仍然有效的東西。若無這種由“實然”轉換爲“應然”的改寫，前述那種自稱是「純經濟學上」的評價，根本就是無法明確貫徹的。因爲，如果沒有這種改寫的話，人們是無法將(例如：)“生產者”與“消費者”的種種利益，說成是一些「不因死亡而中斷的人」的利益(Interessen perennierender Personen)的。但 528

「個別的人也考慮到他的種種遺產之種種利益」這件事，卻已經不是任何純經濟學的事實(Gegebenheit)了。在此，活生生的人反倒是由那些在種種“企業”中運用“資本”、並且是因這些企業之故而存在的得益者所取代了。這乃是一種對某些理論性的目的而言有用的虛構。但即使作爲「虛構」，這也不適用於工人的狀況。尤其不適用於：沒有子女的工人的狀況。其次，它也忽視了“階級狀況”這個事實：在「市場原則」的支配下，階級狀況不僅是「儘管」、而是恰恰會由於那——由「利潤觀點」出發加以評價的情況下，在各該當時有可能的——將資本與勞動“最

---

19 【譯註】應該是指Robert Liefmann(1874-1941)，德國經濟學家，1904年起在弗萊堡任教。利夫曼是當時德國著名的卡特爾理論家(Kartelltheoretiker)，他之所以會鑽研卡特爾，是於1895年受到韋伯激勵之故。

佳地”分配於種種不同的行業上的作法，而有可能(但不是：一定會)絕對地惡化某些消費者階層的商品供應(Güterversorgung)。因為，那種決定資本投資的穩定程度的利潤之「最佳的」分配，本身就是依賴於不同階級之間的種種權力組合的，而這些權力組合的結果，在具體情況中卻有可能(但不是：一定會)會弱化那些階層的「價格鬥爭地位」(Preiskampfposition)。第三，它也忽視了「不同的政治統一體的成員之間會有持久無法平衡的種種利益對立」的可能性，而事先就站在支持「自由貿易論證」(Freihandelsargument)的一方：這種「自由貿易論證」本來只是一種極為有用的啓發學上的手段，但只要人們將某些「應然的公設」(Postulate des Seinsollens)放到它的手上，馬上就會轉變成一種根本就不是理所當然的“評價”。但如果它爲了避免這種衝突而假定了「世界經濟之政治上的統一」(politische Einheit der Weltwirtschaft)——這在理論上是絕對必須被允許的——，則前述(如我們在此可以假定的)在某些給定了的情況下，爲了給定的持久的(生產者與消費者的)「利潤最佳狀態」(Rentabilitätsoptimum)的利益起見而毀滅那些可以享用的商品的作法，還是無法避免被批判：批判的可能性是無法消除的，只是批判的範圍轉變了而已。因為，這時候批判的矛頭所針對的，乃是「市場供應」(Marktversorgung)的這整個原則本身：藉由那些進行著交易的個別經濟體(Einzelwirtschaften)之可以用貨幣表達出來的「利潤最佳狀態」所提供的那些指示去進行批判。某種非市場性質的「商品供應的組織」，將不會有任何動機去顧慮到那種透過「市場原則」而給定的「個別經濟利益的組合」(Konstellation von Einzelwirtschaftsinteressen)，因而也沒有必要讓那些已經存在了的可享用的商品避開消耗。

唯有在下述情況下，即如果：(1)完全只有那些具有種種被設想爲恆常不變的需要之被設想爲恆常不變的人的種種持久的利潤利益作爲主導性的目的，——(2)私有資本主義的需求供應(privatkapitalistische Bedarfsversorgung)完全只受到自由的市場交換的支配，以及：——(3)

某種不過問的國家權力(eine uninteressierte Staatsmacht)作為單純的「法的保障者」，被預設為明確地給定了的條件時，利夫曼教授的觀點也才僅僅是在理論上是對的，而如此一來自然理所當然地也是正確的。因為，如此一來，評價所涉及的，乃是用以對某個「商品分配之技術上的個別問題」達到「最佳解決」的那些理性的手段。然而，「純粹的經濟學」的那些對某些理論上的目的有用的虛構，卻不能夠被當成是對種種「實在的事實情況」所做的那些「實踐性的評價」的基礎。因此，維持原議：經濟學的理论，絕對不能夠說出任何其他的东西，除了：對某個給定的技術性目的 $x$ 而言，措施 $y$ 乃是唯一的、或與 $y^1$ 、 $y^2$ 並列的適當手段；在第二種情況中， $y$ 、 $y^1$ 、 $y^2$ 這三種適當的手段之間，存在著影響方式與——在某些情況下——合理性(Rationalität)的某些差別；這些手段的應用乃至目的 $x$ 的達成，同時也要求人們忍受 $z$ 、 $z^1$ 、 $z^2$ 這些“副結果”。這一切，其實都只是一些「因果命題」(Kausalsätzen)之單純的倒轉，而只要人們讓種種“評價”與之聯繫起來，則這些“評價”也都完全只是「對某一我們所設想的行動之合理性程度(Rationalitätsgrade)」所做的那種評價。當、並且僅當：如果那經濟上的目的和種種社會性的「結構—條件」(Struktur-Bedingungen)都明確地給定了，人們所能做的，只是在許多經濟的手段之間做選擇；並且，如果除此之外，這些手段完全只在涉及結果之確定性、快速性以及量上的多產性時，不同地起著作用，但在每一個其他的、對種種「人的利益」而言有可能很重要的方面，卻完全相同地起著作用的時候，這些評價才是明確的。唯有在這種情況下，我們才可以也將那唯一的手段真正無條件地評價為“在技術上最正確的”，而這種評價也才是明確的。在任何其他的、亦即在任何不是純技術性的情況裡，評價都不再會是「明確的」，而種種不再能夠以純經濟學的方式加以決定的評價，也都將跟著涉入其中。

然而，在純經濟學的領域之內對某一技術性的評價之「明確性」的確定，當然並非就是達到了某種「最終的“評價”」的明確性。毋寧說，在這些探討的彼岸，才會開始產生那種無窮的、只有透過追溯到種種最終

的公理才能加以解決的「種種可能的評價之多樣性」的紊亂。因為——在此僅僅提及一點——，在“行動”的背後存在著：人。對他而言，行動之「主觀的合理性」(subjektive Rationalität)以及「客觀的、技術上的“正確性”」(objektiv-technische “Richtigkeit”)的提升本身，在超出某一界閥之後——甚至從某些觀點看來：這完全概括地——就算是對某些重要的(例如：倫理上或宗教上重要的)善(Güter)的一種危害了。例如：佛教的(最高標-)倫理〔(Maximal-)Ethik〕：這種倫理對每一個目的行動，都光是因為它是目的行動，就將它都當作是「引人離開解脫之道的」，而加以譴責——我們當中的每一個大概都很難接受這種倫理。但是，要像對一個錯誤的計算例子或一個錯誤的醫療診斷那樣，在這種意義下去“駁斥”這種倫理，卻也是完全不可能的。即使略過這麼極端的例子不談，我們還是可以很容易就明瞭：再怎麼無疑是“技術上正確”的種種經濟上的理性化，光是透過它們的這種性質，都還不能以任何方式在「評價」的論壇之前正當化自己。這一點毫無例外地適用於所有的理性化，包括表面上看起來諸如銀行這類那麼純技術性的領域的理性化。那些反對這樣的種種「理性化」的人，完全不必然就是傻瓜。毋寧說，無論什麼時候，只要人們想要進行評價，就必須同時也將技術上的種種理性化對整個外在的與內在的種種生活條件之種種轉移的影響，一併納入考慮之中。到處並且毫無例外地，那種在我們的這些學科中正當的「進步」概念，都是附著在“技術性事物”上的，而正如前面說過的，這其實是說：附著於爲了某一明確地給定了的目的所需要的那些“手段”上的。這種「進步」概念，絕不可能提升進那個種種“最終的”評價的領域中。

根據前面所說的一切，我認爲，“進步”這個語詞的使用，即使在那個其經驗上不太會有疑慮的可應用性之有限的領域裡，也是：非常不恰當的。但沒有人會被禁止使用種種語詞，並且人們也終究還是可以避免種種可能的誤解。

在結束本文之前，我們還有最後的一個問題群有待論述：關於「理性的事物」(das Rationale)在種種經驗性的學科中的地位的問題群。

「規範上有效的事物」(das normativ Gültige)一旦成為經驗性的探究的客體，則它，作為客體，便喪失了「規範—性格」：它將會被當作“存在著的”、而不是被當作“有效的”加以處理。例如：如果有一項統計想要確定在一個特定領域裡的職業上的“計算錯誤”的數目——這很可能具有科學上的意義——，則對這種統計而言，「九九乘法表」的基本原則便是在二種完全不同的意義下“有效”的：一方面，這些基本原則之「規範上的效力」自然是該統計自己的計算工作之絕對的預設；但另一方面，我們也將「九九乘法表」之“正確的”應用的程度當作是研究的客體，此時，純就邏輯上看來，情況就大不相同了。在這種情況下，統計檢驗所要研究的，乃是某些人的計算，而這些人在計算時之應用「九九乘法表」，則是被當作某種他們透過教育而變成習慣了的種種事實上的「行為的準則」而加以處理，而試圖確定其事實上的應用的頻率，這就好像諸如某些特定的精神錯亂現象可以是某種統計上的確定之客體一樣。在這種情況下，由於「九九乘法表」的運用乃是研究的“客體”，因此「『九九乘法表』在規範上是“有效的”、亦即“正確的”」這一點，根本就不是討論的對象，並且在邏輯上也是完全不相干的。統計者在對這些「研究人」(Untersuchungspersonen)的計算進行統計上的檢查時，自己本身當然也要遵守「“根據九九乘法表”核算一次」這項常規。但是，如果(例如)有某種計算方式，這種計算方式就規範上的評價而言雖是“錯誤”的，但在某一個人類群體中卻被認為是“正確”的，而如果統計者想要在統計上研究這種計算方式之事實上的、在該群體的觀點看來“正確”的應用，則他就也同樣得應用這種在規範性評價上錯誤的計算方式。因此，對任何經驗的、社會學的或歷史的考察而言，我們的「九九乘法表」，如果作為研究的客體而出現，便只能是一種在常規上在某個人類圈子有效的、並且在或多或少的趨近程度上被遵守的「實踐性行為的準則」，而不會是任何其他的東西。任何對畢達哥拉斯的音樂學說的陳述，首先都必須先接受那——對我們的知識而言——“錯誤”的計算：12個五度(音程)=7個八度(音程)。同樣的，任何邏輯史首先也都必須

先接受那些(對我們而言)充滿矛盾的邏輯上的種種說法之在歷史上的存在，——如果人們像某位貢獻卓著的中世紀邏輯史家那樣，在發現這種 532 種“謬說”時勃然大怒，則這固然是可以理解的人之常情，卻已不再屬於科學的貢獻了。

這種由「規範上有效的真理」(normativ gültige Wahrheiten)轉變為「常規上發生效力的意見」(konventionell geltende Meinungen)的「變形」(Metamorphose)——這種變形範圍了整個的精神性的構作物，包括種種邏輯上的或數學上的思想：只要它們變成了一種就其經驗上的存在 (empirisches Sein)、而非就其(規範上)正確的意義加以反省的考察的客體——乃是完全獨立於下述事實而存在的：另一方面，邏輯的與數學的真理之「規範上的效力」，乃是所有、並且是每一門經驗性的科學的「先天」(das Apriori)。——較不單純的，乃是它們在執行我們前面已經觸及到了的某種功能時的「邏輯的結構」，這種功能就是當我們在對種種「精神性的關聯」進行經驗性研究時，它們所發揮的那種功能，而此一功能又再度可以小心地與另外二種功能區分開來：作為「探究的客體」的地位以及作為「探究的先天」的地位的功能。每一門探討精神性的或社會性的種種關聯的科學，都是一門探討「人的行爲」的科學(在此，「人的行爲」這個概念，包括了每一個精神性的思維活動與每一個心理上的習性在內)。它想要“理解”這種行爲，並藉此而對其進程“以說明的方式加以詮釋”。在此，我們無法詳論“理解”這個困難的概念。在這個脈絡裡，我們所感到興趣的，只是一種特殊種類的理解，即：“理性的”詮釋(die “rationale” Deutung)。我們顯然直接地就可以“理解”：一個思考者就像我們自己也認為這是在規範上“正確的”那樣地“解決”了某個特定的“問題”；一個人(例如)“正確地”計算著；他爲了某個他所意圖的目的而應用了那些——根據我們自己的觀點——“正確的”手段。而對這些過程而言，我們的理解之所以顯得特別的明顯，乃是因為它都涉及了某種客觀上“有效的東西”的實現。然而，儘管如此，人們還是必須避免去相信：在這種情況中，從邏輯上看來，那「在規範上正確的東西」

就已經顯現了如同在其作為所有科學性的探究之「先天」的一般性地位中所顯示的那個相同的結構了。毋寧說，其(=這種「規範上正確的東西」的)作為“理解”之手段的功能，和我們在探討關於「邏輯上非理性的種種感覺—與情緒—關聯」(logisch irrationale Gefühls- und Affekt-Zusammenhänge)的理解性知識時，賦予對這些關聯的「純心理性的“投入感受”」的功能，乃是完全相同的功能。在此，「理解性的說明」的手段，並不是「規範上的正確性」，而是：一方面是研究者與教師之「如此、而不是以其他方式思考」的種種「常規上的慣例」(die konventionellen Gepflogenheiten)；另一方面則有時候研究者與教師還得有一種能力：可以以理解的方式去“投入感受”某一與此相偏離的、在他看來(根據他的種種慣例)在規範上顯得“錯誤”的思想。事實上，“錯誤的”思想、“錯誤”，對理解而言，原則上和“正確的”思想都是同樣可及的，而這一點已經證明了：那在規範上“正確地”發生效力的東西，在此並非作為這樣的一種東西，而僅僅是作為一種「特別容易為人所理解的常規性的典型」而納入考察之中的。

光是爲了要能夠“理解”一個“錯誤”的計算或邏輯上的確定，並且進而去確定並陳述其在其所產生的事實上的結果中的影響，人們顯然就將必須不僅理所當然地自己在計算上、乃至在邏輯思考上“正確地”檢查該計算或邏輯上的確定，還必須就在那進行陳述的作者所探討的計算和邏輯上的確定和他自己認爲是規範上“正確”的東西相偏離的點上，用“正確”的計算乃至“正確”的邏輯的手段，將這個點明確地標示出來。這樣做，並不必然是只爲了(例如)溫德爾班在其《哲學史》的〈導論〉中所強調的實踐性、教育性目的(在“林道”前豎立“警告牌”)：這種目的畢竟只是意味著作者在其歷史性著作中所希望獲得的一種副結果。這樣做也不是因爲：任何歷史性的問題(這種問題的客體包括任何邏輯的或數學的或其他科學的知識)，不可避免地都只能以「被我們當作是“有效的”而加以承認的“真理價值”」——亦即：在朝向這種價值的方向上的“進步”——作爲「唯一可能的、對於篩選而言具有決定性的、最終的價值關



聯」而設為基礎〔然而，就算事實上情況確是如此，溫德爾班所經常提出的下述事態仍然值得重視：在這種意義下的“進步”，極常走的不是直接的道路，而是一條——用經濟學的方式說——經過種種“錯誤”：種種問題混淆(Problemverschlingungen)之“多產的「生產繞道」”(ergiebiger Produktionsumweg)]。而是：之所以這樣做，乃是因為：(並且也僅僅 534 就此一程度而言，一如)那作為客體而被探究的精神性的思想構作物，與作家本人必定認為是“正確”的那個東西相偏離的那些地方，將會經常都屬於那些在作者眼中對他而言特別“別具特色”的地方、亦即屬於那些在他看來要嘛直接就「價值關聯」了起來、要嘛就是在因果上由其他的價值關聯著的事態的觀點看來重要的地方。無論如何，通常當「思想的真理價值」越是一項歷史性陳述的主導價值時，情形就越是如此，這種情形尤其表現在某一特定的“科學”(如：哲學或理論性的國民經濟學)的歷史上。但是，絕不是必然只有在這種情形下情況才是如此。而是：當陳述的對象為某種主觀的、就意圖而言理性的行動，亦即“思考錯誤”或“計算錯誤”有可能成為行動的過程之因果上的組成成分的時候，便到處都可以看到至少類似的情形。例如說，爲了要“理解”一場戰爭的進行，無法避免的就必須——即使不一定明白地表現出來，或只是以未完成的形式表現出來——設想交戰雙方都有一個理想的統帥，他不僅知道並隨時密切注意雙方兵力的整體情況和部署、掌握由此產生的達到「摧毀敵方軍力」這具體的明確目標的整個可能性，並且，在這種知識的基礎上，他的行動始終都是毫無錯誤的、同時在邏輯上也是“無懈可擊”的。因爲，只有在這種情況下我們才可以明確地確定：「真正的統帥事實上既不具備該知識、也無法毫不犯錯，並且他們基本上就不只是一些單有理性的思考機器」這個狀況，對事物的進程有什麼因果上的影響。因此，理性的建構(die rationale Konstruktion)在此有一種價值，即：作為正確的因果上的“歸因”的手段而起作用。“純粹”的經濟學理論所創造的那些關於嚴格且絕不犯錯的理性行動之烏托邦式的建構，也具有完全相同的意義。

正是爲了「對種種經驗的過程進行因果上的“歸因”」這個目的，我們需要那些理性的(按情況而定：或者是經驗上—技術上的或者是邏輯上的)建構，去回答下面這個問題：在絕對的理性的、經驗的與邏輯的“正確性”與“無矛盾性”的情況下，一項事態，不論是指一個行動的外在關聯或者諸如一個思想構作物(如：一個哲學體系)之類的東西，會是(或者：會變成)什麼樣子。然而，從邏輯上看來，這樣的一種理性上“正確”的烏托邦的建構，在此也不過只是某種“理想典型”之許多不同的可能的型態之一而已——一如我(以一個我可以爲了任何一個其他語詞而兜售的術語)曾經稱呼這樣的種種概念建構那樣。因爲，不僅正如前面說過的，我們可以設想某些情況：在這些情況裡，剛好是將一個在典型的方式上錯誤的推論過程或某一特定的典型違反目的的行爲當作「理想典型」，可以提供更好的服務。而且，主要是因爲存在著整個的行爲領域(即所謂“非理性”的領域)，在這個領域裡，該項服務做得最好的，並不是「邏輯的合理性之最大」(das Maximum von logischer Rationalität)，而只是「透過孤立化的抽象所獲得的明確性」。雖然研究者事實上最常使用的，乃是依照規範上“正確”的方式所建構出來的種種“理想典型”；但在邏輯上看來，這點，即：這些典型之規範上的“正確性”，卻恰恰不是本質性的東西。而是：一個研究者爲了(例如)要刻畫某個時期的人之某種特有的種類的典型的心志的特徵，不但可以建構某種在他個人看來在倫理上合乎規範的、並在這意義下客觀上“正確”的典型，也可以建構某種在他看來倫理上完全違反規範的典型，然後將他所研究的人的行爲與他所建構的典型加以比較，或者，最後，他也可以建構一種他個人根本不主張任何種類的正面或負面的評價的典型。因此，對此一目的而言，規範上“正確的東西”，並無任何壟斷權。因爲，不管「理性的理想典型」有什麼內容：不管這種理想典型所呈現的是某種倫理的、法釋義學的、美學的或宗教的「信仰的規範」，或是某種技術上的或經濟上的或某種法政策上的或社會政策上的或文化政策上的準則，或某種以一種盡可能理性的形式表現出來的無論是哪一種的“評價”，在

經驗性研究的範圍內，其建構都總是只有一個目的，即：將經驗性的實在與它做“比較”，在這種理想典型身上確定經驗性的實在與它的對照或相距的距離或其相對的接近程度，以便可以用一些盡可能明確地可以理解的**536** 概念去描述它，並在因果歸因上加以理解與說明。例如：理性的法釋義學的概念建構為「法學史」這門經驗性學科所裝配的，就是這些功能(請參考本書頁[337]以下)，而理性的成本會計學說為商業中「個別經濟體之實際行為的分析」所裝配的，也是這些功能。剛提到的這二種釋義性的學科(dogmatische Disziplinen)自然除此之外還作為“技藝學說”(Kunstlehren)而有一些重大的規範性、實踐性的目的。並且，這二門學科就其作為釋義性科學的這種它們的特性而言，也都和諸如數學、邏輯、規範性倫理學、美學等學科一樣，不是在這裡所論述的意義下的那些「經驗性的學科」：儘管一般而言，不僅這些學科之間彼此都不相同，這二門學科也基於其他理由而與這些學科完全不同。

最後，經濟學的理论顯然是在某種邏輯上極為不同的意義下不同於諸如法釋義學(Rechtsdogmatik)的一種「釋義學」。經濟學理論的種種概念與「經濟的實在」(ökonomische Realität)的關係，是和法釋義學的種種概念與經驗性的法學史與法社會學之客體的實在的關係，有極大的不同。但正如釋義學式的種種法概念作為「理想典型」，可以並且必須在法學史與法社會學中被使用一樣，這種方式的使用，對於探討現在與過去的社會性實在(soziale Wirklichkeit)的知識而言，也正是純經濟學理論之恰恰全部的意義(der geradezu ausschließliche Sinn)。純經濟學理論提出了某些特定的、實際上幾乎永遠不可能完全實現的、但卻可以找出與實在有不同程度的趨近的預設，並且問道：如果人的社會行動是完全理性地進行的，則在這些預設之下，人的社會行動會是什麼樣子？純經濟學理論尤其假定了純經濟性利益的宰制，並從而排除了權力政治的以及其他種種非經濟性的行動取向的影響。

但在這種純經濟學理論裡，卻發生了「問題混淆」的典型過程。因

爲，那種在這種意義下“國家中立的”(staatsfreie)<sup>20</sup>、“道德中立的”(moralfrei)、“個人主義式的”純粹的理論——這種理論作爲方法上的輔助手段是不可或缺的，過去如此，將來亦將如此——，激進的「自由貿易學派」(Freihandelsschule)理解爲是對“自然的”、亦即未受到人的愚昧扭曲的實在之某種詳盡的摹本，甚至進而在此基礎上將之理解爲某種“應然”：理解爲一種在價值領域中發生效力的理想，而不是一種對那「對存在著的東西所做的經驗性的研究」而言可用的理想典型。當由於經濟—與社會政策的種種改變之故，對國家的評估在「評價領域」裡出現了反動(Rückschlag)的時候，這反動本身也馬上就蔓延到了「存在領域」(Seinssphäre)上，並且不僅將純粹的經濟學的理論作爲某種理想的表現——它實在不可以要求要算作這樣的一種理想——，而是也作爲用來研究事實性事物的方法上的途徑，給一併摒棄了。於是各式各樣的“哲學上的”考慮紛紛出籠，自認爲可以取代「理性的實用學」(die rationale Pragmatik)，而在將「在“心理上”存在的東西」(das “psychologisch” Seiende)與「在倫理上發生效力的東西」(das ethisch Geltende)等同起來的情況下，「評價領域」與「經驗性的研究工作」之某種乾淨明確的區分，也就變得無法貫徹了。在歷史的、社會學的與社會政策的這個領域上的這段科學上的發展的那些承擔者之種種傑出的成就，固然是一般地受到承認的，但對公正的判斷者而言，同樣顯而易見的是：這場理論上的與嚴格經濟科學上的研究工作一般之持續數十年的、完全的沒落，也是那種問題混合(Problemvermischung)的自然結果。「純粹的理論」的反對者們用來進行研究工作的二個主要論點之一乃是認爲：這種理論之「理性的建構」(die rationale Konstruktion)，都是一些“純粹的虛構”，這些虛構對於「事實的實在性」(Realität der Tatsachen)並未說出任何東西。在正確理解下，這個主張的確是切合實際的。因爲，種種「理論性

20 【譯註】“staatsfrei”一詞，直接譯成中文就是「國家中立的」，實際上說的則是「政治上中立的」。

的建構」都完全是爲了要服務於那由它們自己本身絕對無法提供的「對於種種實在物的知識」(Erkenntnis der Realitäten)的：這些「實在物」，由於其他的、在這些理論建構的種種預設中並不包含著的種種事實狀況與動機系列之參與影響之故，即使在最極端的情況下，也將只包含種種與那被建構出來的過程之種種的趨近。根據前面所說的，這一點當然並不證明我們可以有任何理由反對「純粹的理論之可用性與必要性」。第二個論點則是認爲：無論如何是不可能會有關於作爲科學的經濟政策之某種評價中立的學說的。這個論點當然是根本錯誤的，如此地錯誤，以至於“評價中立”(Wertungsfreiheit)——在前面所主張的意義下——恰恰是對政策、特別是對社會—與經濟政策所做的**每一個**純粹的科學上的處理的預設。我們當然可以發展出下述這種類型(Typus)的種種命題：對於達成(經濟政策的)結果 $x$ 而言， $y$ 乃是唯一的手段，或者——在條件  $b_1$ 、 $b_2$ 、 $b_3$  之下—— $y_1$ 、 $y_2$ 、 $y_3$  乃是唯一的或最有成果的幾種手段，並且這樣做在科學上也是有用並且必要的：這點實在不需要再重複了。在這裡只需要強調地提醒一點：問題是存在於「對所追求的東西所做的描述之絕對的**明確性**(absolute *Eindeutigkeit*)的可能性」的。如果存在有這種明確性，則所涉及的便是種種因果命題之單純的倒轉，亦即一個純“技術性”的問題。但也正因爲如此，所以在所有這些情況中，對科學而言，都不存在任何強制，要求人們不得將這些技術性的、目的論式的命題理解爲一些單純的因果命題，亦即以以下的形式去掌握這些命題：在 $y$ 之後總是、乃至在 $y_1$ 、 $y_2$ 、 $y_3$ 之後，在 $b_1$ 、 $b_2$ 、 $b_3$ 的條件下，接著結果 $x$ 。因爲，這其實說的完全是同一件事，而“實踐者”(Praktiker)將不難由此取得種種“處方”。但是，關於經濟的科學性學說，畢竟除了一方面能提供純理想典型式的公式與另一方面能確定這樣的種種因果上的、經濟上的個別關聯之外——因爲，如果“ $x$ ”夠**明確**、從而由結果到原因乃至由手段到目的的歸因也夠嚴格的話，則這種學說便毫無例外地是在探討這種個別關聯——，還有幾個其他課題。除此之外，它(=關於經濟的科學性學說)還必須就社會現象的全體之受到種種經濟性的原因所參與制約

的方式，去探究這「社會現象的全體」：透過經濟上的歷史—與社會詮釋(ökonomische Geschichts- und Gesellschaftsdeutung)。而另一方面，它也必須根據社會現象的不同種類與不同發展階段，去找出種種經濟過程與經濟形式受到這種種社會現象制約的制約性：這是經濟之歷史學與社會學的課題。這些「社會現象」當然也包括、甚至可以說主要就是指種種政治上的行動與構造物(die politischen Handlungen und Gebilde)，尤其是：國家以及以國家的方式所保障的法律。但同樣理所當然的是：當然不只是那些政治上的行動與構造物。而是包括所有那些——在某種對科學上的興趣而言足夠相關的程度上——影響到經濟的種種構造物的全體。「關於“經濟政策”的學說」這個語詞，對於這些問題的全體而言，當然是很不適當的。人們之所以仍然使用這個語詞去指稱這些問題的全體，則只能透過外在方面由作為國家公務員養成所的大學的性格、內在方面則由特別有能力對經濟施加強烈影響的強大的「國家的權力手段」而產生的那種恰恰是它的考察之實際上的重要性去加以說明。至於在進行所有這種探究時，只要所涉及的結果能夠足夠明確地被指出來，則所有關於“原因與結果”的命題，便都倒轉成關於“手段與目的”的問題，這一點實在不需要再重新確定了。在「評價領域」與「經驗性認知的領域」的邏輯關係上，在此自然也不會有任何東西會由於這種「倒轉」而有任何改變。而在這個脈絡下，我在結束本文前只想再指出一點。 539

近幾十年來的發展，尤其是我們親身經歷的那些史無前例的事件，實在是大大地提高了恰恰是國家的威望。今天，在所有的社會性的共同體中，唯有國家被賦予了支配生、死與自由之“正當的”權力，而其各種機關則使用著這種權力：戰爭時對外在的敵人，和平及戰爭時對種種內部的抵抗。國家在平時是國民之最大的經濟企業主與最有權勢的貢主，但在戰爭時則是那種支配一切它所可及的經濟財貨之最不受限制的支配權的承載者。其(=國家的)現代的、理性化了的「經營形式」(Betriebsform)，在為數甚多的領域裡，使得許多成就變成了可能：這些

