

Wolfgang Schluchter 施路赫特 著

顧忠華/錢永祥 譯

超釋韋伯

◆ 理性化、官僚化與責任倫理 ◆

百年智慧



本書中文繁體譯文承聯經出版事業公司暨允晨
文化實業股份有限公司授權使用，特此感謝！

目錄

本書引用之韋伯著作縮寫對照表／ v

序 顧忠華／ vii

理性化的矛盾／ 1

——韋伯論「倫理」與「世界」之關係

- 一 由理性的「問題史」出發：理性主義的三種意含／ 1
- 二 拒斥現世的倫理—宗教形態：印度教及猶太—基督教傳統／ 16
- 三 支配現世的倫理—宗教形態：天主教及基督教／ 28
- 四 喀爾文教派與世界的解除魔咒／ 39
- 五 支配現世之理性主義的辯證發展：宗教與科學／ 45
- 六 現代人的命運與選擇／ 56

官僚制與民主／ 65

——韋伯論政治效率與政治自由之關係

- 一 韋伯 vs. 馬克思：對資本主義的不同看法／ 65
- 二 官僚制的比較研究：現代職業官僚 vs. 中國家產官僚階層／ 90
- 三 德皇威廉二世時代的普魯士官僚制支配／ 110
- 四 德國社會民主黨的官僚化問題／ 131

五 現代社會變遷下的官僚化未來：停滯或革新／145

價值自由與責任倫理／157

——韋伯論學術與政治之關係

一 韋伯兩篇演講的性格／157

二 價值自由與責任倫理作為方法論及倫理的範疇／172

三 價值自由與責任倫理作為制度化的價值系統／193

四 韋伯模型的優點與侷限／209

附錄 I 關於韋伯〈中間考察〉一文的考證／219

附錄 II 韋伯兩篇演講發表的日期／227

附錄 III 韋伯著作的分期問題／235

本書引用之韋伯著作縮寫對照表

本書經常引用之韋伯著作，在註釋中以下列之縮寫字母代表。

WuG = *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. J. Winckelmann, 第四版，Tübingen, 1956

ES = *Economy and Society*, Eds. G. Roth and C. Wittich; trans. E. Fischhoff et al. New York, 1968.

RS I, II, III = *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1972 (RS I), 1972 (RS II), 1971 (RS III)

WL = *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. J. Winckelmann, 第二版，Tübingen, 1958

PE = *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* 首刊於 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*，後收入 RS I。

SS = *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924。

SW = *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen, 1924 °

PS = *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen, 1958 °

序

時序 2013 年，離開我還在唸博士學位時，翻譯了指導教授 W. Schluchter 的《理性化與官僚化》一書，悠悠過了 27 年，而 Schluchter 教授與我在台北異地重逢，倆人滔滔不絕地討論著韋伯，好似又回到了攻讀博士階段，充滿了熱情與活力。當下，我興起了重新出版指導教授譯作的念頭，於是我向他解釋，原來之前的出版社並沒有取得授權，在台灣的著作權法修正（1992）之後，即停止發行。不過，中國的廣西師範大學出版社，卻在 2004 年出版了《理性化與官僚化》的簡體字版，這對於習慣閱讀繁體字的台灣讀者，不是很公平的。我當面向 Schluchter 教授請求同意授權，讓這本詮釋韋伯思想的力作，能夠重出江湖，帶給現代人進一步省思資本主義何去何從的機會。

Schluchter 教授聽到我的意見，毫不猶豫地點頭答應，他曾經於 1986 年第一次訪問台灣，見到過《理性化與官僚化》剛剛出爐的版本，他很高興自己的作品能在台灣有一群「粉絲」，尤其當他參加「韋伯與中華文化：《儒教與道教》一百週年紀念」國際學術研討會時，竟然有好幾位與會學者，

拿著《理性化與官僚化》的譯本請作者簽名，讓他見識到詮釋韋伯的論著其實像老酒般「愈陳愈香」，這也更堅定了我委託開學文化出版社重印本書的信心。

實際上，除了《理性化與官僚化》中收錄的兩篇論文外，在允晨出版社最早編輯的《韋伯選集 I：學術與政治》中，也有一篇我與錢永祥教授合譯的〈價值中立與責任倫理：韋伯論學術與政治之關係〉（惟本書更改了「價值中立」的譯法為「價值自由」），經允晨出版社及錢永祥教授的同意，在此一併收錄於本書，益發可以讓讀者完整了解 Schluchter 教授對於韋伯思想體系的「超釋」（使用這個看起來有點突兀的概念，甚至當作書名，主要只想突顯 Schluchter 教授「卓越地詮釋」韋伯的功力，靈感來自於《超譯尼采》，特此說明）。

本書所譯的三篇文章及附錄原皆出自於 *Wolfgang Schluchter, Rationalismus der Weltbeherrschung: Studien zu Max Weber* (Frankfurt, 1980)。這本論文集共收六篇曾獨立發表的文章，乃作者十年中針對不同問題的論述作品。其中第一篇〈理性化的矛盾〉原發表於 *Zeitschrift für Soziologie* 5 (1976) pp. 256-284；第二篇〈價值自由與責任倫理〉則於 1971 年以單行本出版，這兩篇且由 Guenter Roth 譯成英文，收在 W. Schluchter/G. Roth, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods* (Berkeley, 1981) 一書中（本書此篇譯文主要根據此英譯版本）。第三篇〈官僚制與民主〉原是作者 *Aspekte bürokratischen Herrschaft* (München, 1972) 書中的一章，曾由 José V. Casanova 節

譯，刊在 *Current Perspectives in Social Theory* (vol. 4. 1983, pp. 313-338)。

除了以上三篇外，第四篇〈權威式的資本主義——韋伯對德意志帝國的批評〉乃首次發表。第五篇〈國家與管理行為〉及第六篇〈醫學的合法性問題〉則是作者的時論性文章，與前四篇圍繞韋伯的討論並沒有直接的關聯。本書只收錄第一、二、三篇的中譯，除了分別將較長的註釋獨立為附錄一、二外，並以第四篇的註三十八做為附錄三〈韋伯著作的分期問題〉，此一選擇的理由必須向讀者作一交代。

如前所述，原書的六篇文章具有各自獨立的性質。即使前四篇皆集中討論韋伯的學術與政治思想，但亦各有其不同的重點。〈理性化的矛盾〉一文主要想替韋伯宗教社會學的論證理出一條清楚的脈絡；〈價值自由與責任倫理〉旨在闡釋韋伯的兩篇演講稿〔學術作為志業〕及〔政治作為志業〕；〈官僚制與民主〉緊扣韋伯對官僚化趨勢的診斷，而以西方及中國的例子加以驗證。相對於前三篇，第四篇〈權威式的資本主義〉則集中探討韋伯對德國走向資本主義發展所遭遇之問題的看法。

就譯者而言，本書收錄前三篇文章，對本地的讀者可能較具有現實性及迫切性。一方面是「理性化」的概念眾說紛紜，Schluchter教授提綱挈領地呈現了韋伯處理這個問題的主要線索，相當具有參考價值。另一方面「官僚化」始終是韋伯政治社會學的主題，亦是他關切現代社會未來發展方向的思考重心。尤其韋伯將東西方官僚制的歷史形態加以對照，

讀者或可從中獲得某些啟發。至於納入〈價值自由與責任倫理〉，同時修改原《理性化與官僚化》書名，則不僅僅是擴大了詮釋韋伯核心思想的範疇，更可以為台灣目前頗欠缺「志業倫理」或「責任倫理」的現象提出針砭。

總之，韋伯出生於 1864 年，卒於 1920 年，距今可說快一個世紀了，但是他的思路如此地清晰、分析如此地犀利、看問題如此地精準，這樣的「百年智慧」值得一再咀嚼、反思，作為指引我們解決自身所處時代問題的重要標竿。我們經常聽到：「站在巨人肩膀上可以看得更遠」，這句話應該可以適用在閱讀 Schluchter 教授的這本譯著上，畢竟汲取了思想巨人的智慧，讓我們對於「時代精神」（Zeitgeist）的變遷，以及人類未來命運的走向，能夠更為了然於心！

顧忠華

2013 年 5 月 21 日於思湧齋

理性化的矛盾¹

韋伯論「倫理」與「世界」之關係

對世界之非理性的經驗……曾是宗教發展上的驅使動力。

——韋伯

一 由理性的「問題史」出發： 理性主義的三種意含

今日的社會學者們在評斷現代社會的「理性」時，有著

¹ 本文擬重建韋伯於其宗教社會學論文中對現代社會特質之分析，基於實際考慮，以下的討論僅限於世界圖像之構造及發展的層次。除了關於韋伯對現代的診斷外，本文尚嘗試探討韋伯本人對現代生活的評價態度，某種程度上也將觸及韋伯的「人生哲學」，設若他這方面的看法有超出個體之上的關聯性存在。本文對於韋伯著作之引用，亦完全以上述意旨為著眼點，主要的有《宗教社會學論文集》序言，〈學術作為一種志業〉、〈政治作為一種志業〉、《世界各宗教之經濟倫理》中的〈導論〉及〈中間考察〉，《宗教社會學論文集》的某些部分，以及《經濟與社會》中宗教社會學的一章。

相當分歧的看法。茲舉兩例以說明：對帕深思（T. Parsons）而言，現代社會是歷來社會發展中最理性的一個體系。它擁有其他社會所無法達到的適應能力，這種適應力的基礎乃深植於現代社會的多面向性，亦即使進步的變遷所以可能的一種結構上的多元主義。隨著社會的變遷，個人的自由終究也會愈來愈增加²。相反地，對馬庫色（H. Marcuse）而言，高度工業化的社會卻正是歷來所發展的社會形態中最不理性的一個。它擁有的是其他社會所無法獲致的操縱能力。這種操縱力的基礎乃在於現代社會的單面向性（one-dimensionality），使得進步的變遷力量持續地受到壓制。同時，這份強大的操縱力量也威脅到了本來便不多的自由，雖然這些自由是經過工業化的自由資本主義階段好不容易才爭取到來的³。

這種對現狀極端不同的判斷，令我們很難找到一個調和雙方的立場。這種立場即使有可能，我想它也無法消弭彼此的差異，而毋寧是站在承認差異這一端的。或許我們可以透

² 見 Talcott Parsons, *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives* Englewood Cliffs, N.J., 1966 及 *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N.J., 1971。帕深思談到適應能力的概念時，乃以社會作為基點，若換了其他的觀察角度，上述的判斷可能有所不同。帕深思的看法在其〈Christianity and Modern Industrial Society〉一文中亦有詳細的敘述，見 T.Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, New York, 1967, pp. 385ff。

³ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, 1964 p. 3，馬庫色認為現代工業社會的全體主義性（Totalitarian）不只在政府形式、政黨統治的操作上，更在現代「多元的」政黨、新聞事業及各個「均衡勢力」中所蘊含的生產及分配系統上亦可看出。

過對整個問題之來龍去脈的觀察，即從一種「問題史」的角度出發，來闡明這種差異的由來。

就算帕深思及馬庫色的立場多麼南轅北轍，彼此不能相容，他們倆還是有一個「共同的」立足點：即韋伯（Max Weber）的觀點。我們可以說，帕、馬兩人在對現代社會的過往和未來，以及對其理性的特徵下判斷時，都深受到韋伯的影響⁴。當然他們都不願意停留在韋伯的分析層次——一個想

⁴ 對帕深思而言，韋伯的影響乃是顯而易見的，因為他的 *The System of Modern Society* 一書是「在韋伯的精神之下所寫的」（P. 2）。馬庫色利用他對韋伯的解釋來表達他對現代工業社會的批判，見他於 Otto Stammer 所輯 *Max Weber and Sociology Today* 一書中的論文〈Industrialism and Capitalism〉，New York 1971, pp. 135-151，以及我在 *Aspekte bürokratischer Herrschaft*（Munich, 1971）中對馬庫色的批評。有趣的是帕深思及馬庫色兩人在分析現代社會時似乎是從一個類似的角度來看問題。帕深思提到對他影響最大的知識傳統乃「從黑格爾經過馬克思到韋伯」的德國理想主義。馬庫色則在他著名的研究中溯及由黑格爾到馬克思的過渡。見 H. Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*（New York, 1954）。指出此一類似之處，並非想掩蓋住他們倆在論點上及對韋伯評價上根本的差異。帕深思對韋伯著作能在美國廣為流傳的貢獻確是功不可沒，而我們也不能否定他對韋伯作品保持著——雖不是完全的——「忠誠」。見 T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, 1937, pp. 500ff。帕深思的韋伯解釋在最近逐漸遭受批評，如 J. Cohen, L.H. Hazelrigg 及 W. Pope 在〈De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology〉一文所顯示（*American Sociological Review* 40/1975）。在此之前 Reinhard Bendix 也曾批評過帕深思對韋伯的解釋策略。見 R. Bendix and G. Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley, 1971, pp. 282-298。

要超越韋伯（帕深思），另一個則企圖回復到韋伯之前的心態（馬庫色）。我個人的看法則是：我們不妨在韋伯的立場上多逗留一會兒。因為韋伯的社會學不僅如所有的社會學說般，本身便屬於「現實問題的自我表達」⁵；他所看到的問題至少有很大一部分仍然是我們今天的問題。而且他的看法既不是系統理論，也不是新馬克思主義所能夠取代。韋伯綜合了他對資本主義——這一「近代西方的理性主義」——所做的經濟、政治和文化上的分析，全面地檢視了一種情況，亦即西方經過長久以來的發展，直到近代方才「完成」的「世界解除魔咒」（Die Entzauberung der Welt）的過程⁶。他的分析同時觸及到現世秩序的理性化、人類對現世態度的知性化，以及這整個進展中隱含的種種矛盾。這些理性化過程中的內在矛盾，不僅給現代社會帶來了所謂操縱控制上的問題，更產生了一個根本上的「意義」問題。

⁵ S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, Neuwied, 1969, p. 41。

⁶ D. Henrich 曾經指出韋伯作品中的哲學意識及他對現代社會的科學分析之間的一致性（in O. Stammer op. cit, pp. 66-78）不僅是他的作品，就是韋伯本人的生平也常被視作診斷現代情況的例證。特別是 Karl Jaspers 對韋伯的形容：「那生來屬於荷馬及猶太先知所描述的世界中的『人』並未隨著尼采而消逝。他最後的偉大形象在韋伯身上重現——這一個代表了我們今天瞬息萬變之世界的人物。雖然韋伯周遭世界的特殊內涵消失得如此迅速，但永恆不變的是人類存在、認知以及其主要任務的（種種）基本問題。我們沒有任何偉大人物能用這種方式來肯定人類的自我認同了。韋伯是最後的一個。」見 K. Jaspers, *Max Weber: Deutsches Wesen in politischen Denken*, Odenburg, 1932。

許多學者已一再強調，以理性主義或理性化的問題作為整體觀察韋伯立場的重心，乃是最恰當的⁷。然而，這必須以概念的明確化作為前提。諸如「理性主義」或「理性化」的概念在韋伯的用法中一直是不怎麼確切的。在此，我建議劃分清楚理性主義的三種意含⁸：

首先，理性主義意指一種透過計算來支配事物的能力。這種理性主義乃是經驗知識及技能的成果，可說是廣義的科

⁷ C. Seyfarth 曾在討論韋伯對基督新教倫理的研究時指出：「唯有將基督新教倫理與資本主義精神這個題目重新在理性化的概念架構中予以擴充及精確化。對韋伯的討論方才有所建設性，而非只是抄錄引用和反覆辯論。」見 C. Seyfarth 及 W. M. Sprondel 所輯 *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt, 1973, p. 342。以理性化來作為闡釋韋伯作品的中心概念在二〇年代已經開始，見 S. Landshut, op. cit. 這種評論不僅基於重新承認韋伯作品中方法論及歷史研究間的連繫，而且圍繞在韋伯與馬克思的主題對比上。請參閱 Karl Löwith: *Max Weber and Karl Marx*, London, 1982。近來 Jürgen Habermas, Wolfgang J. Mommsen 及 G. Abramowski 等人亦有作品論及，R. Bendix 則認為，理性化的概念很適合作為整體觀察韋伯思想與著作的出發點，只不過我們必須體認到韋伯本人對理性化過程的多重意義性及未確定性之描述。R. Bendix, "Max Weber's Sociology Today", in *International Social Science Journal* 17, 1965, pp. 9-22。

⁸ 對理性主義概念的多重意義性請參考 Max Weber, RS I, p. 265 及 Ann Swidler, "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber," *Sociological Inquiry* 43, 1973, pp. 35ff., B. J. Weiss, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, Munich, 1975。此處所做的分類乃作者本人之建議。

學——技術的理性主義⁹。其次，理性主義意謂（思想層次上）意義關聯的系統化，即把「意義目的」加以知性探討和刻意昇華的成果。這一份努力乃源自於文化人的「內心需索」：人們不但要求將「世界」當作一個充滿意義的宇宙來把握，更必須表明自己對此「世界」的態度。這層涵義下的理性可稱為形上學——倫理的理性主義¹⁰。最後，理性主義也代表一種有系統、有方法的生活態度。由於它乃是意義關聯及利害關係制度化的結果，可稱為實際的理性主義¹¹。

所有這三種理性主義皆隨著不同的社會狀況而有所變化，相互間也存在著不同的結合關係。我們所特別感興趣的是：科學及倫理的理性主義，在它們的歷史形態下，究竟如何與實際理性主義的歷史形態巧妙地連結起來。因為，人類在發展「實際——合理之生活態度」¹²的特定形式時，他的能力並不完全取決於他對切身利害的關心，或他所處的社會

⁹ Max Weber, WL, p. 594。韋伯對「科學」一詞的用法，僅限於指歷史上在西方近代研發展出來的科學形式。作者有意識地將科學概念擴展得較廣泛，因為基於經驗法則而計算事物的能力並非西方所專有，只是西方在計算的方式及目的上與其他文明有明顯的不同。見Max Weber, RS I, p. I。「科學」及社會發展間之複雜關係，可以中國的傳統社會為例，請參考 Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 2, Cambridge, 1956。

¹⁰ Max Weber, WuG, p. 304。韋伯的宗教社會學中常提到救贖的目的及手段，作者則有意的選擇較為一般性的概念作為理性主義的類型。

¹¹ Max Weber, WuG, p. 321ff.

¹² Max Weber, RS I, p. 12.

中所規定的利益追求之道。這種能力同時得視人們對待「世界」以及「神祇」的態度而定，人們如何解釋自己在「世界」中的地位，以及如何定義自己與超自然的關係皆屬於理念的範圍。若用韋伯的話來說：「直接支配人類行為的是（物質上及精神上的）利益¹³，而不是理念。但是，透過『理念』創造出來的『世界圖像』，經常如鐵路上的轉轍器一般，規定了軌道的方向，在這軌道上利益的動力推進著行為。人們藉著這種世界圖像試圖解答下列的疑問：我們願意『從何』得到解救，解救之後又『何所去』，而且——不可忘記——要如何才能獲得解救。」¹⁴

下面我將試著把韋伯對理性化的分析——尤其是他著眼於西方近代文化而導引出的解除魔咒說（Entzauberungsthese）——在所謂的「世界圖像」層次上進行重建。前提是這個層次必須能有意義地分離出來觀察。我認為這不僅可能，而且

¹³ 譯註：Interesse 一詞德文本身的涵義相當模糊，可表示旨趣、興趣、關心、利害及利益等種種意含，此處選擇與「理念」一詞明顯對立的「利益」概念，以符合原文的語氣。

¹⁴ Max Weber, RSI, p. 252, 關於「世界」與「神祇」之分別見 WuG, pp. 248, 328, 韋伯認為世界圖像乃是人們由「超自然」及超越個人的意義關聯來解釋人與「世界」的關係。「世界」在此則被視作一整合了自然與社會關係的宇宙。亦參考 Robert Bellah, “Religious Evolution”, *American Sociological Review* 29, 1964, pp. 358-374。世界圖像包含了認知與規範的元素，透過符號化提升了人類與其環境「原始的」統一性，卻也使得人類在面對環境時獲得了「自由」。就世界圖像與社會、經濟結構之相互關係，請參閱 B.S. Turner, *Weber and Islam*, London, 1974, p. 52。

我們不需要因此認定韋伯主張唯心史觀，更不必要將韋伯的理論恣意加以「唯心化」。為了說明此點，先探討一下韋伯的研究方法乃是有幫助的。在這裡我主要以韋伯對世界各大宗教之經濟倫理所做的研究為例，並以此一研究計畫作為本文討論的對象¹⁵。

韋伯在「世界宗教的經濟倫理」研究計畫中所應用的方法可說是一種嘗試，想把唯物史觀及唯心史觀兩者的限制呈現出來，同時卻也不排斥這兩種史觀各有其「慣用上的範圍」¹⁶。事實上，透過唯物式或唯心式的下層——上層建築模型，能把握到社會形成變化中有限的一部分：社會形成與變遷的結構對這些單面式的解釋來說是太複雜了。這種說法當然並不否認某些基本的關係模式確有其重要意義。韋伯主要區分了三種基本關係：(一)「理念」之間的相互關係，特別是當它們涉及到人們面對「世界」想要有「首尾一致」的態度主張時；(二)「理念」與「利益」之間的關係，特別是當這種關係涉及到人們定義自己在「世界」中的位置時；(三)「理

¹⁵ 對韋伯方法論的討論，近來有將其理論部分與實際分析應用部分分開的趨勢。見 Friedrich H. Tenbruck, “Die Genesis der Methodologie Max Webers”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 11, 1959, p. 573ff. R. Bendix 似乎持著類似的看法；他的著作中並未討論到韋伯方法論的作品。Dieter, Henrich 提供了另外一種選擇。D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen. 1952, 在 J. Weiss 的書中則試圖結合韋伯方法論與宗教社會學。見 Joh-annas Weiss, op. cit.

¹⁶ Max Weber, RS I, p. 205.

念」或「利益」與組織形態之間的關係，特別是當這類組織涉及到人們需要「計算」自己與「世界」的關聯程度時。我們可以發現，就在第三種關係中，前兩種關係同時也受到了權衡與考量：這一種權衡保證了社會形成中所必要的內在與外在統一性。換句話說，這樣的統一性亦即「形式」與「精神」相互親和結果¹⁷。

從以上的考慮出發，社會學上的總體分析可以有兩重觀點：社會行為既可視作現實利害制度化的表現，亦可看成理念制度化的後果¹⁸。功能性及自身法則性（*Eigengesetzlichkeit*）之間的辯證關聯在兩種觀點中皆須受到重視。現實利害的狀況與理念的狀況彼此互相牽扯在一塊：和社會學有關的只能是經過理念闡釋的利益，以及有著利益關聯的理念（*interessierende Ideen*）。誠然，現實利益與理念各有其自身發展的法則，這也是唯物史觀及唯心史觀所以有它們「慣用上的範圍」之理由。不過唯有將這一種辯證性放在雙重觀點下來

¹⁷ Max Weber, *RS I*, p. 33, 82, 111. Carl Mayer 將韋伯有關親和力（*Wahlverwandtschaft*）的論題甚至牽引到實質因素與理念因素在本體論上的根本差異。C. Mayer, "Max Weber's Interpretation of Karl Marx", *Social Research* 42, 1975, pp. 701-719.