成就無疑地是根本沒有任何其他種類的結社起來的「一起行動」(Zusammenhandeln)，就算只是以趨近式地類似的方式，所能夠做得出來的。這也難怪人們會由此得到一個結論，認為：它必定也——尤其是對於那些在“政治”這個領域中進行活動的評價而言——是那最終的“價值”：所有社會性的行動究竟而言都必須被拿來就其「生存利益」(Daseinsinteressen)加以衡量。但這種說法，即使完全不管由該評價所產生的結論之缺乏明確性這一點(這一點當人們在討論「要維持或促進國家應該採取什麼手段」時，馬上就會顯示了出來)，它也是一種完全不可以有的「曲解」(Umdeutung)：由「實然領域」的事實，曲解成「評價領域」的規範。事實上，恰恰是在面對該「威望」的時候，人們在「純事實性事物」的領域裡首先能夠確定的乃是：國家有些事情是做不到的。甚至就在那些可說是它最固有的領域內：軍事性的領域。觀察一下在這場戰爭中在那些在民族上混雜的國家的軍隊裡所出現的一些現象，我們就可以知道：那種個人對他的國家所代表的那個事物(die Sache)之無法由國家強迫的自由的獻身，對軍事上的結果而言，也不是無關緊要的。而在經濟這個領域則只消說一點：將經濟的戰時形式(Kriegsformen)與戰時原則(Kriegsprinzipien)，作為種種持續性的現象，轉移到和平時期上的這種作法，將會很快就可以有一些結果：這些結果將會恰恰阻礙那些擁護「擴張性的國家理想」者的計畫。然而，這一點在此卻無法再談下去了。但在「評價的領域」裡，有一種觀點卻確乎是可以很有意義地加以擁護的：爲了讓它可以用來作為對付種種抵抗的強制手段，這種觀點想要見到國家的權力提升到可以設想的最大程度，但另一方面卻否認國家有任何固有價值，並將它稱爲某種只是爲了要實現完全不同的一些價值之技術性的輔助手段，其尊嚴全是拜這些價值之賜，也因此唯有當它並未試圖放棄它的這項行動天職(Handlangerberuf)時，才能保有其尊嚴。

當然，我在此並無意發展、或甚至擁護這種或任何一種可能的評價觀點。我只是想提醒讀者：如果有什麼的話，那麼下面這一點就是特別

應該向職業性的“思想家們”(berufsmäßige Denker)建議的一項職責(Obliegenheit)，亦即：在面對各該當時具有支配性的種種理想、哪怕是最崇高的理想時，保持一顆在「個人的能力」這個意義下的清醒的腦袋，必要時還得“逆著潮流游泳”(gegen den Strom zu schwimmen)。那些“1914德意志觀念”(die “deutschen Ideen von 1914”)<sup>21</sup>，都是某種文人的產物。“未來的社會主義”(Sozialismus der Zukunft)則不過是一句空話，用來表示：透過「進一步的科層化」與「由得益者為之的目的團體之行政管理」(Zweckverbandsverwaltung durch Interessenten)的某種結合而進行的經濟的理性化。如果經濟政策的「本位主義者」們的狂熱主義，對這些純技術性的措施，不能就事論事地討論這些措施的合目的性(這種「合目的性」，相當大的一部分是極為冷靜地在財政政策上受到制約的)，不僅向下懇求德國哲學、甚至還懇求宗教的神力(die Weihe)——這種情形在今日隨處可見——，則這種情形和那些自以為重要的文人們的那種令人厭惡的荒腔走板，實在沒什麼兩樣。至於實在的“1918德意志觀念”——在其形塑方面，從前線返家的戰士們將會起而發言——，看起來會是或者應該是什麼樣子，則今日確乎誰也無法逆料。但對未來而言，這些才將會是重要的。——

---

21 【譯註】die “deutschen Ideen von 1914”通常也簡寫成“Ideen von 1914”，中文或可譯為「1914年諸觀念」，通常用來表示1914年德國許多具有民族心態的知識分子，在面對第一次世界大戰時的某種心境，以及在此種心境中孕育出來的關於德國在政治上應該如何重新形塑的種種想法，這些想法基本上都是針對1789年法國大革命的理想而發的，簡單地說，就是想要在黑格爾(Hegel)的意義下「揚棄」自由與民主，實現德意志民族的真正本質。在這種民族主義、浪漫主義的意識型態中，這些知識分子往往透過一些「對立」對(如：「文化」與「文明」；「共同體」與「社會」等)，強調德國文化、社會與政治上的獨特性與優越性。



## 人名譯註

Avenarius, Richard(阿維納留斯；1843-1896)：德國哲學家。在萊比錫大學完成博士論文及任教資格論文，1877年起在瑞士蘇黎世大學擔任哲學教授。他將自己的哲學立場稱為「經驗批判論」(Empirikokritizismus)，認為具有科學性的哲學應該將自己的工作範圍限定在「根據形式與內容而對一般經驗概念進行描述性的規定」上。阿維納留斯的主要著作是《純粹經驗批判》(*Kritik der reinen Erfahrung*, 1888-1890)與《人的世界概念》(*Der menschliche Weltbegriff*, 1891)。

Bashkirtseff, Marie(巴什基爾采娃；1858-1884)：俄國畫家，其作品通常被歸入自然主義。瑪利亞·巴什基爾采娃生於富有的貴族家庭，從小就在國外受教育，並在法國的朱利亞學院(Académie Julian)學習繪畫。瑪利亞13歲起就跟母親到處旅行，旅遊日誌後來出版，對當時女性藝術家之間的鉤心鬥角有細膩的描述。她的日記的英譯以醒目的標題出版：《我是所有書中最有趣的一本》(*I Am the Most Interesting Book of All*)，至今都還印行。常被援引的一句名言是：「讓我們愛狗兒吧，讓我們就只愛狗兒！男人跟貓都是沒價值的造物。」

Baer, Karl Ernst von(貝爾；1792-1876)：德裔俄國生物學家、地理學家、氣象學家，是胚胎學的建立者，有「北方的Alexander von Humboldt」之稱。

Bellow, Georg von(貝羅；1858-1927)：德國法制史與經濟史家，主要專長

是中世紀的經濟與法制史。貝羅於1901年起在杜賓根大學任教，1905至1924年在弗萊堡任教，與韋伯有同事情誼，但政治立場不同。貝羅深信，強大的民族國家乃是歷史之值得追求的目標，因為，唯有強大的民族國家才能保障其臣民的福祉。他因而發展出某種評價性的歷史寫作。

Bernheim, Ernst(伯恩翰；1859-1942)：德國歷史學家，主要興趣在史學方法學與中世紀精神史。史學方法學方面的主要著作為《歷史的方法之教本》(*Lehrbuch der historischen Methode*, 1889)。

Bernoulli, Daniel(白努利；1700-1782)：生於荷蘭，但一生大部分時間住在瑞士的巴塞爾，是著名的白努利學者家族的成員(父親Johann Bernoulli為當時著名數學家)。白努利本身基本上是數學家，但大學讀的卻是醫學。1725年任聖彼得堡大學教授，1733年轉往巴塞爾大學任教，先是教解剖學與植物學，後來則也教物理學。在經濟學的效用理論發展史上，白努利乃是第一個明確提出「邊際效用遞減」的想法的學者(所謂的「白努利假設」)。

Binding, Karl Lorenz(賓丁；1841-1920)：德國法學家，主要研究領域為刑法。賓丁出身法學世家，1860至1863年在哥廷根大學讀法學與歷史，1863年取得博士學位，1864年在海德堡完成任教資格論文之後，即陸續在多所大學教授刑法、刑事訴訟法、國家法等課程，曾二度擔任萊比錫大學校長(1892-1893、1908-1909)。賓丁是「規範理論」的建立者之一，共出版了四冊的《規範及其觸犯》(*Die Normen und ihre Uebertretung*, Leipzig 1872-92)。

Boeckh, Phillip August(勃克；1785-1867)：德國語言文獻學家與古代研究者。勃克是史萊馬赫的學生，詮釋學的浪漫主義的重要代表，特別強調理解的直觀因素。他的主要的詮釋學著作，是死後才出版的《語言文獻科學的百科全書及方法學說》(*Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, 1877)。

Böcklin, Arnold(柏克林；1827-1901)：德國畫家，熱愛羅馬；1850至1857年

生活於羅馬，受南方自然風光影響，用色明亮，畫了不少風景畫。1862至1866年再度前往義大利，更加強調「心情表現」，如*Villa am Meer*(〈海邊的別墅〉)所顯示者。柏克林的著名畫作包括：*Selbstbildnis mit dem fildelnden Tod*(〈有拉琴死神的自畫像〉)與*Toteninsel*(〈亡者之島〉)等等。

Böhm-Bawerk, Eugen(波姆—巴維克；1851-1914)：奧地利經濟學家，「維也納學派」的主要代表人物之一，奧地利學派的「資本理論」的建立者。他出生時名為Eugen Böhm，1854年因父親被晉升為騎士階層，改名為Eugen Böhm Ritter von Bawerk，但它幾乎從未用過這個貴族名字，正式簽名時通常用的是Eugen von Böhm-Bawerk或者Eugen Böhm-Bawerk。中文一般譯為「龐巴維克」(或只譯原姓“Böhm”為「波姆」)，但如此一來對其「姓」易生混淆，因此我將“Böhm”譯為「波姆」，並保留連結線而譯為「波姆—巴維克」。波姆—巴維克在維也納大學時讀的雖然是「法—與國家科學」，從未上過門格(Carl Menger)的課，但1871年門格的《國民經濟學原理》出版不久他就讀了並奉為圭臬，從此以發揚其說為職志。波姆—巴維克於1875年取得博士學位後，遊學於海德堡、萊比錫與耶拿，從學於德國「歷史學派」國民經濟學的大師：肯尼士(Karl Knies)、羅謝(Wilhelm Roscher)與希爾德布蘭德(Bruno Hildebrand)。波姆—巴維克1880年取得政治經濟學任教資格之後，1881年起便在因斯布魯克(Innsbruck)大學任教，並於1884年發表他那著名的著作《資本與資本利息》(*Kapital und Kapitalzins*)。1889年起，波姆—巴維克開始在奧地利財政部擔任部長顧問、主導推動稅制改革，並自1895年起先後擔任四次財長，一直到1904年卸任並於維也納大學任教，直到1914年過世。波姆—巴維克和他的連襟Friedrich von Wieser(1851-1926)同為奧地利學派的重要代表人物，後來進一步發揚奧地利學派國民經濟學的重要學者Ludwig von Mises(1881-1973)也是他的學生。他的其他著名的學生還包括：Otto Bauer(1881-1938)、Otto

Neurath(1882-1945)、Joseph Schumpeter(1883-1950)等人。

Bortkiewitsch, Ladislaus von(波特基維奇；1868-1931)：國民經濟學家與統計學家。1893年在哥廷根大學取得博士學位，1895年完成任教資格論文，1897至1900年任職於俄國交通部，1901年起為柏林大學國家科學與統計學教授，主要專長為統計學中的或然率計算問題。

Braun, Heinrich(布勞恩；1854-1927)：德國社會政治家、政治評論家、社會民主黨員。1883年與Karl Kautsky(1854-1938)和Wilhelm Liebknecht(1826-1900)創辦《新時代》(*Die Neue Zeit*) (原為月刊，1890年10月後改為週刊，為德國社會民主黨機關刊物)；1888至1903年主編《社會立法與統計文庫》(*Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*)。布勞恩於1903年將這份刊物賣給雅飛，並由雅飛與宋巴特、韋伯接手編輯，改名為《社會科學與社會政策文庫》(*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)繼續出版。布勞恩並主編或與他人共同主編多份刊物，包括：*Das sozialpolitische Centralblatt*(1892-95)，*Die neue Gesellschaft*(1905-07)與*Annale für Sozialpolitik und Gesetzgebung*(1911-13)等。布勞恩於1903/04年正式加入社會民主黨。

Brentano, Lujo(布倫塔諾；1844-1931)：德國經濟學家、社會改革者，哲學家Franz Brentano的弟弟。布倫塔諾曾在都柏林的「三一學院」、敏斯特、慕尼黑、海德堡、伍茲堡、哥廷根與柏林等大學讀書，取得法學博士與哲學博士學位，1871年在柏林大學取得「國家科學」的任教資格，之後在多所大學任教，1891至1914年間任教於慕尼黑。他在德國國民經濟學的歷史學派裡，乃是偏左的自由派代表人物，1872年參與創建「社會政策協會」，1929年退出。韋伯自1893年起即與布倫塔諾建立起私人的關係，韋伯1919年之所以會到慕尼黑任教，也是出於布倫塔諾的建議。

Breysig, Kurt(布萊西；1866-1940)：歷史哲學家與歷史學家。1889年在柏林取得博士學位，1892年取得任教資格，1895年起在柏林大學任教。

- 布萊西嘗試在其「普世史」(Universalgeschichte)中，將世界史(Weltgeschichte)當作一個整體加以說明。
- Bücher, Karl(彪赫；1847-1930)：德國國民經濟學家。他也是歷史學派的重要成員之一，以「經濟發展階段」的理論知名於學界，主要著作為《民族經濟學的興起》(*Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 1893)。
- Bunsen, Robert(本生；1811-1899)：德國化學家。1852年任海德堡大學教授，直到1899年退休。本生於1853年發明了一直沿用至今的「本生燈」(Bunsen burner)，利用此燈檢定出許多礦物的組成部分；此外，本生於1855年發明吸收比色計、並於1859年與基爾霍夫(G. R. Kirchhoff, 1824-1887)一起發明分光鏡，創立光譜分析法。
- Burckhardt, Jacob(布克哈特；1818-1897)：重要的瑞士的人文主義者、文化史家、藝術史家。主要著作包括：《君士坦丁大帝時代》(*Die Zeit Constantins des Großen*, 1853)、《文藝復興時期的義大利文化》(*Die Cultur der Renaissance in Italien*, 1860)等等。
- Busch, Wilhelm(布煦；1832-1908)：德國最重要的幽默派詩人之一、畫家。1865年發表的插圖故事《馬克思和莫里茨》(*Max und Moritz*)獲得很大的成功，是現代連環漫畫的主要先驅之一。
- Chwolson, Orest Danillovich(科爾森；1852-1934)：俄國物理學家。1873年從聖彼得堡大學畢業，1876年開始任教，1891年起為教授。他所著的五冊《物理學教本》大幅改善了整個俄國的大學物理教學，風行多年，並被譯為德文、法文、西班牙文等多國語言發行。科爾森與本書相關的著作為：《黑格爾、黑克爾、寇蘇特與第12誡：一個批判性的研究》(*Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot: eine kritische Studie*, Vieweg, Braunschweig 1906)。
- Conrad, Johannes(康拉德；1839-1915)：德國國民經濟學家。1872至1878年與希爾德布蘭特共同主編《國民經濟學與統計學年鑑》(*Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*)，1878至1890年則獨力主編該《年鑑》(希爾德布蘭德自1863年起創立該《年鑑》)並擔任主編，1891至

97年則由雷克西斯接手)。

Constant, Benjamin(康斯坦；1767-1830)：瑞士(法國)作家、政治家與國家理論家。康斯坦最重要的文學作品，是自傳式的小說*Adolphe*；他對「古代人的自由」與「現代人的自由」的分析以及它所發展的一種關於「君主立憲制」的理論，在政治理論與實踐上有著深遠的影響。

Croce, Benedetto(克羅齊；1866-1952)：義大利十九世紀最重要的哲學家，同時也是政治家、歷史家、藝術史家等等。克羅齊反對當時具支配地位的實證主義，致力於建構一套「精神哲學」的體系，是義大利「新觀念論」的創立者之一。由於受到黑格爾、維科(G. Vico)與赫爾巴特的影響，克羅齊發展了某種「絕對的歷史主義」的哲學，對歷史學產生了重大的影響。

Dilthey, Wilhelm(狄爾泰；1833-1911)：德國哲學家、心理學家與教育學家。狄爾泰曾在海德堡(1852)與柏林大學(1853)跟勃克、Kuno Fischer、蘭克、Friedrich Adolf Trendelenburg等人學習歷史、哲學與神學。狄爾泰1864年在柏林大學取得博士學位與任教資格並成為私講師。1867/68年獲巴塞爾大學教授職位，後來轉往基爾(Kiel)(1868-1871)與布累斯勞(Breslau)(1871-1882)任教，最後又回到柏林(1882-1908)。狄爾泰孜孜於研究，學問極為淹博，他對史萊馬赫與青年黑格爾的研究尤其著稱於世。狄爾泰是1900年前後德國的「生命哲學」(Lebensphilosophie)的主要哲學家，一生致力於「歷史理性批判」(Kritik der historischen Vernunft)的計畫，試圖為「精神科學」奠基。狄爾泰1883年出版的《精神科學導論》(*Einleitung in die Geisteswissenschaften*)便是實現此一計畫的第一部著作，但直到死前，狄爾泰都未完成該計畫。

Drewns, Arthur(卓爾士；1865-1935)：德國哲學家、作家，是德國「一元論」(Monismus)的重要代表之一。1902年時，卓爾士已出版了二本著作：1897年的《「我」作為形上學的基本問題》(*Das Ich als*

*Grundproblem der Metaphysik*)與1902年的《愛德華·哈特曼的哲學體系綱要》(*Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß*)。

Droysen, Johann Gustav(卓義生; 1808-1884): 重要的德國歷史學家。卓義生儘管堅決反對蘭克對歷史寫作的「客觀性」要求, 而認為歷史有為國家服務的教育功能, 但作為一位歷史理論家, 他和尼布爾共同建立了歷史文獻資料的考證之學, 為現代歷史科學奠定了基礎。著名歷史家邁乃克就是他的學生。卓義生的主要著作包括: 《希臘化時代的歷史》(*Geschichte des Hellenismus*, 2 Bde., 1836-1843)、《普魯士政治史(到1756年)》 [*Geschichte der preußischen Politik(bis 1756)*, 14 Bde., 1855-1886] 以及在史學方法上的重要著作《歷史學綱要》(*Grundriß der Historik*, 1868)等等。

Du Bois-Reymond, Emil Heinrich(杜布瓦—雷蒙; 1818-1896): 德國十九世紀下半葉著名生理學家(祖先是法國胡格諾教徒)。1880年七月八日, 他在柏林科學院的「萊布尼茲會議」中發表了一篇著名的演講: 〈七個世界之謎〉(*Die sieben Welträtsel*), 探討自然知識的界限。他所說的七個「世界之謎」是: (1)物質與力的本質; (2)運動的起源; (3)生命的初次產生; (4)自然之似乎有意圖的合目的的安排; (5)簡單的感官知覺(乃至種種較高層次的意識)的產生; (6)「理性的思考」和與之密切相關的「語言」的起源; (7)意志自由的問題。

Düntzer, Heinrich(鄧澤; 1813-1901): 德國古典語言文獻學家。鄧澤著述甚多, 尤其以對荷馬與歌德的研究著稱於當時。

Ebbinghaus, Hermann(埃賓豪斯; 1850-1909): 德國心理學家。埃賓豪斯特別著力於推動對記憶進行實驗心理學的研究: 「遺忘」之「埃賓豪斯曲線」顯示: 學到的東西先是快速地、然後則是緩慢地遺忘掉。他在跟狄爾泰的論辯中, 一再強調實驗心理學的重要性。

Eulenburg, Franz(歐倫伯格; 1867-1943): 德國國民經濟學家。1892年在施

莫樂的指導下於柏林取得博士學位，1899年在萊比錫跟彭赫完成任教資格論文。1905年起在多所大學任教。歐倫伯格以其探討社會科學的概念、典型與法則的建構之邏輯而為學界所重，與韋伯關係密切。

Exner, Franz Serafin(艾克斯納：1802-1853)：奧地利哲學家與教育改革者，是同名的物理學家(1849-1926)的父親。艾克斯納於1818至1826年間在維也納與帕多瓦(Padua)讀哲學與法學，1827年在維也納大學取得哲學博士學位，並擔任哲學與教育學的助教，1831年起在布拉格擔任哲學教授，直到1848年接受徵召投入教育改革。艾克斯納在哲學上是一個赫爾伯特主義者，專注於「自然哲學」的探討，主要著作包括：《論萊布尼茲的「普遍科學」》(*Über Leibnizens' Universal-Wissenschaft*, Prag 1843)；《黑格爾學說之心理學》(*Die Psychologie der Hegelschen Lehre*, 2Bde., Leipzig 1842 und 1844)；《論「思想與存有的同一性」學說》(*Über die Lehre von der Einheit des Denkens und Seins*, Prag 1848)。

Fechner, Gustav Theodor(費希納；1801-1887)：德國哲學家、物理學家，心理物理學與實驗心理學的主要創立者之一。費希納16歲入萊比錫大學學醫學，聽過韋伯的生理學與Carl Brandan Mollweide(1774-1825)的代數學課程，此外則多為自學，尤其熱中於Lorenz Oken(1779-1851)的自然哲學。由於自覺對醫學的實作部分並無天分，因此儘管通過了醫學考試，但並未執業，而於1824年起投入物理學與化學教科書的翻譯工作，因而於1828年被聘為副教授，並於1834年成為萊比錫大學物理學正教授。1835年費希納擔任新成立的「物理學研究所」的所長，但1839年因病(眼疾，幾乎瞎掉)辭職。奇蹟式的痊癒之後，費希納開始致力於物理學之哲學奠基，發展某種泛靈論的世界觀，並於1860年出版著名的《心理物理學的元素》(*Elemente der Psychophysik*, 2 Bde., Leipzig)。此外，費希納的較重要著作還包括：《感性學的預備學校》(*Vorschule der Aesthetik*, 2 Bde., Leipzig



- 1876)；《心理物理學散論》(*In Sachen der Psychophysik*, Leipzig 1877)；《心理物理學要點之修正》(*Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*, Leipzig 1882)。
- Fichte, Johann Gottlieb(費希特；1762-1814)：德國哲學家與教育家，和謝林(F. Schelling)、黑格爾並列為最重要的德國觀念論哲學家。
- Fick, Ludwig(費克；1818-1858)：德國解剖學家，任教於馬堡大學，專長為骨骼成長的發展機制。此外，費克也研究視覺的機制與視網膜的功能、味蕾的功能與表現等等。
- Gervinus, Georg Gottfried(格維努斯；1805-1871)：德國歷史學家與政治家。原先學商，後來改學歷史、哲學與語言文獻學，並於1835年受聘為海德堡大學教授，並於1835至1842年間出版其主要著作：《德意志國民文學史》(*Geschichte der deutschen Nationalliteratur*)。
- Gierke, Otto Friedrich von(基爾克；1841-1921)：德國法學家、法律史家。基爾克是歷史法學派的代表者之一，「合作社法(Genossenschaftsrecht)之父」。基爾克透過歷史的分析發展他的「合作社」理論，將人類團體分為「合作性質的」(基於自由的聯合而形成的)與「支配性質的」團體(公法的「機構」、國家)。
- Gomperz, Heinrich(鞏佩爾茲；1873-1942)：奧地利哲學家，Theodor Gomperz 的兒子。鞏佩爾茲先是於1891年在維也納學法學，後來也修教會史、古典語言文獻學以及哲學等，1896年在馬赫的指導下完成博士論文*Zur Psychologie der logischen Grundatsachen*(《論「邏輯上的基本事實」之心理學》)。鞏佩爾茲後來與「維也納學圈」關係密切，是「經驗批判論」的後期代表，1935年在F. C. S. Schiller的幫助下移居美國，並在南加大擔任客座教授直到過世。
- Gomperz, Theodor(鞏佩爾茲；1832-1912)：奧地利哲學家與古典語言文獻學家。
- Gottl, Friedrich(歌陀；1868-1958；1909年因父親封爵改名Friedrich Gottl von Ottlilienfeld，一般人較熟悉的名稱則是Friedrich von Gottl-

Ottlilienfeld)：德國國民經濟學家與國家科學家。歌陀於1897年在海德堡大學取得博士學位並於1901年完成任教資格論文。韋伯1905年發表〈羅謝與肯尼士〉的第二篇文章時，歌陀已有二本著作出版，一本是文中提到的《語詞的支配：國民經濟學思維之批判研究》(*Die Herrschaft des Wortes: Untersuchungen zur Kritik des nationalökonomischen Denkens*, 1901)，另一本則是《價值思想：國民經濟學的一個隱藏的教條》(*Der Wertgedanke: ein verhülltes Dogma der Nationalökonomie*, 1897)。歌陀後來在1920年代成為德國「理性化運動」的主要理論家之一，大力宣揚「福特主義」。

Gould, Jay(顧爾德；1836-1892)：美國金融業者，因發展鐵路而成功致富的投資者。

Hampe, Karl(韓佩；1869-1936)：歷史學家。1893年在柏林取得博士學位後即在monumenta Germaniae Historica(日耳曼史文獻資料彙編)研究所工作，1898年取得任教資格，1901年起在波昂大學任教，1903至34年任教於海德堡大學，專長為中世紀史。

Hartmann, Eduard von(哈特曼；1842-1906)：全名是Karl Robert Eduard von Hartmann，德國哲學家。哈特曼父親是將軍，1858年加入衛隊砲兵團並於砲兵學校就讀，1865年因膝蓋痛而以砲兵上尉退伍，1867年取得博士學位，之後就以私人身分住在柏林。1869年，哈特曼「毫無計畫地」寫下並出版了一鳴驚人之作：《「無意識」的哲學》(*Philosophie des Unbewußten*，1882年出版第九版，共二冊)，試圖綜合叔本華、萊布尼茲(G. W. Leibniz)、謝林與黑格爾等人的哲學。在他的體系中，「無意識」就相當於斯賓諾莎(B. de Spinoza)的「實體」、費希特的「絕對我」、黑格爾的「理念」。

Hartmann, Ludo Moritz(哈特曼；1865-1924)：德國歷史學家與政治家。1887年在柏林大學取得博士學位，是蒙森的學生；1889年在維也納大學取得羅馬史與中世紀史的任教資格，後任教於維也納大學。哈特曼與韋伯兄弟相熟。

- Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von(赫姆霍爾茲；1821-1894)：德國重要科學家。他在物理學、數學、生理學和心理學等科學領域都有獨特的研究和貢獻，是十九世紀大科學家之一，當時被稱為「物理學的帝國首相」。
- Helmolt, Hans Ferdinand(赫耳莫特；1865-1919)：德國的歷史家與政治評論家。他的主要著作是九冊的《世界史》(*Weltgeschichte*, Leipzig und Wien 1899-1907)，一般也稱為《赫耳莫特世界史》。
- Helvetius, Claude Adrien(赫爾維修；1715-1771)：法國百科全書派哲學家。由於洛克(J. Locke)的影響，赫爾維修堅決主張知覺主義與唯物論，認為所有表象都來自外在對象對我們的感官所施加的印象。赫爾維修的成名之作是1758年出版的《論精神》(*De l'esprit*)一書。
- Herbart, Johann Friedrich(赫爾巴特；1776-1841)：德國哲學家、心理學家、教育學家，是現代教育學的重要建立者之一。
- Hermann, Friedrich Berned Wilhelm von(赫爾曼；1795-1868)：德國經濟學家。大學時代讀的是數學與財政管理學(Kamera Iwissenschaften)，1833年起為紐倫堡大學國家科學正教授，主要著作為《國家經濟的研究》(*Staatwirtschaftliche Untersuchungen*, 1832)。赫爾曼與勞運用代數與幾何學解釋古典經濟學的供給觀念(供給函數)，對數理經濟學的發展有一定的貢獻。也許是由於受到康德的影響，赫爾曼強調公部門與私部門的相互依賴，重視「公共利益」，發展「公共支出理論」。
- Hildebrand, Friedrich Bruno(希爾德布蘭德；1812-1878)：德國經濟學家與政治家。希爾德布蘭德與本文所探討的羅謝和肯尼士並列為「老歷史學派」的主要代表。他對古典經濟學、尤其是李嘉圖(D. Ricardo)的經濟思想多所批評，他的重要著作為1848年出版的《現在與未來的國民經濟學》(*Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft*)，目標是要建立「經濟發展的法則」。
- Hintze, Otto(辛哲；1861-1940)：德國歷史學家。辛哲1880/81年冬季班起在

柏林大學讀歷史、法學與國家科學，受卓義生與施莫樂影響，重視社會史與法制史的研究。辛哲1899至1920年為柏林大學教授，是當時重要的社會史家之一。

Humboldt, Wilhelm von(洪堡；1767-1835)：德國哲學家、教育家、政治家、語言學家，主導了1810年柏林大學的建立(今日稱為洪堡大學)。

Husserl, Edmund(胡賽爾；1859-1938)：德國哲學家、數學家，「現象學」(Phänomenologie)的創立者。1900年出版的《邏輯研究》(*Logische Untersuchungen*)的第一部分(純粹邏輯學導論)，1902年出版第二部分(現象學與知識理論之研究)，是他早期重要著作，影響甚大(韋伯也深受影響)。

Jaffé, Edgar(雅飛；1866-1921)：國民經濟學家。1888至1898年在曼徹斯特參與經營父親所建立的紡織品出口公司，1902年在海德堡取得博士學位，1904年完成任教資格論文。1903年，雅飛花了60,000馬克，跟社會民主黨人布勞恩買下了《社會立法與統計文庫》，改名為《社會科學與社會政策文庫》，並與宋巴特和韋伯擔任主編。1909年在海德堡任教，1910年為慕尼黑商業單科大學正教授，曾於1918年11月到1919年4月間，擔任巴伐利亞邦的財政部長。

James, William(詹姆士；1842-1910)：美國心理學家及哲學家。詹姆士的著作包括：《心理學原理》(*The Principles of Psychology*, 2 vols. 1890)，《信仰意志與通俗哲學隨筆》(*The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, 1897)及《宗教經驗之種種：人性之研究》(*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 1902)等等；尤其最後這部著作，似乎對韋伯有不可輕忽的影響。