¹⁸ Bendix 有著類似的看法。他區分價值傾向、統治制度及物質關心三個層面，也從利害狀況及統治正當化兩重觀點來看韋伯對社會行動的分析。見 R. Bendix, *Max Weber*, Berkeley and Los Angeles 1977, pp. 286ff, 亦請參閱 Stephen D. Berger, "The Sects and the Breakthrough into the Modern World", *Sociological Quarterly* 12, 1971, p. 486-499, 對組織制度作用中介變項的強調。

探討，我們方才可能較接近「歷史的真理」¹⁹；也唯有如此，我們才能將社會形成中目標、途徑和現實利害之間互相協調的過程分別而清楚地加以觀察。

在這樣的嘗試中，我們自然得同時注意到「中心」與「邊陲」、「菁英份子」與「群眾」：一方面是支配性理念及利益的「承擔者」及他們的對手；另一方面則是他們可能的「跟隨者」。這種分析架構在韋伯的宗教社會學中顯得特別有利用價值：譬如說，表一中一邊是「正統」與「異端」的對立，另一邊則是行家宗教與大眾宗教的「共同存在」²⁰。

表一 宗教理念承擔者的基本類型

制度的地點 宗教的性質	中心	邊陲
行家宗教	正統的菁英份子	異端的菁英份子
大眾宗教	正統的「群眾」	異端的「群眾」

表一所列的參考架構可再透過兩層考慮予以擴大。第一，社會形成不只取決於階級、身份階層以及政治黨派，同時也受到價值面向、內心世界之秩序等影響。這些精神領域

¹⁹ Max Weber. RS I, p. 205f.

²⁰ 在某一意義下我們可以將此一並列的方式與另一組概念相互對照，即韋伯將制度化的統治支配與卡里斯瑪神力型領導的對立。（「行家宗教」（Virtuosenreligiosität）意指宗教信仰的承擔者，以社會精英或熟悉宗教事務者為主，以與「大眾宗教」相區別——譯者。）

有其自身的「質用性」，因此可以在某些特定的範圍內實現「形式」與「精神」互相親和的關係。第二，這些內在世界的秩序在歷史定義的關係上彼此有著關聯，因此其地位之優劣亦可以有所變化。每當某一種秩序取得了優勢時，它也就支配了某些範圍特定的「生活格式」。藉著這一個擴大後的參考架構，韋伯從世界史的角度來討論宗教與經濟的關係。他所關心的是早期宗教的與經濟的「理念」之間的關聯、這類經濟「理念」與經濟型態之間的關係，以及宗教與經濟「理念」領導地位變換的情形²¹。

接下來我們將討論韋伯對這些理念間關係的看法。韋伯的看法乃基於他對一種「歷史的事實科學」（*historische Wirklichkeitswissenschaft*）所作的假設。根據這個假設，「世界圖像」主要有它「心理上及實用上之關聯」；它既是人類動機結構中的一環，也是促使人們行動的一種可能誘因²²。同時，這個假設要求對「世界圖像」的發展予以分析。當然，任何一個世界圖像內在與外在發展因素之間的關係並不是事先便

²¹ 對韋伯而言，由傳統社會到現代社會的過渡亦表示由宗教的優勢到「經濟掛帥」的轉換。這類的優勢卻不是絕對的。尤其政治的特殊地位使得兩者的關係可能變化。在傳統社會中主要的關鍵是政治與宗教間的不穩定關係，現代社會中則是政治與經濟間的不穩定關係。

²² 這兩重意義亦相對應於價值內化與制度化的兩面。Bendix 曾強調韋伯並未清楚區分行為的動機以及外在的刺激，在精神氣質（*Ethos*）的概念中兩者被混為一談。由此也可推論韋伯並沒有一個確切的社會化理論。見 *Scholarship and Partisanship*, op. cit., p. 189f.

能確定的。事實上，我們的主要任務便是在韋伯研究課題的引導下，來重建「西方精神氣質」（occidental ethos）的由來及它今日呈現的特色。並且——當作這一重建工作的結果——試圖回答現代社會中什麼是「適當的倫理生活格式」這一問題²³。

此一重建工作必須再劃分為三個階段。如果我們將韋伯的宗教社會學當作一個「整體」來看，也願意追隨著其中可明辨確認的脈絡，那麼便有必要做這種區分²⁴。韋伯在討論宗教「理念」之發展及所謂「世界圖像」的問題時做了不少比較研究。這些比較的結果可以透過下列兩種區別差異的方式加以簡化：一方面是東方與西方理性主義的差異；另一方面則是西方過去的與「近代的」理性主義之區別。前者（即分別出東方或亞洲的理性主義與西方理性主義之不同）在韋伯將印度、中國傳統與猶太教——基督教傳統兩相比較時已相當明顯。印度教、佛教、儒教、道教，以及猶太教、基督教等各大宗教在不同的發展方向及階段上，分別實現了「拒世的」、「適應現世的」及「支配現世」種種在宗教倫理解

²³ 「西方精神氣質」這一個概念出自 Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, London, 1982.

²⁴ 所謂從「整體」來看，乃試圖克服將韋伯對基督新教倫理的研究孤立考察的做法，而將它整合於分析理性主義及理性化過程的研究計畫裡頭。韋伯的宗教社會學各部分並非完全屬於同一層次的分析。就此，G. Roth 建議將類型比較與歷史模型區分開來，是值得重視的想法。見 G. Roth, "Socio-Historical Model and Developmental Theory", *American Sociological Review* 40, 1975, pp. 148-157.

釋下的現世態度（Weltverhalten）²⁵。從這個觀點來看，將印度教與猶太——基督教的傳統互相比較是相當有意味的：這兩個宗教傳統皆在其「世界圖像」的內涵上傾向拒世的態度。相對的，儒教的傳統則傾向肯定現世²⁶。所以可說印度教與猶太——基督教傳統乃位於同一層次，中國的宗教傳統則不然。而且在世界各大宗教體系中，儒教倫理的特色乃是將「面對現世時的緊張，不論其表現為宗教對現世的貶抑，或是對現世實際的拒斥上，皆減低到了最小的程度」²⁷。基於此，我們分析的第一個步驟便是將印度教及猶太——基督

²⁵ Max Weber, RS I, p.536ff. 我們在此不考慮韋伯對回教的研究，因為他在有生之年未及系統性地完成這方面的作品。見 B.S. Turner: *Weber and Islam*, op. cit. 以下的討論特別著重在對亞洲「救贖及信念」宗教上正統教義的觀察，而以印度教為代表。韋伯對亞洲宗教的分類可以正統—異端及救贖宗教—巫術宗教兩端之對立來表示。依照這種分類，印度教可歸為正統的救贖宗教，儒教則為正統的巫術宗教，佛教為異端的救贖宗教，道教則為異端的巫術宗教。（譯者按：Schluchter教授最近已修改了他對儒道兩教歸類的看法，而不再強調巫術迷信的成分。請參閱 W. Schluchter 輯：Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus（Frankfurt, 1983）。他在序言中偏向將儒教視作「政治宗教」：雖然不屬於救贖宗教，但也不致流於信仰巫術的宗教。）

²⁶ 韋伯曾謂印度教乃「世上在所有宗教倫理中，就理論與實踐上對拒斥世界的形式發展得最極致的」宗教。見 RS I, p. 536。同樣的形容亦適用於佛教，尤其是在古代的佛教思想中，遁世的色彩甚至較印度教更濃厚。在這裡我們只提到印度教，因為它居於正統的地位，而較受韋伯之重觀。

²⁷ Max Weber, RS I, p. 514.

教傳統拿來相互對照。如前所述，它們皆代表了宗教性的拒世態度，卻分別導引出逃避現世或支配現世兩種不同的結果。

就另一種區分而言，西方過去及近代理性主義的相異之處可以由對天主教及基督教傳統的比較來說明：天主教、路德派的基督教及其後的喀爾文教派代表了宗教性「支配現世」態度的不同階段及方向。因此，我們的第二個分析步驟便是將猶太——基督教傳統中不同的幾種形態加以互相比較。這幾種形態以不同的方式表顯了西方宗教「世界圖像」的意義所在。當然我們透過這一途徑也僅能窺到西方近代理性主義的部分特色：此一理性主義目前尚在進行狀態（*statu nascendi*），還不能視作業已表現了全態。我們唯有從它發展的趨勢，即由宗教性的「世界圖像」逐漸轉變到非宗教性的「世界圖像」這一點來看，方才能夠更清楚地把握到它的特色。西方近代理性主義中宗教與科學之間的辯證關係正好闡明了這一狀況，也因而成為我們在第三步驟中準備研究的對象。

到這裡我們至少可以明白：韋伯宗教社會學所包含的不只是一種分殊的文化論，一種對宗教（尤其宗教——倫理上的）理性主義的初步分類，也包括了針對「理性化」階段所構想的一個尚未成熟的理論——依照韋伯的想法，理性化的階段乃視其「世界圖像」系統化的程度，以及此一「世界圖像」中巫術成分的多寡而定²⁸。整個來說，韋伯對理性主義

²⁸ 同前註，p. 512。重要的是，人們將自己對世界的態度加以系統化的努力並不必然與破除迷信、解除魔咒的行為相一致。印度教在系統化的面向雖是相當理性的，在解除魔咒的方面則非。禁慾的

的分類和他關於理性化階段的理論可以透過他的「解除魔咒說」而結合成一個宗教進化的「開放」理論²⁹。因為韋伯在宗教社會學上的研究歸根究底是想了解西方近代文化的獨特之處，並且試圖回答為什麼只有在西方產生了一些文化現象，「其發展方向——至少我們西方人樂於如此想像——具備了普遍的、放諸四海而皆準的意義及效果」³⁰。

歸結到此，我們重建的三個步驟可標示如下：

(一)「拒斥現世」的宗教形態：印度教及猶太——基督教傳統。

基督新教所以具有特殊的重要性，亦在於它就這兩方面來說都達到了高度理性的地步。至於將韋伯社會學視作分殊的文化論之說法，見 Wilhelm E. Mühlmann, *Max Weber und die rationale Soziologie*, Tübingen, 1966。

²⁹ 除了帕深思以外，Bellah也是拿進化論觀點來解釋韋伯的代表者。類似的觀點見 Günter Dux, "Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie"收於 C. Seyfarth 及 W. Sprondel 所輯 *Seminar*, op. cit. R. Bendix 則反對這種追求一般發展模型的流行論調，他主張討論出各個不同發展取向本身的獨特性，並且強調區分邏輯上及歷史事實上兩種效力性之必要。見 Bendix 在 Stammer 前引書中的討論 (O. Stammer, op. cit, p. 196)。不過，Bendix 表示理性化過程對韋伯來說也不盡然是無可避免及無可迴轉之時 (Bendix, *Max Weber* op. cit, p. 279)，他的反進化主義未免太過激進。依作者的意見，韋伯思想中仍有最低限度的進化觀念。見 C. Seyfarth 對進化概念之討論 (C. Seyfarth; op. cit, p. 361)。

³⁰ Max Weber, RS I, p. 1 韋伯在這段引錄的話中顯示他並非西方種族中心論者，而不像今天的許多現代化理論都隱含了西方中心的偏見。這方面的批評可參閱 H.U. Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen, 1975。

- (二)「支配現世」的宗教形態：天主教及基督教。
- (三)「支配現世」之理性主義的辯證發展：宗教與科學。

二 拒斥現世的倫理—宗教形態： 印度教及猶太—基督教傳統

我們若欲對「拒斥現世」的宗教倫理及其特殊結構加以觀察，首先便須將這種宗教倫理與巫術（magic）兩相對照，因為照韋伯的說法，此一宗教倫理原先亦是由巫術中經過複雜的歷史過程蛻變而出的。巫術般的世界圖像可說具有一元論（monistic）的特徵：雖然這裡面劃分了兩個世界，即事物之世界及靈魂、妖魔鬼怪、神祇們在「背後世界」的領域；然而，一種對事物背後隱藏了超自然力量的想像，使得「世界」好像一個神秘的「魔術花園」³¹。在這之中神靈的力量不僅僅是存在而已，它還代表了某些意義。這一類的想像引導不出將此世與彼世截然劃分的思想——人們與超自然的神靈之間並不是橫阻著不可渡越的鴻溝；借助巫術、儀式及信守禁忌等方式，人們始終還可以接近「神祇」³²。人神關係在這裡亦非如「做禮拜」的方式溝通，而毋寧是建立在神祇的制裁力上。因此人們可以嘗試透過巫術來擺弄，甚至收買賄賂神祇。巫術及同它結合的魔咒式「倫理」事實上尚未意

³¹ Max Weber. RS I, p. 484; RS II, p. 370f.

³² Max Weber, WuG, p. 267.

識到宗教的律法，也還不懂有遵守這種律法的要求。基於頂禮膜拜而舉行的祭祖犧牲，僅只占了不重要的地位。這種巫術行為所缺乏的是所有「救贖宗教」中核心的觀念，即：「那些違犯了神所定下的規範者，將會受到底護世間秩序的神在倫理上的厭棄」³³。對巫術的世界圖像來說，韋伯在另一關聯下論及道教時者所用的形容亦可適用：「是巫術，而非生活導引（Lebensführung），決定了信徒的『命運』。」³⁴

當人們開始逐漸生出一種想法，認為神祇們規定了某些行為領域的秩序，並且監視著這個秩序是否被切實遵循，則根據韋伯的意見，這種想法中已包含了世界圖像內在發展極重要的一個因素：它不只引出了禮讚的觀念，也使原罪、良心，以至於救贖的觀念逐漸形成。這種將巫術的出發點加以知性純化的結果，自然也加深了人與神、此世與彼世的鴻溝。由此而生的不僅是將自然界與神的要求予以劃分，更是將自然因果（Naturkausalität）與要求上的均衡因果性（postulierter Ausgleichskausalität）予以對立起來。隨著此一「合理的形上學與宗教倫理」的發展，一元論的世界圖像逐漸產生動搖：一種宗教二元論的世界圖像，以及傾向將「背後世

³³ 韋伯並未像 Bellah 故將原始宗教及古代宗教加以區分清楚。不過，他區分了宗教發展中以符號主義為主的巫術階段與「前一萬物有靈論之自然主義」階段（WuG, p. 249）。對 Bellah 而言，原始宗教與古代宗教之劃分亦非原則性的不同，只是程度上或先後次序的差異而已。如果我們接受 Bellah 的分法，那麼韋伯所用的概念主要乃關係到「歷史宗教」這一類型。

³⁴ Max Weber RS I, p. 485.

界」(Hinterwelt)放在「世界」之上的趨勢開始浮現出來。同時，這種發展鋪平了朝向一種宗教性「拒世」態度的道路，只不過這種宗教貶世的程度與其實際拒斥現世的程度不見得完全一致³⁵。

這麼一種發展的一個重要前提，無疑是對內的觀念的系統化。其推動力乃在萬神般的建立，而將無秩序的靈異世界予以人間化、專職化以及階層化。這三個程序同時作用的結果，不但可以導致神觀念的「倫理化」，也會引申出一種普遍化的神觀念。兩者皆在一神論的某些面向裡獲得完成。從演進的眼光來看，這不啻是一種「不怎麼可能」的發明，而且歷史上只曾在猶太教以及受其影響的回教、基督教中獲致實際的意義，若加上在韋伯眼中無甚影響力的查拉圖斯特拉式的預言，可以說這一普遍主義的一神論乃是小亞細亞——波斯一帶及基督教世界的產物，而非印度或中國宗教世界的³⁶。

萬神般的設立與靈異世界的理性化，並不必然會產生一種認為存在一個人格化、超越現世、具有懲罰及寬恕力量的創造主的觀念。它也可以形成一種「非人格化的、內在的神明力量」的觀念，而與世界非創造而來的想法相連結³⁷。通常此一理性化並不一定會貫徹到上述的方向：萬神殿的設立僅停留在功能神及地方神聚集一處的階段。然而，對韋伯而

³⁵ 同前註，p. 514，關於一元論與二元論世界圖像的區別亦參閱 Belah, "Religious Evolution", op. cit.

³⁶ Max Weber, WuG, p. 257ff.

³⁷ Max Weber, RS I, p. 538, RS II, p. 173.

言，正是徹底一貫的理性化過程特別值得研究。這種理性化一方面表現在猶太教的行動之神——耶和華上，另一方面則以印度的永恆秩序之神——婆羅門為代表。我們若以巫術為它們共同的出發點，並顧及到它們對倫理性和規範性預言的不同進入，則可以發現得救之道的理性化過程，在猶太——基督教傳統和在印度教傳統中分別引導出兩種相當不同的神觀念³⁸。此一事實，與其他一連串的因素合在一起，使得接下來在宗教二元論的世界圖像上的理性化過程有條件上的限制³⁹。因為這兩種神觀念不只和人類自我認同的某些特殊形態有其親和的關係，也同得救之道的制度化以及信徒如何解釋、認定其求得解救的慾望有關，除非這種理性化像儒教一

³⁸ 韋伯認為西方與亞洲的宗教所以朝向不同的發展，乃由於亞洲宗教基本上對使命的預言完全陌生。因此，亞洲宗教倫理從來沒有發展出極端的信念特徵，也沒有像西方一樣有人格概念產生，這是主因之一，而這兩者對西方傳統是十分重要的。西方的人格概念主要是一種強調主動性的行為取向，而亞洲宗教的典型是以冥思為主要取向。從這個角度看，亞洲宗教停留在知識分子的宗教心態上，所以較接近「思想宗教」（Gedankenreligion），而非「信念宗教」（Gesinnungsreligion）。見 RS II, p. 169ff. 韋伯對人格概念的看法，以及其與猶太教、基督新教的關聯，請參閱 Günter Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers* (Stuttgart, 1966) 及 W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920* (Tübingen, 1974, 第二版) pp. 108ff.

³⁹ 其他必須考慮的因素是羅馬法之影響及天主教教會合理組織之存在，這些都促使西方與東方在歷史發展上分道揚鑣（見 WuG, p. 334ff）。

般完全導離解救的問題，而意圖「維持著魔術花園」⁴⁰。行動之神之觀念實與將人類視作神意「工具」的想法相配合；永恆秩序之神之觀念則傾向視人類為神的「容器」，進一步來看，這種成為「工具」的想法較偏向以禁慾作為獲得拯救的方法；成為「容器」的念頭則較接近冥想和神秘主義⁴¹。雖然在猶太——基督教傳統中存有神秘主義，而在印度教傳統中也有禁慾的成分，但是他們仍然和其傳統中的特色密切結合：不同的神觀念使基督教的神秘主義強調承認「完全消除與神的距離乃不可能」，也使印度教的禁慾染上逃避現世的色彩⁴²。即在宗教應驗的領域裡也可看出這兩種宗教不同的親和狀態：一邊是傾向在現世內追求應驗，另一邊則是朝向現世外去追求⁴³。這一種結合狀況一旦成立，其各自適合

⁴⁰ Max Weber, RS I, p. 513.

⁴¹ 韋伯自己曾一再強調這兩種親和的關係並非必然。同時他也指出，將得救方法制度化的努力，對這類關聯而言，具有重大的意義。

⁴² Max Weber, WuG, p. 335; RS II, p. 154.

⁴³ 韋伯對「現世內」與「現世外」的區分必須再加以說明，因為這些概念包含了宗教行為中的兩個不同層面：(1)在宗教與現世的關係中，宗教體驗可以透過現世中的行為得到驗證，或是完全反對現世中（必要的）行為；(2)在宗教應驗的範圍上，可以令行為完全限制在宗教生活秩序內，或是可以讓行為擴展到非宗教的生活範圍。第一層面的關係也可用禁慾主義與神秘主義之區別來形容。我認為禁慾主義（或神秘主義）還可以再劃分為朝向支配現世或朝向逃避現世兩種。當我使用「現世內—現世外」的概念時，主要指的是第二層面的關係。請參閱 W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, Berkeley, 1981。

的倫理生活模式及生活導引亦必須有所不同：在猶太——基督教傳統中的例子是以「行為」作為最後的目標；在印度教的傳統中則是主張「無為」。實際理性主義若與這兩種「理論的」理性主義形式相配合，可以區分成兩種典型：前者傾向於「對俗世秩序加以合理的改造，並且憑藉著一種以外在成就為導向的、講求方法的生活導引（來指導行為）」；後者則傾向「對現世較漠不關心的態度，至少對既有的社會秩序寧願卑微地逆來順受」⁴⁴。當宗教的世界圖像與一種有機論的社會倫理（*organische Sozialethik*）相互結合在一起——像在印度一般——這種對現世漠不關心的態度特別會有可能產生。其理由是：宗教信仰與現世秩序間的關係若經過有機的相對化後（*organische Relativierung*），它便減少了對「世界」原則上應該一視同仁的要求，而趨向將現世世界孤立起來，同時允許人們只尋求現世以外的宗教解脫⁴⁵。

我們看到，韋伯將世界圖像之差異，以及這種差異所造成的不同後果皆以理念型（或譯：理想型態，*ideal type*）的方式凸顯了出來。在韋伯區分東方與西方的家產制（*Patriimonialismus*）及東西方不同的城市典型時，都可以找到這種理念型方法的痕跡⁴⁶。但是，光在理念型上的區分並不能掩

⁴⁴ Max Weber, *WuG*, p. 333.

⁴⁵ 韋伯以這種方式很概括的來說明有機式社會倫理對擁有救贖宗教之傳統社會，所以特別有吸引力的理由。見 *WuG*, p. 360; *RSI*, p. 551.

⁴⁶ 關於東方及西方家產制之區別見 Turner, *Weber and Islam*, op. cit., p. 55ff. 及 G. Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers*, op. cit., p. 85ff.

蓋下列的事實：即印度教及猶太——基督教的世界圖像之間仍然布著最基本的共同點。韋伯雖然認為印度教及儒教都深陷於迷信之中⁴⁷，但印度教畢竟仍是救贖宗教的一種。如猶太——基督教傳統般，印度教也有著二元的世界觀：世界的二元性不只在巫術中存在，「世界」更是依著兩個不同的原則被分為「現世」及「現世以外的世界」。在這兩個原則之間充滿了緊張，緊張的大小則端視宗教上二元的世界圖像如何地被理性化。此一緊張狀況對信徒而言，即是體認到在（假設中）神的完美與「世界」的不完美之間存在著矛盾。雖然在巫術的世界圖像中人們已經經驗到這種矛盾，但它卻透過自發性的解決途徑被緩和了⁴⁸。相反地，這種矛盾也可以被特別極端地表現出來，如同在猶太——基督教傳統中，知性的理性化賦予了上帝「世界創造主」的地位，並且視祂為「絕對不變、全能、全知，也就是絕對地超越現世的」⁴⁹。正在此點上人們會覺得困惑，為什麼及如何這個全能的上帝會創造及統領了一個不完美的「世界」。不僅於此，對信徒來說必須有一個清楚的啟示，來說明自身遭遇中命運和酬報間的相違；人間幸福及悲慘的分配不公；人類的原罪、死及墮落。所有的救贖宗教都得面對這些問題。而其知性的反映

⁴⁷ Max Weber: RS I., p. 481.

⁴⁸ 參閱 T. Parsons, "Introduction" to Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston, 1964。

⁴⁹ Max Weber, WuG, p. 315.

即是：辯神論或神義論（Theodizeen）的建構⁵⁰。

這種將巫術式世界圖像加以理性化的努力，在猶太——基督教及在印度教的傳統中乃是朝著一個獨特的辯證方向發展——雖然它們有著完全不同的基礎：理性化的努力在兩個宗教傳統中都分裂了事件與意義的渾然一體，製造了一個充滿緊張的二元論，也摧毀了人類與超現世間「原始的、素樸的天真關係」⁵¹。簡言之，這一辯證發展逐漸鬆脫了人神關係與巫術的結合，某些情況下甚至使得自發的理性化可以逐漸依據「經驗的法則」而進行。當這種結果出現的時候，宗教傳統所面臨的情況即起了變化：在建構世界圖像的領域裡，它勢必得走上知性理性化的方向。現在的問題是：人們（尤其是知識分子）的內心需求將更為強烈，企圖明確地回答一個形上學的疑問：「當這個世界作為一個整體，而且特別是整個人生應該有一種『意義』的話，究竟它的意義為何？這個世界又必須如何呈現出來，才能符合所賦予它的意義？」⁵²換言之，在二元論的基礎上必須再構思出一種「統一性」來。如果現世的秩序本來便是依著自身的規律進行著理性化，這麼一種統一性的假設將會更迫切地需要獲得實現。這樣一來，存在於宗教要求及經驗現實之間的矛盾，也愈益顯著。我們可以說，如果「世界」解除魔咒的過程愈向前邁進，想要構思出一個統一性的嘗試亦愈形困難；但這種

⁵⁰ Max Weber, RS I, p. 571; WuG, p. 314.

⁵¹ Max Weber RS I, p. 541.

⁵² Max Weber WuG, p. 275.

構思愈嚴密一貫，它也會再一度地推進了魔咒的解除。當然，這一獨特的辯證發展不必然導致「世界」與宗教要求的全面衝突：宗教愈極端地貶抑這個「世界」，這個「世界」也愈會對宗教的要求加以抵抗。到最後，宗教信仰上的妥協，以及將宗教方面的要求利用制度化加以限制的壓力，也就愈大。

我們可以再一次透過對前述兩種宗教的比較，來闡明這樣的關聯性。基本上，這兩個傳統對二元論的根本問題在知性上有著不同的反應。想要經由越來越抽象的概念化來「解決」宗教意義問題的壓力，以及如何將神、人和「世界」間的關係「有意義」地加以安排的努力，在在使得猶太——基督教及印度教傳統分別導引出內容不同、但徹底而一貫的兩種辯神論。誠然，這中間不免有許多妥協的痕跡⁵³。但在韋伯看來，業報說（*Karmanlehre*）是在印度發展出來最完整的一套辯神論，它與靈魂輪迴說、種姓成員的儀式義務，以及輪迴報應（*Samsara*）、法則戒律（*Dharma*）一起有著內在的結合。業報說對神人二元論有一種本體論的解釋，認為這是

⁵³ Parsons，同註 48，除了業報說與預選說之外，我們還可以看到一種辯論上的二元論，如查拉圖主義對光明與黑暗、善與惡的劃分。這種二元論特別具有妥協的收穫的味道，因為神與「世界」、善與惡分別具有自主的性質。在天主教傳統中，這種二元論的妥協性一直扮演重要角色。見 Max Weber, *WuG*, p. 318。在解釋二元論式的辯神論時，韋伯指出其相對性的特徵：「幾乎在所有倫理傾向的宗教中，我們都可以發現對神明之全能有默默的限制，而這正表現在二元式思想元素中」。

「人世間行為事態之無常與永恆秩序之不變」兩者之間的對立狀態，而與這個永恆秩序相一致的便是「靜寂不動的、在絕對安眠中的神祇們」⁵⁴。個人的宗教命運在業報中被視做己身功德的結果，是個人善行及惡行的一個總和，也是這些行為不斷地、由永恆到永恆，一一被登錄計算的果報。在西方，預選說（Prädestinationslehre）則是韋伯眼中最徹底的辯神論。預選說對二元論有一種倫理性的解釋，認為這是完美的上帝與被創造的、罪孽深重的「世界」間的對峙。個人的宗教命運則被視為上帝恩寵的賜物，從最後的結果來說，個人的善行或惡行根本無法影響上帝的決定。我們可以發現，這兩種辯神論若被人們普遍接受的話，不一定只強化了宗教的拒世動機，更可以有相當不同的實際後果。因為，業報說所強調的是不去改變現世，而想從現世中解脫出來以逃避再生再死的永恆之輪⁵⁵。相反的，預選說正是強調要以上帝之

⁵⁴ Max Weber, WuG, p. 319.

⁵⁵ 韋伯描述這種業報說，對社會上被歧視的階級及享受特權的階級特別有其「保守」的影響：業報說對被歧視者而言，削弱了他們團結起來反抗種姓特別制度的動機，因為唯有遵守種姓的秩序，才能獲得較佳的轉生機會，而對低階層的人，這種機會無疑是較有利的。韋伯寫道：「當共產黨宣言以這種句子結束：『他們（無產階級）除了他們的鍊鎖以外沒有什麼可輸掉的，而他們可以贏得一整個世界。』——這同樣適用於印度種姓制度中的賤民階級。他們可以『贏得一個世界』，甚至天上的世界。他們可以成為剎帝利（Kschattritrya）、婆羅門、上天堂，甚至自己成神——只是不在目前的此世，而是重新轉生後的來世。他可以再生在與此世相同的秩序中；秩序與種姓的階屬是永恆的（至少理念上如此），就像星辰運行與人獸之

名，將「世界」加以支配，藉以證明自己榮獲了恩寵。在這個恩寵中上帝憑著自由意志將祂所創造的、罪愆深重的人類重新地予以包容。

以上所比較的兩種辯神論，在作為宗教二元論之世界圖像最「理性」的支持架構時，卻加強了這兩個宗教傳統相背而馳的趨勢：業報說將現世背後的世界提升到世界永恆秩序的「超神性」；預選說則將其提升到永恆上帝的「超現世性」。這兩者的貢獻是，至少對熟悉宗教事務的「行家」（*Virtuosen*）而言，有兩種不同形式的實際理性主義供其鑽研：一邊是以逃避現世作為拒斥現世的形態；另一邊是以支配現世作為拒斥現世的形態。若就宗教二元論之世界圖像所含有的倫理特質而言，理性化的策略有二種可能：不是削弱這種倫理特質，便是加強它。印度教在其最徹底的教義中正好削弱了這種二元論的倫理特質——人類的罪孽並不是問題，而是人世的無常性⁵⁶。而且印度教，一如所有其他亞細亞的知識分子宗教般，始終沒有放棄「經驗世界有其本身意義」的想法，也相信經過「自我神化」可以克服人神之間的

分一般地固定，想改變這些毫無意義。」對社會的特權階級——婆羅門——來說，業報的觀念則根本取消了他想要有所行動的動機，因為任何行動都會使靈魂重新陷入業報因果之中，反而危害了最後得救的目標——即使自己完全逃避掉那永恆而無意義的生死輪迴。印度教使得宗教的「大眾」及「行家」終究脫離不了維護現存秩序的傳統主義；它並不是個革命性的救贖宗教。見 Max Weber, RS II, p. 121.

⁵⁶ Max Weber, RS II, p. 172，同樣的情形也適用於古代佛教的構成上。見 WuG, p. 377.

阻隔⁵⁷。由此，我們可以闡明這一種將巫術、冥想及逃避現世之禁慾獨特地相混一塊的形式，而印度教追求解脫的方法正是根植於此。在印度，或在其他許多地區，一種將救贖之內涵加以理性化的結果，並沒有與救贖方法上的解除魔咒相結合；也就是說，世界圖像系統的統一性程度，並不同於將「世界」自巫術迷信中解放出來的程度。這也是為什麼宗教在亞洲地區始終保持著傳統主義勢力的原因之一：印度教認為建立在「身分」上的秩序是最理想的正當統治理論；儒教則視眼前世界為可能的世界中最好的一個，因為儒教所代表的正是肯定現世及適應現世的宗教倫理⁵⁸。與此相反，猶太——基督教傳統在其最徹底的部分正好以強化二元論的倫理特質為目標，問題不是現世的無常，而是人類的罪與救贖。而且，這種教義所蘊含的世界圖像觀點，允許對「世界」本身的任何價值加以全面地否定，所謂經驗世界自身具有意義的想法也就失去了根據。同時，這麼一種世界圖像傾向於放棄所有尋求解救時可用的巫術或神秘手段——人類根本不可能強迫一個完全超越的創造主。相對於祂的全知全能，所謂「自我神化」的念頭也就幾近無稽。猶太——基督

⁵⁷ Max Weber, WuG, p. 377.

⁵⁸ 關於韋伯將儒教比喻作一種社會的一功利主義式的適應倫理，並將其與基督教加以比較的詳細內容，請參閱 Max Weber, RS I, p. 512ff. 亦請參閱 Schluchter, *Aspekte*, op. cit, pp. 80ff. 關於韋伯對儒教的分析與近年來漢學研究之成果，請閱 Arnold Zingerle, *Max Weber und China*, Berlin, 1972。

教的傳統中，世界圖像的系統化程度可說與「世界」解除魔咒的程度互相一致。因此，對救贖獲得加以知性探討的結果，在這裡不斷地尖銳化了「世界」解除魔咒以及詮釋世界圖像之間的辯證關係。誠然，基督教傳統中的這種趨勢曾經長久地受到了阻礙，特別是透過種種妥協及相對化的嘗試。但宗教要求與「世界」之間全面衝突的可能性始終潛伏著。換言之，世界圖像的理性化過程中早已埋下了這種衝突的伏筆。這一種衝突的可能性，導致韋伯對於禁慾的基督新教在文化史上所具的意義及早加以注意。這種衝突的「歷史」可以藉由三個主要發展扼要地描繪出一個輪廓：猶太教誓約團體的成立及安提阿（Antiochien）大會時的 Eucharistie 團契（譯註：即首次有非猶太人參與聚會的團契）首先播下了它的種子，宗教改革則是這一衝突出生的時辰⁵⁹。

三 支配現世的倫理—宗教形態：天主教及基督教

西方的宗教倫理以及合理的形上學，在韋伯眼中，便是這般地朝著改造世界或支配世界的理性主義發展。若干因素在它們的「源頭」——即古代猶太教以及其所含有的「清教徒式的耶和華宗教」成分⁶⁰——中已經可以找到：如耶和

⁵⁹ Max Weber, RS II, p. 40.

⁶⁰ Max Weber, RS III, p. 200，韋伯對於古代猶太教和西方宗教發展之間的關聯有特殊的興趣，亦請參閱 R. Bendix, *Max Weber*, op. cit, p. 200ff.

華的「超現世性」⁶¹；存在於耶和華及猶太誓約團體間相互的「倫理」關係⁶²；祂的相對式的普遍主義⁶³；耶和華崇拜中反巫術的性格（其主因或許是與太陽神崇拜競爭的結果）⁶⁴；

⁶¹ 韋伯的看法中，耶和華與「出埃及記」時代其他諸神所不同的是：耶和華乃天神（a sky god），只在山巔或神廟中駐腳，而從不涉足土地或地獄。耶和華「絕沒有染上任何契通尼亞（Chthonian）神祇的色彩」。見RS III, p. 158。再加上從一開始耶和華概念便有讓人不可親近的印象，他的接觸，甚至一瞥，都可能是危險或致命的。這導致對神聖一詞的特殊用意：神透過其先知對以色列宣示，並且當其出現時，總注意和子民保持著距離。另外，耶和華崇拜起初便是無圖像的。請參閱RS III, p. 137。因此，耶和華在某種意義上一直是「隱藏著的神」。

⁶² 韋伯認為：「古老的傳統中視耶和華既非以色列原來的神，亦非只是以色列之神，也不是遷移到以色列的神。」RS III, p. 132，他是道地「陌生而神秘的形象」（p. 133），而自摩西（Mose）為了以色列誓約團體的引進，並且起初基於政治上的困厄，視他為救贖與復仇之神（p. 136）。這樣看來，耶和華主要是一戰爭與自然災害之神，其卓高的地位來自於他所管轄之江海區的奇蹟（Exodus 15）。無論如何，韋伯指出，耶和華崇拜在文化史上的重要意義，在於他本是一選出來的神（Wahlgott），透過結盟契約卻成為以色列社會團體的主神。這一契約不僅對以色列盟族有效，而且神亦參與了締約的義務，「因為，他並非畏駐人民之中的神，也不為人熟知，而是陌生的神。他仍舊是『遠方之神』（RS III, p. 140）。這種互相的選擇——經過摩西的牽線——基於雙方自由的決定。由此可以解釋此一「神人關係」的基本「倫理」性格，也才能成為知性上理性化的對象。

⁶³ 這種普遍主義在韋伯的分析中與主神崇拜的歷史發展有所關聯。普遍主義式的一神論到了最徹底的形式，則是知性理性化的成果：耶和華成為族長之神，也成為世界之神。見RS III, p. 143。

⁶⁴ 猶太教反巫術的性格部分來自其缺乏神之圖像的傳統。韋伯認為

尤其是猶太教中的先知們，他們自許是耶和華單獨的工具，是祂的使徒，而以完全與現世無關的姿態出現，要求上帝的子民必須無條件地相信祂底全能，並絕對服從祂底意旨⁶⁵。

這些因素組合對於西方世界圖像後來的發展上皆有重大的影響，不過，我們不能因此就認為支配世界的理性主義只是猶太教倫理預言的一種「延長」而已。這種理性主義的性格過去數百年來分散在猶太——基督教傳統中對世界許多不同的宗教性解釋裡。我們也可以發現，所有和印度教的某些形式相比之下顯得特殊的因素⁶⁶；如超現世的、倫理性的創造神；人作為神的「工具」的特性，禁慾的救贖方法，預選說的辯神論，以及將「現世」及其秩序——尤其是經濟成就——視作宗教「應驗」的範圍等，在歷史上並不是一開始便以其「純粹」的形式出現，也不是以猶太教傳統裡的組合形

此點並非來自古代神概念「高度」思慮之結果。而將其與祭祀方法之「原始」和這一地區物質文化程度「落後」的情形相連繫，見 RS III, p. 167，關於耶和華崇拜與太陽神崇拜之競爭，請參考 RS III, p. 165ff 及 p. 202ff.

⁶⁵ 猶太先知們的獨特之處，照韋伯的說法，在於先知完全以個人的形態出現，而不受任何教派、地方團契及政治的約束。他們實際上不算是宗教的奠基者，反而是宗教的改革者。這裡也看得出他們作為神意「工具」的特徵，見 RS III, p. 310。對於信仰、服從與卑屈之意義見 RS III, p. 334ff.

⁶⁶ 我們必須時刻牢記著韋伯在方法上的特點，他總將理念型的分析過程應用到一種多方面的相互對照，而相對化了二分法的過分誇張。譬如他對宗教理念重要承載者的比較，便包括了婆羅門、中國的士大夫、基督新教徒與希臘知識分子的相互對照。

式出現。雖然我們從回溯到「起源」的觀點來看，會認為這種純粹性或組合性在發展邏輯上仍有可能，但歷史上這已是不實際的假設⁶⁷。整個來說，世界圖像或是意義關聯的理念型建構，若我們將它視為「合理的」——在此乃就一種知性——理論或實踐——倫理態度所含有的邏輯及目的論的「後果」而言——它常常可以擁有支使人類、尤其是知識分子的勢力⁶⁸。當知識分子階層在社會形成的過程中占有著策略性的重要位置時，我們甚至可以說這種世界圖像的建構通常不僅是歷史發展中關於認知部分的根據，它同時也是一種實在的推動原因⁶⁹。誠然，所謂知識主義的力量相對於其他在歷史中起作用的勢力一直是「有限而不穩定」的⁷⁰。這種不穩定性已表現在知識主義與日常生活意識的關係上：我們日常的意識傾向將印象刻板化、相對化以及機會主義式的附從價值，這些都正好違背知識所欲起的作用⁷¹。

這一層關聯中的一個面向可以提供我們了解韋伯對宗教改革所作的分析的關鍵所在：在世界圖像的層次上，韋伯所關切的正是相對化與貫徹結果之間的連繫。這不是說，韋伯

⁶⁷ 見 Mühlmann, op. cit., p. 13.

⁶⁸ Max Weber, RS I, p. 537.

⁶⁹ 理念型的方法似乎特別適用於理念的重建上面，因為啟發性的方法在這裡可以有事實作基礎（fundamentum in re）。這也提供一個以現象學來詮釋韋伯的立論根據。見 Mühlmann, op. cit.

⁷⁰ 同註 68。

⁷¹ Niklas Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt 1973, p. 33ff.

想把宗教改革看成全然知性理性化導致的成果。對韋伯而言，這樣的一種看法就和把宗教改革看成完全是經濟情況改變的後果般，一樣是不可靠的。只不過，如果我們想對宗教改革的意義、它的原因，以及——更重要的——它對後世的影響真正了解的話，必須要注意到若干與猶太——基督教傳統中這種以神為中心、二元論的世界圖像有關的問題：宗教改革不只是把這些問題明顯化，更是將它們極端化到以往不曾想像的地步。中古時代的天主教曾經成功地紓解了此一世界圖像中宗教要求與「世界」間的緊張。但也同時使其中的辯證發展停頓了下來。路德教派及喀爾文教派則是想推翻這種「傳統主義」式的解決辦法：他們重新啟動了辯證發展的力量，並且加深了這種緊張。我們可以把中古的天主教、路德教派以及喀爾文教派放在一個類似發展邏輯的順序來看。依這個順序雖然不見得看得到歷史狀況的連鎖性，但至少能夠凸顯出喀爾文教派在建構世界圖像上的獨特性。

如前所述，韋伯在分析中古時代的天主教時，主要的著眼點是看它如何將原來世界圖像中的緊張及辯證性質加以相對化。韋伯所關心的是，為什麼這一種信仰體系對尋求解救的「大眾」來說，起的作用不是加重，反而是減輕了倫理上的負擔。就這點而言，首先是與對「神」的想像有關。韋伯認為：「天主教的三位一體說，神人的救世主以及聖徒的觀念，比起猶太教——尤其後期的猶太教——的神或伊斯蘭教的阿拉來，基本上較沒有表現出一個超現世的神的概念。」⁷²然而，不只是這種比較薄弱的神觀念，中古天主教對於救贖

追求所採的調和主義也有著相對化的作用：即使禁慾行為在中古天主教中有著崇高的地位，但它也允許禁慾式與冥想——神秘式的救贖追求同時並存。另外，中古天主教將修道士的倫理與一股大眾的倫理制度化地分離開來。我們可以說，雖然比起亞洲的宗教來，在西方畢竟透過教會的「統一」而維繫了行家宗教心與大眾宗教心的結合，但所有「宗教上深具價值的個人」仍舊是脫離了「現世」，退回到宗教的特殊集團裡頭⁷³。另外，中古天主教所通行的救贖解釋在倫常上相當的寬容，獲得救贖就像是一種教會機構的恩寵加上流水帳似的清算。在教會的恩寵普遍主義觀念下，所有信徒一律可以得到恩寵的施與，並不會因人而異。這種做法減緩了「本身以出於自己的力量來獲取恩典——*certitudo salutis*（得救的證明）」的必要性⁷⁴。就算此一要求仍然存在，它也和一種行善事可以平衡罪愆的觀念相互結合，而偏離了倫理上講求方法的生活導引所可以依循的軌道。總而言之，中古天主教的教義內容對廣大的信徒有著減輕其內心負擔的作用，由此培養出來的人格類型則是較傾向外在權威，而非內導型的⁷⁵。

以上所描述的這種趨向，透過了告解制度的作用更加強化。因為告解制度對一種信念宗教而言，不啻是「對強調情

⁷² Max Weber, RS I, p. 538.

⁷³ Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, p. 310.

⁷⁴ Max Weber, WuG, p. 339.

⁷⁵ 譯註：關於內導型與外導型人格的區別，請參考 D. Riesman, *The Lonely Crowd*, New York, 1953.

緒式的罪感予以週期性地『解除反應』之手段」⁷⁶。依韋伯的看法，中古天主教可分為二個領域：一方面是倫理上忍辱負重的行家宗教心，另一方面是倫理上減除了負荷，順應現世內生活的大眾宗教心。所以天主教的正式教義中即使包含有「將全體生活加以系統地神聖化的理想」，它對日常倫理的影響仍是微乎其微的。韋伯的結論是：「中古天主教的一般信徒，就倫理方面來看，可說生活在『過一天算一天』的狀況之下。」⁷⁷

中古天主教這種妥協的特性，在宗教改革以及這一改革對世界圖像的影響下整個地動搖了起來。毫不妥協的聖經解釋（這在以前一直存在，只是被教會透過以修道會及修道院等機構將特殊道德制度化了，所以這種解釋便只限制在特定團體之中——作者按），現在突破出來，同時表現了一種反傳統主義的潛力。這種潛力起初發揮在宗教的範圍，但並不僅限制在這裡頭。韋伯曾在不同的關聯下談到非日常性（*Außeralltäglichkeit*）和日常化與途徑化之間的辯證關係。從他的觀點看來，宗教創新的過程最後終究會歸到日常化一途上⁷⁸。

⁷⁶ Max Weber, RS I, p. 97.

⁷⁷ 同前註，p. 113.