Jellinek, Georg(耶林內克；1851-1911)：德國法學家。1879年在維也納大學取得法哲學任教資格，1890至1911年在海德堡大學任教，與韋伯關係密切。韋伯常提到的耶林內克著作包括：《公法權利的體系》(*System der subjektiven öffentlichen Rechte*, 1892)、《一般國家學》

(*Allgemeine Staatslehre*, 1900)與《人權與公民權利的說明》(*Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 1895)。

Jhering, Rudolf von(耶林；1818-1892)：德國法學家。耶林出身於法學世家，1842年取得博士學位，先後在幾所大學任教，1868年轉往維也納，並發表著名演說：〈為權利而鬥爭〉(*Der Kampf ums Recht*)。在維也納，耶林受封為貴族。1872年之後，耶林一直在哥廷根大學任教。耶林的重要著作包括：《羅馬法在其發展的不同階段上的精神》(*Der Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, 共四冊，1852-1865)；《法中的目的》(*Der Zweck im Recht*, 二冊，1877-1883)等等。

Kistiakowski, Theodor A.(基斯奇科夫斯基；1868-1920)：俄國社會學家與法學家。他是西美爾、溫德爾班與耶林內克的學生，主張新康德主義。1906年任教於莫斯科的商業單科大學，1907至16年任教於Jaroslavl的法律單科大學，1916至20年在基輔任教。1905年初開始與韋伯有密切關係。

Klinger, Friedrich Maximilian von(克林格；1752-1831)：德國詩人。1776年出版《風暴與衝動》(*Sturm und Drang*)，給當時新興的文學方向一個名字(這書名英文翻譯為*Storm and Stress*，但“Drang”基本上是指一種強烈的渴望或情感上的衝動，因此在此譯為「衝動」。以此為名的德國文學(與音樂)運動(1769-1785)中文一般譯為「狂飆突進」。此一文學方向反對啓蒙的「理性」支配一切的想法，強調主觀，重視極端的情感的表現，歌頌天才。

Knies, Karl(肯尼士；1821-1898)：德國國民經濟學家。肯尼士1865年起就被任命為海德堡大學國家科學教授，直到1896年退休。韋伯1882年(18歲)在海德堡讀書時(法學、歷史、國民經濟學、哲學)，就曾修過他的經濟學課程。肯尼士跟本書相關的主要著作，就是文中提到的1853年出版的《由歷史方法的觀點出發的政治經濟學》(*Die politische Ökonomie vom Standpunkt der geschichtlichen Methode*)，此

書1883年出第二版時做了大幅的補充，書名也改成了《由歷史觀點出發的政治經濟學》(*Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkte*)。

Kries, Johannes von(克里斯；1853-1928)：德國生理學家、新康德哲學家、數學家。他在1886年出版的《或然率計算的原則：一個邏輯學的研究》(*Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung: Eine logische Untersuchung*)可以說是第一次世界大戰之前關於「或然率」基礎的哲學探討最重要的著作之一。他在這部著作中，將「遊戲空間」(Spielraum，或可譯為「餘地」)原則與或然率計算結合起來，發展出了一種極具原創性的對「或然率」的詮釋：或然性不只是邏輯上的、也是客觀地物理上的。韋伯以及法學家賴特布魯赫的「客觀的可能性」概念，都深受克里斯對「或然率」的詮釋影響。

Kraepelin, Emil(克雷培林；1856-1926)：德國精神病理學家。克雷培林將實驗心理學的方法引進了精神病理學中，可說是現代的、經驗取向的心理病理學的建立者。「心理藥物學」的產生也可以溯源於他。

Kraus, Oskar(克勞斯；1872-1942)：捷克哲學家。1890年開始學習法學與哲學，接觸到哲學家布倫塔諾的思想。1895年取得法學博士學位，1902年取得哲學任教資格，並於1909年起以副教授身分任教。到1909年為止，克勞斯的主要著作有：《需要：論描述性的心理學》(*Das Bedürfnis. Ein Beitrag zur beschreibenden Psychologie*, Leipzig 1894)與《價值理論：一個邊沁研究》(*Zur Theorie des Wertes. Eine Bentham-Studie*, Halle a.d. Saale: Niemeyer 1901)等等。

La Fontain, Jean de(拉封丹；1621-1695)：法國重要寓言家與詩人，以十二卷的《拉封丹寓言》(*Fables choisies mises en vers*)留名後世。

Lange, Friedrich Albert(郎格；1828-1875)：德國哲學家(新康德主義者、唯物論的反對者)、教育學家、經濟學家、社會主義者。郎格最著名的著作，當屬1866年出版的《唯物論的歷史以及對其在現在的意義之批判》(*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der*

*Gegenwart*)，這本書韋伯在海德堡讀書時就讀過了。

Lamprecht, Karl(蘭佩雷希特；1856-1915)：德國歷史學家。由於受到羅謝的影響，蘭佩雷希特非常注重經濟史的研究。他強調，歷史研究不是要複述「過去究竟發生了什麼」，而是要探討「是如何變成這樣的」，亦即重視文化史的意義。此外，蘭佩雷希特也反對「大人物」的歷史，認為更重要的乃是環境、尤其是經濟的發展。他的《德國史》(*Deutsche Geschichte*)一書自1890年代以來，引發一連串的方法論爭，對手包括了貝羅、Max Lenz(1850-1932)與拉賀發爾等人。他的觀點常被理解為一種實證主義或唯物論而招致批評。

Lask, Emil(拉斯克；1875-1915)：德國哲學家。拉斯克是李克特的學生，一般也將他算作新康德主義的西南學派的成員。拉斯克於1902年以《費希特的觀念論與歷史》(*Fichtes Idealismus und die Geschichte*)一文取得博士學位，並於1905年在溫德爾班的指導下完成任教資格論文《法哲學》(*Rechtsphilosophie*)。之後，拉斯克便開始著手探討一些基本的哲學問題，發展自己的哲學立場，分別於1911與1912年發表《哲學的邏輯與範疇學說》(*Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*)與《判斷學說》(*Die Lehre vom Urteil*)，是一位被看好的哲學後起之秀，可惜1915年五月死於戰場。韋伯的「康德的分析的邏輯」與「黑格爾的流出說式的邏輯」的區分，就是取自拉斯克的博士論文的第一部分的。

Lazarus, Moritz(拉札勒斯；1824-1903)：德國心理學家，與斯坦塔爾同為十九世紀「民族心理學」(*Völkerpsychologie*)的創立者。拉札勒斯自1859年起主編《民族心理學期刊》(*Zeitschrift für Völkerpsychologie*)〔1891年起改名為《民族學學會期刊》(*Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*)〕。

Lessing, Gotthold Ephraim(萊辛；1729-1781)：啓蒙時代的重要詩人、思想家、評論家，重要著作包括《智者納坦》(*Nathan der Weiser*, 1779)、《漢堡劇評》(*Hamburgische Dramaturgie*, 1767-1769)以及

《拉奧孔或論畫與詩的界限》(*Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie*, 1766)。在本書頁[17]中提到的《拉奧孔》一書中，萊辛試圖以雕刻群《拉奧孔》為例，說明造形藝術與文學之間的根本差別。拉奧孔是特洛伊戰爭中阿波羅的祭師，警告特洛伊人不要讓希臘人的木馬進城，特洛伊人不聽，拉奧孔氣急敗壞，將自己的長矛丟向木馬，卻為海中竄出的二條海蛇將他和他的二個兒子纏繞致死。拉奧孔群像就是在雕刻此一傳說，現今還可在梵諦岡的博物館中見到(1906年發現了拉奧孔的右手臂)。

Lexis, Wilhelm(雷克西斯；1837-1914)，德國國民經濟學家。1859年取得物理學博士學位，1872年擔任史特拉斯堡大學國民經濟學副教授，1874年為Dorpat大學地理學、民族學與統計學正教授，1887至1914年曾參與主編《國家科學辭典》(*Handwörter buch der Staatswissenschaften*)，並自1891年起參與主編《國民經濟學與統計學年鑑》(*Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*)。

Liepmann, Moritz(利普曼；1869-1928)；刑法學家。1891年於耶拿取得法學博士之後，1896年又在哈勒取得哲學博士學位，並於翌年完成任教資格論文。1902年起任教於基爾大學，1919年轉往新設立的漢堡大學任教。

Lipps, Theodor(李普士；1851-1914)：德國哲學家，大學時代學過神學、數學、自然科學與哲學，1877年在波昂大學取得哲學的任教資格，並在1890年之後先後在布累斯勞與慕尼黑大學任教。李普士尤其專注於心理學與美學的研究，在當時學界很有影響力。李普士認為，科學性的「哲學」的任務在於建立一門奠基於「經驗」之上的精神科學，而心理學則為此提供了基礎。在他看來，心理學必須建立在「直接經驗」上，亦即對意識內容進行觀察與分析，而不能以生理學為基礎。

Liszt, Franz von(李茲特；1851-1919)：法學家。生於維也納，大學時代深受耶林影響。李茲特於1876年取得任教資格後，在格拉茲(Graz)、馬



堡等大學任教，1898至1917年在柏林大學擔任刑法與國際法教授。李茲特學術生涯前20年間，致力於刑法及刑事政策之研究，試圖將耶林的「法中的目的」(Zweck im Recht)的想法用於刑法學上。1882年發表《刑法中的目的思想》(*Der Zweckgedanke im Strafrecht*)，揭開「馬堡計畫」(Marburger Programm)，發展不同於報復理論(賓丁)的「特殊預防」理論，影響後來二十世紀的刑法改革甚鉅。

Mach, Ernst(馬赫；1838-1916)：奧地利物理學家、哲學家與科學理論家。我們目前所說的「音速」單位「馬赫」，就是以他命名的。馬赫同時也是「經驗批判論」(Empirikritizismus)的重要建立者之一。在心理學上的主要貢獻，則為「完形心理學」(Gestaltpsychologie，或譯「格式塔心理學」。德文“Gestalt”是「型態」的意思)的先驅。

Malthus, Thomas Robert(馬爾薩斯；1766-1834)：英國人口學家、政治經濟學家。馬爾薩斯1798年出版的《論人口的原理》(*A Essay on the Principle of Population*)認為，人口的自然成長是幾何級數的、而食物供應的成長則是算術級數的，因此人口的增加終將趕過食物的供應。

Mandeville, Bernard(曼德維爾；1670-1733)：荷蘭哲學家、政治經濟學家，一生大部分時間在英國度過，主要作品亦以英文寫作。曼德維爾的成名之作是1714年出版的《蜜蜂的寓言：私人的惡德、公眾的利益》(*Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*)，對後來的許多經濟學家與政治思想家有深遠的影響。

Meinecke, Friedrich(邁乃克；1862-1954)：德國歷史學家。1896年在柏林大學取得任教資格，二次大戰後曾擔任柏林自由大學第一任校長。邁乃克自1893年起即擔任《歷史學期刊》(*Historische Zeitschrift*)的編輯，一生主要致力於「觀念史」的研究，是一位有廣泛影響力的學者。

Menger, Carl(門格；1840-1921)：奧地利國民經濟學家，與波姆－巴維克和維塞爾(Friedrich von Wieser, 1852-1926)共同建立了國民經濟學的

「維也納學派」(又稱「奧地利學派」或「邊際效用學派」)。門格的主要著作是1871年出版的《國民經濟學原理》(*Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*)〔此書題：「獻給羅謝」〕。門格於1873至1903年在維也納大學教授政治經濟學與統計學。1883年門格出版《社會科學、特別是政治經濟學的方法之研究》(*Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften, und der politischen Oekonomie insbesondere*)，揭開了他與德國國民經濟學的歷史學派之間的「方法論爭」(*Methodenstreit*)。門格在「方法論爭」中的另一重要著作是1884年出版的《德國國民經濟學中的歷史主義之錯誤》(*Die Irrthümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*)。

Menzel, Adolf von(門采爾；1815-1905)：德國十九世紀最重要的寫實主義畫家，1839至42年間，為歷史家庫格樂(Franz Theodor Kugler, 1808-1858)的《腓特烈大王的歷史》(*Geschichte Friedrichs des Großen*)創作了大約400幅插畫，使他聲名大噪，1898年獲「黑鷹勳章」並受封為貴族。韋伯所提到的《軋鋼廠》(*Eisenwalzwerk*；158×254cm)作於1872至1875年間。

Merkel, Adolf(梅克爾；1836-1896)：德國法學家、刑法學者。

Merkel, Friedrich(=J. F. S. Merkel；梅克爾；1945-1919)：德國醫學家、解剖學家。

Meyer, Eduard(麥耶；1855-1930)：重要的德國古代史家、埃及學家、古代東方學者，一生致力於寫作「古代世界史」，主要著作為1884至1902年出版的五大冊《古代史》(*Geschichte des Alterthums*)，至今仍是德國古代史課程重要的教科書。韋伯對麥耶的批評，則主要集中在麥耶1902年出版的《歷史學的理論與方法學》(*Zur Theorie und Methodik der Geschichte*)。

Mill, John Stuard(密爾；1806-1873)：英國哲學家及政治經濟學家。密爾的主要著作包括：《一個邏輯系統》(*A System of Logic*, 1843)，《政治經濟學原理：兼及其在社會哲學上的某些應用》(*The Principles of*

*Political Economy: With some of their applications to social philosophy*, 1848), 《論自由》(*On Liberty*, 1859), 《效益主義》(*Utilitarianism*, 1863)以及《宗教三論》(*Three Essays on Religion*, 1874)等等。

Milton, John(密爾頓; 1608-1674): 英國詩人。密爾頓最著名的著作是他的長篇史詩《失樂園》(*Paradise Lost*, 1667)。

Mommsen, Theodor(蒙森; 1817-1903): 德國歷史學家, 公認為十九世紀最重要的古代學家, 他關於羅馬史的著作與版本, 直到今日都還有其重要性。蒙森最重要的著作, 是1854至1856年間出版的三冊《羅馬史》(*Römische Geschichte*), 1902年並因此書而獲得諾貝爾文學獎。蒙森教學極為嚴格, 韋伯曾受業門下, 蒙森甚至將韋伯看成是自己的唯一後繼者。

Moltke, Helmuth(毛奇; 1800-1891): 普魯士著名軍事家。1870年七月普法戰爭爆發後, 指揮三個軍團迎戰法軍, 在色當之戰中取得決定性勝利, 為實現德意志統一作出重大貢獻, 受封伯爵並於次年晉升元帥。

Müller, Adam(姆勒; 1779-1829): 德國哲學家、政論家、國家理論家。姆勒是「政治浪漫主義」(*politische Romantik*)的主要代表, 主要批判的對手是自由主義與亞當·史密斯(Adam Smith)。他在哲學上的主要立場是一種「對立學說」(*Gegensatzlehre*), 1804年出版《關於「對立」的學說》(*Die Lehre vom Gegensatz*)。

Münsterberg, Hugo(敏斯特柏格; 1863-1916): 德國哲學家與心理學家。他是馮德的學生, 也是「應用心理學」的創立者。1888年在弗萊堡大學取得哲學任教資格, 1893年到美國哈佛大學擔任實驗心理學教授。1904年藉著聖路易舉辦世界博覽會之便, 敏斯特柏格組織了一場以美、德學者為主的國際學術研討會。韋伯在弗萊堡時認識了敏斯特柏格, 韋伯的美國之行也是他促成的。

Natorp, Paul(納托普; 1854-1924): 德國哲學家與教育學家, 新康德主義的「馬堡學派」創立者之一。納托普於1881年在馬堡跟柯亨(Hermann Cohen, 1842-1918)寫任教資格論文, 後來直到1922年退休, 都在馬

堡大學教哲學與教育學。

Neumann, Carl(璦曼；1860-1934)：富有猶太家庭之子，18歲入海德堡大學讀歷史，後轉往柏林大學，聽過歷史家特萊契克的講演課。1878年取得博士學位後又往巴塞爾大學聽布克哈特的講演課，受其影響而將興趣轉向藝術史。1894年取得任教資格後，在海德堡教授歷史。他是第一個寫專著探討《林布蘭特》(Rembrandt, 1906)的藝術史家。他的方法論帶有強烈的傳記色彩，強調藝術家的心理、尤其是非理性的因素。自1890年代以來，璦曼就和韋伯夫婦維持著友好的關係。

Niebuhr, Barthold Georg(尼布爾；1776-1831)：德國歷史家與政治家。在經過一段從政歲月之後，尼布爾於1810年到剛成立的柏林大學教授羅馬史，建立歷史文獻資料的考證之學(Quellenkritik)。1816至1823年尼布爾為普魯士派駐梵諦岡的代表，1823年之後則在波昂任教。他對蘭克與蒙森有很大的影響。

Nietzsche, Friedrich(尼采；1844-1900)：德國哲學家，西方現代哲學的開創者。

Ostwald, Wilhelm(奧斯特華德；1853-1932)：德國哲學家與自然科學家。1876年取得博士學位。1887至1906年任教於萊比錫大學，專長是物理化學，建立「能量學」(Energetik)，並致力於自然哲學的研究。1909年獲得諾貝爾化學獎。奧斯特華德於1902年創立《自然哲學編年史》(Annalen der Naturphilosophie)，到1921年共主編十四卷。

Quételet, Lambert Adolphe Jacques(蒯特列；1796-1874)：比利時天文學家、統計學家和社會學家，以將統計學和機率論應用於社會現象而著名。在蒯特列1835年出版的成名之作《論人及其才能的發展，或社會物理學》(Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou essai de physique sociale)中，他為政府收集並分析了犯罪、死亡率和其他主題的統計資料，還對人口調查方法做了改進。提出「平均人」(homme moyen)的概念作為中心值，人的行為度量，在這個中心值周圍按照常態曲線分布。這種以統計來發現社會行為的原因的想法，

在十九世紀的社會科學界引起重大的爭論。

Rachfahl, Felix(拉賀發爾；1867-1925)：德國歷史學家。拉賀發爾的專長是荷蘭史、尤其是普魯士史的研究，1909年在《科學、藝術與技術國際週刊》(*Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*)連載長文〈喀爾文主義與資本主義〉(*Kalvinismus und Kapitalismus*)，批評韋伯剛發表的〈新教的倫理與資本主義的“精神”〉。

Radbruch, Gustav(賴特布魯赫；1878-1949)：德國刑法學家與法哲學家。1902年在柏林取得法學博士學位，1903年在海德堡完成任教資格論文。賴特布魯赫曾在海德堡等多所大學任教，1933年因政治理由被解除教職，1945年復職。賴特布魯赫與韋伯夫婦關係甚佳。

Ranke, Leopold von(蘭克；1795-1886；1865年封爵)：德國歷史學家，是現代史學的重要奠基者之一。1841年被任命為普魯士國家史官(成果為《普魯士史九卷》(*Neun Bücher preussischer Geschichte*, 1847-1848；後擴充為十二卷)。1871年雖因失明停止教學活動，卻仍孜孜不倦整理其著作之《全集》，並在80高齡開始口述世界史。蘭克認為，歷史家在複述歷史的時候應該盡可能的客觀，因為歷史家的任務就在於忠實地一如過去之所是地去加以證明之。蘭克學生眾多(布克哈特就是他的學生之一)，影響深遠。他是一個虔誠的路德派教徒，深信可以在歷史中找到上帝的意旨。

Ratzel, Friedrich(拉采爾；1844-1904)：德國動物學家與地理學家，是「人類地理學」與「政治地理學」的建立者。拉采爾原想成為藥劑師，擔任幾年藥劑師助理之後，開始對自然科學與語言文獻學感到興趣，因而在21歲時開始在海德堡等大學修習地理學與動物學，1868年在海德堡大學取得動物學博士學位。為了進行研究，拉采爾曾在歐洲與美洲許多國家旅行，1875年起擔任慕尼黑工業大學私講師，並於一年後成為地理學副教授。1886年起的18年間，拉采爾轉往萊比錫擔任地理學講座教授，與羅謝、奧斯特華德、馮德等人過從甚

密。拉采爾是第一個使用「生活空間」(Lebensraum)一詞的學者。

Rau, Karl Heinrich(勞；1792-1870)：德國國民經濟學家。從1822年一直到他過世，都在海德堡大學擔任國民經濟學教授，他寫的《政治經濟學教本》(*Lehrbuch der politischen Ökonomie*. 3 Bde., 1826-1832)一版再版，是當時重要的教科書。勞從1834年起主編《政治經濟學文庫》(*Archiv der politischen Ökonomie*)。

Reinke, Johannes(萊克；1849-1931)：德國植物學家、哲學家。萊克在其科學著作中極力反對「唯物論與一元論的教條對真理的強暴」，並於1898年出版《世界作為「作為」：基於自然科學的基礎的一種世界觀的輪廓》(*Die Welt als Tat, Umriss einer Weltansicht auf naturwissenschaftlicher Grundlage*)，此外，截至1905年為止，萊克還出版了《理論生物學導論》(*Einleitung in die theoretische Biologie*, 1901)與《植物學的哲學》(*Philosophie der Botanik*, 1905)等。

Reuleaux, Franz(雷洛；1829-1905)：德國工程師，在「機械工程」的許多領域上都極為活躍，試圖將機械工程轉變成一門精確的科學。

Rickert, Heinrich(李克特；1863-1936)：德國新康德主義哲學家。1863年五月二十五日生於但澤，父親也叫 Heinrich，是一位國家自由主義的政治家，是俾斯麥(Bismarck)主政時期的「帝國會議」議員，因此，李克特年輕時就認識不少當時的重要人物，包括著名的自然主義作家戴美爾(Richard Dehmel, 1863-1920)、霍爾茲(Arno Holz, 1863-1929)等，激發對文學與新聞事業的興趣。因此，在柏林就讀大學時，剛開始是讀文學與歷史，後來才轉讀哲學。在哲學上，剛開始時接觸的是實證主義以及由阿維納留斯所建立的、以「思想經濟」(Denkökonomie)原則為宗旨的所謂「經驗批判論」(Empirikritizismus)，但後來對這一路的哲學感到失望，轉而師事當時的著名哲學史家溫德爾班。1888年在溫德爾班指導下完成博士論文《定義學說之研究》(*Zur Lehre von der Definition*)，展現了他對純知識理論與方法論問題的興趣；接著轉往弗萊堡大學寫任教資格

論文，並於 1891/92 年完成任教資格論文《知識的對象》(*Der Gegenstand der Erkenntnis*)。1894 年溫德爾班發表就任史特拉斯堡大學校長的就職演說〈歷史與自然科學〉(*Geschichte und Naturwissenschaft*)，而李克特也開始有系統地探討歷史(文化)科學與自然科學的方法論問題。1896 年李克特出版其重要著作《自然科學的概念建構的界限：諸歷史科學之某種邏輯學的導論》(*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*)的第一冊，此書直到 1902 年才完成並出版完整的版本；其間在 1898 他在「文化科學學會」做了一系列關於「文化科學與自然科學」的演講，並於 1899 年集結成書出版(書名就叫作《文化科學與自然科學》)。1894 年起為弗萊堡大學私講師，後來哲學系教授李爾(Alois Riel, 1844-1924)要離開弗萊堡轉往基爾，有一個空缺，在韋伯的大力推薦下，李克特才得以接任空出來的講座。李克特 1916 年起為海德堡大學教授。韋伯家和李克特家可說是世交。李克特的父親和韋伯的父親(也叫 Max Weber)同屬支持俾斯麥的「國家自由黨」的領導菁英，韋伯家就是這些人常聚會的一個場所，因此韋伯在上小學時就認識李克特了。根據韋伯太太瑪莉安娜(Marianne Weber, 1870-1954)的說法，韋伯早在 1894 年到弗萊堡大學任教之前「好幾年」，就已經讀過李克特的博士論文和任教資格論文，並且很欣賞其論述之犀利與透徹。1902 年李克特出版《自然科學的概念建構的界限》一書的完整版本，韋伯很快就讀了，讀完後很興奮的從佛羅倫斯寫了一封信給瑪莉安娜，告訴她說：「李克特我讀完了，他非常好，他大部分的想法，都和我自己想出來的不謀而合，只是我沒有將我的想法在邏輯上加以加工而已。我對術語總有疑慮」。

Ritschl, Otto Karl Albrecht (李柴；1860-1944)：德國神學家、哲學家。李柴於 1894 年接特洛爾區(Ernst Troeltsch, 1865-1923；1894 年轉往海德堡任教，後與韋伯熟識)在波昂大學的教職，1897 年升為正教授。他在

這裡發表了許多哲學性著作，包括1895年的《論價值判斷》(*Ueber Werteteile*)以及文中提到的1901年的《精神科學中的因果考察》(*Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften*)等等。一般而言，李柴是以研究基督教的教義史著稱於當時的，主要著作是《新教教義史》(*Dogmengeschichte des Protestantismus*, Bd. I, Leipzig 1908, Bd. II, Leipzig 1912)。

M<sup>m</sup>c Roland(羅蘭夫人；1754-1793)：全名為Marie-Jeanne Roland de la Platiere，法國大革命時期重要政治人物，1793年十一月八日被雅各賓派送上斷頭台。臨刑前，她在斷頭台上向著革命廣場(*la Place de la Revolution*)上的自由雕像鞠躬並留下了一句為後人所廣為傳誦的名言：“*Ô Liberté, que de crimes on commet en ton nom!*”(自由呀！多少罪惡假汝之名以行！)

Roscher, Wilhelm(羅謝；1817-1894)：德國新教的國民經濟學家，18歲到哥廷根大學讀歷史與古代學，老師為達爾曼(Friedrich Christoph Dahlmann, 1785-1860)、格維努斯與姆勒(Karl Otfried Müller, 1797-1840)等人。1838年取得博士學位後，到柏林跟勃克和蘭克繼續學習，並於1840年在哥廷根取得歷史學與國家科學的任教資格，不久之後就開始教授國民經濟學課程。羅謝於1848年轉往萊比錫大學任教，一直到1889年退休(直到1894年才終止學術活動)。一般而言，羅謝與希爾德布蘭德和肯尼士實為德國國民經濟學的「歷史學派」的創立者〔雖然在他們之前還有姆勒(Adam Müller, 1779-1829)與李斯特(Friedrich List, 1789-1846)等先驅〕。一般認為，該學派中有明顯的「老一代」和「新一代」的區分：羅謝、希爾德布蘭德和肯尼士屬於老一代，而施莫樂與「社會政策學會」則屬於「新一代」；二者在方法論上的差別是：年輕一輩是真正反對「理論」的，但老一輩則不反對「理論本身」，而只是反對古典經濟學認為「理論是一般有效的」的主張。



羅謝的主要著作如下：

1. *Leben, Werke u. Zeitalter des Thukydidcs*, 1842.(《修昔底德的生平、著作與時代》)
2. *Grundriß Zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft. Nach geschichtlicher Methode*, 1843.(《根據歷史的方法之關於國家經濟學的講演之綱要》)
3. *System der Volkswirtschaft*, 1854 ff.(《國民經濟學的系統》)
4. *Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte*, 1861.(《由歷史的立場出發的國民經濟學的觀點》)
5. *Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland*, 1874.(《國民經濟學的歷史》)
6. *Politik. Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie*, 1892.(《政治學：君主制、貴族制與民主制之歷史的自然學說》)
7. *Geistliche Gedanken eines Nationalökonomen*, 1895.(《一個國民經濟學家的宗教思想》)

Rubner, Max(魯伯納；1854-1932)：德國生理學家與衛生學家。

Rümelin, Max von(呂梅林；1861-1931)：德國法學家，專長為羅馬法，1895年起在杜賓根大學任教，1908至1931年並擔任該大學總務長，著作包括：《法律中的偶然》(*Der Zufall im Recht*, 1896)。

Savigny, Friedrich Carl von(薩維尼；1779-1861)：德國法學家、歷史法學派的建立者。1810年起，薩維尼即在剛成立的柏林大學擔任羅馬法的講座教席。1814年，針對海德堡大學教授替抱特(Anton F. J. Thibaut, 1772-1840)的《論制訂全國通行的民法之必要性》(*Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*, 1814)發表了《論我們這個時代的立法與法學的天職》(*Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*)論戰小冊，極力反對法典化，使德國民法法典化延遲了將近一個世紀。薩維尼的主

要著作爲：《中世紀羅馬法史》(*Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, 1815-1831)與《今日的羅馬法的體系》(*System des heutigen römischen Rechts*, 1840-1849)。

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst(史萊馬赫；1768-1834)：德國的新教神學家、哲學家、教育家。史萊馬赫是第一個將「理解」本身當作一個一般問題加以探討的哲學家，促成了現代的「詮釋學」(Hermeneutik)的發展。其實史萊馬赫並無專門的「詮釋學著作」，但在他的Dialektik(1839)、柏拉圖對話錄的翻譯以及許多哲學與神學著作中，都有一些詮釋學的反省。尤其在1805至1833年間，史萊馬赫更常以詮釋學爲授課的主題。