⁷⁸ 這一層基本的想法在韋伯的統治社會學中尤其明顯。它相繫於社會關係開闢互換的念頭，透過這種辯證，使得社會秩序得以解組及重建。C. Seyfarth 會批評韋伯對基督新教的分析，認為韋伯將舊秩序的解消與新秩序的建立混為一談。Seyfarth 認為應該將兩個過程分開，以方便一種結構－發生學的註釋。見 C. Seyfarth, *op. cit.* p. 353ff. 我認為這種方法在世界圖像層次只有部分能成立，因為在

只不過這一種反傳統主義持續地改變了宗教的立足點：它摒棄了雙重倫理，並且貫徹了將恩寵特定主義的理念適用到一般信徒上的主張。經由這樣的重新解釋，教會在猶太——基督教傳統中的獨占地位開始動搖，在教會以外也興起了各種不同的教派。韋伯形容教會像是一個「將宗教的救贖物當作信託遺贈基金會的託管物來加以管理」的恩寵機構；其會員的從屬權理論上乃是義務性的，因此對所屬會員的資格也無從證明。教派（*Sekte*）則是一個「（理論上）純粹由宗教倫理上夠資格者組成的志願性社團，人們可以自由加入，條件是他必須藉著宗教上的驗證而獲得其他成員的承認。」⁷⁹ 教派興起之後，宗教上的外在身分對一般信徒而言，原則上變成了個人「成就」的結果⁸⁰。從這時候開始，決定宗教歸屬的便不再只是強制地賦予，而也可以是自由意志加上得到承認的宗教驗證了。

這一份極端的轉化（由賦予式的資格到成就的資格），可說只是間接地受到宗教改革期間世界圖像發展的影響⁸¹。世界圖像在此時的發展首先可以解釋成一種極端化的傾向，

這裡我們能夠藉著單一突出理論（*Vereinseitigungsthese*）及制度化理論分別來對社會秩序解組與重建提出結構和發生學上的解釋。

⁷⁹ Max Weber, *RS I*, p. 211.

⁸⁰ 同前註，p. 233.

⁸¹ 這更說不上將恩寵普遍主義歸諸於教會，而將恩寵特定主義與教派相混同。喀爾文教派曾經摒棄機構恩寵（*Anstaltsgnade*）的主張，同時又保留教會的組織形式。

亦即有意將二元論的神中心主義予以徹底的單向化，一直到近似宗教修行者完全拒斥世界的極致。路德教派是朝這個方向踏出的第一步，和天主教比較起來，路德派具有四項特色：(一)路德的神觀念有著二重性格——新約上「給予啟示、展現慈容與寬赦」的上帝同時也是舊約上「恣意而專制」的上帝⁸²。透過這樣的神觀念，路德教派重新傾向於上帝乃隱藏而不可知的想法。(二)路德將救贖的意義解釋成恩寵，而不再是個人的「功德」，並且將其與恩寵源泉乃神之「隱秘判決」的念頭連繫起來，同時認為俗世生活必須以工作來服務於神的旨意。(三)路德亦把修道士禁慾式的修行方法推廣到所有信徒之中⁸³。(四)最重要的是，這種普及的禁慾修行方式在路德教派中和現世內的「天職」(Beruf)概念產生關聯⁸⁴。這樣一來，路德教派不僅加深了宗教要求與「世界」之間的緊張，還使拒斥現世的宗教動機有了朝向現世內的轉折。相對於天主教來說，路德教派的成就主要在於它「有力的強調現世內以職業為導向的工作中，合乎倫理的成分及其宗教上的褒賞」⁸⁵。

⁸² 韋伯似乎將宗教改革在創造上的潛力以及其結果還是歸諸到猶太—基督教傳統中猶太教成分的復興上頭。RS I, p. 92.

⁸³ S. Franck 的句子很可以表示這種情況：「你們相信已自僧院逃出，但今後各人皆須畢生過著僧侶的生活。」見 Max Weber, RS I, p. 119.

⁸⁴ 同前註，p. 63，（譯按：有關天職概念在宗教改革中獲得的新意，也是韋伯在《基督新教倫理與資本主義精神》一書中的研究重點。中文方面可參考周伯戡：韋伯的《天職》觀，食貨月刊，Vol. A3. pp. 484-506。）

⁸⁵ 同前註，p. 74.

不過，路德教派——尤其在它形成的後期——仍是「半途而廢」：它並未貫徹到底，而且有著妥協的餘地⁸⁶。

不僅是新約的上帝觀念到後來還是壓過了舊約裡的上帝觀念，就是對恩寵選擇說較嚴格的見解，以及與此相關的，使禁慾修行方法有現世內意義的看法也都被「撤回」：恩寵被視作有失去的可能，但是透過「悔罪的謙卑、對神的言語和聖禮虔誠地信賴」，仍然可以一再重新獲得⁸⁷。天職的概念在這裡依舊受到傳統主義的阻隔。到了後期，路德教派裡的虔敬行為又開始增加神秘的色彩，雖然這並沒有引到源自巴斯噶的、寂靜主義式的現世逃避，但卻引致出一種向內心自省的情緒宗教心（*Stimmungsreligiosität*）⁸⁸。一直到了喀爾文主義——再加上一批不同的教派，對二元論的神中心主義所做的單向化努力才算毫不妥協的走到了盡頭⁸⁹：一方面透

⁸⁶ 韋伯眼中的路德就有兩種不同的面目，一是寫「基督徒的自白」的路德，一是以教會人士身分而深諳現實政治利害的路德。見 Max Weber, *RS I*, p. 91.

⁸⁷ 同前註，p. 92.

⁸⁸ 請比較 Max Weber, *RS I*, p. 72, p. 106ff. 韋伯特別將路德教派的情緒宗教心（*Stimmungsreligiosität*）與喀爾文教派的行動宗教心（*Handlungsreligiosität*）之間的差別，藉著（神之）容器／神秘主義與（神之）工具／禁慾主義兩組概念的對立彰顯出來。不過，這一段話似乎是韋伯在後來附加上去的。見 Arthur Mitzman: *The Iron Cage*, New York, 1970, p. 195。

⁸⁹ 韋伯對基督新教的研究除了針對喀爾文教派外，還包括了十七世紀開始流傳的敬虔教派（*Pietism*），美以美教派（*Methodism*）以及浸信會（*the Baptist sects*），並且某部分的觀點專從這些教派對

過將舊約裡的上帝提到首位，超過了新約的上帝觀念；另一方面透過將恩寵選擇說極端化到預選說的決定論。結果是，人類被「貶抑」到只屬於上帝的工具，不是為了自己，而是純粹為了上帝的旨意，在禁慾式的職業行為中來統御這個「被創造的世界」⁹⁰。再加上人與神之間存在著永遠無法渡越的鴻溝的觀念，也就是否定了神秘的合一，避諱了所有宗教上的感情文化，更進一步來看，將制度化的恩寵作為補償手段的想法（路德教派的聖禮恩寵中至少還存留了此一形式）在這裡被完全地鏟除了。單獨個人的救贖命運根本無法透過聖禮，更遑論借助傳道者或教會加以改變，甚至耶穌本人也改變不了任何人的命運：基於一種人類完全無法測知的神的裁決，所有個人的命運自永恆以來即已被決定了一——不是可以被引入天國，便是永遠地被詛咒。就在喀爾文教派摧毀了所有神人之間的中介管道這點上，韋伯看到了決定性的發展：「相對於天主教而言，將教會的聖禮式的救贖絕對予以去除的做法（在路德教派中尚不能說徹底實行了這種做法），具有決定性的意義。宗教史上將世界解除魔咒的偉大過程，即從古代猶太教的預言起始，結合古希臘的科學思想，而將救贖追求中所有咒術手段視作迷信與冒瀆並加以摒

喀爾文主義之世界圖像曾經發生過的相對化作用來討論。這尤其牽涉到敬虔教派及美以美教派，而浸信會運動由於根本拒絕預選說的神義論，可算是基督新教教派中獨立發展的一個支流。

⁹⁰ 請比較韋伯在《經濟與社會》中扼要的描述。WuG, p. 337.

棄的過程，在這裡得到了完成。」⁹¹

四 喀爾文教派與世界的解除魔咒

這種認為所有被創造物乃經由一個「無法渡越的鴻溝」而與上帝完全隔離的觀念，不只導致了人神關係的魔咒解除，它也使人與「世界」的關係從述信中解救出來。宗教的以及「世間的」感情文化同時被宗教要求沖洗一空。事實上，信徒與「世界」的關係始終含有一種想將被創造的事物加以神化的危險。克服這種危險的唯一手段，便是讓信徒在面對「世界」時懷有距離感，能夠堅決地就事論事。宗教上的孤寂感正也是「世間上」所需要的。韋伯指出，這裡同時是「那種毫熱幻想、深具悲觀色彩的個人主義的根源，就像是一個人主義到今日仍對擁有清教徒主義歷史的民族在『民族性』及制度上產生著影響。」⁹² 這樣的個人主義不啻是「沒有兄弟愛的現世支配」的一個先驅⁹³。

⁹¹ Max Weber, RS I, P. 94.

⁹² 同前註，p. 95。下列句子亦值得注意：「所謂『愛鄰人』主要表達了透過 *lex naturae* 產生的天職任務——因為『愛鄰人』只能屬於人對神的奉獻，而全不是為了他的同胞。所以此一任務的完成，本身即具有就事論事、非人格化的特質。它屬於我們對周遭社會世界加以合理型塑的努力之一。」（RS I, p.100f）。關於此點請參考 G. Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers*, op. cit. p. 34ff.

⁹³ 這種悲觀的個人主義以及韋伯對人類的觀念，正好與西方啟蒙時代的樂觀論調相反，也和其後的天主教教義不同，只是韋伯和啟

當然喀爾文主義所貫徹的世界圖像建構必定不僅僅引致無法克服的恩寵特定主義，也會導出恩寵全然不確定的觀念。當絕對服從於神的要求不只和絕對無從改變的觀念相結合，而且還加上對救贖命運和絕對不可知論，那麼便產生恩寵不確定的論調。這種論調就算對宗教的行家來說也是難以忍受的。韋伯曾正確的指出，如果順這個邏輯發展下去，喀爾文教派必然有走上宿命主義的一日⁹⁴。事實卻非如此——由此我們可以看到，信徒自身的利害關心對一個信仰體系的闡釋上有著多麼大的影響。喀爾文主義至少在一點上不得不妥協：它必須順應信徒對於確定性上的心理需求。照韋伯的看法，喀爾文主義的日常神學及牧師的實際工作擔負下了這一層功能，尤其透過對「驗證思想」的重新解釋⁹⁵。經過了實際運作中的重新解釋，工作被視作救贖命運的認知根據（Erkenntnisgrund）——雖然它絕非實在的根據（Realgrund），而信徒的日常職業成就乃成為一種技術性的手段，如韋伯形容：「並不是用來收買來生的極樂，而是用來排解掉欲求極樂的焦慮不安。」⁹⁶這一種防護構造作用便在於：一方面令信徒仍然承受著宗教的「壓力」，使工作的神聖性

蒙主義還是有共通的地方：即笛卡兒「我思故我在」的思想背景。
見 RS I, p.115f.

⁹⁴ 同前註，p. 111f. 註 4。

⁹⁵ R. Baxter 的《*Christian Directory*》一書可為例證，韋伯的看法確是相當有吸引力，可是這一類論證本身很難再加以求證，至少就韋伯所引用的資料來說就是如此。

⁹⁶ Max Weber, RS I, p. 110.

提升到一個體系，讓信徒朝著一個合理的、有方法的、整體的生活導引發展，努力完成他自己「倫理上的整體人格」；另一方面則緩和了宗教服從要求上不合人性的地方，使得個人得以從過度的苦悶壓迫裡鬆一口氣。這一個防護措施同時也暴露了一個漏洞，使得喀爾文主義的世界圖像有更進一步被修正的餘地。就像這個防護構造予人的印象般，漸漸地救贖的認知根據與實在根據互相重合到了一塊——歷史上來看，當時的發展的確也正是如此進行著。眾所周知，韋伯由這二個關聯中（即喀爾文主義在世界圖像建構上的徹底性格和它在實踐上的妥協性格）導引出了他有名的命題，認為基督新教倫理和資本主義「精神」之間具有「選擇性的親近」（Wahlverwandschaft）。同時韋伯也提出有關職業理念的一個理論，認為我們若對人類的「本質」來做一種文化史的闡述，那麼職業人和專家的產生，不啻是這種（由基督新教倫理中導出的）職業理念的實現⁹⁷。對韋伯來說，禁慾的基督新教基本上只是對近代文化有過影響的「型塑要素」之一，就近代文化自我辯護、自我防衛的理念而言，更不是僅此一端⁹⁸。正隨著資本主義「精神」及資本主義經濟制度的發展，

⁹⁷ 同前註，p. 202ff，韋伯對這種趨勢做了註腳，職業人的理想表示「放棄了人性上浮士德式的全面發展」。見RS I, p. 203。

⁹⁸ 同上註，p. 204。（譯按：在結束《基督新教倫理與資本主義精神》的研究時，韋伯曾提出了一連串的構想，以繼續探討西方近代文化的成立與發展。這表示韋伯並沒有主張基督新教倫理為西方發展出近代文明的「唯一因素」。）

其他的「型塑要素」相對的重要了起來，如功利主義——就在這裡頭，以宗教為原始動機的現世內禁慾行為已被部分地解消掉了。不過，基督新教的倫理——尤其在喀爾文教派的形態中——對了解西方近代精神風格的由來和特徵仍是相當重要：它在宗教信念上極端地拒斥現世，表現出來的卻是極端地支配現世，由此浮現了一種理性主義型態所具的前提和後果。就算這種理性主義再怎麼以修正的形式出現，它畢竟還是屬於現代社會理念基礎（*ideeller Unterbau*）的一部分⁹⁹。

總括來說，喀爾文教派的世界圖像建構有三項要素值得我們注意：(一)喀爾文教派將「世界」解釋為一個被創造物、本身只是一個由「沒有價值的」事物及過程所構成的宇宙。(二)它將「世界」視作客體的觀念，基於義務人們必須合理地支配這個客體。(三)它在倫理上對「整體人格」具有強制的想法，同時強調「信念」的必要性。所有這三個要素在喀爾文教派的世界圖像中融合成一貫地對待「世界」的態度，亦即：在神的名義下，從事職業時必須自我統御以及支配著「世界」——然而，此一宗教口號在它的實現上已經預設了失敗的命運。因為被宗教貶斥為無價值的「世界」，在人們企圖支配它時卻讓人不得不承認它有其自身運作的「法則」。當這種支配的嘗試愈強烈，「世界」的「法則」也就愈會被當作事理化（*Versachlichung*）的對象。在這個過程中，「世界」對宗教要求而言雖然仍是毫無價值，但「世界」也可以

⁹⁹ Max Weber, RS I, p. 267.

開始對宗教要求「免疫」。起初是宗教要求貶低了「世界」的價值，現在則是「世界」來貶低宗教要求的價值。當兩者各依循其本身的「法則」，徹底地合理化後，這兩者之間的相互疏離也就愈益明顯¹⁰⁰。資本主義的精神風格，對韋伯來說是宗教上系統化的現世內禁慾行為的傑出產物，恰恰也提供了一個例證：當這種精神風格結合了資本主義的經濟型態後，它們組成了一個完全就事論事的天地，在這之中，「宗教倫理碰到了一個對它的原始規範根本不可能服從的人際關係領域。」¹⁰¹ 就這麼一種矛盾開展的程度而言，不只是喀爾文教派的世界圖像陷入了危機，整個宗教上以神中心主義表現的二元論世界圖像也喪失了它的明確性。並不是說，從這時候開始不再有宗教的解釋要求，但宗教的解釋會愈來愈遭受到其他非宗教解釋所施加的競爭壓力。我們可以說，宗教性的二元世界圖像仍以世俗化的形式發揮作用，如前述的喀爾文主義三要素已成為現代職業體系裡整合的部分。只不過一個經過解除魔咒的世界已無法僅從這上面來了解它的意義：這樣的一個世界必須能夠定出它自身的「固有權利」，而前提是它不只在實踐宗教的要求，還能同時轉換了自己的角色¹⁰²。現在它不再只考慮到超越界的期望，還有著本身內

¹⁰⁰ 同前註，p. 571.

¹⁰¹ Max Weber, WuG, p. 353.

¹⁰² 世俗化（Secularization）的概念是否能恰當地描寫社會—文化的發展過程，仍是相當引起爭議的。韋伯在不同的地方曾將這個概念用在和文化內容及制度有關的範圍上。韋伯對於美國基督新教教

派的研究可視作一個例子。他將美國的志願社團在政治及經濟上所表現出來的特色部分歸因於教派組織——至少在新英格蘭——實是當地第一個社會組織形式。見 RS I, p. 214ff. 韋伯欲將「世俗化」當作一種社會學的過程概念來中性地把握，乃不容置疑之事（請參閱 Herrmann Lübbe, *Säkularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg, 1965, p. 59ff, 68ff）。只是「世俗化」對韋伯而言並不能算是針對近代西方文化最廣包一切的概念，這從韋伯在方法論的考慮上區分了歷史發生性（Genese）及有效性（Geltung）即可看出。Karl Löwith 曾將世俗化理論清楚地運用到描述現代世界的精神狀況上。請參閱其《*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*》Stuttgart, 1953，尤其第 183 頁：「現代世界同時是基督教與非基督教的，因為它是百年來世俗化過程的一個結果。」Karl Löwith 對韋伯的有名解釋亦可說基於這個觀點，即認為韋伯是一個沒有神的世界的診病者（見 Karl Löwith, "Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft". *Merkur* 18, 1964, p. 501ff。誠然我們有許多理由同意這種觀點，但這也助長了將韋伯對其診斷所作的反應視作「自我負責的個人在客觀上無法實現的堅持」，正如下面的分析所欲指出，這種詮釋並非無可議之處。請參閱 Lübbe 前揭書 p. 71f 及其 *Die Freiheit der Theorie. Max Weber über "Wissenschaft als Beruf"*, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 58, 1962, p. 343ff。對於世俗化概念不同運用方式的批評，除了 Lübbe 的作品外，亦可參閱 Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt, 1974. Blumenberg 認為唯有當人們把社會共同的特徵——如解釋世界及自我的價值體系等——只就其功能而非內容來談，「世俗化」作為解釋歷史進程的一個概念才會有意義。他強調：「歷史上所謂世俗化的過程，除了少數例外，很難說是神學上真正內容轉化到其俗世自我異化的經過，而只能視作針對某些無法泯除的問題，現在對那些已成真空的回答立場有了代替者。」（p. 77）事實上，韋伯世界圖像之建構與發展的分析，唯有把握到轉化及重新代替的雙重觀點，方才能夠顯露出韋伯面對現代文化問題時徘徊在「進步」及「退步」之間的曖昧立場。這種心態也決定了韋伯實質分析的內涵（見 W. Schluchter,

在的期望；不再只有救贖的關心，主要還得算計到成功的利害關係¹⁰³。這麼一來，某些「人類知識慾望家計表上的項目」也可能過時，而由新興的項目所取代¹⁰⁴。誠然，角色的轉換並不代表可以放棄對意義的解釋——就是一個合理化了、解除了魔咒且事理化了的「世界」，仍然有其意義上的問題。精神上的形上需要如今仍然存在，人們一樣地想把握「世界」，並且對它有著統一的態度。簡單的說，現代社會依舊需要一個世界圖像的建構。韋伯在這樣的關聯中描述了宗教與科學的關係。他同時討論到在近代西方已穩固下來的文化條件下，現世支配的理性主義究竟具有何種「意義」。

五 支配現世之理性主義的辯證發展： 宗教與科學

在一元論的、巫術式的世界圖像中，「經驗的」知識技能與「世界」的解釋之間——即巫術的「科學」與「倫理」之間——似乎存在著統一。「世界」的過往歷程不但是什

"Aspekte bürokratischer Herrschaft", op. cit., p. 301ff)。也只有這樣我們才可以將近來在德國流行的看法，即認為韋伯乃決定論者這種說法加以相對化。

¹⁰³ 理念與利害關心之間的「領導權轉換」問題，亦參閱 N. Luhmann, "Religiöse Dogmatik und Gesellschaftliche Evolution", in K. W. Dahmet al, *Religionsystem-Sozialisation* (Neuwied, 1972) 及 C. Seyfarth, op. cit., p. 358ff.

¹⁰⁴ 見 H. I. Blumenberg, op. cit., p. 76f.

麼，它也代表了某種意義¹⁰⁵。這種認知與詮釋一致的情形到了向宗教上二元的世界圖像過渡的時候成了問題：在二元論裡，認知與詮釋可以藉著價值領域各有其自身的「固有權利」之主張分化開來。基於此，「科學的」理性主義有可能與「宗教的」理性主義間充滿了緊張的關係。當然，所謂「科學的」理性主義在剛開始發展時，其自身運動規律的範圍相當有限。「經驗的」知識和技能基本上無法脫離宗教前提的約束。不過，此一約束程度可以有很大的變化，其中一個因素是社會上對知識主義的不同看法。諸如這種知識主義是否除了內在需求外還關照到外在的困擾問題；究竟知識的承載者是修道士、擔任聖職者還是「世間的俗人」；這些承載者又是怎麼樣的出身，屬於社會上的特權階層或是被歧視的階層；這種知識主義是否被排除在政治之外，或是可以抵禦住宗教先知相對的競爭……這種種變化都影響到知識主義的特性，也影響到「宗教」和「科學」兩種理性主義間的緊張程度。明白的說，知識主義的社會環境對解除魔咒的問題相當重要。「宗教的」理性主義與「科學的」理性主義之間的緊張愈大的話，經驗的知識與技能也愈有獨自解除魔咒的潛力¹⁰⁶。我們可以再一次藉著對東西方不同發展的比較來具

¹⁰⁵ Max Weber, WuG, p. 308, 「魔術的科學」所具的特徵，是欠缺任何自然科學的認識。韋伯在談到儒教與道教的時候，特別使用此一名詞。見（RS I, p. 513）。至於常引起誤解的魔術「倫理」的概念，見 WuG, p. 267.

¹⁰⁶ 韋伯傾向藉著這種矛盾的關係來解釋解除魔咒的過程，特別是原

體說明：這種緊張對立的狀況在亞洲比較不明顯，亞洲宗教的教義通常是由「俗世裡」屬於特權階層的知識分子的締造。在家父長統治形態下的「官僚——軍事之統一國家權力」¹⁰⁷中，他們的影響力限於非政治化與非軍事化的範圍。宗教行為上他們也未遭到使命預言者（Sendungsprophetie）之挑戰。這一知識階層所累積的知識主要並不是生產所需的知識，而是反省式的知識¹⁰⁸。他們與「世界」的關係，嚴格說來仍侷限在「安排世界秩序的魔法師」角色裡¹⁰⁹。相對地，西方的宗教教義可說是預言者、聖職者、修道士們與「俗世裡」的知識分子持續競爭的成果。這裡所謂的知識分子並不全由上流階層產生，也有出身於小市民階級，甚或無產階級的來歷。他們的累積的知識便不只是反省式的知識，也包括了生產性技能方面的知識，以用來服務於「此世」中實踐的

先意圖與後來效果間常無可預知的矛盾。這種看法在韋伯的社會學中也扮演核心角色。事實上，解除魔咒常被科學的理性主義及政治上的行為「直接地」向前推進，這兩者亦是解除魔咒過程裡最主要的媒介。

¹⁰⁷ Max Weber, WuG, p. 306.

¹⁰⁸ 關於這兩種知識的分別，見 J. Habermas, "Technology and Science as Ideology", in *Toward a Rational Society*. tr. J. J. Shapiro, Boston 1970, p. 81ff. 當然，這裡引用的是經過轉折的意義。韋伯對印度知識分子擁有的知識類型只有間接的描述，見 RS II, p. 184；在《經濟與社會》中韋伯談到印度知識分子傾向於「領悟式的神秘主義」，而貶抑了「自然的、物體的及感覺上的」認知，WuG, p. 307。從這種知識主義中很難導出自然科學的理性主義。

¹⁰⁹ Max Weber, WuG, p. 311.

行為¹¹⁰。不過，無論我們如何衡量這類的異同，西方在經驗科學理性化上所投注的興趣（即「科學的」理性主義本身「固有的權利」），起初仍舊僅限於「宗教的」理性主義框框內，並且與二元論的神中心主義有著密切的關聯。一直到這種束縛「解脫」之後，科學的理性主義方有自律自主發展的可能，理性經驗的知識也才有機會完成其「解除世界的魔咒，並將『世界』蛻變成一個因果機器」的任務¹¹¹。

對韋伯來說，西方科學理性主義的發展和經濟領域裡的情形不太一樣，因為促成這一科學理性主義興起的最初承載者並非禁慾的基督新教主義¹¹²，不過，我們還是可以將這種發展以韋伯處理基督新教倫理的角度來分析。從結構上的類

¹¹⁰ 韋伯並沒有下過如此的結論，但他的理論影射說西方的宗教更接近生活的實踐，因為猶太教是由四處遷移的行商、基督教則是由流動的手工業學徒所「承載」著——不同於印度教由安排世界秩序的法師，佛教由遍歷世間的托鉢僧所承載。猶太—基督教的救贖宗教因此有較大的衝突潛力，見 WuG, p. 311.

¹¹¹ Max Weber, RS I, p. 564.

¹¹² 韋伯寫道：「十六世紀與十七世紀之一切偉大科學發明，均孕育於天主教地盤上，哥白尼乃天主教徒，而路德及梅蘭克吞（Melancthon）都否認他的發現。一般言之，科學之進步與基督新教不應無疑問的視為一致。天主教會雖亦常妨害科學之進步，然新教之禁慾宗派，除日常現實所必要者之外，概不欲研究純粹科學。反之，新教則使技術與經濟能利用科學，此為其獨特的貢獻。」見 *Wirtschaftsgeschichte* p. 314（此處引用鄭朴譯：《社會經濟史》，下冊，商務文庫，頁384, 385）。關於科學發展的社會學研究，亦請參閱 R. Merton, *Science, Technology and Society in 17th Century England*, New York, 1970.

比而言，科學理性主義的發展或許正是人們想以某種特定方法來解決「內在苦惱」的問題時，所未曾預見的一種後果¹¹³。就像經濟方面一般，現世支配的理性主義在科學領域裡同樣是奠基於「非理性」的前提¹¹⁴。這類前提滋生了人們對知識累積有其自身價值的信仰，只是這種信仰不僅和對資本累積的信仰有相當的親和力，它也必然會成為宗教信仰的敵對者。因為視知識累積有其自身價值的說法不只和宗教的要求相衝突——它不啻是在為「世界」本身的「固有權利」做辯護；這種說法同時反映了一種省悟，不承認宗教要求所主張的內容，即反對「世界乃是一個由神所安排，在倫理上深具意義且有如此意向的宇宙。」¹¹⁵更有甚者，科學的信仰傾向於接收宗教信仰中全體性的要求。宗教在這一種承認「世界」有其自身權利的思惟認識下，反而成為「始終乃非理性或是反理性的、超越個人的一種力量」¹¹⁶。這樣子被「解放」了的、從宗教束縛中掙脫出來的科學理性主義也就具有著與「神」疏遠的性格。它強迫宗教退回到那「神秘體驗中

¹¹³ Tenbruck 特別強調這一個觀點，並在科學社會學的研究構想上持著與 Merton 不同的意見。Tenbruck 相信對韋伯而言，〈基督新教倫理〉一文與〈學術作為一種志業〉之間存在著連續性。請參考 F. H. Tenbruck, "Max Weber and the Sociology of Science: A Case Re-opened", in *Zeitschrift für Soziologie*, 3, 1974, p. 313ff.

¹¹⁴ 同上註，p. 320, Tenbruck 提出了對科學價值「非合理信仰」的批判觀點。

¹¹⁵ Max Weber, RS I, p. 564.

¹¹⁶ 同上註。

無從溝通」的原始狀況中，還逼使宗教不得不承認：唯有反對思惟的認識，而不是藉著思惟的認識，宗教才有可能提出主張。所以在解除了魔咒的條件下，科學理性主義的「救贖」已理所當然地被視作「生活的根本前提」。若還有人虔信宗教，意味著他終得犧牲自己的知性¹¹⁷。誠然，宗教在這種情況下並不見得只是全盤盡墨者的情緒反應。宗教的要求乃源自人類無法化解的「內在苦惱」，而科學理性主義正將「世界」更推向這種內在的困境。科學理性主義不僅和其他近代文化中的型塑要素一起推展了「沒有兄弟愛的現世支配」¹¹⁸，它還畫地自限，局促在自我滿足的境地。問題是，這種志得意滿的心態卻時時在自我反省的「強迫」下，或在嘗試超出自己本身律則時遭到了威脅，好似有一天終會崩潰。對科學的理性主義來說，它雖然有全體性的要求，但終究只擁有部分綜合的能力。它所助長的只有一種在此世以內的、文化上的自我完成，只是「合理的文化資產上缺乏了兄弟愛的貴族主義」¹¹⁹。這種貴族主義根本上的無意義性只要從死亡的命定性上便可以推論出來，所以宗教的要求始終仍然是這麼一種追求自滿自足，卻不免枉然無力的知識人身上的肉刺。在一個完全事理化，沒有了兄弟愛的「世界」上，宗教也正反映了人類對於博愛理想的憧憬與追求¹²⁰。

¹¹⁷ Max Weber, WL, p. 611；請比較 RS I, p. 566; WuG, p. 343.

¹¹⁸ Max Weber, RS I, p. 571.

¹¹⁹ 同前註，p. 569.

¹²⁰ 「兄弟愛」或「博愛」的概念在韋伯的用法中始終是相對於一個

宗教與科學間的這種關係並不是一個特例，它只是彰顯了不同的價值領域在各自依其自身規律發展時所引發的衝突，而這類衝突在一解除了魔咒的「世界」裡已是相當普遍的現象¹²¹。不過，韋伯的分析中包含了更多的考慮。他視這種衝突為一個緊張關係的表現，亦即宗教的世界圖像與世俗

將社會的及自然的關係事理化、在倫理上漠不關心的宇宙。參閱 A. Mitzman, *The Iron Cage*, New York, 1970。Mitzman 提醒我們注意輕視既存世界秩序的博愛概念與肯定世界秩序的博愛概念之間的對立，而視前者為神秘之愛的一種表現。

- ¹²¹ 以上這種說法並不十分精確，尤其因韋伯視這類價值領域之衝突亦存在於「被施了法術的世界」中。固然這些衝突的性質與程度各不相同，如果我們將神中心主義與人中心主義的階段藉著理念型方法加以極化的話，這種比較更是明顯。我們可以舉宗教、政治與經濟之間的關係為例，這些價值領域乃韋伯最為關切的。在二元論的神中心主義階段，宗教占據首要地位，在經濟關係上尤然。此時所謂「解除魔咒」的程度尚輕，而各領域依自身規律運動的可能性也極受限制。不過，就宗教與政治的關係來說便有點問題，因為這裡在「理念」及制度的層次上都有妥協的痕跡。「理念」上妥協的原型與「有機性」的理論（作為意識形態），也配合著制度層面上「身分式」的分權形式，區分了政治權力及教權統治的權力。另一種可能性是清楚的階層化，如帝政主義（Caesaropapism）或神權政體等。在二元論的人中心主義階段，宗教失去首要地位，「解除魔咒」的程度高，而且各領域的自主規律愈來愈強。現在每一價值領域都有權要求優越的地位，尤其經濟更是來勢洶洶。只是這種要求並非毫無競爭者：利用、善、權力、真理與美之間充滿了拉鋸戰。此時，經濟與政治的關係便成為主要問題。同樣的，這裡有著基本的妥協、多元主義以及非身分式的權力劃分。而某種階層化也並非不可想像，如卡里斯瑪式的領袖統治與官僚或科技官僚之統治。

——科學的世界圖像間「最終組成形態上無可避免的乖離」¹²²。這般的乖離狀況在二元論的神中心主義裡已經存在，只是由於宗教的優勢使得情形並不明顯。當禁慾的基督新教將二元論的神中心主義予以極端化，並且賦予現世支配的理性主義宗教上的正當性後，世俗的知識主義也可以理直氣壯地將它自己的觀點絕對化。世俗的知識主義在此一意義下成為一種「世界圖像」的承載者，而與宗教的世界圖像截然對立起來。禁慾的基督新教當時「以神的名義」代表著現世支配的理性主義；科學理性主義現在則「以人類的名義」宣揚著同樣的現世支配的理性主義：在神中心主義的位置有人類中心主義（Anthropozentrismus）堂皇登場，辯神論則為辯人論（Anthropodizee）取而代之¹²³。

循著這樣的發展，似乎世界圖像的建構又回到了一元論的方向。如同巫術式的世界圖像，「世界」中的事物、形跡等本身重新具有了某種「意義」，只是今天的人類不再是利用巫術來控制它們，而是基於經驗科學的有效「操縱」¹²⁴。宗教與科學的衝突，在世界圖像的層次上因此可以歸納到下列的類比：就像由巫術到救贖宗教的過渡般，當由救贖宗教

¹²² Max Weber, RS I, p. 565.

¹²³ 見 H. Blumenberg, "Säkularisierung und Selbstbehauptung", op. cit., p. 165.

¹²⁴ R. Bellah 曾指出「新的」一元論與「舊的」一元論之間的差異。下面的考慮即嘗試將這兩者的分別更詳細列舉出來。見 Bellah: "Religious Evolution", op. cit. p. 294ff.

向理性科學過渡時，一元論與二元論的對立重新抬頭。這一個事實在韋伯的觀察中還更複雜，因為根據一元論世界觀建立起來的科學，歸根究底來說並不能算是宗教要求的對立面——它自己便是一種「宗教」¹²⁵！這種宗教信仰的出發點是認為在解除了魔咒的世界裡，科學理性主義乃「思惟性的世界考察所唯一可能的形式」¹²⁶，而且它也認定藉著此一形式人們可以把握到「世界」的客觀意義。就這層觀點而言，科學的宗教完全追隨著基督教的道路：它仍然戮力於建立偉大的幻想¹²⁷，以為可以徹底解決意義分歧的困擾。如此一來，科學理性主義還是隱瞞了解除魔咒的世界裡與日俱增的生活問題：它的「天職」變得不再是啟蒙（*Aufklärung*），反而是渲染神化（*Verklärung*）¹²⁸。

¹²⁵ Max Weber, WL., p. 167。韋伯認為這種根絕不了的一元論具有「對自己本身毫無批判的認知態度」。他所以反對單線進化論，以及任何強調單一因素的理論，正是基於這樣的背景。Hans Albert 對此種認知模型曾有下列描述：它的特色與假定有一種充分根據的原則，因為知識的來源可以確實的掌握；它追求絕對的確定性，有著註解經典的態度和不可謬性的要求，也獨占了所有的解釋機會。見 Albert, *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen, 1968。在 Albert 的眼中，韋伯本身還是脫離不了古典理性模型的影響，只不過這一限制比較不適用韋伯的方法論，而主要存在於他對倫理的看法上。見 *ibid*, pp. 68ff.

¹²⁶ Max Weber, RS I, p. 569.

¹²⁷ Max Weber. WL, p. 604f。這種偉大的幻想出自一種心態，以為人類終可以克服「多神信仰」的困擾。禁慾的基督新教也曾接受此一幻想。

¹²⁸ 藉著這種批評，韋伯表現了他對現代知識分子的懷疑態度，尤其

我們要問：如果在以上所理解的理性科學中無法涵括多面的意義解釋，是否人們終究還是得求助於救贖宗教呢？是否以神中心為主的二元論世界圖像對解除了魔咒的世界來說，仍然可以提供適切的解釋架構？神秘的救贖追求，基督教教會的恩典施捨，是否不僅可以傳達輕視既存世界秩序的博愛觀念（*akosmistische Brüderlichkeit*）或彼世的得救信念，而且還能夠作為現代社會中合宜的倫理生活模式呢¹²⁹？韋伯曾經指出，即使在現代西方理性主義基礎鞏固的條件下，宗教的、甚至巫術迷信的行為態度仍然會繼續發揮作用¹³⁰。不同於他對巫術的評價，韋伯對於宗教始終保持著一份個人的景仰與尊重¹³¹。只不過我們也不要忘記，對韋伯來說，在一個「與神疏離而又缺乏先知的時代」裡，救贖宗教至多只是一個「次佳的解決辦法」。宗教雖然診斷得出這個時代的主要意義問題，它對此問題所作出的反應卻是「不合時宜」的。宗教不是逃避到過去，便是憧憬著未來，而這兩種態度

是對爭相追逐神秘體驗且傾向軟弱的相對主義的文學家。同時他卻也指出，任何人若「懷著對科學近乎聖化的迷信念頭，以為科學是社會（暴力的或和平的）革命可能的製造者或先知」，這種念頭不可避免地會導致失望。見 WuG, p. 313，就這層意義而言，Karl R. Popper 的 *The Poverty of Historicism*（London 1960, 2nd ed.）也有類似的觀點。

¹²⁹ Max Weber, WL, p. 612; RS I, p. 571.

¹³⁰ Max Weber, RS I, p. 513.

¹³¹ 見韋伯與 Tönnies 的通訊。收錄於 Eduard Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, Tübingen, 1964, p. 670.

表現出，宗教在解除魔咒的壓力下已無法再維持著原貌¹³²。自從宗教改革以來，世界圖像已受到兩種發展的衝擊：一方面是將宗教倫理的形式轉換到「人格的倫理」（*Persönlichkeitsethik*）上；另一方面則是將對彼世的救贖關心轉移到了此世¹³³。換句話說，神意志與人間秩序之間的緊張已變化成人類意志與現世秩序的緊張狀況，而彼世的優勢亦已為此世的優勢所取代¹³⁴。與現代社會具有選擇性親近的世界圖像雖然仍有二元的特性，但是其超越的連繫已被斬斷——它已經成為一個純粹內在性的世界圖像。這一世界圖像仍是二元的，因為外在於宗教領域的文化人（*Kulturmensch*）仍須面對「自然因果性之宇宙」與「倫理要求上均衡因果性之宇宙」兩者間無法緩和的對立¹³⁵；它又是內在的，因為這一倫理要求上的均衡因果性（*ethische Ausgleichskausalität*）。純粹由人類自己創造，它不但成為支配與操縱人類行為的意義中心，其行為後果也只能由人類自行負責。

韋伯的折衷看法是：既非一種被提升到了「世界人生觀」層次的理性科學，亦非救贖宗教，能夠在現代社會的條

¹³² 見韋伯在〈學術作為一種志業〉演講稿的最後一段結論。他表示：「光靠眷念過去和期待未來，做不了任何事，我們必須走向工作，接受現實給予我們的考驗——無論在做人或是職業上。」見 WL, p. 613.

¹³³ C. Seyfarth, op. cit., pp. 360ff.

¹³⁴ Max Weber, RS I, p. 103, 205.

¹³⁵ 同上註，p. 569。

件下提供完全圓滿的意義解釋。前者絕對化了技術至上的工具思想，結果導致適應現世的心態；後者則絕對化了宗教的歸依而導向逃避現世¹³⁶。在目前的情況下，二元的神中心主義和一元的人中心主義都幫不上忙，能夠派得上用場的只有一種二元的人中心主義——唯有如此，我們方能認清自我支配及現世支配中人倫禮俗上的問題性，並且將它們視作倫理上的任務來加以把握。簡單地說，現代生活的問題並不是要這樣或那樣地來解消二元論上的緊張，而只能是在種種緊張關係中維持著生活：在應然與實然的緊張中，在信念與效果的緊張中，以及在拒斥現世與承認這麼一個解除了魔咒的世界有其「自身固有權利」的緊張中。

六 現代人的命運與選擇

韋伯是否描繪出了現代社會中較合時宜的一種生活模式呢？如果我們有著心理準備，願意就韋伯自己的議論來批評他，那麼這個問題的答案可以是肯定的。我們的論證乃從韋伯對信念倫理與責任倫理的區分開始¹³⁷。藉著這種區分，韋

¹³⁶ 請比較 W. Schluchter, "Aspekte bürokratischer Herrschaft" op. cit., p. 65。

¹³⁷ 有關信念倫理與責任倫理的詳細討論，請參閱 W. Schluchter "Value-Neutrality and the Ethic of Responsibility"，收在 G. Roth, W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History*, op. cit., p. 65-118。另外 Wolfgang Mommsen 對此種分法亦有批評，見 W. Mommsen, *Max Weber und die*

伯勾劃出兩種不同的現世關係。它們在世俗的形態裡屬於二種內在性世界圖像的變化，因此我們可以來檢視它們是否可能在現代的條件下，達到有意識地支配現世的任務¹³⁸。因為，韋伯對任何無意識地支配現世態度所具的反感絕不亞於他們對逃避現世的看法，他認為：無意識地支配現世只會造成順應現世的後果，這種心態一直都是維護現存秩序、不欲改變現狀者之「秩序人」（Ordnungsmensch）的歸宿¹³⁹。

為了進行以下的討論，我們必須先將韋伯對解除了魔咒的現代社會特質所做的分析加以整理，使其更能配合今天的情況。相對於二元論的、神中心主義的「世界」，一個解除

deutsche politik 1890-1920, Tübingen, 1974, p. 472. Mommsen 堅持信念倫理與責任倫理對韋伯有同等地位，且科學對於最終目標的選擇亦絕對沒有影響的力量。這一種看法無疑與韋伯在政治社會學的著作裡所持的觀點相符合，只是這種看法無法進一步引起討論，反而混淆了韋伯對信念倫理與責任倫理概念的用法。最主要的是，這種看法所代表的主張並不能達到有系統的滿意程度。當然，這屬於韋伯本身的問題，而不是解釋者的罪過。我這裡則嘗試著以韋伯自己的議論來反對這種看法。

¹³⁸ 作者在這裡假定韋伯的社會學明白的袒護著現代西方理性主義的文化傳統。如果確是如此，我們可以主張韋伯在決定現代社會合宜的生活樣式時，至少有兩層考慮以使「應然」與「實然」的二元關係可以相輔相成：一是一致性原則；一是實現性原則。藉著這兩個溝通雙方的原則，「應然」與「實然」不只可以相通，亦可相互糾正。

¹³⁹ 有關秩序人一節，請參考韋伯在「社會政策協會」（1909年維也納舉行會議時批評科層化的發言）。Max Weber, *Gesammelte Aufsätze Zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924, p. 143.

了魔咒的「世界」乃是一個事理化了的「世界」，其各部分秩序的運作有著相對的自主性，並且依據著「自己的」法則。這種新的情況使得人類在他與世界的關係上對「可預測性」的需求達到了歷史上空前未有的滿足程度¹⁴⁰。我們可以說，這種可預測性植基於可計算性，亦即人們確信原則上可以「預計」到現世秩序裡的種種規則。或是如韋伯形容，人們「可以讓自己的行為朝著清楚的、由自己所製造出來的期望而行事」¹⁴¹。這便是一種對「系統」（System）的信任與安全感，而不必再與個人有所關聯¹⁴²。「現代」人與他先前時代的人若有不同，並不在於他對自己現世內存在的條件有著更充分的了解，而正是在於日常意識中這種不同的「共識」。現代人的共識並不見得只因為和系統關聯密切便有著物化（Verdinglichung）的特色¹⁴³：透過反省人們還是可以突破這種物化的危機，只不過反省的同時，人們必得意識到對「現代」人而言，這一個事理化——非人格化的宇宙已是命運注定的了。和現世支配的理性主義一同來到世界的是暴力與善良的對立，也是事理性與情感的對立，每一個依照這種理性主義行為處世的個人，也不由自主地都會陷進形式理性與實質理性的辯證裡頭¹⁴⁴。

¹⁴⁰ Max Weber, WL, pp. 471ff.

¹⁴¹ 同前註，p. 473f.

¹⁴² 審閱 Niklas Luhmann, *Vertrauen*, Stuttgart, 1968.

¹⁴³ 特別請參閱 Joachim Israel 對異化（Entfremdung）及物化概念的探討。J. Israel, *Der Begriff der Entfremdung*, Hamburg, 1972, pp. 127ff.

¹⁴⁴ 參閱 W. Schluchter, "Aspekte" op. cit., p. 90f.

解除魔咒的世界和同其事理化——非人格化的秩序開出了無關於兄弟愛的條件：我們可以說這些條件是合法性的總和，而不是道德性的。類此的條件不僅引致與宗教上兄弟愛的倫理相衝突，而且也引發出宗教外的人格倫理自己內部的衝突。因為在此「世界」中以理性為導向的行為正由於它己身的「固 lawful 性」而面對著下列的問題：「從什麼地方或以什麼標準我們可以在個別的情況下，來決定一種行為的倫理價值應該為何：是由成功的結果來看呢？還是由——不管是依據哪一種倫理的決定——行為本身的價值來評斷」¹⁴⁵。端看人們如何回答這樣的問題，也就觸及到了兩種不同的生活型態：認為行為的結果具有決定性的，可說選擇了責任倫理式的生活方式；認為行為本身的價值更重要的，則是選擇了信念倫理式的生活方式。乍看之下，這一類宗教以外的人格倫理似乎還是免不了陷入適應現世或是逃避現世的對立形勢：責任倫理順從著解除魔咒了的世界本身所具備的「固 lawful 性」，信念倫理拒絕接受這種法則性，在現世裡卻終究會被譏為「行為作用的不合理性」¹⁴⁶。

現代社會裡最適切的倫理生活型態可能還是介於信念倫理與責任倫理之間：這兩者皆能夠是「合時宜的」，只要人們將他們相互結合，韋伯自己曾經提示過了這種結合的可能，可以拿來為我們此處的解釋做辯護¹⁴⁷。不過就我個人的

¹⁴⁵ Max Weber, RS I, p.552f.

¹⁴⁶ 同前註，p. 553。

¹⁴⁷ 如韋伯在他的〈政治作為一種志業〉對政治家所提出的要求。他寫

意見而言，韋伯的提示——即使以他自己的論證前提來看——系統上並不是很令人滿意的。韋伯使用這兩個概念，並不只是為了表徵出任何一種價值立場的兩種實現原則，或是兩種信念的結構加上與它們相配合的價值立場¹⁴⁸；韋伯在他的考慮中，最後還是讓責任倫理在解除了魔咒的情況下優先於信念倫理：因為唯有責任倫理容許一種有意識的現世支配。責任倫理不像信念倫理會傾向逃避現世，而且也不必會導致適應現世。這一個想法可以更清楚的表現出來，如果我們不只將責任倫理與信念倫理相對質，而且將比較的範圍擴充到所謂「世界人生觀的——科學的」態度上，韋伯在他的政治社會學裡所探討的特別正是這一類型的行為，只不過用了一個另外的名稱：現實政治（Realpolitik）¹⁴⁹。

道：「真正能讓人無限感動的，是一個成熟的人（無論年紀大小），真誠而全心地對後果感到責任，按照責任倫理行事，然後在某一情況來臨時說：『我再無旁顧，這就是我的立場。』這才是人性最真的表現，使人為之動容。只要我們心尚未死，我們中間每一個人，都會在某時某刻，處身在這種情況中。在這意義上，信念倫理與責任倫理並非絕對的對立，而是相互補充。這兩者合在一起，才造就了真正的、能夠『以政治作為志業』的人。」見 Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, 1921, p. 547.