Schlosser, Friedrich Christoph(史羅捨；1776-1861)：德國歷史學家。史羅捨的歷史著作，以啓蒙的精神品覽歷史(尤其政治)人物，不求文字優美，但求教化人心。「唯有進步存在之處，歷史才能被思考」，是史羅捨的名言。他的主要著作包括六冊的《十八與十九世紀直到法蘭西帝國垮台的歷史》(*Geschichte des 18. Jahrhunderts und des 19. bis zum Sturz des französischen Kaiserr eichs*, Heidelberg 1836-48)以及篇幅長達十九冊的《給德意志民族的世界史》(*Weltgeschichte für das deutsche Volk*, Frankfurt 1844-57)。儘管史羅捨的歷史著作在科學上的價值不高，但對當時人的影響卻極大，尤其《給德意志民族的世界史》在第一次世界大戰前共發行了27版，可見其受讀者喜愛之一斑。

Schmoller, Gustav von(施莫樂；1838 - 1917；1908年封爵)：德國經濟學家，與彪赫同爲德國國民經濟學歷史學派新一代的主要代表。大學在杜賓根讀國家科學，1864年任哈勒大學教授，1872年轉任史特拉斯堡大學教授，1882年起任柏林大學教授至1912年退休。1884年起爲普魯士科學院院士，並於1910年被任命爲普魯士王家樞密院顧問。施莫樂爲「社會政策協會」成員並長期擔任協會主席(1890-1917)。1881年起主編《德意志帝國中的立法、行政和國民經濟年

鑑》(*Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*)。施莫樂最重要的著作《一般國民經濟學綱要》(*Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, 1900-1904*)，是當時讀經濟學者必讀的書。施莫樂認為，經濟現象是受到一大堆彼此交織著的生物性、心理性與道德性因素所制約的，而國民經濟學乃是一門探討經濟現象的經驗科學，因此不能採取公理演繹式的方式進行探究，不能急於追求「一般有效、無時間性的法則」。施莫樂大力宣揚：國家唯有透過改革以及某種目標明確的社會政策，才能化解彼此互相衝突的社會團體之間的爭執。施莫樂早年是一位自由主義思想家。在1869年出版的《十九世紀德國中小企業的歷史》(*Geschichte der deutschen Kleingewerbe im 19. Jahrhundert*)一書中，他就已經提出保護中產階級，對自耕農和手工業者採取保護和救濟等改革建議，認為唯有這樣才可以維持資本主義秩序的穩定；他所領導的「社會政策協會」成員，因而被冠以「講壇社會主義者」的封號。

他提倡國民經濟學的道德理念，主張歷史的、倫理的經濟學體系。他把自己的方法稱為「歷史的統計方法」。他強調史料即使不帶有思想，仍有一種相對的價值，而思想如不根據史料，則將是一種「妄想」。他認為國民經濟學是介乎應用的自然科學和比它更重要的精神科學之間的科學，經濟現象既屬於自然的技術的關係，又屬於倫理的心理的關係，經濟結構不外是由這種經濟法規和倫理所規定的生活秩序。他把生產、交換、分工、勞動、工資等經濟範疇，既看作是經濟技術範疇又看作是倫理心理的範疇。由於施莫樂強調歷史的經濟學是以倫理主義為基礎，所以新歷史學派又被稱為「歷史的倫理學派」。

Sigwart, Christoph(西格瓦特；1830-1904)：德國哲學家與邏輯學家。西格瓦特的主要著作《邏輯學》(*Logik, 1873-78*)是他長期研究德國與英國邏輯學家的成果，對十九世紀下半葉有深遠的影響。1895年Helen

Dendy將這部著作譯成英文之後，引起英國邏輯學家的廣泛興趣，尤其第二卷第五章；因為西格瓦特在這裡對培根(F. Bacon)、密爾與休謨(D. Hume)等英國邏輯學家的「歸納理論」進行了深刻的檢視。

Simmel, Georg(西美爾；1858-1918)：德國哲學家與社會學家。西美爾對文化哲學有重要的貢獻，同時也是「形式社會學」(formale Soziologie)與「衝突社會學」的建立者，哲學上則深受生命哲學與新康德主義的影響。西美爾1885年在柏林大學擔任哲學的私講師，但由於是猶太人的緣故，儘管有朋友的幫忙，還是找不到正式教職，直到1900年出版他的主要著作《貨幣哲學》(*Philosophie des Geldes*)，情況才稍有改變。截至1905年，西美爾已出版的著作主要還有：《論社會的分化》(*Über soziale Differenzierung*, 1890)、《歷史哲學的諸問題》(*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*(1892; 第二版, 1905)與《道德科學導論》(*Einleitung in die Moralwissenschaft*, 1892/93)等。

Solvay, Ernest(索爾維；1838-1922)：比利時化學家、業餘愛好者、企業家、政治家與慈善家。索爾維在比利時的地位，有如西門子(W. von Siemens)或克魯伯(A. Krupp)在德國的地位。索爾維因健康的因素，未能讀大學。但他在與弟弟創業致富之餘，卻亟思回饋社會，因而創辦許多教育與福利機構。光在布魯塞爾大學，他就設立了「生理學研究所」(1893)、「社會學研究所」(1902)、「物理學研究所」(1912)、「化學研究所」(1913)等等研究機構。

Sombart, Werner(宋巴特；1863-1941)：德國國民經濟學家。1888年在柏林跟施莫樂取得博士學位後，在布來梅的商會中擔任法律顧問，1890至1906年在布累斯勞(Breslau)商業大學任教，1906年轉往柏林的商業大學任教，1917至1931年到柏林大學接華格納(Adolf Wagner, 1835-1917)遺缺。宋巴特自1892年起就是「社會政策協會」的委員會成員，1904至1920年與雅飛和韋伯共同主編《社會科學與社會政策文庫》。宋巴特自1880年代末即與韋伯建立起良好的關係，直至第一次世界大戰期間才漸行漸遠。

Spann, Othmar(史潘；1878-1950)：奧地利國民經濟學家、社會學家與哲學家，奧國法西斯主義的鋪路人。史潘先是學哲學，後來學國家科學，1903年在杜賓根大學取得國家科學博士學位，1907年取得國民經濟學的任教資格。由於受到姆勒與費希特、李斯特等人與德國浪漫主義的影響，史潘於1921年出版的《真正的國家》(*Der wahre Staat*)一書中，發展一種關於國家的「整體性學說」，極力反對馬克思主義與自由主義。

Spranger, Eduard(斯普朗格；1882-1963)：德國哲學家、教育學家與心理學家。斯普朗格是狄爾泰的學生，主張一種以精神科學式的心理學為基礎的新的人文主義與觀念論，其教育思想對德國師資教育有深遠影響。1913年「社會政策協會」開閉門會議討論「價值中立」問題時，斯普朗格也參與並發表了一篇意見書，並於1914年將這篇題為〈價值判斷在國民經濟學中的地位〉(*Die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie*)的意見書發表於《施莫樂年鑑》 [*Schollers Jahrbuch*, 38(1914), S. 557-581]。

Stammler, Rudolf(史坦樂；1856-1938)：德國法學家，二十世紀早期最有影響力的法哲學家之一。史坦樂是新康德主義的法哲學的建立者。在他看來，社會生活的「質料」是經濟，而「形式」則是法律。他將批判的方法運用到社會哲學與法哲學的領域來，相關著作是：1896年出版的《根據唯物史觀的經濟與法律》(*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*)，本書1906年出版第二版，引起韋伯強烈不滿，著文批評)與1902年出版的《論「正確之法」的學說》(*Lehre von dem richtigen Rechte*)和1911年出版的《法科學的理論》(*Theorie der Rechtswissenschaft*)。

Stein, Charlotte von(馮·施泰因夫人；1742-1827)：歌德(Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832)的女性好友。1764年與施泰因(Friedrich von Stein, 1757-1831)男爵結婚，1775年歌德抵達威瑪時認識她之後，很快就被她的魅力所迷，歌德之長七歲以及二人之間所建立起來的

「心靈結盟」(Seelenbund)，對歌德的人生及作品產生了深遠的影響。長達十餘年間，馮·施泰因夫人始終是歌德的親密朋友，直到歌德1788年由義大利旅遊回來後，二人間的親密關係才稍見消退。歌德的《致馮·施泰因夫人書信集：1776-1820》(*Briefe an Frau von Stein aus den Jahren 1776-1820*)三卷，最早由A. Scholl於1848至1851年間編輯出版。

Steinthal, Hermann or Heymann(斯坦塔爾；1823-1899)：德國語言文獻學家、哲學家。他是洪堡(Wilhelm von Humboldt)的學生，曾於1844年編輯洪堡的語言學著作。1860年，他和同父異母的兄弟Moritz Lazarus一起創辦了《民族心理學與語言學期刊》(*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*)。

Suchier, Hermann(蘇緒爾；1848-1914)：德國羅馬語族與文學家。蘇緒爾生於胡格諾家庭，大學時代學羅馬語族與日耳曼語族語言文獻學與比較語言學。1876年他在哈勒大學創設羅馬語族語文學系，並於1901/02年擔任該大學校長。

Swammerdam, Jan(斯瓦默丹；1637-1680)：荷蘭自然研究者、「先成說」(Präformationslehre)的創立者。斯瓦默丹是第一個人使用放大鏡發現並描述紅血球的人，在昆蟲與解剖學上也有重要的貢獻。

Taine, Hippolyte Adolphe(泰恩；1828-1893)：法國歷史學家及歷史哲學家，受孔德的實證主義影響，試圖將自然科學的方法用到歷史研究上，去獲得「歷史的法則」。在他看來，人基本上是受到種族遺傳、環境與歷史處境所決定的。他的主要著作包括：《英國文學史》(*Historie de la Littérature anglaise*, 1864)與《現代法國的興起》(*Les origines de la France contemporaine*, 1875-93)。

Themistokles(泰米斯托克利；西元前525-459)：古希臘傑出的政治家與軍事家，雅典人，雅典的強大海軍可以說是他一手促成的，也因此能在薩拉米灣海戰殲滅波斯艦隊。面對波斯攻擊希臘的不可避免性、面對希臘人要在陸地上抵抗波斯大軍的不可能性，泰米斯托克利深謀

遠慮地看到：希臘要維持獨立，就必須建立強大的海軍。他看出了雅典人有能力做得到，而他則知道邁向目標的道路。麥耶這麼形容泰米斯托克利：「他有能力將想法付諸實現，並在長達十年以上的不間斷的奮鬥中，成功地制服抗拒的因素，讓大眾朝向目標努力，熱中於實現他的觀念，並在關鍵時刻吸引他們，以至於他們竟敢爲了獲得一切而放棄一切：這就是泰米斯托克利之世界史上的偉大。」(*Geschichte des Altertums*. Bd. 4/1. 6. Aufl. Darmstadt 1965, S. 290-298)

Thünen, Johann Heinrich(屠能；1783-1850)：德國農業與經濟學家，社會改革者與模範農場主。屠能由自己經營農場的實踐經驗中，思考許多經濟學問題，並將數學的理論性知識與這些實踐上的經驗給結合了起來，對「經濟地理學」有重大的貢獻。

Treitschke, Heinrich von(特萊契克；1834-1896)：德國歷史家及政治工作者，1854年在羅謝的指導下獲得哲學博士學位，1858年獲任教資格，先後在弗萊堡、基爾與海德堡任教，教政治學與歷史，1874年起在柏林任教，接蘭克的講座。他在政治上非常活躍，主張在普魯士領導下統一德國，是宣揚「德意志權力國家」理念的主要代表，反對社會主義、反對猶太人，認爲政府應該擁有比國會更大的權力，並應該取得殖民地以擴充德國的世界霸權。特萊契克於1886年受封爲普魯士國家史官。他認爲，歷史寫作不應該追求「客觀性」，而是要爲政治目標服務。他的主要著作《十九世紀德意志史》(*Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, 1879-1894)就是要爲普魯士的政策辯護的。特萊契克1866至1889年主編《普魯士年鑑》(*Preußische Jahrbücher*)。

Tschuprow, Alexander Alexandrovich(丘波洛夫，英文作Tschuprov；1874-1926)：俄國統計學家，畢業於莫斯科大學，博士論文的主題是「作爲理論統計學之基礎的或然率理論」，曾於1897至1901年間到德國柏林及史特拉斯堡學國民經濟學。回俄國任教後，除教授統計學

外，亦致力於研究數學方法在經濟學上的應用。

Vierkandt, Alfred(菲爾康特；1867-1953)：德國社會學家、民族學家、社會心理學家、社會與歷史哲學家。菲爾康特1913至1934年為柏林大學的社會學教授，是「形式社會學」的重要代表之一。截至1903年為止，菲爾康特的主要著作是《自然民族與文化民族：論社會心理學》(*Naturvölker und Kulturvölker. Ein Beitrag zur Socialpsychologie*, 1896)。

Vischer, Friedrich Theodor(維謝；1807-1887)：德國文學家、美學家、哲學家、作家及政治家。維謝大學讀的是語言文獻學、哲學與神學。在1835年取得任教資格並通過第二次神學考試之後，維謝成了杜賓根大學哲學院教授美學與德國文學的私講師，並於1844年擔任當時新成立的第二個講座「美學與德國文學」的講座教授。由於受到當時方興未艾的黑格爾哲學的影響，維謝積極參與黑格爾左派的期刊，並於1844年十一月二十一日就職演說中公開承認自己有泛神論思想，因而被停止教權二年。維謝利用這二年，完成了他的鉅著《美學》(*Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*)的前二冊(共六冊，第六冊直到1857年才完成)。恢復教權後不久，維謝便於1847年遷往法蘭克福擔任國民會議代表。1855年又轉往蘇黎世綜合科技大學任教，直到1866年再度回到杜賓根。維謝對歌德、尤其是《浮士德》有精深的研究。維謝自學生時代起，就對《浮士德》第一部極為著迷，但對第二部則大為失望。1862年，維謝趁療養的時間，完成並匿名發表了諷刺《浮士德》第二部的模仿劇《悲劇第三部：忠於歌德浮士德第二部之精神下的創作》(*Der Tragödie dritter Theil. Treu im Geiste des zweiten Theils des Goethe'schen Faust gedichtet*, 1862)。1886年更趁本書第二版修改之便，附了一篇“Nachspiel”(尾聲)，對當時的「歌德語言文獻學」(Goethephilologie)大加嘲諷。

Vorländer, Karl(佛蘭德；1860-1928)：德國新康德主義哲學家。

Voßler, Karl(佛斯樂；1872-1949)：德國浪漫主義語言學家、羅馬語族語文



學家。1902年任海德堡大學教授，與克羅齊關係密切，受其美學思想影響，反對當時盛行的語言學的實證主義，主張對語言進行一種審美式的考察：語言學即是語言的表現力的歷史、風格與文化的歷史。佛斯樂的主要著作包括：《語言學中的實證主義與觀念論》(*Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, 1904)與《語言作為創造與發展》(*Sprach als Schöpfung und Entwicklung*, 1905)。

Weber, Ernst Heinrich(韋伯；1795-1878)：德國生理學家與解剖學家，感覺生理心理學與心理物理學的創始者之一。韋伯除了致力於研究人類的解剖學之外，也致力於研究比較解剖學與顯微解剖學、動物的發展史、生理學等。韋伯對「行走」的機制以及對人類皮膚的壓力、溫度與位置感的種種研究，使他與費希納成為心理物理學的建立者。韋伯對實驗心理學的建立，主要有二項貢獻：(1)用實驗有系統地證明了「兩點閾限」(two-point threshold)的存在並加以測量；(2)發現了「韋伯法則」。

Waxweiler, Emile(瓦克斯威勒；1867-1916)：比利時工程師與社會學家。瓦克斯威勒自1901至1902年起擔任索爾維社會學研究所(Solvay Institute of Sociology)的所長。瓦克斯威勒非常強調統計學作為一種分析性的手段，對所有的生命科學都有其重要性，並認為社會學乃是生物學的一支。

Wellhausen, Julius(威爾豪森；1844-1918)：德國新教神學家，現代聖經考證學的奠基者，在方法上完全利用對古代文本的文獻分析方法，建立著名的「威爾豪森學派」，對舊約研究有深遠的影響。

Wilamowitz, U. v.(維拉莫維茲；1848-1931)：指的就是Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff，德國古典文獻學家。維拉莫維茲曾在Greifswald(1876-1883)、哥廷根(1883-1897)、柏林(1897-1931)任教，對整理編輯、註解與翻譯希臘文獻資料貢獻良多，是當時重要的古典文獻學家，曾批評尼采的《悲劇的誕生》，引發一場關於語言文獻學的論爭。

Winckelmann, Johannes(溫克曼；1900-1985)：德國法官、公務員，重要的韋伯著作編輯者及韋伯研究促進者。1919年夏天，溫克曼在馬堡大學讀書時，閱讀了韋伯的〈科學作為職業〉與〈政治作為職業〉這二篇著名演講講稿的單行本，深受激勵。次年轉到慕尼黑大學，想從學於韋伯，可惜韋伯天不假年。但溫克曼還是展開了他的韋伯研究，並與韋伯夫人瑪莉安娜通信，提出他在編輯上的一些建議。1949年開始有韋伯方面的研究發表。1951年編輯出版韋伯的《科學學說文集》第二版，正式成為「韋伯學者」。從此，溫克曼孜孜不倦地編輯韋伯著作、推動韋伯研究，先後建立了許多韋伯研究機構，如：韋伯學會(Max-Weber-Gesellschaft)、韋伯檔案館(Max-Weber-Archiv, 1960-1966)、韋伯研究所(Max-Weber-Institut, 1966-1976)以及1978年起在「巴伐利亞科學院」設立「韋伯工作站」(Max-Weber-Arbeitsstelle)，推動《韋伯全集》(Max-Weber-Gesamtausgabe)的編輯工作，對韋伯研究的發展貢獻至鉅。

Winckelmann, Johann Joachim(溫克曼；1717-1768)：德國考古學家、古董收藏家、藝術史家，1764年出版主要著作《古代藝術史》(*Geschichte der Kunst des Altertums*)，對理解希臘藝術(尤其是雕塑藝術)，提出了基於「理想美」之種種典型與種類的說明，影響深遠。在溫克曼看來，藝術的最高課題，就是要陳述美；但他反對巴洛克式的雕飾與繁複，認為希臘藝術才是藝術的極致表現，甚至以一條著名的公式表示之：「高貴的單純、寧靜的偉大」(edle Einfalt, stille Größe)。溫克曼關於古羅馬與希臘的圖像，對德國「古典主義」〔如：歌德與席勒〕(F. Schiller)的精神有巨大的影響。歌德甚至於1805年出版了一本名為《溫克曼和他的世紀》(*Winckelmann und sein Jahrhundert*)的書。

Windelband, Wilhelm(溫德爾班；1848-1915)：德國哲學家。1870年在洛宰(Rudolf Hermann Lotze, 1817-1881)的指導下完成博士學位〔博士論文：《關於偶然的諸學說》(*Die Lehren vom Zufall*)〕，1873年在萊

比錫完成任教資格論文《論知識的確定性》(*Über die Gewißheit der Erkenntnis*)。溫德爾班1882年起在史特拉斯堡任教，以哲學史著作聞名，並致力於文化科學的奠基問題。一般而言，溫德爾班可以說是德國新康德主義的西南學派(又稱「巴登學派」)的建立者，李克特即是他最重要的學生。1903年起溫德爾班接費雪(Kuno Fischer, 1824-1907)退休留下的職缺為海德堡大學教授，此後便一直待在海德堡大學任教。溫德爾班在1894年就任史特拉斯堡大學校長時所發表的就職演說「歷史學與自然科學」(*Geschichte und Naturwissenschaft*)中首次提出的「建立法則的」(nomothetisch)與「個別描述的」(idiographisch)的區別，以及1904年發表的《論意志自由》(*Über Willensfreiheit*)一書，都對韋伯有重要的影響。

Wölfflin, Heinrich(臥佛林；1864-1945)：瑞士藝術史家，1893年在巴塞爾大學接任他的老師布克哈特的藝術史教授職位。臥佛林的重要著作包括：《文藝復興與巴洛克》(*Renaissance und Barock*, 1888)；《古典藝術》(*Die Klassische Kunst*, 1898)；《藝術史的基本概念》(*Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, 1915)。

Wundt, Wilhelm(馮德；1832-1920)：德國生理學家、心理學家及哲學家(主要集中在邏輯學與知識理論)，可以說是心理學作為一門獨立的科學的創始人。1855年取得博士學位後，即到柏林跟姆勒從事生理學研究，並與度布瓦—雷蒙有交往。1857年取得任教資格之後，1858至1862年擔任德國著名科學家赫姆霍爾茲的助理。1864年起在海德堡大學醫學院任教，後來於1875年轉到萊比錫大學擔任哲學正教授，並於1879年創立第一所「實驗心理學」研究所。馮德將研究所的研究成果編輯出版，先後主編了二個系列：(1)《哲學研究》(*Philosophische Studien*, 1881-1902)；(2)《心理學研究》(*Psychologische Studien*, 1905-1917)。先後當過馮德的學生或擔任過他的助理的，不乏著名人物，如：俄國神經學家Wladimir Bechterew(1857-1927)、德國—美國人類學家包亞士(Franz Boas,

1858-1942)、涂爾幹(Durkheim)、胡賽爾(Husserl)、馬林諾夫斯基(Malinowski)、米德(G. H. Mead)、薩皮爾(Edward Sapir, 1884-1939)等等。韋伯在1905年發表的〈羅謝與肯尼士〉的第二篇文章中討論甚多的敏斯特柏格(Hugo Münsterberg)，也是他的學生。馮德跟當時也在萊比錫大學任教的化學家奧斯特華德以及歷史學家蘭佩雷希特也過從甚密。馮德爲了克服聯想心理學的困難，承接萊布尼茲的「統覺」(Apperzeption)學說而奠定了「創造性的綜合」原則(Prinzip der schöpferischen Synthese)，而這也是韋伯在批評的重點。

## 韋伯年表<sup>1</sup>

1864	04.21 生於德國 Erfurt, Thuringia，是八個孩子中的長子。父：Max (Maximilian) Weber (1836-1897)；母：Helene Weber, geb. Fallenstein (1844-1919)。 「第一國際」成立，馬克思任主席。林肯被暗殺。
1865	美國南北戰爭結束，廢除奴隸制。德國成立「全德婦女協會」。
1866 2歲	生病：腦膜炎。 普奧戰後，普魯士建立「北德意志聯邦」。
1867	俾斯麥任「北德意志聯邦」第一任聯邦首相。馬克思《資本論》第一卷出版。
1868 4歲	07.30：弟弟 Alfred Weber 出生。 韋伯父親作為「國家自由黨」候選人當選為普魯士下議院議員。德國工會運動開始：工人團體與工會組織紛紛成立。
1869	父擔任柏林市議員，舉家遷往柏林，定居於 Charlottenburg。 「社會民主工人黨」成立，與「第一國際」串連。
1870 6歲	在柏林入私立學校 Döbbling 就讀。弟弟 Karl Weber 出生。 德法戰爭。南德意志各邦加入北德意志聯邦。「中央黨」成立。
1871	德意志第二帝國建立。
1872	開始在 Charlottenburg 的文科中學 Königliche Kaiserin-Augusta-Gymnasium 就讀。 「文化鬥爭」(Kulturkampf) 開始。尼采出版《悲劇的誕生》。
1873	「講壇社會主義者」(包括：華格納、施莫樂、布倫塔諾、納普等人) 成立「社會政策協會」。
1875 11歲	妹妹 Clara Weber 出生。 在哥達(Gotha) 成立「德國社會主義工人黨」(哥達綱領)。 罷工在英國合法化。
1876	擁護俾斯麥的「德國保守黨」成立。華格納出版《政治經濟學的基礎》( <i>Grundlegung der politischen Ökonomie</i> )。
1877 13歲	弟弟 Arthur Weber 出生。韋伯寫了兩篇文章：(1)〈論德意志的歷史之進程，尤其著眼於皇帝與教皇的地位〉；(2)〈論羅馬的皇帝時期：從君士坦丁直到民族大遷徙〉。

1 這份「年表」，是參考 Radkau 2005、Sakule 2002、Weber 2002a 這三本書(請參閱〈中譯導讀〉的「參考書目」)書末所附的年表製作的。

1878	暗殺皇帝與俾斯麥的行動引發針對社會民主黨的「社會主義者法」。
1879 15歲	韋伯寫了一篇文章：〈對印度—日耳曼諸民族之民族性格、民族發展與民族歷史之考察〉。
1880	妹妹Lili Weber出生。
1881	引進俾斯麥的「社會立法」。蘭克出版《世界史》。
1882 18歲	通過會考，在海德堡大學讀法律、經濟、歷史、哲學與一些神學。
1883	轉往史特拉斯堡(Straßburg)服國民役(共一年)，與他的姨丈 Hermann Baumgarten(1858-1934；史特拉斯堡大學歷史教授)一家人關係密切。 尼采出版《查拉圖斯特如是說》第1—3部；狄爾泰出版《精神科學導論》。馬克思逝世。德語區國民經濟學的「方法論爭」(Methodenstreit)爆發。
1884	轉學柏林大學，也讀國家學(Staatswissenschaft)，師事Levin Goldschmidt 與 August Meitzen，聽蒙森、特萊契克、基爾克、Rudolf v. Gneist等人的課。
1886	通過法學國家考試；回到位於Charlottenburg的父母家(直到1893)。 「文化鬥爭」結束。蘭克逝世。Ferdinand Tönnies出版《共同體與社會》(Gemeinschaft und Gesellschaft)。尼采出版《超善惡：一種「未來的哲學」之序曲》(Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft)。
1887 23歲	年初在史特拉斯堡服第二次國民役；取得博士候選人資格，論文指導教授為Levin Goldschmidt。學習西班牙文與義大利文。 尼采出版《道德的系譜學》(Zur Genealogie der Moral)。
1888	在Charlottenburg的王家地方法院擔任律師助理；在Posen服第三次的國民役；加入「社會政策協會」成為會員。 威廉一世逝世，其子繼位(腓特烈三世)99天亡，威廉二世繼位。
1889	在Goldschmidt與Gneist的指導下，完成博士論文。該論文構成韋伯1889年出版的《論中世紀的商業公司的歷史》(Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter)的第三章。 「第二國際」在巴黎成立。
1890	韋伯接受「社會政策協會」委託，利用協會的問卷調查資料寫一篇關於易北河以東的農業工人狀況的研究報告。 廢止「社會主義者法」。俾斯麥被威廉二世免職。「社會主義工人黨」改組為「德國社會民主黨」(SPD)。
1891 27歲	在August Meitzen指導下完成任教資格論文：《羅馬的農業史對國家法與私法的意義》(Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht)。
1892	出版《德國易北河以東的農業工人的狀況》(Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland)，獲得國民經濟學界重視。一邊

	當律師、一邊代老師(Goldschmidt, 當時生病)在柏林大學任教, 教商法與羅馬法律史等課程。秋, 與Marianne Schnitger訂婚。
1893	9月20日結婚。7月, 弗萊堡大學擬聘韋伯為國民經濟學與財政學的正教授, 為Althoff所擋。在「社會政策協會」的會議上報告易北河以東各省份農業工人狀況調查研究成果; 加入1891年成立的 Alldeutscher-Verband(泛德意志聯盟)。Hermann Baumgarten 逝世。
1894 30歲	秋, 遷往弗萊堡任國民經濟學教授(每星期12鐘點的課, 外加二個研討課)。溫德爾班發表史特拉斯堡大學校長就職演說: 「歷史與自然科學」(Geschichte und Naturwissenschaft)。
1895	5月13日發表就職演說: 「民族國家與國民經濟政策」(Der Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik)。8至10月, 到英倫三島旅行。 8月5日, 恩格斯於倫敦逝世。
1896 32歲	接任肯尼士在海德堡大學的國民經濟學與財政學講座教職。 李克特出版《自然科學的概念建構的界限》第一部分。
1897	夏天, 舉家遷往海德堡。7月14日: 與父親發生嚴重爭執; 8月10日: 父歿。其後不久與太太到西班牙旅行。 涂爾幹出版《自殺論》(Le suicide)。
1898 34歲	年初開始有發病的徵兆; 到日內瓦湖尋求休息。 夏天開始無法工作; 在Konstanz的一家療養院中停留了將近一個月。接近年尾時又再度發病。 7月30日, 俾斯麥死。
1899	暫停教學活動; 提出辭去教職的請求, 未獲同意。 4月22日退出「泛德意志聯盟」。夏天, 旅行經阿爾卑斯山脈到威尼斯。秋, 重執教鞭後, 健康狀況再度惡化。冬, 再度遞出辭呈。
1900	7月2日至10月17日: 韋伯在Urach的一家神經療養院接受治療。10月至1901年3月: 住在科西嘉島西岸的Ajaccio。 胡賽爾出版《邏輯研究》第一冊。佛洛伊德出版《夢的詮釋》(Die Traumdeutung)。
1901	到處旅行: 3月到羅馬; 4至5月到Ncapel與Sorrent, 然後又再度到羅馬; 7至9月到Grindelwald 和 Zermatt; 10月至1902年3月再度到羅馬。 胡賽爾出版《邏輯研究》第二冊。
1902 38歲	3至4月到Florenz(4月20日回到海德堡慶祝38歲生日), 逐漸恢復工作能力; 從事方法論與科學理論的研究: 開始著手〈羅謝與肯尼士〉(Roscher und Knies)這篇「嘆息文」(1903至1906年出版)。12月旅行到Riviera(Nervi)。開始大量閱讀, 包括藝術史、哲學、社會科學等; 在對修道院的歷史、制度與經濟的閱讀中, 「理性化」的想法逐漸成形。 宋巴特出版《現代資本主義》(Der moderne Kapitalismus)二冊。詹姆士出版《宗教經驗之多樣》(The Varieties of Religious Experience)。