¹⁴⁸ 關於這方面的模糊立場，見 W. Schluchter: "Value-Neutrality", op. cit., p. 29f 的討論。

¹⁴⁹ 參閱 H.H. Bruun: *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Copenhagen, 1972, p. 273。唯有將宗教的、信念倫理的、責任倫理的，以及現實政治或世界人生觀—科學的態度對照來看，我們才能把握到責任倫理態度的特色。為了避免引起誤解，責任

對這一類的比較而言，事先做一種系統性的思慮是有所助益的。內在二元論的世界圖像所相應的是「世界」與人類意志的對立，也是自然因果與要求中的因果均衡性的對立。

「世界」必須依照人類意志的請求而加以形塑。但是人類的意志並非完全自由的：它會發現形塑世界已受到種種條件的限制¹⁵⁰。人類意志與「世界」的關係因此可說有兩種的意義，這種關係可以立於注重教率的「理念」上，或是立於道德合宜性的「理念」上面。在這兩種「理念」之間存在著緊張，如果人們將不合的理念加以劃分高低，並且追隨最大化的策略（strategy of maximization），那麼這種緊張將會被解消，前述的信念倫理與「世界人生觀的——科學的」（或現實政治的）態度正是如此做的結果：前者（信念倫理的態度）最大化了道德的合宜性，後者則最大化了效率的追求。只有責任倫理的態度遵循著最適化的策略（strategy of optimization），而尋求在這充滿緊張的兩端之間維持著「均衡」。

倫理不應視作與「可能的藝術」完全混為一談的現實態度。Mommensen 及 Abramowski 建議使用決策主義的責任倫理（dezisionistische Verantwortungsethik），在我看來並不很恰當，因為這樣的概念縮小了對信念倫理與責任倫理的比較範圍。Bruun 使用的「責任的信念倫理」概念，雖然較佳，但亦不免累贅，因為對韋伯來說，責任倫理自然也包含了信念在內。

¹⁵⁰ 馬克思在「路易·波那拜特的霧月十八日」（Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte）中有一段著名的格言，談到人類創造自己的歷史，但「並不是出於自由的創作，也不是在自己選擇的情況下，而是在直接面對的、先定的，以及繼承下來的情况之下。」這段話亦適宜描述人類意志與客觀條件之關係。

就此意義而言，責任倫理乃是「可能的藝術」，同時也是「不可能的藝術」¹⁵¹。

歸結來說，人中心主義的二元論所帶來的問題，除了以宗教的態度來反映以外，主要還可以藉著二種非宗教性的「態度」來處理：(一)信念倫理的態度，亦即將行為在道德上的合宜性放在行為的效率之上；(二)適應倫理的態度，即將效率放在第一位的考慮，行為的道德合宜性乃屈居下位；以及(三)責任倫理的態度，追求著在道德合宜性以及效率之間，視各種情況的先決條件而加以權衡，以取得兩者間充滿著張力的平衡。這三種倫理各以不同的方式而與現代的科學有所關聯：信念倫理原則上忽略著科學的知識，適應倫理給予科技過高的評價，責任倫理對科學則抱著批評考量的態度，就如同它也讓自己作為科學批判的對象一般。

但是，責任倫理當令的地方，必須徹底放棄掉超越信仰上全體性的要求，最多只會殘留下一種全體性的義務¹⁵²。基

¹⁵¹ 我比較強調把責任倫理視作「不可能的藝術」——烏托邦思想也可以同時是現實與非現實的。至於將信念倫理與責任倫理的對立加以消除的做法，E. Baumgarten 已經在 1943 年嘗試過，見其 "Erfolgsethik und Gesinnungsethik", in: *Blätter für die deutsche philosophie* 17, 1943, pp. 96ff. 他明白指出，信念與成功之間存在著相互作用的關係。唯有承認了這一點，我們才能避免自我中心式的自滿，而以真實、嚴謹與誠實的態度作為我們與事物之間距離保持的結構。這種結構同時具有對話的特色，與反省的思想結構互相「選擇性的親和」。Baumgarten 的考慮也可以說是對開放問題所做的一種現象學分析，pp. 109ff。

¹⁵² 請參閱 Blumenberg, "Säkularisierung", op. cit., p. 78.

本上，人們在解除魔咒的世界中不僅得顧及到價值立場與現實之間的二元關係，也得認識到價值立場的多元性：這表示了一個事實，即人們能夠各自找到不同的「神祇」並且對其服從。責任倫理的態度並沒有在價值立場與現實之間，或在不同的價值立場之間調解糾紛的能力，這種態度只創造了一個前提，提醒人們承認有對立的情況存在，而讓不同相反意見之間的對抗能夠合理的進行。當以神為中心的、二元的世界圖像崩潰之後，人們唯有自行發展操縱及支配自己行為的意義中心。他更有責任站穩自己的立場來對抗其他的價值觀點，如此他才不致於屈就現實，也才可以避免陷入新的一元論的危機。從這層意義來看，原來以信仰為主的世界已然蛻化成無信仰的世界；原來是由神所創造的「世界」已變成一個「人格的世界」。用 Karl Löwith 的話來說：「與任何一種超越的信仰相較之下，目前對時代命運與一時行為之激情所具的信仰其實是一種有正面意義的無信仰狀況。這種對於超出了時代命運或超出了當下要求的事物（如客觀「永恆」的價值、意義、成就等）缺乏信仰的情形所以具有正面性，乃在於它強調理性責任的主觀性，並以此主觀性作為一種個人面對自己時純粹自我負責之態度。」¹⁵³

這裡提到的自我負責自然不必是如此的空泛，像上引句子裡可能予人的印象一般。自我負責的態度有其（內在的）條件：即有充分的準備來闡明事理以及迎接生活的挑戰——

¹⁵³ Karl Lowith, "Max Weber and Karl Marx", op. cit., p. 33.

現代生活不但要有勇氣面對著緊張，生活本身其實就時時處在二元論的、多元價值的緊張之中。解除了魔咒的世界中所引出的操縱及意義問題，既不能靠逃避現世，亦不可能靠順應現世來加以適當的解決。一種有意識的現世支配當是現代人所需的態度，其主觀的相依條件則是面對著自己的及他人的「神祇」時能夠自我抑制（Selbstbeherrschung）。

有人曾經指責韋伯乃虛無主義者、相對主義者或技術決定論者。所有這些非難都可以成立，如果我們假定這個世界有一個客觀真實的意義存在，並假定我們可以認識到這個意義。韋伯的經驗則是：這兩種假設皆已過時。就這層經驗而言，韋伯和尼采的看法是相似的。和尼采不同的是，韋伯將此經驗提升成歷史實證研究的一個課題，就在韋伯從解除魔咒過程中引出的論點裡，他客觀化了這一層經驗。韋伯的論點讓我們可以看到他對現實狀況的診斷，而在他的診斷中韋伯對兩種看法保持著相當的距離：一種是認為我們終會找到最後真理的信仰，另一種是認為我們可以製造出人類幸福的信仰。在今天，似乎逃避現世與適應現世的心態仍在解除了魔咒的世界中循環不已，韋伯的這番診斷因此重新顯出其重要性。他的診斷指出了我們在現代社會中所以不痛快的理由，卻也讓我們明白，為什麼我們對於這種不適意、不痛快甘之如飴，而不輕言放棄¹⁵⁴。

¹⁵⁴ 就韋伯對現代「飄泊心靈」的評價，可參閱 S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, p. 128 及 G. Hufnagel, *Kritik als Beruf, Der Kritische Gehalt im Werk Max Webers*, Frankfurt, 1971, pp. 342ff.

官僚制與民主

——韋伯論政治效率與政治自由之關係

這種機構（官僚制）一旦建立，其客觀上的不可或缺性加上它特有的「非人格性」，使得它——相對於封建的，基於個人忠誠的秩序——很容易為任何人服務，只要此人知道如何來駕馭它¹。

——韋伯

一 韋伯 vs. 馬克思：對資本主義的不同看法

自從有了對韋伯的詮釋開始，這種詮釋便致力於澄清韋伯與馬克思的關係²。這一情形並不是偶然的，因為馬克思與韋伯曾經在關於合理的企業資本主義如何興起和發展的問題上，提供了指導性的社會學分析³。對他們倆之間關係的臆測直到今天仍是爭論不休，從有人認為韋伯意欲將馬克思對資本主義的分析加以推翻，到有人堅持韋伯僅僅補充了馬

¹ Max Weber, WuG, pp. 578f.

克思的分析，各式各樣的說法全部出籠。無論人們在這個問題上如何地見仁見智——肯定的是，韋伯對馬克思確有一種歷史上的關係，而韋伯對馬克思的看法常有所斟酌，須看他討論時乃針對作為理論家的馬克思，或是「實行家」馬克思，同時也得看韋伯的討論對象是科學的社會主義，或是政治的社會主義⁴。

韋伯對馬克思理論在問題史（或思想史）上的貢獻，即所謂科學的社會主義，曾經給予很高的評價。他認為由一個真實科學（Wirklichkeitswissenschaft）的意圖來看，馬克思理

-
- ² 對於韋伯與馬克思兩人的比較，迄今最精采的作品仍是 Karl Löwith 的文章，見 Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960（1932）。Löwith 當時已可以引用一系列討論這一題目的重要論文（如 Lukács, Mannheim, Freyer 及 Landshut 等人之作品）來支持他的看法。不過，他的詮釋與其他很多作者一般，都病在缺乏連繫，亦即「所謂完全沒有周遭環境」式的對比。這一點 Guether Roth 已指出來過，請參考 G. Roth, "Das historische Verhältnis der Weberschen Soziologie zum Marxismus", in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 20（1968）p. 429，他更進一步的見解可比較 G. Roth, "Introduction", in *Max Weber, Economy and Society*, ed. by G. Roth and C. Wittich, New York, 1968。最近有關此一題目的眾多作品中，較突出的有 Jürgen Kocka, "Karl Marx und Max Weber im Vergleich" in: Hans-Ulrich Wehler (ed): *Geschichte und Ökonomie*, Köln 1973 及 Wolfgang Mommsen, "Max Weber als Kritiker des Marxismus." in *Zeitschrift für Soziologie*, 3（1974）. pp. 266ff.
- ³ 請參考 Anthony Giddens, "Max Weber and the Development of Capitalism", in *Sociology* 4（1970）pp. 289ff 和他的 *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writing of Marx, Durkheim and Max Weber*, London, 1971.

論在建立社會科學上扮演著建設性的角色⁵。科學的社會主義透過對「所謂的古典國民經濟學」的批評，歷史化了古典經濟學理論，並為現代的經濟理論鋪平了道路⁶。另外，它

4 此處所指的歷史關係意謂韋伯將馬克思視作他對社會經濟學及社會科學思想見解上的先驅，基於這一觀點，韋伯曾經直接對馬克思的著作——亦包括恩格斯的作品部分——做過詳盡的研究。此一事宜不只在韋伯論及社會科學之客觀性的文章上可得到證明，最近找到的「一般（理論性）政治經濟學授課大綱」亦支持上述的看法。韋伯的授課大綱可能是1898年發給聽講學生的，這中間除了附有參考文獻的綱要外，在「國民經濟學之概念基礎」一節下尚有韋伯自己的經濟理論紀要。根據此一紀要，韋伯在課堂上曾討論過「科學社會主義的理論基礎」，同時對《共產黨宣言》、《資本論》全三卷、《哲學的貧困》，以及《反杜林論》皆有做過引述。瑪麗安娜·韋伯亦提到韋伯想將此一授課大綱擴充成一本教科書，見Marianne Weber, *Max Weber: Ein Lebensbild*, Tübingen 1926, p. 241.

5 Max Weber, WL pp. 163ff.

6 這點是我根據韋伯1898年之授課大綱所做的推測。在此一大綱第四分冊中，韋伯計畫分析經濟學理論的發展階段：「第十三節，迄自自由主義經濟理論創立前之經濟理論；第十四節，所謂古典政治經濟學之經濟理論；第十五節，科學社會主義的理論基礎；第十五節，a.目前理論的主要取向。」在第五分冊中則是對現代交換經濟的理論性分析。不過，韋伯似乎因為馬克思主張客觀價值理論（objektive Werttheorie）而只將他歸在古典經濟學派的旁支來討論。當論及國民經濟學之概念基礎時，韋伯把早期Smith, Ricardo, v. Thünen、v. Herrmann等人的理論和馬克思並列一塊，而把邊際效用學派之理論家，亦即代表主觀價值理論的新學說放在對立的另一邊。講義中這一章還有一個附錄：「對古典學派與社會主義之價值理論之批判」，在印妥的草稿中則付之闕如。

也指明了合理的企業資本主義歷史上的無法迴避性⁷。馬克思在「共產黨宣言」中統合了這兩種觀點。因此韋伯不諱言這一宣言乃「科學上最優秀的成就」之一，屬於一份可以產生科學上「豐富成果」的文件⁸。韋伯主要是看到它可以增加社會科學對「勞工問題」、「社會問題」，在經濟及文化上之意義的敏感程度。基於此，馬克思理論不會自社會科學的課題中消失，因為作為一種真實的科學，社會科學有著「對人類共同生活之社會經濟結構，及其歷史上之組織型態的普遍文化意義做科學研究」的一般性任務，以及探討「資本主義發展之普遍文化意義」的特殊任務⁹。即使在1920年，韋伯在經歷了俄國及德國的革命之後，似乎仍然維持著他對馬克思著作在思想史上的意義的評價。包格騰（Eduard Baumgarten）提到，韋伯在與史賓格勒（Oswald Spengler）討論了《西方之沒落》一書後，曾對學生說：「現代學者們，尤其是哲學家們的誠實性，可以從他對尼采及馬克思的態度中來

⁷ 這一想法在 Jaffé、Sombart 及韋伯三人1904年接下編輯〈社會科學及社會政策文庫〉時即已成形。他們認為任何實實在在的社會政策皆必須承認「無法更改的歷史狀況」，這三位〈文庫〉的新編輯承繼著雜誌原有的傳統，而主張「資本主義已無法連根鏟除，因此只有加以容忍的歷史發展結果，任何想回到從前，再恢復舊社會之父權基礎的嘗試，在今天已完全行不通了。」見：Geleitwort, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.19 (1904) . p. IV.

⁸ Max Weber, SS, p. 504.

⁹ 見 Max Weber, WL, p. 165 及 Geleitwort 同註7。p. V.

衡量。要是誰不肯承認他自己作品中的重要部分，若非參考了這兩位作者的研究成果將無法完成的話，那麼他在欺騙自己及他人。我們每個人今天在精神上所體會到的世界，已是一個深深受到尼采與馬克思影響的世界。」¹⁰

韋伯對馬克思理論或科學社會主義在政治上的重要性也同樣推崇。韋伯承認這一套理論在現代的勞工運動中發揮過積極的作用。它的主要貢獻乃喚醒了大眾，使他們不再相信末世論式的預言，而傾向於把實質性的自然法教義（*materiale Naturrechtsdogmen*，英譯 *substantive natural rights doctrines*）視作可加以歷史化，且在政治上可予以實現的主張。只不過，科學社會主義並未能成功地貫徹這一種觀點：它反而適應了自己信徒中，尤其知識分子階層對教條的需要。在認定資本主義式的社會型態必然會沒落的想法中，我們看到了這種適應。資本主義的沒落被當作類似自然法則般，只要時機一到，自己便會崩潰；同樣地，「經濟上的『動力』」被認為是「『根本的』，唯一『真實的』，『在最後一關始終是具決定性的』」¹¹。這種適應也存在於另一個想法中，以為由資本主義的束縛中解放無產階級，乃是解決人對人之支配問題上最具決定性的一步——縱使這不算是最後的一步，至少它是朝著這個方向在前進。但隨著這種（理論向教條的）適應而來的，卻是使科學社會主義和政治上的作用傾向

¹⁰ Eduard Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, Tübingen, 1964, pp. 554ff.

¹¹ Max Weber, WL., p. 167 和 WuG, p. 501.

於支持一個立於自然主義基礎上的、一元論的世界圖像——信仰取代了科學知識的地位，世界觀取代了經濟史觀。事實上，這些趨勢在《共產黨宣言》中已可看出端倪。因此對韋伯來說，這份文件不僅是優秀的科學成就，也是一個「偉大的錯誤」；不只是科學上可獲致豐富成果的精采文件，同時也是個「悲哀的預言」¹²。

韋伯對馬克思的關係因此不只是歷史上的，而且還是批判性的。歷史上的馬克思對他而言，始終是一個不能簡單逃避過去的關卡，而必須藉著找出其根本原則中考慮不周的地方來克服它、超越它。韋伯並未系統地表達過他這種批判性的立場：那是詮釋者的任務，來將這種立場重建起來。重建的工作可分兩個層次：一方面是概念、價值及歷史理論的層次¹³，另一方面是關係到人類共同生活及其歷史組織型態中，所有經濟、政治及文化結構理論的層次。這兩個層次互相關聯著，而且正如韋伯在批評《共產黨宣言》時所指出的，這份宣言乃從錯誤的概念理論、價值理論及歷史理論中導出了一個對人類共同生活之結構法則所設定的錯誤理論。因此，這套理論並不能妥當地解釋或指導社會行為。

¹² Max Weber, SS, p. 505.

¹³ 據我所了解這樣的看法，是無法脫離 Heinrich Rickert 及 Emil Lask 的影響而成立。對於概念理論方面，現在有 Thomas Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws and Ideal Types*, Durham, 1976 一書來討論，同時也重新啟開了一場原先似乎結束的辯論。就我所知，在價值理論方面尚缺少類似的分析。

不過，下面的考慮將嘗試把這種關聯更加的抽象化。我們的討論集中於人類共同生活及其歷史組織的理論層次上，並且由此觀點來討論為什麼韋伯不認為資本主義的社會形式必然會沒落，也不認為無產階級革命乃解決人支配人問題的決定性一步。本文的論點是：韋伯的這種看法與他假定社會關係皆有組織的需要性（Organisationsbedürftigkeit）有一般性的關聯，而與他對現世支配的理性主義和現代科層官僚制支配間之關係的論斷則有特殊性的關聯。正是在對後者的關係上，韋伯有著與馬克思、恩格斯兩人不同的看法。

為了闡明我們的論點，首先要以簡短的篇幅來扼要地介紹馬克思及恩格斯對科層支配問題的主要意見¹⁴。一般而言，由馬克思主義的觀點來看，科層官僚支配乃是受到經濟制約的某一特定階級狀況在政治上的反映。藉著兩層考慮可以具體化這一論調。第一層考慮主要由恩格斯提出，認為科層制或官僚支配是階級力量均衡的結果，這一結果使得國家權力不只作為階級間「疑似的調停者，暫時獲致某一程度的獨立性」¹⁵，卻也使國家利益偏向為官員及軍事幹部謀福利而「私人化」了。這一種均衡可以發生在或低或高的階級鬥爭階

¹⁴ 請參考 Wolfgang Schluchter, *Aspekte bürokratischer Herrschaft*, München 1972, p. 34 及 Henry Jacoby, *Die Bürokratisierung der Welt. Ein Beitrag zur Problemgeschichte*, Berlin, 1969.

¹⁵ Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* in Marx/Engels, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Berlin, 1960, p. 298.

段。所謂絕對主義的君主專制即是貴族、市民資產階級妥協下的支配形式，而拿破崙三世時的波那巴提主義（Bonapartismus）則是市民資產階級與無產階級之間相互平衡的產物¹⁶。第二種考慮主要由馬克思提出，認為科層官僚是——基於其內部矛盾而注定要崩潰的——資本主義最後且最徹底的政治形式，這種資本主義亟需開放性的權威主義，以阻止資本在自我獲利過程中產生之革命潛力的發展。這兩個考慮都可以歸結到同一種基本想法，即官僚支配乃受到經濟制約的階級對立狀況在政治上最終極的表現：它曾經一度以技術上尚未純熟，另一次則以技術已臻完善的中央集權及國家權力自主化的形式出現。那種「向與其對手——封建制度——糾纏一塊」¹⁷的官僚制與另一種把封建制度徹底打垮了的官僚支配之間的區別並非在其功能，而是在其技術完善的程度。這兩種同是一注定沒落之經濟階級組合最後的政治形式——就算它們仍藉著組織上的優越性苟延殘喘著。事實上，就馬克思來說，（資本主義）在支配形式上的特點反而更會加速自己的滅亡，因為中央集權及國家權力自主化的步調愈快，愈容易變成「革命之最大且唯一的目標」¹⁸。

和這種認定相關聯的是馬克思同時所主張的，一種從世

¹⁶ 同上註。

¹⁷ Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in *Marx/Engels, Ausgewählte Schriften*, Bd. 1. p. 314 註 2。

¹⁸ Karl Marx, *Erster Entwurf zum Bürgerkrieg in Frankreich* in *Marx/Engels, Werke* (MEA), Bd. 17. p. 543. Berlin, 1964.

界史的角度來對科層官僚制之特徵及範圍加以觀察的理論。就如人類發展其實是日漸疏離（*Entfremdung*; *alienation*）的一個過程，生產力的解放也會使階級鬥爭極端化，那麼社會化進展愈快將促使科層化的傾向愈大，直到國家權力在技術上完美無缺的集中與自主達到了最徹底的表現形式。這一過程並不限於國家的領域，它更會觸及到社會的所有部門，終至將無政府式的早期資本主義整個改造成組織嚴密的後期資本主義。在軍事及官僚體制上國家權力的集中及自主化，正類似於由經營管理專家領導的股份公司及托辣斯中資本的集中及自主化。不過，即使整個科層官僚化過程乃技術上「必然」的結果，它終究還是受制於政治——經濟上的條件。它表達出一種支配上的貪念，追求著政治或經濟上完全依資本自我獲利原則組織起來的生產過程。資本主義式的政治領導就其內容而言乃是「兩面的」，因為它不只滿足了一個基於漸增之社會化而愈不可或缺之調節功能，而且它還服務於一個階級對另一個階級的剝削；同理，一個資本主義下的工廠管理在內涵上也是「兩面的」，因為它不只執行了由於工作過程上日增的社會化而愈形必要的合作功能，而且同時也從事於榨取這一個工作過程的剩餘價值¹⁹。國家及工廠的組織在資本主義社會裡因此有必要是專制、獨裁的²⁰。它們表現

¹⁹ Karl Marx, *Das Kapital* (1. Band. 1. Buch) in *Karl Marx, Werke-Schriften-Briefe*, hrsg. von Hans-Joachim Lieber, Bd. IV, pp. 362ff 及 374, Darmstadt, 1962.