1903	3月再度旅行到羅馬。夏天旅行到荷蘭與比利時，10月：再度旅行到荷蘭。完成〈羅謝與肯尼士〉的第一篇文章。開始著手〈新教的倫理與資本主義的“精神”〉。10月1日，韋伯正式辭去教職，從此沒有收入，經濟上幾乎都靠母親的財產的資本收益與太太支應。
1904 40歲	2月28日，韋伯第一次參加Eranos-Kreis。8月應Hugo Münsterberg之邀前往美國，參觀在聖路易舉辦的「世界博覽會」，並參加一場國際學術會議，發表論文〈德國農業問題之過去與現在〉(Deutsche Agrarprobleme in Vergangenheit und Gegenwart)；8-12月待在美國，橫越美國旅行，並於哥倫比亞大學圖書館收集寫作〈新教的倫理與資本主義的“精神”〉一文的資料，直到12月才回到德國；回國後即與 雅飛和宋巴特接掌《社會科學與社會政策文庫》(Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik)，並於新系列的第一卷第一期中發表〈客觀性〉一文。 日俄戰爭爆發。
1905	發表〈新教的倫理與資本主義的“精神”〉的第二部分。 1月9日，俄國革命爆發；韋伯開始學俄文，以便閱讀俄文報紙，追蹤俄國政治情況的發展。2月5日，韋伯在Eranos-Kreis報告〈新教的倫理與資本主義的“精神”〉。 日本戰勝俄國。俄國爆發革命。韋伯花了三個月的時間學俄文。
1906	密切關注俄國局勢的變化，發表了幾篇討論俄國政治情況的文章，其中最著名的是〈俄國之過渡為假象憲政主義〉(Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus)。秋，到西西里旅行。
1907 43歲	「海德堡學圈」(Der “Heidelberger Kreis”)經常性地在韋伯家聚會，成員包括：拉斯克、Friedrich Gundolf、Karl Jaspers、宋巴特、Robert Michels、西美爾、Paul Honigheim、Karl Loewenstein等等。 旅行於義大利、法國與荷蘭；開始對工業勞動產生興趣。
1908	瑪莉安娜繼承大筆遺產(35萬馬克)，使韋伯一家經濟寬裕。 年初旅行於普羅旺斯、佛羅倫斯；秋天待在Oerlinghausen的親戚家，研究紡織工業的工人。研究成果為〈工業勞動的心理物理學〉(Psychophysik der industriellen Arbeit)。
1909 45歲	接受出版商Paul Siebeck委託編纂教學辭書《社會經濟學綱要》(Grundriss der Sozialökonomie)，取代Schönberg主編的《政治經濟學手冊》(Handbuch der Politischen Ökonomie)〔韋伯的《經濟與社會》(Wirtschaft und Gesellschaft)一書即此一工作的產物〕。6月13日認識Mina Tobler(1880-1967)。在「社會政策協會」於維也納舉辦的會議上發言反對施莫樂對勞工的立場。夏天待在黑森林；10月旅行於威尼斯。
1910	4月遷入海德堡新居，交遊更見頻繁；認識了Stefan Georg、Georg Lukács等人。參與創立「德國社會學學會」(Deutsche Gesellschaft für Soziologie)；在第一屆「德國社會學學會」(法蘭克福)會議上發言反對種族主義的意識



	型態。與盧格(Arnold Ruge, 1881-1945)發生爭執、控告一位記者。年初旅行於義大利(Lerici)；夏天到英格蘭。
1911	年初旅行於義大利(Alassio)；9月到巴黎。10月12/13日：參加第四屆德國高校教師會議，尖銳批判「Althoff 體制」。致力於「宗教社會學」(包括：中國、日本、猶太教與回教)；寫《經濟與社會》第二部分。
1912 48歲	年初旅行於普羅旺斯。夏天與太太和Mina Tobler一起參加拜魯特慶典演出(Bayreuther Festspiel)。在柏林的社會學大會上發表一篇論「民族」(Nation)概念的評論文章；退出「德國社會學學會」關於「價值中立」問題的討論。
1913	年初旅行於瑞士的Ascona；秋天到義大利(Assisi、Siena、Perugia、Rome)。發表〈關於理解的社會學之若干範疇〉(Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie)；在義大利與 nature children、素食主義者以及其他受到Otto Gross和Erich Mühsam的觀念影響的教派信徒相處，此一體驗緩和了韋伯的嚴格的禁欲主義。
1914	年初再度到Ascona，此外還去了蘇黎世。「社會政策協會」在柏林舉辦內部的「價值判斷討論」。第一次世界大戰爆發；韋伯擔任海德堡「後備野戰醫院委員會」的紀律官(Disziplinoffizier)職務，設立並管理多個野戰醫院。
1915	埋首研究東方諸宗教。
1916	以《法蘭克福日報》(Frankfurter Zeitung)編輯的身分，旅行前往維也納與柏林；發表〈中國的宗教：儒教與道教〉和〈印度的宗教：印度教與佛教的社會學〉。
1917	3月，俄國爆發革命。4月6日，美國對德國宣戰。10月，因應聘事宜，前往維也納大學。11月7日，在慕尼黑大學發表演講「科學作為職業」。
1918	以「試教」一學期的方式接受維也納大學的「政治經濟學講座」教職；講演課的名稱為：「對唯物論的歷史觀之正面的批判」(Positive Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung)。6月13日，對奧國軍官演講「社會主義」(Sozialismus)。加入支持君主立憲的「德國民主黨」。
1919	1月28日，在慕尼黑大學演講「政治作為職業」；被提名競選「國民大會」委員，未選上；參與一非官方的委員會，提供修憲建議；被指派參加官方的「和平代表團」去回應聯軍對德國戰爭罪責的備忘錄。6月底遷往慕尼黑接布倫塔諾的社會學、經濟史與國民經濟學講座。 10月14日，母親歿。
1920	4月7日，妹妹Lili自殺；韋伯夫婦計畫領養她的四個子女。 著手修訂宗教社會學文章，準備出版《宗教社會學論文集》，並致力於《經濟與社會》的第一部分。 6月14日，因流行性感冒引發肺炎病逝於慕尼黑。



## 人名索引

## 四劃

Bashkirtseff, Marie(巴什基爾采娃)

539

Moltke, Helmuth(毛奇) 141, 557

## 五劃

Tschuprow, Alexander Alexandrovich(丘波洛夫) 302, 569

Stammler, Rudolf(史坦樂) 12, 13, 17, 39, 53, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 79, 97, 143, 254, 327, 328, 329, 330, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 363, 365, 369, 376, 384, 386, 392, 397, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 448, 493, 567

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst(史萊馬赫) 42, 503, 540, 544, 564

Spann, Othmar(史潘) 103, 105, 110,

447, 567

Schlosser, Friedrich Christoph(史羅捨) 226, 564

Niebuhr, Barthold Georg(尼布爾) 21, 32, 545, 558

Nietzsche, Friedrich(尼采) 45, 514, 571, 575, 576

Burckhardt, Jacob(布克哈特) 141, 543, 558, 559, 573

Brentano, Lujo(布倫塔諾) 71, 73, 75, 76, 77, 431, 432, 433, 435, 437, 444, 445, 446, 448, 542, 552, 575, 579

Braun, Heinrich(布勞恩) 51, 52, 57, 97, 110, 128, 130, 138, 147, 163, 542, 550

Breysig, Kurt(布萊西) 263, 264, 266, 542

Busch, Wilhelm(布煦) 126, 313, 543

Bunsen, Robert(本生) 111, 543

Waxweiler, Emile(瓦克斯威勒) 457, 571

Bernoulli, Daniel(白努利) 432, 433, 434, 435, 540

## 六劃

- Exner, Franz Serafin(艾克斯納) 451, 546
- Simmel, Georg(西美爾) 79, 7, 57, 86, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 113, 114, 129, 140, 171, 514, 551, 566, 578
- Sigwart, Christoph(西格瓦特) 43, 103, 105, 565

## 七劃

- Freud, Sigmund(佛洛伊德) 439, 440, 467, 577
- Voßler, Karl(佛斯樂) 96, 281, 315, 316, 570
- Vorländer, Karl(佛蘭德) 405, 570
- Bernheim, Ernst(伯恩翰) 74, 97, 114, 141, 540
- Kries, Johannes von(克里斯) 130, 301, 302, 304, 320, 321, 322, 323, 325, 552
- Klinger, Friedrich Maximilian von(克林格) 11, 551
- Kraus, Oskar(克勞斯) 552
- Kraepelin, Emil(克雷培林) 466, 552
- Croce, Benedetto(克羅齊) 105, 110, 122, 123, 124, 138, 139, 281, 544,

571

- Rümelin, Max von(呂梅林) 302, 412, 563
- Sombart, Werner(宋巴特) 11, 15, 23, 39, 49, 50, 52, 83, 86, 57, 171, 449, 461, 542, 550, 566, 577, 578
- Hildebrand, Friedrich Bruno(希爾德布蘭德) 28, 30, 4, 50, 541, 543, 549, 562
- Rickert, Heinrich(李克特) 26, 38, 42, 45, 65, 66, 7, 8, 10, 16, 19, 20, 24, 62, 82, 85, 86, 97, 103, 104, 131, 138, 142, 143, 171, 257, 263, 267, 274, 283, 289, 295, 384, 466, 507, 553, 560, 573, 577
- Ritschl, Otto Karl Albrecht(李柴) 151, 561
- Liszt, Franz von(李茲特) 302, 554
- Lipps, Theodor(李普士) 105, 110, 119, 120, 121, 123, 131, 440, 554
- Dilthey, Wilhelm(狄爾泰) 14, 26, 28, 42, 72, 7, 8, 16, 40, 41, 50, 62, 103, 104, 105, 177, 544, 545, 567, 576
- Baer, Karl Ernst von(貝爾) 78, 468, 539, 557, 558
- Bellow, Georg von(貝羅) 29, 257, 258, 321, 539, 553
- Hintze, Otto(辛哲) 29, 35, 549

Du Bois-Reymond, Emil Heinrich(杜布瓦-雷蒙) 34, 563

## 八劃

Aristoteles(亞里斯多德) 25, 33, 45, 290, 431

Droysen, Johann Gustav(卓義生) 28, 54, 545, 550

Drews, Arthur(卓爾士) 43, 544

Schopenhauer, Arthur(叔本華) 87, 514, 548

Müller, Adam(姆勒) 14, 15, 557, 562, 567, 573

Lazarus, Moritz(拉札勒斯) 14, 553

Ratzel, Friedrich(拉采爾) 79, 478, 559

La Fontain, Jean de(拉封丹) 281, 552

Lask, Emil(拉斯克) 553, 578

Rachfahl, Felix(拉賀發爾) 47, 58, 59, 113, 553, 559

Böhm-Bawerk, Eugen(波姆-巴維克) 77, 386, 444, 541, 555

Bortkiewitsch, Ladislaus von(波特基維奇) 302, 542

Knies, Karl(肯尼士) 8, 9, 12, 15, 16, 21, 23, 25, 28, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 52,

63, 66, 82, 3, 4, 5, 12, 15, 28, 35, 36, 37, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 71, 73, 118, 119, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 254, 255, 259, 311, 541, 548, 549, 551, 562, 574, 577, 578

Wölfflin, Heinrich(臥佛林) 519, 573

Menzel, Adolf von(門采爾) 469, 556

Menger, Carl(門格) 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 72, 75, 76, 7, 13, 42, 50, 132, 133, 213, 255, 444, 541, 555

Avenarius, Richard(阿維納留斯) 103, 539, 560

## 九劃

Boeckh, Phillip August(勃克) 103, 540, 544, 562

Hartmann, Eduard von(哈特曼) 72, 75, 248, 256, 347, 451, 545, 548

Hartmann, Ludo Moritz(哈特曼)

Wellhausen, Julius(威爾豪森) 259, 571

Schmoller, Gustav von(施莫樂) 12, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 44, 72, 73, 76, 85, 86, 3, 6, 12, 18, 33, 35, 37, 50, 53, 153, 254, 259, 263, 302, 311, 481, 484, 488, 495, 497, 498, 546, 550, 562, 564, 565, 566, 567, 575,

- 578
- Böcklin, Arnold(柏克林) 11, 540
- Platon(柏拉圖) 25, 33, 113, 502, 564
- Humboldt, Wilhelm von(洪堡) 27, 28, 550, 568
- Chwolson, Orest Danilovic(科爾森) 479, 543
- Jhering, Rudolf von(耶林) 404, 473, 550, 551, 554
- Jellinek, Georg(耶林內克) 42, 98, 386, 472, 550, 551
- Husserl, Edmund(胡賽爾) 43, 87, 115, 123, 124, 550, 574, 577
- Lange, Friedrich Albert(郎格) 432, 552
- Weber, Ernst Heinrich(韋伯) 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 97, 1, 3, 5, 22, 27, 29, 31, 48, 51, 52, 54, 57, 58, 72, 77, 82, 95, 110, 118, 124, 128, 130, 144, 162, 163, 171, 177, 242, 256, 258, 266, 311, 325, 359, 376, 402, 415, 416, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 443, 444, 445, 448, 449, 458, 467, 481, 486, 503, 513, 524, 540, 542, 546, 548, 550, 551, 552, 553, 556, 557, 558, 559, 561, 566, 567, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579
- ## 十劃
- Ebbinghaus, Hermann(埃賓豪斯) 103, 545
- Gervinus, Georg Gottfried(格維努斯) 21, 27, 547, 562
- Themistokles(泰米斯托克利) 264, 568
- Taine, Hippolyte Adolphe(泰恩) 154, 568
- Treitschke, Heinrich von(特萊契克) 54, 149, 482, 558, 569, 576
- Solvay, Ernest(索爾維) 80, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 466, 566, 571
- Natorp, Paul(納托普) 557
- Marx, Karl(馬克思) 14, 66, 68, 72, 22, 29, 32, 97, 188, 223, 225, 231, 232, 276, 280, 281, 282, 284, 336, 475, 488, 543, 567, 575, 576
- Malthus, Thomas Robert(馬爾薩斯)

11, 433, 555

Mach, Ernst(馬赫) 7, 43, 72, 103,  
104, 108, 450, 547, 555, 564

## 十一劃

Mandeville, Bernard(曼德維爾) 39,  
40, 156, 555

Kistiakowski, Theodor A.(基斯奇科夫  
斯基) 259, 302, 323, 324, 413, 551

Gierke, Otto Friedrich von(基爾克)  
42, 547, 576

Mill, John Stuard(密爾) 43, 302, 322,  
501, 556, 557, 566

Milton, John(密爾頓) 39, 557

Thünen, Johann Heinrich(屠能) 569

Conrad, Johannes(康拉德) 144, 543

Constant, Benjamin(康斯坦) 233,  
544

Kant, Immanuel(康德) 63, 66, 8, 26,  
37, 71, 73, 130, 235, 259, 329, 346,  
354, 374, 405, 490, 491, 498, 500,  
549, 551, 552, 553, 557, 560, 566,  
567, 570, 573

Münsterberg, Hugo(敏斯特柏格) 7,  
72, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90,  
91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 102,  
103, 104, 105, 106, 107, 115, 116,  
117, 124, 135, 151, 465, 557, 574

Merkel, Adolf(梅克爾) ; Merkel,  
Friedrich(=J. F. S. Merkel : 梅克  
爾) 302, 435, 556

Bücher, Karl(彪赫) 6, 12, 34, 543,  
546, 564

Meyer, Eduard(麥耶) 46, 56, 62, 7,  
10, 28, 57, 87, 129, 243, 244, 245,  
246, 247, 248, 249, 250, 251, 252,  
254, 256, 257, 258, 259, 260, 261,  
262, 263, 265, 267, 268, 270, 275,  
278, 279, 281, 283, 285, 286, 287,  
288, 289, 290, 291, 292, 294, 296,  
297, 298, 299, 300, 306, 310, 317,  
320, 321, 324, 556, 569

## 十二劃

Rau, Karl Heinrich(勞) 11, 12, 14,  
22, 37, 51, 75, 84, 4, 11, 12, 27, 32,  
38, 56, 57, 100, 110, 128, 130, 154,  
157, 163, 164, 168, 178, 182, 187,  
189, 239, 240, 278, 293, 323, 327,  
351, 362, 364, 393, 415, 432, 437,  
438, 439, 441, 447, 452, 455, 457,  
458, 459, 461, 466, 467, 469, 474,  
494, 524, 542, 544, 549, 552, 554,  
560, 565, 566, 578

Swammerdam, Jan(斯瓦默丹) 568

Steinthal, Hermann or Heymann(斯坦

- 塔爾)斯坦塔爾 14, 553, 568
- Spranger, Eduard(斯普朗格)斯普朗格  
481, 567
- Reinke, Johannes(萊克) 43, 200, 560
- Lessing, Gotthold Ephraim(萊辛) 22,  
553
- Vierkandt, Alfred(菲爾康特) 79, 33,  
570
- Fick, Ludwig(費克) 431, 547
- Fichte, Johann Gottlieb(費希特) 14,  
20, 212, 547, 548, 553, 567
- Fechner, Gustav Theodor(費希納)  
72, 73, 74, 75, 76, 77, 432, 433, 436,  
438, 440, 444, 445, 448, 546, 571
- Jaffé, Edgar(雅飛) 12, 15, 39, 48, 49,  
52, 64, 83, 57, 97, 110, 128, 130, 138,  
147, 449, 542, 550, 566, 578
- Stein, Charlotte von(馮·施泰因夫人)  
272, 567
- Wundt, Wilhelm(馮德) 43, 7, 58, 60,  
61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 96,  
104, 126, 132, 143, 144, 467, 557,  
559, 573
- Hegel, G. W. F.(黑格爾) 19, 20, 21,  
22, 23, 24, 25, 27, 33, 40, 42, 48, 49,  
150, 161, 162, 179, 212, 479, 538,  
543, 544, 546, 547, 548, 553, 570

### 十三劃

- Ostwald, Wilhelm(奧斯特華德) 78,  
79, 80, 283, 449, 451, 456, 457, 458,  
459, 461, 462, 463, 465, 466, 467,  
468, 469, 470, 471, 472, 474, 476,  
478, 479, 558, 559, 574
- Winckelmann, Johannes(溫克曼) 13,  
15, 35, 48, 57, 156, 157, 158, 159,  
296, 300, 572
- Windelband, Wilhelm(溫德爾班) 7,  
8, 16, 72, 79, 143, 171, 247, 253, 267,  
323, 521, 530, 551, 553, 560, 572,  
577
- Neumann, Carl(瑙曼) 85, 136, 558
- James, William(詹姆士) 250, 550,  
577
- Lexis, Wilhelm(雷克西斯) 544, 554
- Reuleaux, Franz(雷洛) 461, 560

### 十四劃

- Gottl, Friedrich(歌陀) 86, 7, 16, 17,  
20, 41, 82, 103, 104, 105, 107, 108,  
109, 110, 112, 115, 116, 124, 125,  
128, 129, 131, 132, 146, 386, 390,  
424, 447, 547
- Goethe, J. W.(歌德) 23, 39, 45, 118,  
140, 242, 270, 271, 273, 274, 275,



276, 280, 284, 288, 309, 454, 545,  
567, 570, 572

Wilamow itz, U. v.(維拉莫維茲)  
297, 571

Vischer, Friedrich Theodor(維謝)  
241, 570

Mommsen, Theodor(蒙森) 81, 482,  
548, 557, 558, 576

Binding, Karl Lorenz(賓丁) 322,  
540, 555

Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand  
von(赫姆霍爾茲) 52, 130, 549,  
573

Helmolt, Hans Ferdinand(赫姆霍爾茲)  
567

Herbart, Johann Friedrich(赫爾巴特)  
14, 544, 546, 549

Hermann, Friedrich Berned Wilhelm  
von(赫爾曼) 23, 37, 38, 549

Helvetius, Claude Adrien(赫爾維修)  
39, 156, 549

Quêtelet, Lambert Adolphe Jacques(蒯  
特列) 44, 451, 456, 558

## 十五劃

Eulenburg, Franz(歐倫伯格) 104,  
248, 283, 545

Düntzer, Heinrich(鄧澤) 282, 545

Gomperz, Heinrich(鞏佩爾茲) 303,  
322, 547

Gomperz, Theodor(鞏佩爾茲)

Rubner, Max(魯伯納) 464, 563

## 十六劃

Radbruch, Gustav(賴特布魯赫) 302,  
304, 325, 493, 552, 559

## 十七劃

Meinecke, Friedrich(邁乃克) 54,  
113, 545, 555

Hampe, Karl(韓佩) 308, 548

## 十八劃

Savigny, Friedrich Carl von(薩維尼)  
13, 563

## 十九劃

Roscher, Wilhelm(羅謝) 8, 9, 12, 15,  
16, 21, 28, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 39,  
40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 52, 63,  
82, 3, 4, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 20,  
21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,  
31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,  
41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,  
51, 53, 118, 155, 157, 158, 160, 162,  
188, 254, 255, 259, 311, 541, 548,

549, 553, 556, 559, 562, 563, 569,  
574, 577, 578

Mme Roland(羅蘭夫人) 276, 562

## 二十劃

Suchier, Hermann(蘇緒爾) 96, 568

## 二十一劃

Ranke, Leopold von(蘭克) 21, 25,

26, 28, 40, 46, 111, 113, 114, 241,  
254, 288, 312, 544, 545, 558, 559,  
562, 569, 570, 576, 578, 579

Lamprecht, Karl(蘭佩雷希特) 79,  
11, 28, 31, 60, 65, 246, 258, 467, 470,  
553, 574

Gould, Jay(顧爾德) 451, 548

## 概念索引

## 二劃

人 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15,  
 16, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 28, 29,  
 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40,  
 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,  
 53, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 66,  
 67, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 78, 79,  
 80, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 97, 98, 99,  
 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109,  
 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117,  
 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 129,  
 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137,  
 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 148,  
 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157,  
 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166,  
 168, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177,  
 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187,  
 188, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197,  
 198, 199, 203, 205, 206, 207, 208, 209,  
 210, 211, 213, 214, 215, 217, 218, 219,  
 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227,  
 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236,  
 237, 238, 239, 240, 243, 244, 245, 246,  
 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255,

256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264,  
 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272,  
 273, 274, 275, 276, 280, 281, 282, 283,  
 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291,  
 292, 293, 296, 297, 298, 299, 300, 301,  
 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310,  
 311, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 321,  
 322, 323, 324, 327, 328, 330, 331, 332,  
 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340,  
 341, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 349,  
 350, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 358,  
 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366,  
 368, 369, 370, 371, 373, 375, 376, 377,  
 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386,  
 387, 388, 389, 391, 393, 394, 396, 397,  
 398, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406,  
 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414,  
 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422,  
 423, 424, 425, 426, 427, 428, 432, 433,  
 434, 435, 436, 437, 438, 439, 442, 443,  
 444, 445, 446, 447, 448, 450, 451, 452,  
 453, 454, 455, 456, 457, 458, 461, 463,  
 464, 465, 466, 467, 468, 469, 471, 472,  
 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 482,  
 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490,

- 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498,  
499, 500, 502, 503, 504, 505, 506, 508,  
509, 510, 511, 513, 514, 515, 516, 517,  
518, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 527,  
528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535,  
536, 537, 538, 539, 541, 542, 543, 544,  
547, 548, 550, 551, 552, 553, 555, 557,  
558, 559, 560, 562, 564, 566, 567, 568,  
569, 571, 572, 573, 575, 576, 577, 578,  
581
- 人格(Persönlichkeit) 6, 10, 26, 42, 47,  
50, 53, 54, 55, 57, 58, 61, 87, 71, 73,  
82, 85, 89, 99, 102, 107, 114, 123, 125,  
129, 133, 134, 136, 140, 142, 145, 146,  
148, 149, 150, 154, 155, 158, 160, 162,  
177, 207, 226, 246, 249, 251, 252, 254,  
267, 269, 270, 271, 284, 294, 298, 311,  
316, 415, 416, 417, 451, 484, 486, 500,  
501
- 人類學(Anthropologie) 20, 26, 37, 79,  
101, 167, 192, 573
- 四劃**
- 中立 7, 12, 18, 35, 40, 55, 80, 81, 82,  
83, 85, 86, 87, 90, 84, 184, 481, 487,  
491, 495, 497, 506, 510, 514, 534, 535,  
567
- 元素 14, 18, 27, 32, 52, 53, 61, 63, 66,  
76, 84, 87, 88, 90, 94, 107, 113, 137,  
144, 146, 149, 156, 158, 159, 166, 174,  
177, 191, 202, 204, 207, 215, 216, 219,  
228, 240, 277, 331, 343, 351, 352, 353,  
354, 355, 394, 397, 407, 418, 442, 445,  
546
- 內容 6, 7, 8, 9, 12, 14, 17, 19, 20, 21,  
23, 27, 33, 36, 39, 42, 44, 45, 50, 51,  
52, 54, 55, 57, 59, 61, 64, 66, 68, 69,  
70, 71, 79, 86, 87, 83, 85, 86, 88, 91,  
92, 99, 102, 104, 105, 106, 109, 115,  
117, 122, 123, 126, 127, 128, 131, 133,  
135, 136, 138, 139, 146, 151, 173, 179,  
181, 188, 191, 195, 205, 206, 207, 215,  
216, 219, 220, 221, 222, 228, 233, 234,  
235, 236, 239, 241, 269, 271, 273, 274,  
275, 277, 278, 280, 282, 285, 290, 292,  
294, 297, 311, 325, 331, 333, 344, 345,  
348, 350, 353, 355, 356, 360, 373, 380,  
381, 390, 399, 406, 408, 425, 433, 444,  
456, 465, 467, 472, 479, 498, 500, 501,  
514, 517, 532, 554
- 分析 4, 6, 8, 9, 15, 16, 19, 20, 21, 26,  
35, 41, 42, 44, 50, 53, 56, 57, 58, 60,  
61, 66, 68, 69, 70, 81, 89, 70, 72, 76,  
81, 82, 84, 88, 89, 90, 94, 98, 99, 101,  
103, 104, 117, 121, 125, 127, 130, 132,  
136, 137, 138, 139, 145, 148, 157, 160,

- 177, 181, 182, 190, 192, 194, 195, 199,  
200, 201, 205, 211, 215, 217, 221, 224,  
228, 229, 232, 237, 239, 251, 253, 254,  
256, 264, 269, 270, 273, 275, 276, 278,  
279, 281, 282, 283, 290, 294, 295, 302,  
309, 313, 315, 316, 318, 323, 325, 328,  
336, 352, 356, 358, 359, 381, 384, 387,  
393, 398, 400, 401, 402, 405, 407, 409,  
426, 436, 440, 441, 445, 452, 461, 468,  
470, 471, 505, 533, 543, 544, 547, 553,  
554, 558, 571
- 切事的(sachlich) 79, 183
- 心志／信念(Gesinnung) 77, 108, 166,  
167, 183, 254, 255, 342, 415, 416, 417,  
423, 474, 477, 483, 489, 495, 497, 499,  
508, 509, 511, 532
- 心理主義(Psychologismus) 7, 69, 72,  
106, 109, 122, 139
- 心理物理學(Psychophysik) 12, 14, 18,  
39, 71, 73, 74, 75, 76, 27, 59, 66, 87,  
88, 89, 93, 431, 432, 433, 434, 435,  
436, 438, 439, 441, 444, 446, 448, 467,  
546, 571, 578
- 心理學(Psychologie) 7, 14, 17, 24, 27,  
31, 33, 36, 39, 41, 48, 53, 60, 61, 62,  
64, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 77,  
79, 81, 82, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 93,  
94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 104,  
106, 107, 109, 111, 116, 119, 127, 128,  
129, 131, 133, 135, 140, 144, 145, 148,  
151, 156, 157, 158, 167, 198, 199, 214,  
215, 253, 254, 265, 273, 280, 281, 294,  
301, 312, 315, 358, 408, 431, 432, 433,  
434, 436, 437, 439, 440, 441, 443, 445,  
446, 448, 465, 467, 497, 544, 545, 546,  
547, 549, 550, 552, 553, 554, 555, 557,  
567, 568, 570, 571, 573
- 手段／工具(Mittel) 8, 9, 11, 18, 19,  
22, 31, 37, 39, 45, 56, 65, 66, 70, 78,  
79, 83, 84, 87, 89, 91, 92, 97, 100, 101,  
104, 109, 111, 113, 116, 127, 132, 136,  
138, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147,  
148, 149, 154, 172, 174, 175, 178, 185,  
187, 188, 193, 196, 199, 200, 202, 204,  
205, 206, 209, 211, 214, 217, 219, 221,  
222, 225, 226, 227, 230, 231, 235, 239,  
240, 241, 245, 248, 251, 252, 255, 261,  
262, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271,  
273, 274, 275, 278, 280, 282, 290, 297,  
305, 307, 314, 315, 321, 327, 347, 356,  
361, 362, 363, 373, 379, 383, 387, 388,  
391, 393, 399, 400, 404, 415, 419, 420,  
421, 436, 437, 443, 445, 447, 449, 450,  
452, 454, 456, 463, 467, 168, 470, 471,  
472, 489, 491, 492, 493, 494, 500, 501,  
503, 505, 506, 508, 510, 511, 512, 516,