²⁰ 同上註, p. 375.

出來的形式，是「充滿了嚴格規定的權威，以及一套階層分明、有著社會機能特色的工作過程」²¹。使企業家成為工業上發號司令者的不是他技術上的優越能力，而是簡單的事實——他是資本家。同樣的，使得官僚成為政治上發號司令者的也不是他的專業資格，而是因為他屬於支配階級中的幹部。雖然資本家及官僚皆有功於資本主義的發展，但經由他們的這種「第二特性」，他們終歸成為寄生式的存在。他們是特定關係下的產物，在這種關係中有著額外的、超過技術強制上所需的支配情形²²。馬克思認為唯有經過對資本主義生產關係的革命，方能使支配減低到技術上的必要程度以內。到了有一天，當人類對自然完全可以支配的時候，就是這種物化（*Verdinglichung*; *reification*）的剩餘物便會自動消失。無論是哪一種管理人民的政府形式，終將為作業上的管理（*Verwaltung von Sachen*; *administration of things*）以及生產過程中就事論事的領導方式所取代。

依馬、恩的看法，朝這個方向進行的第一步，乃是在社會整體及個別組織的層次上，同時引進公社式的自我管理制度。雖然這還不算是最後的組織形式，因為它仍是一種支配的形式；不過，它可以是一種用來解消所有支配的支配形

²¹ Karl Marx, *Das Kapital* (3. Band, 3. Buch) 同註 19. Bd. VI, p. 746.

²² 關於對必要的與多餘的或附加的支配，以及對壓迫的分別，在近馬克思主義的討論中扮演了重要角色。見 Herbert Marcuse, *Eros und Kultur: Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Stuttgart, 1957. p. 44.

式。自我管理制度形成了一個中間階段，在這個階段中，最後的階級鬥爭「能夠以最合理且人道的方式渡過其不同的歷程」²³。雖然它不依靠政治上的調節合作來發揮作用，而且如任何現代大型工業組織般無法脫離訴求於權威的方式，就此意義而言，它不是一種反權威的制度²⁴。但是它透過自我管理原則之運用，可以立刻排除掉所有非必要的、額外的壓迫因素。這首先表現在阻止，甚至扭轉官僚化的傾向上面。自我管理制度將領導的功能降低到純粹是技術上必要的程度，促成反分化的過程，使得有能力的人各適其位，並且隨時可以將這一切置於控制之下。無論是在社會整體或個別組織的層次上，自我管理制度皆是合理且有效率的，因為馬克思的想法，「眾所周知，社會如同個人般，在面對真正的實際事務時總是習慣找出最適當的人選來擔任，即使一旦選擇錯誤，也馬上知道亡羊補牢」²⁵。

這種藉由貫時性（*diachron*）與共時性（*synchron*）之觀點而發展出來的，認為在社會及組織層次上官僚化傾向可予以逆轉的理論，在數十年之後受到了韋伯的挑戰。韋伯的第一部主要著作發表於恩格斯去世前不久，他所經歷的時代不是像馬克思所見到的四分五裂下辛苦統一起來的德國，而是

²³ 同註 18. p. 546.

²⁴ Friedrich Engels, "Von der Autorität", in *Marx/Engels; ausgewählte Schriften*, Bd. 1. p. 605. 恩格斯在此將「反權威主義者」嘲弄了一番。

²⁵ Karl Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, in *Marx/Engels, Ausgewählte Schriften*, Bd. 1. p. 492. Barlin, 1960.

德國國家權力的擴張。韋伯眼中的德國資本主義，也已不是那受阻於國際保護主義，只能由內部緩慢發展的資本主義，而是轉頭向外擴張的帝國主義式經濟。他所親身經歷的不是傳統式的內閣紛爭，而是第一次世界大戰。韋伯——他最後的作品出版於德國自帝國轉向共和政體的時期——並不像馬克思般屬於共產主義者同盟成立初期時的人，經歷了德國勞工黨迂迴成形的過程，韋伯所經歷的是勞工黨正朝向大眾政黨「自由地」發展的時期；他所處的時代已不是地方性的無產階級革命相繼爆發，而是無產階級首次取得全國性統治權力的俄國革命時期。不過——或許正因為韋伯所見到的政治、經濟情況，應該是馬克思認定對挽回官僚化趨勢有利的條件，所以韋伯無法同意馬克思所抱的希望。他眼中所看到的現代科層官僚制度，是一個在歷史上有著重大意義及後果的現象，遠超過馬克思式的觀點所能想像。如帕深思（T. Parsons）形容的，官僚制所扮演的角色對韋伯來說就像階級鬥爭之於馬克思，及競爭之於宋巴特（W. Sombart）一般²⁶。這使得韋伯成為關於科層官僚制支配的重要理論家之一。

韋伯並不單純只是把馬克思的理論顛倒過來。這在他用來反駁馬克思以為通過無產階級革命，可以取消官僚制的說法時，所使用的論證方式上即可看出。由歷史的觀點來說，韋伯同意馬克思關於資本主義與科層官僚化之關係的討論，

²⁶ 見 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*. Glencoe, 1961, p. 509.

也同意這一過程侵入到社會所有層面時會產生革命性的影響。官僚化對韋伯而言，一方面是生活導引理性化的結果，唯有在西方，這種理性化過程致使「經濟上機會性的利潤（Gelegenheitsprofit）擴大成為一個經濟系統」²⁷，立基於資本主義式的營利經濟，運用「固定資本、自由勞動力、合理之工作專業化與合理之工作組合」²⁸。另一方面，官僚化亦代表著一個徵兆，象徵著早期資本主義向著一個「銅牆鐵壁的時代」過渡²⁹，這個時代中理性之經濟倫理以及由此而生的經濟生活作風已喪失其宗教的意義根源³⁰，代之而起的是資本主義經濟的形式理性，以及鐵面無情式的紀律機能³¹。同時，「自由」資本主義經過了徹底的「國家化」，普遍的「卡特爾化、標準化及經濟上的科員化（Verbeamtung）」³²，開始自行摧毀，如市場自由、企業經營自由及就業市場自由等前提³³。不過，即使韋伯和馬克思同樣相信官僚化日漸使人類在解決生活條件的問題上受到了限制，而且同意這一過程根源於資本主義某些特定的結構問題，韋伯並不像某些人般，以為官僚化的傾向可以藉著向理性的社會主義過渡而停頓下來。相反地，正是社會主義者所懷抱的「革命之災難希

²⁷ Max Weber, PE II, pp. 322ff.

²⁸ Max Weber, WuG, p. 96.

²⁹ Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, p. 315 及 RS I, p. 203.

³⁰ 同上註，p. 314.

³¹ Max Weber, WuG, p44.

³² Max Weber, SS, p. 511.

³³ Max Weber, WuG, p. 94.

望」(revolutionäre Katastrophenhoffnung)³⁴使得他們不能清醒地認識到，或許過渡到社會主義後這種科層官僚化的傾向更會加強。

就韋伯看來，社會主義主要在兩個問題上始終有著幻覺：一是社會主義低估了在高生產力的經濟中，謀利之生產與「公平」分配之衝突，還有在高度效率的組織中專家與組織成員自我做主要求之間的衝突。資本主義把這兩種衝突特別赤裸裸地呈現出來，因此暴露了本身實質上的非理性。然而，社會主義解決第一個問題之道，據韋伯觀察，只是借助一種以指令式的管理來取代自我調整的市場法則，這其實只能「減輕」問題的尖銳程度，在今天來說它代表了徹底的科層官僚化。除非人們準備忍受著一種非專業性的管理形式，不計較其所可能帶來的巨大損失，否則社會主義仍然解決不了第二個問題。韋伯理所當然地視社會主義不會情願忍受損失，因此他預測無產階級專政的結果並非工人統治，而是官僚階層的支配³⁵。

我們可以將韋伯的論點簡略地歸納如下：首先，資本主義經濟所以表現出實質上的非理性，主要乃因為它並不單純地滿足慾望，而是要滿足「購買力的慾望」³⁶。韋伯認為這一種困境事實上存在於所有市場傾向的商品生產中，交換經濟式的滿足需要原來便糾纏在形式與實質經濟理性的辯證

³⁴ Max Weber, SS, p. 510.

³⁵ 同上註，p. 508.

³⁶ Max Weber, WuG, pp. 58ff.

當中³⁷。這樣的辯證發展將使商品的最適生產以及人類團體經由社會倫理來操縱的供養問題「無可避免地」³⁸分離開來，因為市場無法忍受社會倫理要求的直接干涉。在這麼一種經濟行為的秩序中，商品生產所造成的不合理結果頂多只能透過對所得分配的政治性操作來做事後的更正。就此而言，韋伯和馬克思都認定資本主義裡，生產關係首先決定了分配的關係。即使在現代的條件下，若有人想排除交換經濟滿足需要的形式，藉以避開形式經濟理性與實質經濟理性之間的辯證發展，必定徒勞無功。馬克思的「解決方案」³⁹忽略了一點，即任何計畫經濟式的慾望滿足形式不只是將社會倫理對分配的要求重新放到首位，同時也把整體經濟置於重重規定之下——這些規定可能是經過協商產生的秩序，但通常是由上到下貫徹指令式的實質秩序⁴⁰。在現代的條件下，這表示形式理性與實質理性的辯證從市場被移置到「合理的」計畫中。問題是，除非行政機關以強制的方式壓制住各個利益團體的活動，否則計畫經濟不僅是設置一些計畫與執行的管理幕僚而已，還為「各式各樣的利害鬥爭與占用過程」大開方便之門⁴¹。

³⁷ 同前註，p. 60.

³⁸ 同上註。

³⁹ Karl Marx, "Kritik des Gothaer Programms", in *Marx/Engels: Ausgewählte Schriften*, Bd. II, p. 18 其及：*Das Kapital* (3.Band.3.Buch), hrsg. von Lieber, Bd.VI, pp. 744ff.

⁴⁰ Max Weber, WuG, p. 59.

⁴¹ 同前註，p. 119.

韋伯清楚地看到，這些在理性的社會主義之下管理經濟的行政幕僚單位不但遲早會染上官僚的習氣，而且奠下了造成一個「新階級」的基礎，就如任何以專業資格拿來作為「工作」的必要條件時容易發生的。韋伯認為，那些早期鼓吹社會主義經濟與社會秩序的先驅者，所以能夠不正視這些事實，乃因為他們看到在資本主義下，某些專業資格明顯地喪失了重要性，再加上職業結構改變的趨勢，使得他們相信這是隨著理性化的增加，專業知識的社會意義會愈趨減少的徵象。這種想法在韋伯看來卻是對事實的誤解。專業知識的社會意義在理性化的進展下，只會增加而不太可能減少。它所造成的結構性問題，頂多也只能藉著全面實施自我管理制度來「減輕」，卻非「解決」此問題。因為雖然任何組織上防範於未然的方法，如官員之選舉罷免、縮短任職期限、輪調或以抽籤決定去留、嚴格的委任命令制與賦予職位以業餘性的特質等，都想要「減少專業知識及業務性知識的權力地位」⁴²，以便有助於社會關係⁴³之開放以及最小化支配的關係；問題是這些專業的、業務性的和由此而生的「支配的知識」（Herrschaftswissen）正好有著最佳的本錢，足以混入這種開放策略之中使其失效，並且還藉著強調專業能力來達成社會結構進一步的分化。韋伯認為，這一種獨占化的過程在理性的績效秩序（Leistungsordnung）下基本上乃無可避免的。

⁴² 同上註，pp. 169ff.

⁴³ 關於韋伯社會學中關鍵性的區分開放及閉鎖關係，以及與此相結合之策略，請參考 Max Weber, WuG, p. 23 及 p. 201.

俄國的十月革命——當時這是最大的一個社會實驗——似乎印證了韋伯看法的正確性。即使是「社會主義式」的理性生活規劃，正因為它力求合理，終究還是得承認專業資格的重要性：它仍然會製造出依職業身分劃分的階層，而與平等、正義等社會倫理之要求有著矛盾⁴⁴。只是這一過程不光是在十月革命後的俄國可以看到，在某些嘗試實現「直接民主制」的「歷史」中同樣存在著類似的發展。縱使在某些例子裡，人們對安排合理生活規劃的意願尚不強烈，但不需經過多長的時間，那起先與直接民主制最為配合的外行管理（*Dilettantenverwaltung*）便會變質為名流士紳型的管理（*Honorationenverwaltung*），而隨著與日俱增的績效壓力，這一型管理總會讓位給科層官僚制的行政管理⁴⁵。

究竟是哪些理由使得韋伯把科層制不僅看做是資本主義結構特性的一種反映，而還要加給科層化過程以更深廣的意義呢？是什麼原因導致他認為這一過程即在社會主義制度之下，亦無法簡單扭轉挽回，而其所造成的後果頂多只能減輕卻不能完全解決？他是否將此一科層組織化過程的技術成分——馬克思亦曾考慮及此——看得如此重要，以致他相信技術會決定政治經濟結構，而不是正好相反？是否在他看來，所有今日的支配形式有朝一日都會變成科層官僚支配呢？

為了回答以上的問題，我們首先必須弄清楚韋伯社會學

⁴⁴ Max Weber, SS, p. 514.

⁴⁵ Max Weber, WuG, p. 170. p. 546.

的意圖所在。韋伯的著作嘗試回答兩個互相關聯著的核心問題。第一個問題扣緊了一連串的歷史情境，追問究竟是哪些條件使西方，而且只有在西方，產生了一種特定類型的理性主義，其普遍的歷史意義及有效性似乎已是「放諸四海而皆準」⁴⁶。為了回答這個問題，韋伯應用了不同時的比較（即貫時性的觀點）來表現在不同文化中曾有過的，在解決人類社會生活之基本問題上提供出來「精神的」及「政治——經濟的」對策⁴⁷。藉著這樣的比較，韋伯凸顯了西方理性主義——尤其是現代的西方理性主義——提供之方案所具的特殊性。韋伯的第二個主要問題乃針對這麼一個已在世界大部分地區取得支配地位之西方理性主義未來的發展趨勢而設⁴⁸。為了回答這個問題，他採用了共時性的觀點，來比較在面對人類及社會生活之基本問題時各種「精神的」及「政治——經濟的」解決方案。由這一比較中可清楚看出各個獨特方案的長處與短處。韋伯主要在他的宗教社會學中討論了第一組問題關聯，而在他的政治社會學中討論了第二組問題。這兩種討論當然不是互相孤立的，它們交互穿插著。事實上，韋伯在兩處的討論中皆有著同樣的理論題目，只不過加些變化而已：即探討「倫理」與「世界」之間的辯證關係；或理

⁴⁶ Max Weber, RS I, p. 1.

⁴⁷ 這類基本問題對韋伯而言，猶如對命運與回報之間的不一致之解釋（神義論），或是在支配者、行政幕僚與被支配者之間建立一種特定的關係（支配組織）。

⁴⁸ Max Weber, PS, pp. 59ff.

念、物質的與理念的利益，以及支配組織間的辯證關係⁴⁹；或是存在於適應現世與拒斥現世（兩種世界觀）之前提與後果間的辯證——在拒斥現世的範圍中，又可分開來看逃避現世與支配現世之間的辯證⁵⁰。不過，我們還是可以在宗教社會學及政治社會學的問題領域之間畫下一道明顯的界限⁵¹。這種區分是必要的，以便能夠一開始就把握到韋伯著作中對科層官僚制問題相當多樣性，而且由於觀點的頻繁更換經常隱而不顯的看法。

科層官僚制支配在韋伯的兩個問題領域中都扮演了相當重要、但不太一樣的角色。乍見之下，似乎這與韋伯自己的主張有所矛盾，因為他曾把科層官僚制支配視作合法性支配中最純粹的型態⁵²，從而不論在貫時性或共時性的比較觀點下，都與傳統的或卡里斯瑪的支配類型有著明顯的區別。照韋伯的說法，合法性支配立基於世界解除了魔咒，以及理性支配現世態度發展之後，作為這種發展結果的正當性根據（*Legitimitätsgründen*）以及與此有著選擇性親近關係的正當

⁴⁹ Reinhard Bendix, *Max Weber*. München, 1964, p. 217. (英文見 R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*. London, 1960)

⁵⁰ 藉著這些概念，韋伯嘗試刻劃出幾種透過制度化倫理而形成面對世界之態度的特徵。在區分責任倫理與信念倫理上，這些概念亦可加以應用。

⁵¹ 在 Bendix 對韋伯的研究——這或許是對韋伯實質研究最佳的一部導論——中，這兩個層面在構成時被分了開來，然後再透過支配社會學相連在一塊。

⁵² Max Weber, *WuG*, p. 124.

性信仰。因此，韋伯定義科層官僚制支配為一種藉由科層式行政幹部來管理的合法性支配，其最理性的表現形式為一種「持續性的、受到法規拘束的公務經營機構（Betrieb von Amtsgeschäften）」⁵³；在官職安排上，則遵循規定之職權範圍及官位階層劃分之原則來組織。此一組織由官吏操作經營，這些人無權占用行政之技術資源或官職本身，只能憑據一種客觀化之專業資格受到僱用，其處理公務必須符合條文規定依法行事，並在面對當事人時一視同仁（sine ira et studio），亦即完全忠於職責義務，毫不衝突地徹底執行。官吏身分之終身制、薪俸制、退休保險及循年資升遷等制度在在強調了忠於職守義務（Amtstreuepflicht）的重要性⁵⁴。總的來說，科層官僚制即是一種特屬於現代的支配形式，唯有當它與現代理性資本主義和其貨幣經濟，與集行政與軍事權力於一身之（現代）國家，與摧毀世襲特權和教育民主化等措施，以及與國家之「政治」任務在質量上的擴張等條件同時存在時，一個現代化的科層官僚組織才得以真正成立⁵⁵。

不過，即使這一連串對科層官僚制的定義是以一套「支配的類型學」架構為準，其根本取向乃注重「支配效力一般基礎上之基本差異」⁵⁶，並且強調法條化（Verrechtlichung）的特殊形式，透過法條之明文規定，命令與服從方得以蛻變

⁵³ 同上註，p. 125.

⁵⁴ 同上註，p. 125ff 及 559ff.

⁵⁵ 同上註，p. 564ff.

⁵⁶ 同上註，p. 545.

為命令權利與服從義務之相互承認——這一切討論事實上尚不能代表韋伯社會學中對於科層官僚制支配問題所做分析的全貌。唯有當我們正視到一個常被忽略掉的觀點時，韋伯分析的全面性方能清楚地呈現出來。此一觀點在支配類型學中雖有其地位，但在支配「效力」（*Geltung*，或譯妥當性）之觀點占有優勢下經常隱而不彰。此即以支配與行政管理之間的關係，及以支配者、行政幕僚、被支配者之三角關係作為觀察重點的著眼考慮。韋伯對支配現象的興趣，嚴格說來只在於「支配」與「行政管理」發生關聯的情形上：「任何支配就其功能而言即是行政管理。」⁵⁷ 這亦解釋了任一支配形式之特殊前提：「（都必須有）一個成員團體，他們對於領導者之命令已習於服從，由於他們可以參與支配以及分得利益，而對此種支配的存在有著個人的利害關心。因此，他們持續地願意提供勞務，為了維持此種支配分別擔負起發號司令及強制執行命令之任務。」⁵⁸ 這一批行政幕僚隨著其所仕奉之支配權力的不同，可以變化出不同的方式與結構。然而，支配者與其行政幕僚之間的關係原則上仍然有著一種選擇性的親近，這種親近有利於兩者間必要的利益同質性。但這並不意味支配者與行政幕僚的關係就此相安無事，畢竟結構上的主要問題始終存在：行政幕僚一直有朝向自主化的趨勢。無論是世襲卡里斯瑪式的封建支配、自由式的市民支配

⁵⁷ 同上註。

⁵⁸ 同上註，p. 549.

或是立基於公眾集會上的支配形式，掌握著實務管理方法的行政幕僚總還是有機會套用著支配權力而遂行己政。就支配的結構而言，這可能造成相當不同的後果。行政幕僚的自主化可以導致「行政權力之分散化、官職之強制占取、封建化、支配權力為身分集團瓜分、身分階級的分權或是地方首長的獨裁。」⁵⁹

如果我們注意到這一種關聯，那麼科層官僚制支配對韋伯而言不只是藉著行政官僚而遂行的支配，而且還是行政官僚的（直接）支配。這又可分廣義和狹義兩種說法。廣義下的科層官僚支配可在任何時空下存在，只要有一批行政幕僚——無論其內部結構為何——成功地隱匿在合法統治者之後或公開地取得了實權。韋伯特別以「歐洲家產制」（*europäisches Patrimonialismus*）在其封建及身分國家形式下的例子來說明此一現象。（歐洲）家產制的統治者及其官僚組織所組成的中央政治集權、教會、封臣、諸侯、身分集團以及自治的城市等，乃互相競爭或合作的重要勢力，它們各依實際上的權力地位形成以法律形式表現出之均衡狀態。這些不同的傳統型支配形構（*traditionale Herrschaftsgebilde*）所面對的主要問題，即權力集中與分散之間的對立，給予行政幕僚以策略上的有利位置。因為「統治者」或「支配者」經常在經濟上相當脆弱，無法阻止官職上向俸祿制，甚或封建式的轉

⁵⁹ Johannes Winckelmann, "Max Webers historische und soziologische Verwaltungsforschung", in *Annali della Fondazione Italiana per la Storia Amministrativa*, 1964, p. 59.

形（Transformation）以及由此產生經濟上、政治上科層官僚制的自主化。另一方面，地區性或地方勢力往往在政治上過於孱弱，也無法有效地反抗一個由中央組織之官僚體制⁶⁰。狹義下的科層官僚制則只有當一個根據專業資格來選拔、官職與行政技術資源實際分離，而受到規章拘束之行政幕僚成功地包攬掉了合法統治者的權力時，方能成立；亦即他們等於秘密或公開地將其主子——尤其是議會、君主專制下或自由選舉出來的行政機構——剝奪了權力（*entmachten*）。韋伯特別以當時在俄國及普魯士產生的「假立憲主義」（*Scheinkonstitutionalismus*）及「假民主主義」（*Scheindemokratismus*）為例來分析此一現象。此處的結構問題乃（政治）目標制定與目標實現之間的關係，以及對這兩個過程如何有效控制。而事實上一個通常並非專業性的首長、一個無實權的議會以及一個獨占了業務知識（*Dienstwissen*），因此具有政治強勢的行政部門即代表了有利於科層官僚制成立的諸多勢力⁶¹。

不過，以上的分析仍然不夠完整。韋伯曾經提出過科層官僚制的第三種變形。這一種科層官僚制出現的所在，往往是政治行為實際只表現在中央行政上，至於其他的社會領域均或多或少地被降格為「操縱對象」而已。韋伯主要舉「東方家產制」（*orientalisches Patrimonialismus*）的若干不同面相來描述此種發展過程。有兩種觀點在韋伯的分析中扮演了主

⁶⁰ Max Weber, *WuG*, p. 633ff.