518, 519, 520, 521, 522, 523, 525, 526,  
527, 529, 530, 531, 534, 535, 536, 537,  
571

支配(Herrschaft) 4, 7, 11, 13, 27, 32,  
36, 38, 39, 42, 43, 44, 48, 49, 50, 63,  
68, 73, 108, 110, 112, 113, 124, 132,  
162, 173, 192, 200, 207, 209, 210, 213,  
217, 219, 222, 223, 225, 227, 232, 233,  
236, 237, 257, 307, 338, 340, 341, 353,  
362, 364, 366, 367, 386, 388, 399, 400,  
420, 439, 446, 450, 461, 467, 468, 471,  
477, 502, 507, 514, 523, 524, 525, 536,  
538, 544, 547, 548, 551

文化(Kultur) 12, 13, 17, 18, 34, 39, 40,  
41, 43, 45, 46, 48, 52, 54, 56, 57, 58,  
60, 62, 63, 68, 78, 79, 80, 83, 86, 89,  
13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 28, 29,  
31, 32, 35, 39, 44, 46, 55, 57, 60, 63,  
65, 69, 70, 71, 72, 81, 88, 93, 94, 96,  
101, 102, 109, 112, 116, 127, 128, 129,  
130, 134, 136, 138, 152, 154, 156, 158,  
159, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169,  
172, 173, 175, 178, 179, 181, 184, 185,  
187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194,  
195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203,  
204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 214,  
215, 218, 219, 221, 222, 223, 225, 228,  
229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238,

239, 240, 241, 243, 244, 261, 264, 266,  
267, 269, 271, 273, 275, 277, 278, 279,  
281, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 292,  
293, 294, 295, 296, 297, 306, 307, 321,  
330, 331, 332, 349, 351, 358, 376, 384,  
385, 387, 390, 394, 396, 397, 398, 444,  
445, 448, 449, 457, 458, 459, 461, 463,  
465, 466, 467, 468, 469, 471, 475, 478,  
480, 482, 483, 484, 486, 487, 489, 492,  
493, 498, 501, 507, 509, 513, 519, 520,  
521, 532, 538, 543, 553, 561, 566, 570,  
571, 573, 575, 576

文化上的 48, 238, 264

方法學(Methodik) 3, 4, 7, 10, 12, 13,  
16, 18, 34, 36, 38, 42, 44, 45, 49, 51,  
54, 56, 103, 156, 231, 243, 254, 256,  
268, 285, 334, 340, 343, 354, 453, 465,  
477, 479, 494, 540, 556

方法學說(Methodenlehre) 40, 169,  
465, 540

## 五劃

世界 8, 17, 19, 21, 27, 28, 30, 33, 36,  
40, 43, 52, 65, 71, 82, 83, 84, 86, 88,  
91, 93, 98, 106, 108, 109, 115, 116,  
120, 131, 135, 144, 151, 160, 164, 165,  
166, 176, 178, 179, 182, 192, 199, 206,  
211, 253, 261, 264, 288, 289, 306, 307,

- 321, 331, 335, 338, 339, 340, 342, 347,  
354, 371, 382, 385, 399, 414, 425, 429,  
442, 448, 451, 458, 463, 466, 469, 477,  
482, 489, 498, 499, 510, 525, 538, 539,  
543, 545, 549, 552, 556, 557, 559, 560,  
564, 566, 569, 576, 578, 579
- 世界觀 (Weltanschauung) 30, 48, 72,  
84, 174, 175, 179, 180, 182, 192, 211,  
239, 254, 291, 415, 451, 482, 485, 521,  
546, 560
- 令式 (Imperativ) 173, 177, 179, 181,  
340, 348, 360, 400, 413, 414, 451, 476,  
494, 497, 498, 500, 508
- 可計算性 (Berechenbarkeit) 54, 73, 74,  
75, 78, 154, 255
- 必然性 (Notwendigkeit) 21, 24, 26, 28,  
32, 33, 34, 52, 75, 76, 78, 129, 132,  
145, 152, 231, 259, 288, 299, 303, 338,  
340, 404, 411
- 正義 (Gerechtigkeit) 33, 66, 155, 288,  
307, 314, 484, 498, 499
- 民族 5, 12, 13, 14, 15, 16, 23, 28, 29,  
30, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 43, 45, 46,  
47, 49, 60, 64, 70, 79, 96, 157, 158,  
159, 160, 192, 194, 197, 239, 264, 272,  
273, 282, 290, 294, 296, 297, 307, 315,  
358, 425, 512, 518, 537, 538, 540, 543,  
553, 554, 564, 568, 570, 575, 576, 577,  
579
- 生命／生活 (Leben) 14, 16, 21, 25, 28,  
29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,  
41, 42, 43, 44, 46, 47, 52, 55, 57, 58,  
59, 60, 62, 67, 69, 70, 82, 91, 92, 95,  
96, 102, 106, 107, 114, 120, 131, 132,  
136, 137, 148, 156, 158, 159, 161, 164,  
166, 172, 177, 180, 181, 187, 189, 190,  
191, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202,  
206, 208, 210, 216, 218, 224, 240, 242,  
244, 261, 271, 272, 277, 281, 288, 307,  
310, 320, 330, 331, 333, 334, 337, 338,  
339, 340, 341, 342, 343, 347, 351, 352,  
353, 354, 355, 356, 357, 359, 361, 363,  
368, 369, 370, 371, 375, 378, 380, 382,  
384, 385, 388, 389, 390, 391, 395, 397,  
398, 402, 405, 406, 412, 413, 414, 415,  
417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424,  
425, 426, 428, 433, 441, 443, 444, 446,  
447, 458, 462, 469, 475, 489, 496, 501,  
502, 512, 513, 515, 519, 522, 527, 541,  
544, 545, 560, 565, 566, 571
- 生活的 11, 13, 30, 36, 38, 40, 43, 45,  
46, 60, 67, 68, 83, 92, 93, 99, 105, 106,  
160, 169, 172, 176, 181, 187, 189, 190,  
194, 199, 213, 214, 216, 233, 234, 236,  
237, 259, 270, 271, 287, 295, 330, 331,  
341, 344, 350, 351, 352, 354, 355, 357,

368, 382, 395, 412, 443, 501, 512, 567  
 生活經營(Lebensführung) 54, 58, 224,  
 230, 272, 331  
 目的(Zweck) 4, 6, 7, 10, 12, 18, 20, 21,  
 23, 24, 27, 30, 34, 35, 38, 39, 40, 42,  
 43, 44, 51, 52, 53, 56, 61, 62, 67, 69,  
 70, 73, 78, 81, 82, 83, 86, 87, 89, 90,  
 91, 92, 93, 94, 96, 97, 100, 101, 102,  
 104, 105, 107, 109, 113, 114, 117, 121,  
 122, 124, 126, 127, 128, 130, 132, 134,  
 135, 136, 141, 142, 143, 144, 145, 146,  
 147, 148, 149, 150, 163, 171, 172, 173,  
 174, 175, 176, 178, 182, 187, 192, 194,  
 195, 200, 204, 205, 208, 209, 211, 214,  
 216, 217, 220, 222, 227, 228, 229, 231,  
 234, 235, 240, 241, 244, 246, 248, 251,  
 252, 255, 256, 261, 267, 269, 270, 273,  
 274, 276, 279, 280, 283, 296, 297, 300,  
 304, 313, 314, 319, 322, 323, 325, 332,  
 335, 340, 343, 347, 348, 352, 356, 357,  
 362, 363, 365, 367, 368, 373, 374, 375,  
 376, 378, 379, 381, 383, 391, 395, 396,  
 397, 404, 406, 407, 408, 409, 411, 414,  
 419, 420, 424, 429, 433, 436, 438, 439,  
 440, 442, 443, 445, 446, 447, 448, 450,  
 454, 455, 456, 459, 470, 474, 478, 487,  
 491, 494, 497, 500, 503, 506, 508, 510,  
 511, 512, 515, 519, 522, 523, 524, 525,

527, 529, 530, 532, 533, 535, 536, 538,  
 539, 545, 551, 555

目的論(Teleologie) 67, 78, 89, 96, 97,  
 98, 99, 102, 108, 114, 141, 143, 145,  
 146, 147, 148, 149, 157, 208, 247, 252,  
 255, 256, 257, 286, 314, 347, 367, 368,  
 379, 382, 383, 401, 420, 447, 448, 454,  
 471, 500, 535

## 六劃

因果性(Kausalität) 12, 17, 32, 36, 42,  
 43, 56, 57, 59, 62, 63, 64, 69, 72, 74,  
 75, 76, 77, 82, 88, 89, 97, 98, 102, 103,  
 107, 112, 120, 129, 133, 137, 140, 141,  
 142, 143, 145, 146, 147, 149, 150, 152,  
 154, 195, 196, 199, 203, 204, 209, 250,  
 251, 252, 254, 257, 264, 266, 267, 269,  
 270, 275, 280, 281, 282, 284, 287, 289,  
 292, 294, 299, 301, 303, 304, 305, 306,  
 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 322,  
 324, 331, 332, 338, 343, 346, 347, 349,  
 352, 358, 359, 360, 362, 363, 367, 380,  
 381, 383, 384, 389, 393, 394, 395, 396,  
 397, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406,  
 407, 409, 410, 413, 418, 427, 429, 445,  
 496, 520, 531, 532, 535

因果性 12, 53, 55, 67, 82, 87, 88, 96,  
 98, 100, 101, 107, 120, 140, 142, 143,



- 144, 150, 151, 152, 161, 208, 252, 253, 255, 286, 302, 303, 304, 319, 320, 321, 322, 324, 333, 336, 338, 339, 346, 347, 348, 352, 354, 359, 367, 379, 382, 404, 406, 407, 408, 414, 465, 520
- 有效性(Gültigkeit) 8, 70, 73, 147, 180, 214, 225, 240, 311, 312, 339, 349, 356, 360, 464
- 自由(Freiheit) 20, 26, 27, 31, 36, 45, 48, 50, 52, 53, 54, 71, 72, 79, 81, 84, 85, 96, 140, 148, 149, 150, 153, 154, 162, 185, 216, 225, 237, 239, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 281, 298, 307, 362, 405, 408, 410, 452, 459, 460, 464, 473, 476, 477, 488, 489, 490, 525, 534, 536, 537, 538, 542, 544, 547, 555, 557, 560, 562, 565, 567
- 自然(Natur) 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 16, 17, 20, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 32, 34, 35, 38, 39, 41, 43, 46, 47, 48, 51, 53, 66, 68, 70, 72, 78, 79, 80, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 65, 74, 75, 76, 77, 78, 87, 89, 91, 94, 95, 97, 99, 100, 101, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 120, 125, 126, 127, 129, 132, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 159, 163, 164, 165, 171, 173, 178, 179, 187, 188, 191, 192, 197, 198, 205, 206, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 218, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 233, 235, 240, 244, 248, 249, 254, 255, 256, 257, 259, 265, 267, 283, 293, 295, 300, 301, 303, 305, 311, 312, 313, 314, 321, 329, 330, 333, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 346, 347, 352, 353, 357, 358, 359, 362, 365, 366, 370, 371, 376, 378, 384, 388, 392, 395, 398, 399, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 414, 415, 417, 426, 427, 433, 441, 442, 450, 452, 463, 466, 469, 472, 473, 474, 476, 477, 478, 479, 480, 488, 502, 513, 515, 526, 528, 533, 534, 536, 541, 545, 546, 554, 555, 558, 559, 560, 561, 563, 565, 568, 570, 573, 577
- 自然主義(Naturalismus) 10, 16, 47, 57, 72, 80, 123, 127, 148, 155, 162, 212, 214, 329, 348, 354, 371, 386, 399, 428, 455, 457, 469, 473, 480, 539, 560
- 行爲(Verhalten) 31, 34, 25, 56, 58, 76, 78, 93, 112, 113, 116, 117, 126, 142, 143, 149, 154, 188, 215, 255, 256, 272, 300, 304, 310, 314, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 378, 379, 387, 388, 389, 391, 395, 396, 397, 398, 400, 405, 408, 409, 414, 415, 416, 420, 421, 422, 423, 426, 428, 435, 437, 442,

450, 493, 508, 510, 514, 522, 523, 528,  
529, 532, 533, 558

行動(Handeln) 17, 20, 26, 30, 32, 36,  
40, 42, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,  
69, 71, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 82,  
83, 87, 88, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 102,  
105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112,  
114, 116, 126, 129, 132, 134, 140, 142,  
143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 153,  
154, 157, 162, 174, 175, 177, 179, 180,  
189, 209, 213, 214, 216, 227, 232, 233,  
237, 240, 246, 249, 251, 252, 254, 255,  
285, 299, 303, 304, 313, 314, 316, 322,  
340, 350, 360, 361, 365, 367, 368, 369,  
370, 372, 375, 376, 379, 380, 382, 389,  
391, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408,  
409, 410, 415, 416, 418, 420, 422, 424,  
427, 428, 437, 438, 440, 442, 444, 445,  
451, 470, 481, 492, 498, 499, 500, 502,  
503, 508, 509, 520, 522, 526, 527, 531,  
532, 533, 536, 537, 576

## 七劃

別具特色的 9, 13, 18, 64, 77, 222, 268,  
272, 274, 275, 285, 287, 292, 294, 380,  
451, 454, 480

判斷 8, 9, 13, 19, 20, 22, 24, 29, 37, 45,  
50, 56, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 71,

74, 75, 76, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 86,  
87, 101, 105, 108, 112, 113, 114, 116,  
117, 118, 119, 121, 123, 125, 127, 128,  
129, 130, 133, 134, 139, 145, 152, 157,  
165, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 179,  
181, 182, 186, 203, 206, 220, 226, 227,  
229, 236, 240, 248, 251, 253, 255, 258,  
259, 276, 283, 292, 301, 303, 307, 308,  
309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317,  
319, 320, 321, 322, 323, 324, 339, 341,  
348, 349, 358, 360, 382, 383, 407, 409,  
415, 449, 453, 454, 466, 474, 480, 481,  
487, 492, 493, 494, 496, 513, 514, 521,  
534, 553, 562, 567

判斷中立 13, 81, 84, 85, 86, 73

形式 3, 12, 17, 22, 24, 25, 26, 27, 28,  
29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 40, 41,  
42, 43, 45, 47, 48, 49, 55, 56, 58, 59,  
60, 61, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73,  
75, 80, 81, 81, 93, 95, 101, 103, 105,  
106, 107, 108, 109, 110, 111, 115, 135,  
137, 139, 141, 145, 148, 150, 152, 154,  
158, 159, 162, 166, 168, 169, 173, 176,  
181, 182, 185, 186, 188, 190, 191, 193,  
196, 205, 206, 208, 213, 215, 219, 220,  
221, 222, 224, 225, 228, 229, 230, 231,  
232, 235, 239, 240, 246, 250, 252, 253,  
256, 258, 259, 262, 264, 272, 277, 281,

283, 284, 295, 296, 297, 312, 315, 324,  
328, 330, 331, 333, 335, 336, 339, 343,  
344, 345, 346, 351, 354, 355, 356, 359,  
375, 379, 391, 395, 397, 399, 400, 401,  
410, 412, 417, 418, 422, 432, 437, 441,  
445, 450, 457, 458, 460, 471, 473, 474,  
486, 498, 500, 501, 503, 510, 513, 519,  
520, 522, 531, 532, 535, 536, 537, 566,  
567, 570

形式(Form)與內容(Inhalt) 171, 224,  
539

技術性的 175, 178, 285, 294, 366, 396,  
419, 455, 516, 517, 526, 527, 535, 537,  
538

批判(Kritik) 11, 12, 17, 19, 20, 28, 29,  
31, 33, 36, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 48,  
56, 57, 58, 59, 66, 67, 68, 70, 72, 73,  
79, 80, 82, 85, 105, 108, 110, 113, 119,  
128, 130, 165, 166, 169, 172, 174, 175,  
176, 182, 183, 184, 192, 193, 212, 214,  
232, 235, 241, 243, 244, 245, 246, 254,  
286, 302, 304, 320, 322, 329, 330, 336,  
350, 356, 386, 402, 417, 432, 474, 479,  
492, 493, 494, 498, 500, 507, 510, 523,  
525, 539, 543, 544, 547, 548, 552, 555,  
557, 560, 567, 579

投入感受(Einführung) 87, 88, 91, 96,  
100, 115, 119, 120, 121, 125, 131, 136,

139, 142, 153, 530

決疑論(Kasuistik) 199, 419, 505, 507

## 八劃

事(Sache) 3, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13,  
14, 15, 16, 17, 19, 21, 22, 23, 25, 26,  
28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 40,  
42, 43, 44, 46, 48, 51, 52, 54, 55, 56,  
58, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69,  
70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 81, 82,  
83, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 94, 97, 98,  
99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107,  
108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,  
117, 118, 119, 121, 124, 126, 127, 129,  
130, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 139,  
140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147,  
148, 149, 150, 151, 152, 157, 158, 159,  
161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 171,  
172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180,  
181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190,  
191, 192, 195, 196, 197, 198, 202, 203,  
205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213,  
214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221,  
222, 224, 227, 228, 229, 230, 231, 232,  
233, 234, 236, 238, 239, 240, 241, 244,  
245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253,  
254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262,  
263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271,

272, 274, 275, 276, 278, 279, 282, 283,  
285, 286, 288, 290, 291, 292, 293, 294,  
295, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 304,  
305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312,  
313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320,  
321, 324, 327, 328, 330, 331, 332, 333,  
334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341,  
342, 343, 344, 345, 346, 348, 351, 353,  
355, 356, 358, 360, 361, 362, 363, 364,  
366, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 374,  
375, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385,  
386, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 394,  
395, 396, 397, 398, 399, 400, 403, 404,  
405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412,  
413, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 422,  
423, 424, 425, 426, 427, 429, 432, 433,  
437, 439, 441, 442, 444, 446, 447, 448,  
450, 453, 454, 456, 457, 458, 460, 461,  
463, 464, 465, 466, 468, 471, 472, 475,  
476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483,  
484, 485, 486, 487, 489, 490, 491, 492,  
493, 494, 495, 496, 497, 500, 501, 502,  
503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510,  
511, 512, 513, 514, 515, 516, 519, 521,  
522, 523, 524, 526, 527, 528, 529, 530,  
531, 532, 534, 535, 536, 537, 538, 540,  
543, 547, 555, 557, 560, 568, 573, 576,  
577, 579

典型(Typus) 13, 15, 25, 28, 29, 30, 31,  
32, 34, 37, 38, 46, 55, 56, 57, 59, 60,  
61, 80, 122, 146, 156, 164, 197, 212,  
217, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226,  
227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 239,  
246, 264, 266, 272, 275, 279, 293, 297,  
320, 374, 383, 457, 469, 480, 504, 524,  
530, 532, 533, 546, 572

制度 21, 35, 36, 40, 60, 98, 167, 187,  
188, 194, 209, 215, 219, 223, 224, 268,  
278, 288, 290, 399, 444, 489, 498, 577

制約性 12, 23, 43, 63, 101, 158, 164,  
167, 192, 195, 196, 206, 215, 219, 279,  
281, 289, 303, 331, 351, 355, 358, 360,  
410, 496, 536

命運(Schicksal) 26, 40, 46, 47, 60, 132,  
158, 180, 253, 259, 267, 272, 382, 444,  
502, 503

固有法則性(Eigengesetzlichkeit) 82

宗教(Religion) 6, 16, 20, 25, 26, 29,  
31, 32, 37, 40, 43, 45, 46, 48, 49, 57,  
58, 63, 64, 70, 84, 88, 89, 135, 153,  
155, 179, 187, 189, 194, 195, 206, 224,  
225, 226, 227, 228, 231, 254, 277, 278,  
283, 285, 287, 294, 297, 307, 310, 330,  
331, 332, 333, 334, 335, 352, 354, 355,  
358, 371, 372, 476, 485, 488, 495, 497,  
501, 517, 519, 521, 527, 532, 538, 550,

- 557, 563, 577, 579
- 性的課題 486
- 或然性(Wahrscheinlichkeit) 78, 258, 271, 274, 316, 321, 322, 375, 379, 383, 388, 394, 400, 504, 506, 522, 552
- 明顯性(Evidenz) 8, 20, 123, 130, 131, 132, 142, 147, 196, 213, 345
- 法／法律(Recht) 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 132, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 143, 144, 146, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 221, 223, 224, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 273, 276, 280, 283, 284, 285, 286, 288, 290, 291, 294, 296, 297, 298, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 327, 328, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 346, 347, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 370, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 431, 432, 433, 435, 436, 438, 439, 440, 444, 445, 446, 447, 448, 450, 451, 452, 453, 455, 456, 457, 458, 461, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 471, 472, 473, 474, 475, 477, 478, 480, 481, 482, 484, 486, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 496, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 505, 507, 509, 510, 512, 513, 516, 517,

- 518, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526,  
528, 529, 531, 532, 533, 534, 536, 537,  
538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545,  
546, 547, 549, 550, 551, 552, 553, 554,  
556, 557, 558, 559, 560, 562, 563, 564,  
565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572,  
575, 576, 577, 578, 579
- 法則(Gesetz) 7, 8, 9, 11, 12, 13, 16, 17,  
19, 21, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32,  
33, 34, 36, 38, 41, 44, 47, 48, 53, 54,  
59, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 74, 75, 76,  
77, 80, 81, 82, 84, 85, 87, 89, 91, 92,  
93, 94, 96, 97, 102, 108, 109, 110, 111,  
112, 114, 120, 126, 127, 128, 129, 132,  
142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150,  
153, 157, 161, 173, 194, 196, 197, 198,  
199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 211,  
213, 215, 216, 218, 229, 230, 231, 232,  
244, 246, 257, 258, 265, 267, 274, 281,  
288, 298, 309, 310, 311, 315, 324, 330,  
332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339,  
340, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 350,  
351, 352, 353, 354, 358, 359, 383, 407,  
410, 411, 417, 428, 431, 432, 433, 435,  
436, 438, 440, 443, 444, 445, 448, 464,  
467, 471, 478, 486, 490, 501, 546, 549,  
565, 568, 571, 573
- 法秩序(Rechtsordnung) 98, 159, 185,  
385, 389, 391, 393, 394, 395, 396, 397,  
401, 439, 459, 474
- 泛邏輯主義(Panlogismus) 26, 161,  
212
- 物 3, 4, 6, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17,  
19, 20, 21, 22, 25, 27, 28, 29, 30, 31,  
32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43,  
44, 48, 54, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66,  
67, 71, 72, 74, 75, 76, 80, 81, 83, 84,  
85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 95, 96,  
97, 98, 101, 102, 104, 105, 107, 108,  
109, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 119,  
120, 121, 123, 124, 127, 129, 130, 131,  
132, 135, 142, 144, 146, 147, 148, 149,  
150, 152, 155, 156, 159, 161, 162, 167,  
168, 178, 180, 181, 183, 185, 186, 188,  
189, 190, 191, 192, 193, 196, 197, 199,  
200, 203, 205, 207, 208, 209, 210, 211,  
212, 214, 216, 218, 220, 224, 228, 229,  
230, 231, 236, 237, 238, 240, 241, 246,  
247, 248, 250, 251, 256, 259, 260, 261,  
262, 265, 267, 274, 278, 280, 281, 283,  
284, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 301,  
306, 309, 312, 314, 315, 319, 320, 322,  
323, 327, 330, 331, 334, 335, 336, 337,  
338, 339, 342, 343, 344, 345, 346, 347,  
350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357,  
361, 362, 363, 365, 367, 368, 370, 371,

- 373, 381, 383, 387, 388, 392, 397, 398,  
400, 403, 404, 405, 407, 409, 416, 419,  
420, 421, 424, 428, 433, 434, 435, 436,  
438, 439, 440, 441, 446, 447, 448, 450,  
451, 452, 453, 454, 455, 457, 458, 461,  
462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469,  
471, 472, 474, 475, 476, 478, 479, 482,  
486, 487, 490, 491, 492, 493, 496, 511,  
512, 513, 515, 519, 522, 523, 527, 528,  
531, 534, 536, 537, 538, 539, 540, 541,  
542, 543, 545, 546, 549, 552, 553, 554,  
555, 558, 559, 560, 562, 564, 565, 566,  
567, 571, 573, 578, 579
- 狀態 33, 37, 39, 51, 46, 58, 67, 68, 89,  
116, 117, 136, 145, 152, 159, 166, 172,  
193, 197, 198, 218, 223, 250, 266, 276,  
279, 282, 286, 314, 319, 321, 322, 329,  
341, 361, 373, 382, 390, 418, 419, 420,  
423, 436, 439, 453, 454, 471, 525
- 直覺(Intuition) 58, 125, 134, 137, 139,  
219, 221, 420
- 知識(Erkenntnis) 7, 9, 11, 13, 16, 17,  
20, 22, 24, 30, 55, 56, 57, 66, 67, 68,  
69, 70, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 83, 84,  
86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97,  
100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,  
108, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 118,  
121, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130,  
131, 133, 134, 136, 137, 139, 140, 141,  
142, 143, 145, 147, 148, 150, 152, 154,  
157, 161, 165, 166, 167, 169, 171, 172,  
173, 174, 176, 178, 179, 180, 182, 184,  
185, 186, 187, 189, 192, 193, 195, 196,  
197, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 206,  
207, 208, 210, 211, 213, 214, 215, 218,  
219, 221, 228, 231, 232, 234, 235, 240,  
241, 243, 244, 245, 248, 253, 255, 263,  
264, 266, 267, 268, 270, 271, 274, 275,  
277, 280, 290, 292, 294, 296, 297, 298,  
299, 300, 305, 308, 309, 310, 311, 312,  
314, 316, 317, 324, 327, 329, 331, 332,  
333, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 342,  
343, 345, 348, 362, 364, 368, 369, 372,  
373, 380, 382, 383, 391, 393, 395, 399,  
400, 404, 405, 406, 407, 411, 412, 417,  
425, 426, 428, 442, 447, 464, 465, 468,  
472, 477, 480, 484, 485, 487, 489, 493,  
497, 502, 505, 508, 517, 519, 522, 528,  
530, 531, 533, 535, 538, 545, 561, 569,  
573
- 知識理論(Erkenntnistheorie) 16, 19,  
26, 40, 43, 53, 68, 7, 28, 40, 42, 56, 67,  
80, 81, 82, 86, 94, 103, 104, 107, 111,  
129, 131, 134, 143, 162, 171, 243, 244,  
245, 247, 302, 329, 334, 335, 336, 340,  
345, 346, 350, 352, 411, 412, 466, 550,

560, 573

社會(Gesellschaft) 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 39, 40, 42, 43, 47, 48, 49, 51, 52, 56, 60, 62, 63, 66, 67, 68, 69, 71, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 3, 6, 10, 11, 12, 15, 17, 27, 30, 31, 37, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 50, 53, 55, 57, 58, 63, 65, 67, 71, 76, 88, 89, 97, 98, 99, 105, 109, 124, 127, 128, 132, 133, 136, 143, 147, 155, 156, 159, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 176, 178, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 205, 207, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 225, 230, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 246, 259, 272, 273, 275, 279, 280, 283, 285, 287, 295, 302, 303, 307, 321, 327, 328, 330, 331, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 356, 357, 358, 359, 361, 363, 365, 369, 370, 371, 374, 375, 376, 382, 384, 387, 389, 390, 391, 402, 411, 412, 413, 414, 415, 418, 419, 420, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 441, 442, 449, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 467, 468, 471, 473, 474,

477, 478, 480, 481, 487, 488, 492, 493, 496, 498, 499, 503, 507, 508, 513, 514, 517, 519, 522, 523, 526, 529, 532, 533, 534, 535, 536, 538, 542, 546, 550, 552, 556, 558, 562, 564, 566, 567, 569, 570, 571, 575, 576, 577, 578, 579

社會(性的)生活(soziales Leben) 331, 335, 337, 338, 361, 421

社會學(Sociologie) 7, 12, 13, 15, 16, 18, 35, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 15, 57, 62, 67, 103, 105, 167, 259, 358, 449, 452, 454, 455, 456, 468, 478, 481, 490, 493, 513, 516, 517, 519, 522, 528, 533, 534, 536, 551, 558, 566, 567, 570, 571, 578, 579

非理性(Irrationalität) 13, 19, 22, 38, 41, 50, 52, 53, 54, 57, 73, 74, 76, 78, 82, 104, 113, 119, 140, 148, 149, 153, 154, 155, 162, 241, 249, 250, 255, 314, 320, 411, 445, 499, 514, 530, 532, 558

## 九劃

客觀性(Objectivität) 7, 12, 17, 29, 39, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 54, 56, 59, 61, 62, 81, 83, 28, 118, 124, 147, 169, 171, 173, 180, 183, 186, 210, 240, 384, 400, 492, 493, 545, 569, 578

客觀的可能性(objektive Möglichkeit)



57, 130, 205, 220, 301, 303, 311, 312,  
314, 316, 317, 319, 324, 552

建構(Begriffsbildung) 7, 9, 10, 11, 12,  
13, 15, 16, 17, 19, 22, 24, 29, 31, 33,  
34, 36, 37, 45, 47, 49, 55, 56, 59, 65,  
68, 72, 79, 81, 82, 85, 86, 90, 92, 94,  
97, 98, 99, 100, 102, 104, 105, 109,  
110, 113, 114, 127, 130, 132, 133, 139,  
141, 145, 146, 147, 148, 154, 155, 156,  
160, 161, 169, 171, 172, 202, 204, 209,  
210, 211, 214, 215, 216, 217, 219, 220,  
221, 222, 225, 226, 228, 229, 230, 231,  
232, 233, 234, 235, 236, 237, 241, 248,  
264, 266, 268, 279, 283, 284, 289, 290,  
294, 297, 303, 308, 313, 315, 316, 317,  
320, 322, 328, 336, 347, 354, 355, 361,  
363, 367, 370, 372, 374, 381, 382, 383,  
384, 385, 394, 395, 397, 399, 420, 426,  
433, 441, 443, 444, 445, 447, 448, 453,  
469, 471, 472, 478, 501, 509, 514, 522,  
531, 532, 533, 534, 544, 546, 561

流出說(Emanatismus) 19, 23, 24, 32,  
34, 44, 48, 150, 161, 162, 553

科學(Wissenschaft) 7, 11, 12, 13, 14,  
15, 16, 17, 18, 23, 26, 27, 28, 29, 30,  
31, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 43,  
45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 56, 58,  
61, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72,

76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87,  
89, 97, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 16,  
17, 18, 21, 22, 23, 26, 27, 29, 30, 31,  
33, 34, 36, 38, 41, 42, 44, 45, 47, 48,  
49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59,  
60, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 75, 77,  
80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 92,  
93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102,  
103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110,  
112, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 123,  
124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132,  
134, 135, 137, 142, 143, 146, 147, 150,  
151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159,  
160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168,  
169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177,  
179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186,  
187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194,  
195, 196, 197, 198, 201, 202, 204, 205,  
206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213,  
214, 215, 218, 219, 221, 226, 227, 230,  
232, 233, 234, 235, 240, 241, 243, 244,  
245, 246, 248, 253, 255, 259, 260, 261,  
265, 267, 268, 270, 271, 274, 276, 277,  
278, 281, 283, 285, 287, 288, 293, 295,  
296, 297, 298, 299, 302, 303, 304, 305,  
308, 312, 315, 316, 322, 323, 327, 330,  
332, 333, 334, 336, 337, 339, 341, 343,  
345, 351, 353, 355, 357, 358, 362, 363,

365, 376, 384, 388, 389, 394, 402, 403,  
406, 407, 411, 412, 414, 417, 427, 428,  
431, 432, 433, 437, 439, 441, 442, 445,  
449, 450, 451, 452, 454, 463, 465, 466,  
467, 468, 470, 471, 472, 473, 474, 476,  
477, 478, 479, 480, 481, 485, 488, 490,  
492, 493, 494, 495, 496, 497, 501, 503,  
505, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 520,  
521, 522, 523, 528, 529, 530, 531, 533,  
534, 535, 539, 540, 541, 542, 544, 545,  
546, 548, 549, 550, 551, 554, 555, 556,  
558, 559, 560, 561, 562, 564, 565, 566,  
567, 568, 571, 572, 573, 577, 578, 579

## 十劃

個體性的 9, 10, 12, 13, 15, 17, 18, 19,  
41, 42, 46, 53, 54, 57, 58, 64, 65, 73,  
76, 77, 78, 85, 89, 91, 102, 103, 104,  
108, 113, 120, 122, 129, 138, 139, 140,  
142, 149, 150, 153, 154, 160, 177, 197,  
198, 200, 201, 203, 204, 207, 208, 211,  
212, 228, 250, 254, 256, 257, 259, 261,  
266, 267, 269, 273, 274, 276, 284, 285,  
288, 291, 294, 297, 299, 301, 303, 305,  
308, 315, 339, 373, 382, 428, 452

倫理(Ethik) 7, 16, 20, 43, 44, 45, 46,  
49, 53, 56, 57, 59, 60, 61, 66, 70, 82,  
84, 87, 89, 37, 45, 47, 48, 64, 71, 102,

135, 138, 139, 155, 157, 167, 173, 177,  
179, 181, 208, 224, 226, 227, 252, 253,  
277, 287, 304, 329, 348, 352, 358, 360,  
378, 387, 406, 425, 428, 434, 451, 476,  
482, 483, 484, 490, 492, 494, 495, 497,  
498, 499, 500, 509, 511, 514, 520, 527,  
532, 533, 534, 559, 565, 578

倫理性的 58, 60, 86, 42, 173, 362, 499,  
500

哲學(Philosophie) 6, 7, 8, 9, 12, 14, 16,  
19, 21, 22, 23, 25, 28, 29, 30, 33, 36,  
40, 43, 46, 54, 56, 57, 63, 65, 66, 67,  
68, 71, 74, 76, 78, 81, 86, 87, 89, 90,  
95, 101, 103, 110, 131, 138, 139, 144,  
154, 160, 162, 167, 169, 177, 182, 212,  
235, 245, 254, 255, 259, 283, 285, 288,  
293, 294, 322, 327, 341, 342, 372, 427,  
431, 449, 451, 479, 481, 494, 502, 503,  
507, 521, 530, 531, 532, 534, 538, 539,  
542, 544, 546, 547, 548, 549, 550, 551,  
552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559,  
560, 561, 564, 565, 566, 567, 568, 569,  
570, 572, 573, 576, 577

家 8, 9, 22, 23, 25, 28, 33, 37, 39, 41,  
43, 45, 56, 61, 62, 63, 65, 66, 71, 74,  
76, 77, 78, 80, 82, 83, 85, 87, 4, 5, 6, 8,  
11, 13, 15, 21, 23, 25, 26, 29, 30, 31,  
33, 36, 37, 38, 42, 45, 46, 47, 48, 49,

54, 57, 60, 61, 62, 64, 65, 68, 69, 73,  
81, 87, 88, 90, 92, 95, 97, 100, 101,  
103, 104, 105, 106, 108, 109, 114, 118,  
125, 126, 129, 130, 133, 134, 136, 137,  
139, 140, 149, 150, 152, 153, 154, 156,  
166, 171, 172, 173, 174, 180, 185, 188,  
198, 202, 204, 206, 207, 209, 212, 219,  
222, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 236,  
237, 238, 239, 241, 243, 244, 245, 249,  
253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262,  
263, 264, 268, 269, 273, 276, 279, 281,  
284, 286, 287, 288, 295, 297, 298, 299,  
301, 302, 303, 305, 308, 311, 312, 314,  
315, 316, 320, 322, 328, 329, 330, 342,  
346, 349, 360, 362, 369, 370, 376, 377,  
378, 381, 382, 390, 394, 396, 399, 412,  
421, 431, 432, 434, 435, 439, 440, 443,  
447, 451, 457, 464, 465, 466, 467, 468,  
470, 471, 472, 473, 474, 476, 477, 478,  
479, 480, 481, 485, 488, 493, 495, 496,  
499, 508, 509, 512, 513, 516, 517, 518,  
520, 521, 524, 529, 531, 536, 537, 538,  
539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546,  
547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554,  
555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562,  
563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570,  
571, 572, 573, 575, 576, 577, 578

效力(Geltung) 8, 13, 17, 19, 21, 23, 29,

35, 42, 49, 56, 92, 66, 67, 68, 75, 77,  
81, 83, 86, 98, 99, 106, 117, 125, 128,  
130, 131, 133, 136, 138, 139, 141, 146,  
147, 148, 154, 172, 173, 177, 181, 182,  
186, 199, 201, 205, 211, 213, 215, 226,  
231, 236, 237, 240, 252, 255, 264, 278,  
293, 296, 304, 310, 312, 316, 325, 338,  
340, 345, 348, 358, 369, 384, 389, 394,  
395, 396, 398, 406, 410, 416, 429, 433,  
435, 441, 464, 467, 482, 489, 494, 496,  
503, 514, 516, 528, 529, 530, 534

時期 28, 30, 31, 32, 33, 45, 47, 51, 52,  
53, 54, 59, 94, 114, 133, 134, 136, 137,  
165, 184, 193, 209, 222, 224, 225, 266,  
274, 278, 287, 288, 290, 294, 388, 421,  
444, 460, 469, 477, 514, 516, 517, 518,  
519, 532, 537, 543, 560, 562, 575

根據(Grund) 5, 9, 13, 14, 15, 16, 17,  
20, 23, 27, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33,  
34, 36, 37, 38, 40, 43, 44, 46, 48, 50,  
52, 53, 55, 56, 57, 58, 61, 63, 64, 66,  
69, 70, 72, 73, 75, 77, 81, 84, 85, 87,  
90, 92, 98, 100, 101, 104, 105, 107,  
109, 110, 116, 117, 118, 119, 120, 122,  
124, 130, 132, 134, 144, 145, 148, 149,  
151, 155, 156, 159, 164, 175, 184, 196,  
206, 213, 214, 217, 220, 231, 236, 240,  
247, 249, 251, 253, 255, 258, 263, 264,

265, 267, 270, 280, 284, 286, 291, 294,  
 295, 296, 299, 300, 302, 309, 310, 311,  
 312, 317, 318, 320, 321, 323, 327, 330,  
 332, 333, 334, 338, 340, 341, 342, 344,  
 347, 349, 350, 351, 352, 355, 356, 358,  
 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 368,  
 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 385,  
 387, 389, 391, 395, 396, 398, 399, 400,  
 403, 405, 407, 408, 409, 411, 412, 414,  
 415, 416, 418, 419, 420, 421, 422, 423,  
 434, 438, 439, 442, 444, 446, 450, 452,  
 453, 455, 456, 459, 460, 462, 465, 468,  
 470, 471, 474, 486, 487, 491, 495, 496,  
 499, 504, 508, 512, 522, 527, 528, 530,  
 535, 536, 539, 561, 563, 565, 567

真理(Wahrheit) 29, 32, 52, 83, 84, 89,  
 20, 21, 22, 25, 26, 67, 70, 94, 100, 127,  
 141, 172, 178, 180, 181, 182, 186, 191,  
 210, 240, 285, 293, 312, 328, 348, 388,  
 391, 401, 410, 466, 477, 495, 497, 498,  
 529, 530, 531, 560

能量學(Energetik) 12, 18, 39, 78, 79,  
 80, 89, 347, 449, 452, 453, 457, 458,  
 459, 460, 464, 465, 466, 467, 468, 469,  
 470, 472, 473, 474, 477, 478, 479, 558

討論 3, 8, 10, 13, 16, 19, 26, 27, 28, 29,  
 42, 44, 46, 52, 57, 55, 62, 68, 71, 72,  
 73, 81, 84, 85, 86, 87, 97, 101, 103,

104, 105, 112, 113, 119, 154, 169, 171,  
 174, 178, 182, 183, 184, 186, 190, 209,  
 228, 232, 237, 239, 244, 247, 248, 253,  
 260, 274, 281, 292, 293, 296, 298, 301,  
 303, 304, 306, 314, 320, 327, 328, 329,  
 342, 347, 348, 357, 369, 384, 385, 387,  
 432, 447, 458, 460, 468, 476, 478, 481,  
 482, 485, 487, 489, 490, 491, 492, 493,  
 494, 496, 497, 505, 506, 507, 511, 520,  
 528, 537, 538, 567, 574, 578, 579

起因造成(Verursachung) 57, 58, 57, 127,  
 152, 204, 298, 302, 303, 314, 320, 321,  
 322, 325

鬥爭(Kampf) 13, 27, 30, 85, 136, 149,  
 157, 167, 172, 180, 182, 185, 186, 187,  
 188, 234, 239, 307, 322, 323, 349, 350,  
 408, 409, 436, 459, 468, 471, 502, 513,  
 525, 551

## 十一劃

偶然性(Zufälligkeit) 8, 12, 193, 246,  
 247

偶然的 9, 12, 28, 29, 124, 137, 140,  
 194, 197, 202, 236, 247, 248, 252, 255,  
 265, 308, 314, 319, 321, 325, 336, 380,  
 436, 572

動機(Motiv) 12, 19, 20, 25, 26, 38, 40,  
 42, 51, 52, 56, 58, 69, 70, 77, 78, 80,

- 82, 88, 105, 107, 113, 145, 147, 148,  
150, 151, 153, 154, 182, 188, 193, 194,  
198, 214, 215, 249, 251, 252, 253, 255,  
257, 301, 305, 307, 314, 322, 323, 330,  
332, 333, 334, 351, 363, 369, 408, 409,  
415, 416, 436, 442, 455, 464, 496, 497,  
514, 525, 535
- 問題 7, 8, 9, 12, 13, 14, 16, 19, 20, 21,  
22, 23, 25, 26, 29, 30, 33, 37, 39, 40,  
41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 53,  
54, 57, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 71, 76,  
77, 79, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 3, 7, 10,  
11, 13, 14, 16, 18, 19, 20, 22, 26, 27,  
28, 32, 33, 35, 36, 38, 39, 41, 44, 47,  
49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 64,  
65, 67, 68, 70, 74, 79, 81, 82, 86, 93,  
95, 96, 98, 99, 103, 104, 105, 106, 107,  
110, 113, 115, 117, 119, 121, 124, 125,  
126, 143, 147, 150, 151, 152, 154, 159,  
163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171,  
172, 174, 175, 176, 178, 181, 182, 184,  
186, 187, 189, 190, 191, 192, 194, 196,  
197, 199, 202, 203, 205, 210, 211, 212,  
213, 215, 224, 225, 227, 230, 232, 235,  
237, 241, 243, 244, 245, 248, 249, 250,  
251, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 261,  
262, 268, 269, 271, 272, 280, 281, 282,  
285, 286, 287, 288, 291, 292, 293, 295,  
298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306,  
310, 312, 313, 315, 316, 320, 323, 327,  
328, 330, 332, 333, 334, 335, 337, 338,  
339, 340, 341, 343, 346, 347, 350, 355,  
357, 361, 373, 374, 376, 377, 385, 386,  
387, 389, 392, 399, 406, 409, 411, 413,  
415, 416, 419, 422, 425, 427, 428, 432,  
433, 435, 437, 439, 441, 444, 447, 448,  
449, 453, 454, 457, 461, 463, 465, 466,  
467, 469, 471, 475, 476, 478, 480, 482,  
483, 485, 486, 488, 489, 490, 492, 493,  
494, 495, 498, 499, 501, 503, 504, 505,  
506, 507, 508, 511, 512, 513, 514, 515,  
516, 517, 518, 520, 521, 522, 523, 526,  
527, 529, 530, 532, 533, 534, 535, 536,  
542, 544, 545, 553, 560, 564, 566, 567,  
569, 573, 578, 579
- 國家(Staat) 5, 6, 11, 12, 14, 15, 23, 24,  
26, 27, 28, 31, 32, 35, 38, 40, 42, 44,  
46, 51, 53, 60, 69, 70, 79, 85, 103, 105,  
109, 110, 143, 158, 159, 165, 166, 167,  
168, 172, 173, 185, 188, 191, 211, 217,  
227, 228, 233, 238, 239, 258, 263, 264,  
269, 270, 282, 283, 295, 348, 370, 374,  
386, 389, 390, 422, 472, 485, 488, 490,  
495, 502, 508, 526, 534, 536, 537, 540,  
542, 544, 545, 547, 548, 549, 550, 551,  
554, 557, 559, 560, 562, 563, 564, 567,

- 569, 575, 576, 577
- 啓發學(Heuristik) 16, 42, 109, 130, 137, 146, 147, 148, 216, 225, 230, 232, 239, 265, 267, 315, 332, 344, 345, 346, 347, 367, 374, 383, 393, 399, 400, 442, 444, 445, 477, 525
- 理性化(Rationalisierung) 143, 146, 148, 211, 230, 515, 518, 519, 522, 527, 536, 538, 548, 577
- 理性主義(Rationalismus) 13, 15, 33, 38, 161, 211, 226, 296, 517, 519
- 理性(的)(rational, Rationalität) 19, 27, 28, 34, 42, 53, 63, 77, 78, 81, 82, 83, 87, 91, 92, 95, 96, 112, 113, 116, 120, 135, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 155, 156, 180, 198, 211, 216, 229, 241, 255, 361, 362, 397, 403, 404, 409, 412, 438, 444, 445, 465, 466, 468, 470, 475, 491, 499, 503, 510, 516, 517, 518, 519, 521, 522, 523, 526, 527, 529, 531, 532, 533, 534, 545
- 理智化(Intellektualisierung) 515
- 理想(Ideal) 7, 9, 11, 17, 28, 30, 32, 39, 45, 46, 47, 55, 59, 59, 61, 66, 68, 71, 85, 90, 99, 101, 129, 133, 143, 146, 149, 151, 153, 165, 173, 174, 176, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 197, 205, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 236, 238, 239, 257, 260, 261, 280, 300, 303, 316, 327, 366, 372, 374, 377, 380, 383, 387, 388, 389, 392, 397, 399, 412, 415, 443, 445, 451, 453, 456, 459, 469, 474, 476, 477, 481, 482, 485, 487, 502, 509, 510, 511, 520, 531, 532, 534, 537, 538, 572
- 理想典型(Idealtypus) 31, 34, 46, 47, 55, 59, 68, 146, 147, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 239, 244, 367, 374, 383, 400, 532, 533, 534
- 理想典型式的 47, 56, 59, 99, 130, 132, 145, 146, 147, 157, 216, 218, 219, 221, 223, 224, 225, 228, 229, 231, 232, 234, 239, 255, 274, 367, 445, 464, 535
- 理解(Verstehen) 7, 9, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 21, 37, 38, 42, 46, 47, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 61, 63, 65, 69, 70, 71, 78, 81, 86, 87, 7, 9, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 26, 29, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 47, 48, 51, 54, 55, 58, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 75, 76, 77, 79, 80, 83, 84, 87, 88, 89, 91, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 103, 105, 106, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,

- 121, 126, 127, 129, 131, 132, 136, 138, 140, 141, 142, 145, 147, 149, 151, 152, 154, 157, 158, 161, 162, 164, 174, 175, 176, 177, 182, 196, 198, 200, 201, 202, 204, 208, 209, 213, 214, 215, 216, 219, 222, 225, 226, 240, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 251, 252, 254, 255, 260, 265, 268, 269, 271, 276, 278, 279, 280, 281, 283, 286, 289, 305, 306, 309, 311, 313, 314, 321, 325, 330, 333, 334, 336, 338, 340, 343, 344, 352, 357, 359, 365, 375, 376, 390, 391, 394, 396, 400, 404, 411, 413, 419, 420, 421, 426, 429, 432, 435, 439, 440, 442, 443, 450, 451, 465, 467, 468, 472, 478, 484, 485, 493, 494, 496, 497, 500, 506, 509, 512, 517, 520, 521, 529, 530, 531, 533, 534, 535, 540, 553, 564, 572, 579
- 理解性的 87, 530
- 現象 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 22, 23, 24, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 43, 44, 48, 53, 54, 56, 57, 60, 63, 64, 65, 67, 69, 71, 72, 73, 75, 77, 79, 80, 87, 89, 90, 102, 109, 112, 127, 129, 131, 134, 136, 140, 142, 151, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 167, 169, 184, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 228, 229, 239, 246, 247, 253, 273, 283, 285, 317, 322, 330, 331, 332, 334, 341, 342, 344, 347, 350, 351, 352, 354, 355, 357, 361, 382, 390, 396, 398, 401, 407, 415, 417, 426, 453, 454, 455, 458, 459, 463, 465, 466, 478, 481, 490, 496, 507, 510, 515, 528, 536, 537, 550, 558, 565
- 規定(Regelung) 29, 30, 43, 50, 51, 52, 59, 64, 69, 70, 85, 86, 102, 158, 173, 186, 188, 191, 208, 219, 220, 221, 244, 261, 305, 344, 350, 359, 361, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 373, 375, 382, 384, 389, 391, 395, 397, 400, 401, 412, 413, 417, 418, 419, 420, 421, 425, 426, 428, 439, 448, 450, 480, 488, 500, 504, 512, 520, 523, 539, 565
- 規定性(Geregeltheit) 70, 191, 220, 360, 367, 391, 400
- 規則(Regel) 21, 68, 69, 70, 76, 23, 35, 45, 68, 76, 78, 79, 83, 89, 91, 94, 97, 100, 117, 126, 127, 128, 130, 143, 144, 145, 147, 151, 152, 154, 198, 199, 205, 233, 244, 245, 247, 250, 255, 257, 260, 262, 273, 297, 309, 310, 311, 315, 316, 317, 321, 323, 324, 331, 348, 349, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 368,

- 369, 373, 375, 376, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 386, 387, 389, 390, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 423, 428, 436, 466, 504
- 規範(Norm) 16, 76, 83, 12, 24, 42, 45, 48, 49, 66, 67, 68, 69, 71, 98, 138, 172, 173, 174, 179, 180, 181, 187, 191, 196, 208, 210, 221, 223, 224, 227, 233, 239, 253, 263, 277, 281, 293, 297, 304, 305, 322, 338, 340, 341, 342, 343, 348, 360, 361, 366, 368, 369, 373, 374, 375, 377, 378, 380, 381, 383, 384, 385, 389, 391, 392, 396, 397, 399, 401, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 420, 422, 423, 424, 425, 427, 428, 455, 472, 473, 492, 494, 497, 498, 528, 529, 530, 532, 533, 537, 540
- 規範上的 37, 253, 375, 378, 387, 416, 528, 529, 530, 532
- 規範性的 95, 98, 100, 341, 358, 373, 379, 383, 456, 492, 494, 498
- 責任(Verantwortung) 10, 133, 148, 175, 185, 227, 251, 252, 253, 254, 304, 512
- 十二劃**
- 普遍 55, 59, 67, 69, 8, 10, 13, 16, 17, 19, 20, 23, 25, 29, 33, 41, 43, 45, 48, 53, 54, 57, 59, 63, 64, 81, 86, 90, 91, 92, 93, 102, 105, 111, 121, 122, 125, 130, 133, 146, 147, 152, 155, 157, 158, 160, 161, 162, 177, 179, 184, 193, 201, 204, 205, 212, 257, 259, 260, 285, 297, 310, 311, 315, 316, 317, 321, 323, 332, 333, 336, 338, 339, 340, 342, 344, 347, 350, 352, 353, 354, 355, 432, 433, 438, 444, 446, 453, 461, 471, 546
- 發生性的 217, 220, 229, 236
- 發生學(Genetik) 56, 67, 75, 113, 129, 199, 231, 253
- 發展(Entwicklung) 4, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 76, 81, 86, 92, 97, 103, 105, 112, 114, 119, 121, 127, 129, 133, 140, 143, 144, 149, 152, 155, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 169, 173, 175, 176, 177, 180, 182, 184, 185, 189, 193, 194, 198, 208, 209, 211, 212, 214, 216, 217, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 239, 243, 246, 248, 249, 256, 258, 259, 260, 262, 264, 267, 271, 275, 277, 279, 281, 283, 284, 286, 289, 297, 299, 301, 307, 308, 310, 313, 315, 318, 321, 324, 327,



- 330, 332, 336, 341, 344, 349, 351, 360,  
364, 368, 376, 382, 386, 395, 398, 400,  
418, 421, 423, 425, 431, 444, 447, 451,  
454, 459, 463, 466, 467, 472, 477, 478,  
480, 484, 487, 499, 504, 507, 508, 511,  
513, 514, 515, 517, 518, 519, 520, 535,  
536, 537, 540, 543, 544, 546, 547, 548,  
549, 551, 552, 553, 555, 558, 564, 567,  
571, 572, 576, 578
- 評價(Wertung) 6, 22, 24, 31, 55, 58,  
59, 62, 69, 71, 81, 82, 83, 84, 86, 87,  
95, 96, 101, 103, 106, 113, 116, 122,  
124, 131, 132, 135, 138, 139, 140, 141,  
142, 145, 181, 182, 183, 184, 226, 227,  
244, 254, 265, 275, 276, 282, 284, 285,  
286, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 297,  
328, 366, 371, 377, 378, 382, 387, 389,  
391, 412, 416, 427, 432, 447, 454, 455,  
456, 458, 465, 466, 467, 471, 481, 482,  
483, 484, 486, 487, 488, 490, 491, 492,  
493, 494, 495, 496, 497, 500, 501, 503,  
505, 506, 507, 508, 510, 511, 513, 515,  
516, 517, 519, 520, 521, 522, 524, 526,  
527, 528, 532, 534, 536, 537, 540
- 進步(Fortschritt) 24, 40, 49, 50, 65, 71,  
101, 110, 155, 168, 180, 191, 211, 234,  
235, 247, 260, 265, 288, 312, 332, 341,  
461, 470, 476, 477, 514, 515, 516, 518,  
519, 521, 522, 523, 527, 530, 564
- 集體性 31, 46, 53, 159, 232, 455
- 黑格爾的 19, 20, 22, 24, 25, 27, 161,  
212, 544, 548, 553
- ### 十三劃
- 意志自由(Willensfreiheit) 52, 54, 72,  
73, 79, 143, 149, 153, 154, 249, 253,  
323, 545, 573
- 意義(Sinn, Bedeutung) 4, 5, 6, 7, 9, 10,  
11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23,  
25, 26, 28, 29, 35, 38, 39, 40, 41, 42,  
44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 54, 55, 56,  
57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67,  
68, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 80,  
81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 92, 93,  
94, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 104, 105,  
106, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 115,  
116, 118, 119, 121, 123, 125, 126, 127,  
128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 137,  
139, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 148,  
149, 150, 151, 153, 154, 157, 159, 160,  
161, 164, 166, 167, 169, 171, 172, 173,  
174, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 184,  
185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192,  
193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201,  
202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209,  
210, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219,

220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227,  
228, 229, 230, 232, 233, 234, 236, 237,  
239, 240, 241, 244, 245, 246, 247, 249,  
250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258,  
260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 269,  
270, 271, 274, 275, 277, 278, 280, 281,  
283, 284, 285, 286, 289, 291, 292, 293,  
294, 296, 298, 299, 300, 302, 303, 304,  
305, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 315,  
316, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 328,  
331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338,  
339, 340, 342, 343, 344, 345, 346, 347,  
350, 351, 354, 356, 357, 359, 360, 361,  
362, 363, 366, 367, 368, 369, 370, 371,  
372, 373, 374, 375, 376, 377, 380, 382,  
383, 384, 385, 386, 388, 390, 391, 393,  
394, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 404,  
405, 406, 408, 410, 411, 412, 413, 414,  
415, 418, 419, 422, 423, 424, 425, 426,  
427, 428, 432, 433, 436, 437, 438, 440,  
441, 442, 443, 445, 447, 449, 450, 453,  
454, 457, 458, 460, 462, 463, 464, 465,  
466, 467, 468, 469, 471, 472, 474, 476,  
477, 480, 481, 482, 484, 485, 486, 487,  
492, 493, 494, 497, 498, 500, 501, 502,  
503, 504, 505, 506, 507, 510, 511, 512,  
515, 516, 518, 519, 520, 521, 522, 523,  
527, 528, 529, 531, 532, 533, 534, 535,

537, 538, 553, 576

想像力(Phantasie) 91, 126, 205, 218,  
220, 221, 310, 316, 421

概念(Begriff) 13, 14, 15, 18, 24, 27,  
30, 33, 34, 40, 46, 51, 54, 55, 59, 60,  
66, 68, 69, 70, 72, 79, 81, 82, 86, 87,  
90, 97, 98, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13,  
14, 15, 16, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 25,  
26, 27, 31, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 41,  
43, 44, 45, 48, 49, 58, 59, 60, 66, 69,  
70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 80, 81,  
82, 84, 86, 89, 90, 92, 93, 94, 97, 98,  
99, 100, 102, 104, 105, 108, 109, 110,  
114, 115, 116, 120, 121, 122, 123, 124,  
125, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135,  
136, 137, 141, 142, 144, 145, 146, 147,  
148, 149, 151, 152, 154, 156, 158, 161,  
162, 169, 171, 172, 179, 180, 186, 191,  
193, 195, 198, 199, 200, 201, 202, 204,  
205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214,  
215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222,  
224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231,  
232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240,  
241, 245, 247, 248, 250, 256, 258, 259,  
262, 263, 264, 266, 268, 272, 273, 275,  
279, 281, 283, 284, 285, 289, 290, 292,  
294, 296, 297, 299, 301, 302, 308, 312,  
316, 320, 323, 328, 333, 334, 337, 344,

- 347, 350, 351, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 366, 368, 369, 370, 372, 373, 376, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 395, 398, 399, 400, 401, 404, 406, 407, 408, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 418, 420, 421, 422, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 432, 433, 435, 439, 440, 441, 445, 446, 448, 450, 459, 461, 463, 465, 471, 472, 475, 477, 478, 481, 502, 508, 511, 513, 514, 516, 521, 523, 527, 529, 532, 533, 539, 546, 552, 558, 561, 573, 579, 583
- 經驗 7, 9, 10, 16, 17, 18, 26, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 42, 43, 44, 45, 46, 55, 56, 58, 62, 64, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 75, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 93, 94, 98, 104, 105, 109, 110, 112, 115, 116, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 134, 136, 137, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 151, 153, 157, 158, 171, 173, 174, 176, 178, 179, 181, 182, 184, 186, 196, 201, 205, 211, 213, 214, 216, 218, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 236, 237, 239, 240, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 282, 283, 287, 293, 299, 309, 310, 311, 312, 314, 316, 317, 318, 319, 321, 323, 330, 331, 334, 338, 339, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 353, 358, 359, 362, 365, 367, 368, 369, 372, 374, 375, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 404, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 413, 414, 416, 417, 419, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 435, 438, 439, 442, 445, 463, 465, 471, 474, 476, 483, 485, 490, 491, 492, 493, 494, 496, 497, 502, 503, 505, 506, 507, 509, 510, 512, 515, 516, 517, 519, 520, 521, 522, 527, 528, 529, 532, 533, 534, 536, 539, 547, 550, 552, 554, 555, 560, 565, 569
- 經驗上的 34, 55, 56, 68, 8, 18, 31, 34, 99, 113, 116, 125, 130, 131, 138, 142, 147, 148, 213, 223, 226, 231, 232, 235, 255, 256, 282, 340, 345, 355, 359, 365, 366, 368, 371, 372, 375, 376, 378, 380, 382, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 406, 407, 410, 412, 413, 416, 417, 418, 421, 422, 423, 424, 426, 427, 428, 429, 441, 444, 445, 482, 483, 493, 505, 510, 511, 521, 522, 529
- 經驗性的 34, 70, 87, 17, 27, 43, 66, 68, 70, 71, 85, 98, 107, 136, 137, 141, 152, 174, 175, 186, 201, 253, 277, 292, 304,

- 323, 335, 341, 343, 347, 353, 358, 360, 368, 374, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 390, 399, 402, 409, 412, 414, 424, 425, 428, 442, 482, 490, 492, 493, 495, 497, 501, 503, 506, 507, 508, 512, 514, 515, 516, 517, 519, 521, 523, 528, 529, 533, 534
- 解釋(Interpretation) 11, 34, 59, 18, 43, 56, 62, 64, 65, 67, 75, 76, 79, 80, 89, 98, 101, 104, 105, 113, 117, 120, 136, 137, 138, 150, 189, 192, 193, 195, 214, 232, 249, 276, 277, 278, 280, 281, 284, 286, 294, 295, 296, 297, 304, 349, 353, 355, 399, 463, 507, 512, 520, 549
- 詮釋(Deutung) 14, 17, 20, 30, 32, 35, 42, 68, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 87, 88, 89, 91, 93, 94, 96, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 125, 126, 127, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 155, 175, 177, 178, 193, 194, 215, 226, 245, 250, 252, 255, 256, 259, 264, 265, 266, 271, 273, 276, 278, 280, 281, 282, 290, 293, 295, 302, 304, 311, 316, 338, 379, 387, 396, 416, 448, 495, 502, 503, 507, 516, 518, 529, 536, 540, 552, 564, 577
- 資本主義(Kapitalismus) 7, 16, 25, 43, 44, 45, 46, 50, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 89, 38, 39, 156, 164, 165, 166, 167, 185, 195, 199, 217, 218, 228, 289, 324, 444, 461, 525, 559, 565, 577, 578
- 過程 8, 9, 11, 16, 17, 18, 20, 21, 24, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 47, 48, 49, 52, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 74, 75, 76, 77, 78, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 95, 96, 97, 100, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 154, 164, 166, 173, 177, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 204, 205, 207, 208, 212, 213, 214, 216, 219, 223, 225, 226, 229, 231, 234, 236, 246, 248, 249, 250, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 269, 270, 272, 275, 278, 281, 283, 285, 288, 293, 304, 305, 306, 308, 311, 312, 314, 315, 316, 321, 322, 323, 330, 333, 337, 340, 344, 350, 353, 354, 360, 363, 366, 368, 369, 370, 371, 372, 374, 375, 376, 380, 381, 384, 390, 392, 393, 395, 396, 398, 403, 404, 405, 406, 408, 409, 415, 423,

424, 425, 429, 434, 435, 437, 440, 443,  
445, 446, 447, 448, 450, 452, 456, 457,  
459, 462, 465, 466, 468, 472, 478, 485,  
513, 515, 518, 521, 522, 529, 531, 532,  
533, 535, 536

## 十四劃

實用學(Pragmatik) 216, 253, 256, 424,  
521, 534

實在(Wirklichkeit) 6, 8, 9, 10, 11, 13,  
14, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 34,  
35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 48, 50, 56,  
57, 58, 59, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 69,  
70, 71, 73, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88,  
91, 93, 96, 98, 99, 101, 103, 104, 105,  
107, 108, 110, 113, 115, 116, 118, 119,  
120, 121, 128, 130, 137, 142, 143, 146,  
147, 148, 149, 152, 153, 159, 161, 162,  
169, 179, 181, 182, 186, 192, 193, 195,  
196, 197, 198, 199, 201, 203, 204, 205,  
207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 216,  
217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224,  
225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 234,  
235, 236, 240, 248, 250, 255, 260, 263,  
265, 266, 268, 271, 272, 284, 285, 289,  
292, 299, 305, 306, 308, 311, 316, 322,  
323, 324, 328, 329, 330, 338, 339, 340,  
342, 343, 345, 350, 352, 353, 354, 355,

356, 358, 360, 367, 368, 369, 374, 384,  
388, 391, 393, 395, 396, 399, 406, 410,  
411, 413, 414, 418, 424, 426, 427, 428,  
435, 443, 444, 445, 449, 451, 454, 466,  
469, 470, 476, 489, 491, 496, 506, 509,  
520, 526, 533, 534, 535, 536, 538

實踐性的 12, 47, 83, 90, 92, 107, 143,  
163, 165, 166, 167, 173, 178, 179, 180,  
181, 184, 190, 211, 212, 228, 235, 237,  
340, 348, 349, 378, 428, 481, 482, 483,  
485, 488, 489, 490, 492, 493, 494, 495,  
498, 505, 506, 507, 508, 526, 533

構作物 10, 40, 43, 48, 61, 62, 80, 91,  
98, 99, 108, 124, 130, 146, 159, 160,  
169, 195, 215, 218, 220, 221, 223, 231,  
234, 236, 283, 285, 311, 313, 332, 372,  
384, 389, 447, 472, 523, 529, 531, 532,  
536

精神 5, 7, 13, 14, 16, 17, 18, 25, 27, 29,  
39, 50, 52, 54, 55, 58, 64, 73, 80, 85,  
87, 91, 95, 96, 103, 105, 114, 116, 118,  
129, 134, 136, 139, 140, 141, 151, 152,  
160, 175, 185, 195, 196, 198, 205, 210,  
213, 214, 215, 217, 221, 224, 227, 235,  
243, 253, 260, 265, 272, 274, 276, 277,  
278, 281, 285, 295, 296, 306, 307, 311,  
312, 313, 327, 330, 332, 334, 335, 339,  
357, 382, 436, 439, 450, 456, 466, 467,

- 473, 474, 476, 528, 529, 531, 540, 544, 549, 551, 552, 554, 559, 562, 564, 565, 567, 570, 572, 576, 578
- 說明(Erklärung) 3, 4, 5, 7, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 24, 25, 28, 31, 32, 34, 35, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 48, 49, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 62, 65, 66, 67, 69, 70, 74, 75, 76, 81, 82, 84, 86, 88, 89, 90, 94, 96, 97, 98, 100, 101, 104, 111, 112, 113, 114, 115, 123, 125, 128, 129, 130, 133, 136, 138, 139, 140, 142, 149, 152, 159, 162, 163, 172, 177, 182, 183, 185, 186, 187, 192, 193, 194, 197, 198, 200, 202, 203, 204, 209, 212, 215, 216, 219, 222, 223, 227, 231, 232, 233, 243, 245, 250, 252, 254, 257, 258, 259, 261, 263, 264, 266, 271, 273, 274, 279, 282, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 300, 301, 303, 305, 308, 311, 314, 315, 327, 330, 333, 337, 339, 341, 351, 352, 354, 356, 358, 362, 363, 365, 369, 370, 376, 381, 383, 384, 386, 393, 395, 399, 402, 403, 405, 407, 410, 415, 417, 419, 421, 427, 433, 438, 445, 448, 449, 454, 455, 456, 457, 458, 466, 470, 472, 474, 476, 478, 481, 496, 506, 507, 511, 517, 519, 520, 521, 522, 524, 529, 536, 543, 551, 554, 572
- 需要(Bedürfnis) 8, 19, 25, 30, 32, 33, 34, 41, 72, 76, 9, 15, 17, 25, 26, 29, 40, 41, 45, 47, 52, 56, 62, 64, 74, 75, 76, 78, 79, 84, 91, 93, 94, 110, 113, 127, 137, 141, 157, 159, 168, 178, 181, 187, 188, 192, 204, 206, 219, 220, 226, 227, 248, 270, 286, 289, 295, 314, 315, 327, 333, 335, 344, 352, 355, 361, 364, 370, 373, 380, 392, 395, 396, 399, 400, 408, 424, 435, 436, 437, 438, 439, 442, 447, 448, 453, 463, 466, 474, 485, 486, 487, 494, 509, 512, 515, 521, 523, 525, 527, 532, 535, 536, 552
- 領域 8, 10, 13, 16, 17, 18, 21, 30, 31, 38, 40, 41, 42, 47, 57, 63, 66, 67, 72, 74, 76, 78, 82, 84, 87, 88, 92, 94, 102, 106, 108, 111, 113, 115, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 139, 141, 149, 150, 153, 154, 158, 159, 161, 164, 165, 167, 169, 172, 173, 176, 177, 181, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 194, 197, 198, 204, 205, 208, 210, 219, 220, 222, 228, 232, 235, 240, 241, 243, 249, 254, 255, 257, 261, 265, 277, 285, 293, 295, 301, 313, 318, 319, 329, 330, 331, 348, 352, 372, 375, 378, 386, 390, 395, 396, 406, 408, 410, 414, 420, 427, 429, 433, 440, 441, 447, 450, 455, 457, 462, 464,

467, 479, 480, 483, 484, 485, 489, 490,  
491, 492, 493, 495, 498, 499, 500, 501,  
502, 503, 507, 513, 514, 515, 516, 517,  
518, 519, 523, 526, 527, 528, 532, 534,  
536, 537, 540, 549, 560, 567

## 十五劃

價值(Wert) 7, 12, 13, 18, 22, 29, 31,  
35, 40, 48, 55, 62, 67, 68, 70, 71, 73,  
75, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,  
90, 11, 16, 30, 45, 49, 55, 56, 59, 60,  
61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,  
71, 73, 81, 84, 87, 89, 90, 92, 94, 97,  
101, 102, 104, 105, 108, 109, 112, 114,  
119, 120, 121, 125, 127, 131, 133, 134,  
135, 136, 137, 138, 139, 140, 147, 148,  
154, 165, 171, 172, 173, 174, 175, 176,  
177, 178, 180, 181, 182, 184, 185, 186,  
195, 199, 201, 204, 205, 206, 207, 211,  
214, 215, 216, 219, 223, 226, 235, 237,  
238, 239, 240, 241, 251, 253, 254, 264,  
265, 269, 276, 277, 278, 279, 281, 282,  
283, 285, 288, 289, 290, 292, 293, 294,  
295, 296, 298, 301, 304, 305, 307, 308,  
311, 323, 327, 332, 336, 339, 340, 341,  
345, 348, 349, 353, 360, 377, 382, 384,  
387, 389, 391, 402, 407, 409, 410, 415,  
429, 431, 432, 433, 436, 442, 443, 445,

446, 448, 451, 453, 454, 455, 457, 459,  
466, 467, 468, 470, 471, 472, 473, 474,  
477, 480, 481, 482, 483, 487, 489, 490,  
491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498,  
499, 500, 502, 503, 504, 505, 506, 507,  
509, 511, 513, 514, 515, 516, 518, 519,  
520, 521, 522, 530, 531, 534, 537, 539,  
548, 552, 562, 564, 565, 567, 579

價值觀念 58, 72, 114, 179, 184, 201,  
203, 206, 207, 209, 218, 219, 236, 238,  
240, 291, 294

價值觀點 59, 74, 138, 211, 212, 284

標誌(Merkmal) 9, 42, 73, 100, 165,  
172, 178, 196, 202, 203, 220, 229, 231,  
253, 261, 319, 359, 376, 377, 380, 385,  
386, 417, 422, 424, 425, 472, 475

確定性(Gewißheit) 8, 74, 90, 92, 93,  
100, 115, 117, 123, 125, 127, 128, 129,  
131, 132, 134, 135, 136, 139, 142, 152,  
191, 205, 220, 237, 250, 317, 319, 343,  
353, 417, 504, 524, 526, 573

範疇(Kategorie) 12, 13, 15, 35, 57, 70,  
72, 18, 25, 31, 44, 57, 60, 63, 65, 66,  
67, 80, 81, 83, 86, 87, 88, 94, 97, 100,  
101, 103, 104, 106, 107, 114, 117, 119,  
120, 123, 129, 130, 131, 132, 137, 141,  
142, 144, 147, 148, 150, 151, 152, 155,  
174, 190, 195, 205, 220, 240, 243, 252,

256, 259, 262, 263, 268, 275, 279, 280,  
301, 302, 304, 308, 309, 311, 312, 313,  
314, 316, 317, 324, 338, 339, 340, 343,  
345, 346, 347, 352, 354, 355, 357, 358,  
407, 426, 439, 445, 447, 467, 482, 553,  
565, 579

適當性(Adäquaz) 145, 321, 325

適當的(adäquat) 20, 57, 58, 60, 51, 57,  
107, 113, 127, 141, 204, 219, 220, 221,  
234, 255, 269, 281, 287, 298, 302, 303,  
314, 320, 321, 325, 347, 360, 392, 397,  
398, 485, 488, 508, 526, 536

## 十六劃

歷史 8, 11, 12, 16, 17, 22, 23, 24, 28,  
30, 31, 32, 35, 36, 37, 39, 42, 46, 51,  
53, 54, 56, 57, 59, 60, 62, 63, 65, 66,  
68, 81, 82, 87, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11,  
12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,  
23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,  
33, 34, 36, 37, 38, 40, 42, 44, 46, 47,  
48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,  
59, 60, 63, 65, 67, 70, 71, 72, 73, 74,  
76, 77, 79, 80, 82, 85, 86, 87, 88, 89,  
92, 93, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104,  
109, 110, 111, 112, 113, 114, 118, 121,  
122, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131,  
133, 134, 136, 137, 139, 140, 141, 142,

143, 146, 149, 152, 153, 154, 156, 158,  
160, 162, 164, 166, 167, 169, 173, 174,  
176, 178, 189, 190, 192, 193, 194, 195,  
196, 197, 199, 202, 203, 204, 206, 208,  
209, 210, 212, 213, 214, 216, 217, 219,  
220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228,  
229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236,  
241, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250,  
251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259,  
260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267,  
268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 278,  
279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286,  
287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295,  
296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 304,  
305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314,  
316, 317, 319, 320, 321, 322, 325, 327,  
330, 332, 334, 335, 341, 342, 343, 344,  
346, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 358,  
381, 382, 384, 385, 388, 393, 394, 399,  
400, 403, 424, 425, 431, 444, 451, 460,  
466, 480, 493, 495, 496, 500, 507, 519,  
520, 521, 528, 530, 531, 534, 536, 540,  
542, 544, 545, 547, 549, 550, 551, 552,  
553, 555, 556, 558, 559, 560, 562, 563,  
564, 565, 566, 568, 569, 570, 571, 575,  
576, 577

歷史上的 31, 22, 35, 53, 57, 58, 60, 70,  
88, 97, 102, 104, 111, 123, 134, 136,



- 150, 154, 158, 159, 166, 189, 190, 202, 215, 228, 232, 246, 251, 254, 258, 263, 265, 267, 268, 269, 271, 274, 279, 286, 289, 291, 293, 294, 297, 299, 300, 311, 313, 316, 317, 333, 388, 399, 444, 445, 466, 529
- 歷史性的 33, 54, 55, 56, 59, 60, 10, 15, 35, 47, 48, 57, 59, 60, 65, 81, 86, 93, 94, 95, 98, 101, 104, 110, 124, 127, 128, 129, 131, 133, 136, 137, 140, 141, 142, 146, 150, 153, 154, 189, 190, 200, 209, 213, 219, 225, 228, 233, 234, 248, 262, 263, 264, 275, 279, 280, 281, 282, 284, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 295, 299, 301, 302, 311, 312, 332, 338, 339, 345, 353, 354, 378, 381, 388, 390, 425, 428, 466, 479, 520, 530
- 歷史(性的)個體 (historisches Individuum) 138, 140, 204
- 歷史唯物論 (historischer Materialismus) 343, 344, 349, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357
- 歷史(學)(Geschichte) 4, 5, 7, 8, 16, 19, 20, 23, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 43, 45, 53, 54, 56, 55, 57, 60, 61, 65, 67, 71, 76, 85, 86, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 98, 100, 102, 103, 104, 111, 112, 114, 118, 126, 128, 129, 131, 133, 136, 141, 143, 149, 150, 152, 153, 154, 197, 204, 207, 210, 212, 214, 219, 222, 226, 227, 234, 235, 243, 244, 245, 246, 248, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 268, 270, 275, 277, 278, 279, 283, 286, 292, 293, 294, 297, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 312, 320, 376, 431, 433, 451, 474, 480, 536, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 547, 548, 549, 553, 555, 556, 557, 559, 562, 564, 565, 568, 573, 574
- 歷史學的 7, 28, 29, 56, 68, 94, 104, 125, 127, 135, 150, 153, 243, 244, 245, 246, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 266, 269, 270, 271, 275, 278, 279, 286, 293, 294, 301, 302, 303, 305, 306, 312, 317, 323, 424, 507, 556
- 獨特性(Eigenart) 9, 15, 16, 54, 55, 56, 58, 59, 64, 85, 104, 114, 118, 135, 136, 141, 142, 148, 163, 164, 165, 166, 172, 183, 186, 187, 188, 190, 195, 196, 201, 203, 210, 211, 216, 218, 229, 230, 233, 236, 238, 239, 244, 254, 259, 266, 269, 271, 273, 274, 275, 281, 283, 287, 288, 290, 292, 294, 295, 296, 329, 344, 354, 359, 382, 383, 393, 394, 408, 427, 442, 444, 450, 454, 458, 463, 465, 467, 470,

472, 538

興趣／利益(Interesse) 6, 8, 10, 11, 12,

14, 16, 19, 23, 24, 25, 28, 37, 39, 42,

55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 67, 70,

71, 79, 81, 85, 86, 87, 90, 94, 99, 103,

104, 111, 112, 113, 114, 124, 131, 136,

142, 146, 165, 169, 178, 180, 181, 182,

184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 193,

194, 197, 198, 201, 202, 203, 206, 209,

210, 212, 215, 218, 230, 234, 237, 238,

239, 243, 248, 253, 255, 257, 261, 263,

265, 266, 268, 271, 273, 276, 285, 286,

288, 289, 290, 292, 294, 297, 299, 303,

304, 305, 306, 315, 316, 317, 319, 328,

330, 335, 350, 352, 353, 355, 379, 381,

383, 385, 386, 387, 390, 391, 392, 393,

395, 397, 399, 402, 416, 419, 423, 447,

452, 453, 463, 464, 472, 476, 477, 478,

480, 481, 487, 489, 491, 492, 507, 508,

517, 518, 519, 524, 525, 529, 533, 536,

537, 540, 549, 555, 558, 559, 560, 566,

578

選擇 12, 51, 85, 86, 108, 132, 145, 149,

157, 175, 179, 184, 185, 207, 231, 239,

249, 263, 268, 286, 292, 308, 312, 329,

336, 349, 377, 407, 408, 409, 415, 478,

492, 493, 494, 502, 503, 511, 513, 526

## 十七劃

擬人論(Anthropomorphismus) 323

## 十八劃

職業(Beruf) 7, 12, 14, 15, 22, 40, 45,

47, 63, 178, 474, 486, 528, 538, 572,

579

## 十九劃

關係 7, 8, 9, 10, 13, 14, 17, 18, 19, 20,

22, 24, 25, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39,

40, 42, 49, 52, 55, 57, 58, 60, 61, 64,

65, 66, 67, 69, 74, 76, 77, 78, 79, 85,

86, 89, 93, 95, 98, 100, 104, 105, 109,

113, 115, 120, 121, 122, 123, 124, 127,

129, 131, 132, 137, 138, 142, 143, 146,

148, 151, 157, 158, 159, 162, 167, 169,

174, 177, 180, 182, 188, 190, 191, 194,

198, 201, 208, 212, 215, 216, 217, 222,

223, 224, 227, 230, 231, 232, 235, 236,

238, 245, 247, 251, 257, 260, 261, 264,

267, 268, 272, 273, 276, 278, 279, 280,

288, 292, 298, 301, 302, 303, 305, 306,

309, 310, 315, 318, 320, 321, 322, 324,

327, 328, 331, 335, 336, 337, 338, 339,

343, 346, 351, 353, 359, 364, 366, 369,

370, 373, 375, 382, 384, 386, 388, 389,

- 391, 392, 393, 394, 400, 403, 411, 414,  
418, 419, 420, 421, 431, 432, 435, 438,  
441, 443, 444, 450, 456, 458, 460, 463,  
465, 466, 471, 474, 475, 477, 479, 493,  
500, 503, 504, 506, 514, 533, 536, 542,  
546, 547, 550, 551, 558, 559, 565, 566,  
568, 571, 576
- 關聯 7, 9, 10, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 20,  
23, 24, 33, 35, 37, 38, 39, 41, 42, 43,  
44, 45, 48, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58,  
59, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 68, 69, 72,  
73, 75, 76, 79, 80, 85, 86, 87, 88, 91,  
93, 94, 97, 101, 103, 104, 108, 109,  
110, 112, 114, 116, 117, 124, 125, 128,  
129, 130, 137, 138, 139, 140, 142, 143,  
146, 149, 150, 152, 154, 159, 160, 161,  
165, 174, 175, 176, 177, 183, 189, 190,  
191, 193, 195, 196, 198, 199, 201, 203,  
204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213,  
214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221,  
224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232,  
234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 247,  
254, 256, 261, 263, 264, 265, 266, 267,  
268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276,  
279, 280, 281, 283, 285, 286, 290, 292,  
293, 294, 303, 305, 306, 309, 311, 314,  
315, 322, 324, 331, 336, 338, 339, 340,  
344, 347, 349, 352, 384, 388, 390, 400,  
407, 446, 447, 450, 473, 506, 507, 518,  
521, 529, 531, 532, 535
- 類 5, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,  
18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29,  
32, 33, 35, 39, 40, 42, 44, 46, 47, 48,  
52, 53, 54, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66,  
67, 69, 71, 73, 74, 75, 76, 79, 81, 87,  
90, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 104, 106,  
108, 109, 113, 115, 119, 126, 127, 129,  
132, 134, 135, 137, 138, 141, 142, 143,  
146, 148, 149, 150, 152, 154, 156, 157,  
159, 160, 161, 162, 174, 177, 179, 182,  
183, 184, 185, 188, 190, 193, 194, 195,  
196, 198, 199, 202, 204, 205, 209, 210,  
214, 215, 218, 219, 220, 222, 225, 227,  
228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 238,  
239, 241, 247, 250, 256, 258, 261, 264,  
265, 266, 268, 270, 272, 273, 274, 275,  
278, 279, 280, 281, 283, 284, 287, 291,  
296, 305, 307, 310, 311, 319, 321, 322,  
323, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 341,  
342, 344, 345, 347, 350, 352, 356, 358,  
360, 361, 362, 365, 368, 370, 371, 373,  
374, 376, 377, 380, 382, 383, 385, 388,  
393, 394, 396, 399, 400, 401, 403, 405,  
406, 408, 409, 410, 414, 415, 417, 419,  
420, 421, 425, 428, 433, 436, 437, 439,  
440, 442, 443, 445, 447, 449, 452, 453,

454, 455, 457, 458, 461, 464, 466, 467,  
468, 474, 475, 480, 481, 482, 485, 487,  
490, 493, 494, 496, 497, 498, 499, 500,  
503, 504, 506, 508, 510, 511, 513, 517,  
518, 524, 527, 528, 529, 531, 532, 535,  
536, 537, 547, 559, 571, 572

類比(Analogie) 14, 15, 17, 21, 22, 24,  
26, 30, 34, 35, 43, 62, 72, 110, 114,  
117, 129, 134, 147, 148, 213, 214, 297,  
302, 311, 315, 319, 321, 322, 353, 376,  
386, 390, 392, 434, 435, 436, 437, 439,  
446, 459, 486

## 二十三劃

邏輯(Logik) 3, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13,  
15, 16, 17, 19, 20, 22, 26, 31, 32, 33,  
41, 44, 48, 49, 50, 51, 55, 57, 59, 61,  
64, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 80, 81, 83,  
85, 86, 92, 98, 99, 101, 102, 103, 104,  
105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 115,  
116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125,  
127, 128, 129, 130, 131, 132, 136, 137,  
138, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 150,  
151, 152, 154, 161, 171, 175, 176, 181,  
193, 195, 198, 202, 204, 206, 208, 210,  
217, 218, 219, 221, 222, 224, 225, 226,  
227, 228, 229, 231, 233, 236, 243, 244,  
245, 246, 247, 248, 253, 254, 258, 260,

261, 262, 263, 265, 266, 268, 269, 270,  
272, 274, 276, 277, 278, 279, 282, 283,  
285, 290, 293, 294, 295, 300, 301, 302,  
303, 304, 306, 308, 311, 312, 313, 314,  
315, 316, 318, 320, 321, 324, 328, 329,  
334, 338, 340, 341, 342, 343, 345, 347,  
348, 349, 354, 357, 360, 361, 362, 363,  
365, 367, 368, 371, 373, 374, 376, 377,  
380, 383, 384, 386, 387, 389, 391, 392,  
396, 398, 399, 400, 407, 410, 411, 414,  
418, 420, 422, 427, 429, 451, 454, 462,  
466, 472, 475, 482, 483, 488, 490, 492,  
493, 504, 505, 507, 520, 521, 528, 529,  
530, 531, 532, 533, 536, 546, 547, 550,  
552, 553, 556, 561, 565, 573, 577

體驗(Erlebnis, Erleben) 7, 14, 16, 31,  
35, 41, 55, 61, 64, 69, 70, 73, 77, 81,  
82, 83, 84, 85, 88, 91, 94, 96, 100, 102,  
108, 109, 112, 113, 115, 116, 117, 119,  
120, 121, 123, 124, 125, 128, 130, 133,  
135, 136, 137, 142, 149, 151, 164, 176,  
198, 213, 215, 240, 271, 273, 274, 275,  
276, 281, 292, 294, 311, 313, 314, 322,  
356, 442, 464, 501, 515, 579

## 二十五劃

觀念(Idee) 20, 21, 25, 27, 28, 31, 33,  
34, 36, 37, 41, 42, 44, 48, 62, 67, 68,

89, 96, 103, 175, 176, 178, 179, 184,  
185, 201, 206, 207, 212, 216, 217, 218,  
222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 232,  
238, 240, 246, 259, 284, 302, 329, 330,  
347, 368, 371, 374, 375, 379, 383, 384,  
385, 387, 389, 391, 406, 413, 414, 416,  
417, 427, 429, 439, 440, 455, 456, 475,  
538, 544, 547, 549, 553, 555, 567, 569,  
571, 579

**觀點** 4, 5, 6, 7, 10, 12, 13, 14, 15, 16,  
20, 24, 25, 28, 30, 32, 33, 34, 36, 37,  
39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51,  
52, 53, 55, 56, 57, 59, 62, 65, 67, 69,  
70, 71, 73, 75, 81, 84, 85, 87, 88, 90,  
92, 95, 96, 99, 103, 104, 107, 109, 110,  
112, 117, 118, 119, 121, 124, 126, 130,  
133, 134, 138, 143, 151, 156, 160, 161,  
164, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 173,  
174, 180, 185, 186, 187, 189, 190, 191,  
192, 193, 195, 196, 198, 201, 206, 207,  
208, 209, 210, 211, 213, 214, 217, 218,  
219, 226, 227, 234, 235, 236, 237, 239,  
240, 241, 244, 245, 246, 247, 249, 250,  
253, 254, 256, 257, 267, 268, 269, 270,  
274, 278, 282, 283, 286, 287, 289, 291,  
293, 295, 296, 297, 299, 301, 302, 305,  
314, 315, 317, 320, 321, 322, 325, 332,  
333, 334, 336, 337, 339, 340, 341, 343,

344, 347, 349, 350, 354, 356, 364, 369,  
373, 374, 377, 380, 381, 385, 386, 387,  
390, 393, 394, 396, 408, 409, 412, 416,  
421, 427, 429, 441, 447, 451, 452, 453,  
454, 455, 456, 457, 460, 465, 466, 467,  
468, 469, 470, 471, 474, 476, 477, 478,  
480, 481, 483, 484, 488, 489, 492, 495,  
496, 498, 501, 503, 504, 505, 509, 510,  
515, 518, 523, 524, 526, 527, 528, 529,  
537, 551, 553, 563