⁶¹ Max Weber, *PS*, p. 30, 66，特別 p. 74ff 及 p. 294 及 p. 324.

要角色。第一，他認為東方的經濟性家產制國家（*ökonomische Patrimonialstaaten*）大都認生於河岸文化圈，由於水利灌溉的問題，這些地方亟需一個涵蓋所有領土的中央權力。此一中央政府一開始便保障了帝王及其家產制官僚集團的獨占地位，基於「政治多元主義」一般在這些地區並不發達的情況，這些人的獨占地位益形穩固。通常，在這種支配形構中亦缺乏西方特有的衝突陣線，如政權與教權的持續鬥爭，自由式對中央權力的抗衡，以及歐洲家產制下典型的「內部」領土戰爭。第二個觀點則是文化性的。在東方的家產制國家常會發展出一種家產官僚制度，其成員所受之教育及生活方式使得這個制度傾向於傳統主義式的封閉性，並且能夠組成統一的，具支配地位的身分集團。以自然經濟為主的生產方式助長了這方面的趨勢，還時常迫使「貪婪於租稅」的中央政府不得不將最重要的政府官職做為俸祿甚或作為采邑來分封。並非偶然的，那種在徵募或任用官吏時恣意地、罔顧傳統的「蘇丹主義」（*Sultanismus*）嚴重地威脅到這一類型的官僚制度，因為它將「官吏身分」之自身權利摧毀殆盡。不過，即使有著這層隱憂，此一東方家產官僚制支配乃不易動搖的。它配合著君主統治管轄一批大多數負有徭役義務、政治冷漠（*apolitisch*）的人民，而鑄造了禁錮自由的堅固牢籠（*Gehäuse der Hörigkeit*）——韋伯並不排除這種狀況在現代條件下改頭換面重新出現的可能性。根據這樣的觀點，科層官僚制的概念不再只是對行政幕僚的結構所做的描述，也不是那麼在乎行政幕僚對合法支配之承載者遂行「監護權」，

而牽涉到了支配活動的內涵：即在人民的「非政治主義」（Apolitismus）下，依循著全面照顧生活福利為最高準則（Maximen）的社會管理方式⁶²。

科層官僚制支配的這三種形式——借助官僚式行政幕僚之支配、行政幕僚之直接支配以及透過「官僚精神」（Geist der Bürokratie）來支配政治——在韋伯眼中乃互相緊密地相連著。而且，用來討論分析它們的觀點也時常變動不居。社會的層次與組織的層次並不是一直有著清楚的劃分，共時與貫時的觀點互相糾纏一塊，這些狀況迫使詮釋者必須將各個面相分別孤立出來。狹義下的科層行政幕僚在韋伯著作中有貫時與共時的比較。在貫時的視野下，韋伯著重於此一行政幕僚所具有的特殊理性；在共時的比較下，則著重其長短優劣，尤其藉由與其他結構化之理性行政組織的對比下來評估其效率性。第一種比較涉及到區別兩種在文化史上有所影響的科層官僚制支配；第二種比較則試圖解答何種行政幕僚最能與合法型支配之要求相配合的問題。在韋伯對支配者權力與行政幕僚間關係的觀察中，以及他對「官僚精神」的分析中我們也可以見到類似的面相限制。因此我們若想了解韋伯為什麼拒絕了馬克思看問題的方式（Sichtweise），就必須從韋伯的分析中，把他對科層官僚制支配的不同定義抽離出來，根據其所適用的觀點與層次分別地予以討論。

⁶² Max Weber, WuG, p. 133, p. 615ff, 及其 SW, p. 83, 189; RS I, p. 298, 以及 Johannes Winckelmann 上列文章，見註 59, P. 33ff.

二 官僚制的比較研究： 現代職業官僚 vs. 中國家產官僚階層

基於以上的目的，我們可以舉出三個曾由韋伯詳細分析過的例子來做說明。藉著貫時的觀點，韋伯比較了現代的職業官僚階層（Berufsbeamtentums）與中國的官僚集團（Mandarinatum）。此一比較同時考慮了社會與組織的層次，其根本問題乃指向西方理性主義的特殊表徵。第二個例子是韋伯對德皇威廉二世時代官僚制度的研究，他在此處結合了共時的觀點以及整體社會層次上的分析，其核心問題則欲探討：在現代西方理性主義的條件下，政治與科層官僚制之間的不確定關係。第三個例子屬於共時觀點與組織層次的結合，韋伯藉此分析了德國社會民主黨（SPD）發展為一大型結社組織的過程。在這裡他所著重的主要是：在現代西方理性主義的條件下，科層官僚式行政幕僚與其他形式之行政組織比較時，所表現出來的技術優越性。第一個例子擷取自韋伯的宗教社會學，其他的例子則出自韋伯的政治社會學。所有經由這些例子得出的論點卻都可視為對下列問題的答案：為什麼對韋伯——不像馬克思——來說，科層官僚制支配有著超出於現代資本主義的更重大意義，而且為什麼在韋伯看來，想把自我管理當作一種組織形式，借其之助來「根本」解決現代問題的這麼一種希望，注定只能是個空想。

如前所述，韋伯的第一個例子可在他的宗教社會學中找到。因為他認為，西方支配現世之理性主義產生的原因之一，可見諸於救贖宗教內容、救贖途徑之制度化與由此衍生信徒的宗教之興趣等特殊的複合體狀況（Konstellation），正如其在禁慾之基督新教某一種變體中所表現出來的形式。此一發現引致韋伯對「宗教的，或宗教約制下的生活規範系統」⁶³從事比較研究，以便找出其他各種複合體狀況對於受到宗教影響之人群——尤其在他們面對「世界」的典型態度上——所發生的作用⁶⁴。這種比較研究匯流到一個對世界各大宗教之日常倫理、經濟倫理，以及根據這些倫理而形成之「行為的實踐動力」⁶⁵（praktische Antreibe zum Handeln）所做的陳述。其中韋伯視儒教為一「有文學教養、現世的、理性主義的受俸祿階層之身分倫理」⁶⁶——即指中國家產制官僚體系下的士大夫階層。我們可以把韋伯的嘗試看作是一種對傳統與現代科層官僚制所從事的比較工作。此外，將儒教比喻為（士大夫階層之）「職業道德」（Berufsmoral）來分析，還有一層更廣泛的系統性意義：它不只展示了中國官僚

⁶³ Max Weber, RS I, p. 237.

⁶⁴ Max Weber, PE II, p. 306ff，這裡已表達得很明白，任何欲將韋伯對基督新教倫理與資本主義「精神」所做的分析，孤立出來討論的想法很沒有意義。Talcott Parsons 在 *The Structure of Social Action* 一書中亦曾如此提示過，見 p. 530，另請參考 Reinhard Bendix, p. 66.

⁶⁵ Max Weber, RS I, p. 238.

⁶⁶ 同上註，p. 239.

統治的傳統主義一面⁶⁷，下文將會指出，它也呈現了所有官僚統治的一般性特色。

韋伯形容中國官僚階層的正統倫理⁶⁸乃是一種現世內的「俗人道德」（Laiensittlichkeit）所具有的實踐理性主義（praktischer Rationalismus），並不是系統化之哲學、神學或法學邏輯之產物，而是一種「昇華之經驗」⁶⁹加上「對現世適應、順從其秩序與習俗」⁷⁰之傾向。此一實踐理性主義的基礎乃認為宇宙秩序和社會秩序相等的想法，皇權之卡里斯瑪性格⁷¹，與子對父、少對長、下對上毫無限制的孝道義務⁷²。所謂「適應」，其首要之務在重新安排人與人之間的「自然」和諧，且以一生對傳統保留下來之事物的學習作為手段⁷³。可以說，這是一種通過教育建立之德性生活。教育的目標則是「清明的自我支配、自我反省及審慎態度，尤其要求壓抑一切激情。激情的一切形式——包括歡樂——乃擾亂心靈及其均衡和諧的罪魁禍首，而和諧乃是一切良善的根

⁶⁷ 同上註，p. 341, 394.

⁶⁸ 韋伯亦分析了異端的信仰，特別是道教及佛教，但他以為這些宗教並不會發揮過很大的社會作用。在這裡亦不顧及所謂異端的宗教，見 Max Weber, RS I, p. 511.（英譯：Max Weber, *The Religion of China* tr. and ed. by Hans H. Gerth, Glencoe Ill, Free Press, 1951）

⁶⁹ Max Weber, RS I, p. 440.

⁷⁰ 同上註，p. 441.

⁷¹ 同上註。

⁷² 同上註，p. 446.

⁷³ 同上註，p. 451ff.

源。」⁷⁴ 教育的手段並非舞蹈或軍事訓練、算術、數學或自然科學，而是古典文學⁷⁵。和平主義式的「文學性的徹底教化」⁷⁶，唯有透過一個規格化的養成過程配合最為詳盡分化的考試制度來達成⁷⁷。這一養成過程並不是為了培養專業人員，而是為了塑造有教養的「世界人」（Weltmann），以及建立起一種身分式行為理想在社會上的根據。就此而言，這一種教育也必須有與之配合的經濟基礎：官職即是俸祿的保證。因為營利與消費在傳統中受到了阻礙，雖然勞動與財富亦屬於時刻念及「中庸之道」的君子們，全面自我發展中的一部分，但它們不應是生活中亟需解決的核心問題。正因如此，儒教式的職業倫理與所有其他的宗教系統宣傳的職業倫理有著顯著的不同：它不僅完全相異於伊斯蘭教的喜好奢靡，亦「對立於佛教對一切執迷於現世財物的蔑視、印度教嚴格傳統主義式的職業倫理，以及基督新教對於以理性的專門職業為代表之現世內禁欲之營利活動所做之聖化。」⁷⁸ 君子理想中企求和諧、避免任何極端緊張的心態，亦與「政治」之觀念有所關聯。在這裡，一種囿於傳統之神聖性的理性主義導引了管理行為的實質理性化⁷⁹，從而，在可能的範

⁷⁴ 同上註，p. 445.

⁷⁵ 同上註，p. 412ff.

⁷⁶ 同上註，p. 410.

⁷⁷ 同上註，p. 404, p. 417ff.

⁷⁸ 同上註，p. 450.

⁷⁹ 同上註，p. 524.

圍內儘量使得被統治者能夠「功利式地以及社會倫理式地受到恩惠」^{80, 81}。

中國的家產官僚階層即是在一個徹底組織成機構形式之「國家」中，借助考核過之任官資格選拔出來的、擁有特殊之「精神氣質」的身分階層⁸²。基於人文式教育的聲望——在一般不識字及大多生活在氏族組織（Sippen）中的人民心裡，這種聲望乃堅如磐石⁸³——中國的官僚集團一方面尚能夠對抗獨裁君主（Sultanismus）及其宦官經濟；另一方面也反對分科之專門教育以及純粹鬻官買賣式的資本主義⁸⁴。數百年下來，他們仍然保持住了他們的支配地位。不過，在韋伯眼中，中國家產主義雖然有著曠世的大發明，即不依出生或世襲之地位，而是根據客觀化的教育資格來委任官職，畢竟還是未能建立一個真正有效率的中央行政⁸⁵。其理由一方面是「官僚精神」的存在；另一方面則是基於經濟及政治的因素。韋伯曾經形容中國是：「像一群地方總督們的聯盟加上一個為首的大祭司，權力在形式上——而且只有形式上——握在各省分的高級官員手中。」⁸⁶

⁸⁰ 同上註，p. 425.

⁸¹ 同上註，p. 272，在這裡韋伯區分行政上實質理性化與形式理性化的不同，而將行政的實質理性化歸在家產制之下。

⁸² 同上註，p. 395ff.

⁸³ 同上註，p. 424.

⁸⁴ 同上註，p. 416ff.

⁸⁵ 同上註，p. 335.

⁸⁶ 同上註，p. 332.

究竟有哪些經濟與政治方面的因素最為重要？從政治的角度看，韋伯認為⁸⁷中國的統一國家乃經由戰爭摧毀了封建諸國而產生，在一個敵視傳統的絕對主義（Absolutismus）下，往昔即已取得社會權力的文士階層亦成為犧牲品。直到推翻了此一極權專制（譯按，指秦朝），並建立了新的王朝，人文教育方得到平反，變成新成立的、還附帶著封建殘餘的統一家產制國家中（漢朝）選拔中央官吏的標準。同時，新的統治者還採取了預防中央行政組織可能奪權的措施：透過三年一任的制度來輪調或免除高級官員之職務，並禁止官員在其家鄉任職⁸⁸。藉著這些規定，新政權雖然防止了官職封建化及「開放」主要政治位置之新血補充，但也削弱了中央政府的權力。官員們在陌生的省分中不只無法「扎根」，而且光是因為語言上的問題，他們往往必須依靠當地的「嚮導」，這些人常趁機私底下篡奪了實權。另外，官員們走馬上任前得自己找一批「非正式幕僚」，而不得不求援於地方上的下級官員（吏）。由於他們在地方支配網絡中早已有了一根深蒂固的基礎，很可以把中央政府的權力架空。基本上，高級官員對下級行使的影響力，乃地位愈高，影響愈小。「因此，無論是中央官員或是由中央派任之地方官員，他們對地方關係的了解都太過膚淺，根本無法有效及徹底理性地整頓（地方事務）。」⁸⁹

⁸⁷ R. Bendix, *Max Weber*, p. 78.

⁸⁸ Max Weber, *RS I*, p. 332.

⁸⁹ 同上註，p. 335.

其次，韋伯認為中國家產制國家有著十分發達的中央及地方性政治結構，其支配形構中的中介性（*intermediäre*）政治組織卻是相對的並不發達。這一點在韋伯對中國城市地位的分析中最为明顯。中國的城市正是介於鄉村自治組織及中央行政之間的交叉點。城市雖然是基爾特（商會）、行會及交易活動的所在地，卻從沒有能力形成一個政治上自治、軍事上足以自衛的整體單元⁹⁰。在中國因此也沒有所謂的市民階級（*Bürgertum*）。鄉村及擴散於地方的氏族團體，作為一個具有防衛能力、自主裁判權、祖先崇拜、地方神，以及其他充滿巫術迷信之民間信仰的自治單位，直接與一個具有著俸祿制度與國教（*Staatsreligion*，指儒教——譯者）權威之中央行政組織對峙而立⁹¹。住在城市中的居民覺得自己生活在異地，其故鄉仍是鄉村與氏族⁹²。所以唯一有能力對抗中央的勢力乃地方上氏族長老們組成之名流階層。他們自然也始終有著足夠的力量來阻礙中央權力之徹底支配。因為就是這些「不具人文教養」的長老們，構成了對於具備教育資歷之官員莫大的限制：「氏族中完全未受過教育的長老們決定著經由傳統沿襲下來的氏族內部事務，那些經過多少考試測驗而出頭的官員們，還是得無條件地服從這類決定。」⁹³

但是，個別的官員雖然受制於結構性的弱點，如被罷免

⁹⁰ 同上註，p. 298. p. 380ff.

⁹¹ 同上註，p. 375ff.

⁹² 同上註，p. 380.

⁹³ 同上註，p. 386.

或調職之可能性、他對地方關係之無知以及氏族團體占優勢等，卻從不致於導致官僚制度的衰落。正好相反：官僚行政作為一個制度與由此而興的社會階層曾經決定性地影響了中國政治、經濟的發展。這種影響力有著經濟上的理由。首先：從經濟上著眼，一個立足於自然經濟上的中央行政體系，若以地方官職作為俸祿來授與的時候，較能減輕財政上的負擔。據韋伯觀察，這種於官職上享受俸祿利益的情形大致如下：按照規定，官員們自其轄下省分所徵收到的所有收益，只須向中央政府繳納依各省而定的年貢，另外除了自行負擔公務執行費用外，餘下的部分便是官員的私人收入。這種規定特別的地方，在於官員對下有著行動自由，對上則須負責繳納定額的稅款。由於任期之短暫，官員們莫不嘗試盡量搜刮，以期提高個人的收入。這種行為造成了將所有收入來源「有效率」地盡量利用，唯有遇到當事者之抵抗或涉及到官員本身的身分名譽時——這一類儀禮規範倒並不反對以收取額外之餽贈作為「薪水」之一部分——方才有所收斂。正因為個別官員不安定的地位，卻增加及保障了整個官僚階層的俸祿收入⁹⁴。其結果是社會結構的逐漸僵化，因為任何企圖改變現狀的嘗試，都會牽涉到此一重要階層「看不遠的無數臨時收入及俸祿上的利益」⁹⁵，所以也必須顧及到這些對內雖是處在於個人競爭狀況，對外卻有能力結合成否決同盟

⁹⁴ 同上註，p. 341ff.

⁹⁵ 同上註，p. 347.

的官僚集團之反映。中國官僚階層的經濟地位不只使得他們缺乏動機來作為近代化的推動者，反而讓他們像一種緩衝器，將所有由上或由下而發、朝向近代化的努力全部吸納不見⁹⁶。這個官僚階層向上可說一方面防止了政教合一式的統治權力轉化為一種恣意的家庭主義，另一方面也不致成為由先知預言掛帥之卡里斯瑪型支配⁹⁷；向下，它則抑止了任何欲打破氏族組織，建立在不歸屬於氏族名下之政治統一運動。中國之身分式家產制國家所呈現出的面貌，對韋伯而言乃東方家產制的一個典型代表：每一個由內而生的政變嘗試，在面對刻劃已深的價值傾向以及制度化之權力劃分時注定會失敗，唯有「當軍事上的征服占領或成功的軍事、宗教革命發生時，方才能夠摧毀俸祿利益所形成的堅固牢籠。」⁹⁸

分析至此，儒教作為一個有實踐後果的宗教倫理所肩負的雙重「功能」⁹⁹已清晰可見：它一方面是一個特定身分階

⁹⁶ 同上註，p. 346.

⁹⁷ 同上註，p. 271 及 WuG, p. 588, 612 及 p. 666ff，正如家產制的典型由父權統治之崩頹及卡里斯瑪支配之傳統化而成立；另一方面卡里斯瑪及蘇丹主義則仍會是破壞這種定型化（Stereotypisierung）的力量。

⁹⁸ Max Weber, RS I, p. 348.

⁹⁹ 這並不是說韋伯將儒教視為一個階層之經濟利益的單純函數。他曾多次反覆地提示意義系統（Bedeutungssystemen）有其自身的力量（Eigenmacht）。請參考同上註中 p. 241ff 及 p. 248 對歷史唯物論及尼采的憤世嫉俗論（Ressentimentthese）之批判。不過，韋伯始終同時研究階層化與宗教之間的關聯，並且對宗教理性化的方向，以及其實際的傳播及影響作用等現象不做孤立觀察，而強調這些現

層獨特之物質及精神利益的適切表現，同時也是一個礙於傳統、相對停滯社會之「整合性意識形態」（Intergrationsideologie）。即使其中所提供對世界的解釋並非沒有競爭對手，也不是由所有社會身分團體所「承載」¹⁰⁰，而是受到「道教的道士」、「佛教的僧侶」以及來自民間宗教之巫祝們的活動所限制¹⁰¹，但是儒教的現世實用主義畢竟終歸是最具決定性的「社會道德」。以馬克思的術語來說，在這裡支配階級的思想實際上就是（社會上）支配性的思想：「社會上支配物質力量的階級，同時亦是支配了精神的力量。」¹⁰²。終究而言，此乃因為這一宗教的內容與組織有利於建立一種獨占的地位。儒教在韋伯眼中是一個在教義內容上根本反對先知與預言的宗教，雖然它像其他多少合理化了的價值系統般，對於世界和生活有著充滿意義的關係，也製造出一種由此衍生的生活導引¹⁰³；不過此一教義的內容阻止了「世界」的概念——作為一個具備經驗現實性之有意義的整體——陷入一種重大的矛盾中。因為「一個超越的、提出倫理要求的神（所

象乃和諧層團體之分布狀況及其詮釋問題等有互賴關係。請比較上註中 p. 239 及 WuG, p. 285, 及 R. Bendix, *Max Weber*, p. 199ff.

¹⁰⁰ 「承載者」的概念和「選擇性的親近」一樣，主要的目的都在表明社會狀況與價值系統之間的關聯。

¹⁰¹ Max Weber, RS I, p. 511.

¹⁰² Karl Marx, *Die Frühschriften*, hrsg. von S. Landshut, Stuttgart 1953, p. 373.

¹⁰³ Max Weber, WuG, p. 275.

揭示的) 倫理預言, 至少在遙遠記憶中完全不存在。」¹⁰⁴ 儒教作為一個純粹的知識分子倫理, 主要乃透過其組織堅守了反對任何革命性預言的立場。儒教是一個沒有行家的行家宗教, 雖與大眾宗教在身分上有所區別, 但並非在教派、教團或是僧侶階層上劃分, 而是由一種神秘似的力量與政治權力掛鉤, 將這種「行家宗教心」在日常生活中以及入世傾向中組織起來¹⁰⁵。就在這種組織形式中, 適足以將官僚制的「自主性」意義表達得淋漓盡致: 經濟與政治上的階層分化受到了宗教上階層分化的支持, 卻不至於把參與宗教——政治價值體系的機會完全留給無從控制、具有卡里斯瑪天分的人物。這一(官僚階層)的選拔實是牢繫於規劃好的教育訓練, 然而其卡里斯瑪性格之突出亦透過「行家宗教」與「民間宗教」之距離而獲得助長。此一事實使得官吏之行為不只被解釋為受教育的結果, 也被看作是卡里斯瑪恩寵之流露。只是這種解釋並不會危害到系統, 反而更增長了系統的穩定性: 官職染上的卡里斯瑪色彩提供了一種藉口, 將官吏在執行職務上之錯誤歸因於「卡里斯瑪之喪失」, 亦即歸罪於人物, 而非系統¹⁰⁶。

中國官僚制支配因此是穩定、反對革新, 以及特別囿於傳統而無法進步。它並非行政幕僚面對君主及被支配者時,

¹⁰⁴ Max Weber, RS I, p. 516.

¹⁰⁵ 韋伯並未如此描述過, 但就事物內容來說, 它可以幫助我們了解韋伯的分析, 關於概念上的分別請參考上註中 p. 259ff.

¹⁰⁶ 同上註, p. 453.

擁有著無限操縱餘地而造成的結果，相反地，它毋寧是基於一種適應世界的實用主義倫理，埋沒了所有自發性的產物。韋伯以中國家產制國家為例，闡明了此種弔詭的情形：一個透過價值傾向與社會地位決定的生活導引系統，雖然把「世界」當作「理性」加工的對象，另一方面卻讓經由傳統確立之制度架構得到保障，不致受到任何攻擊，從而使得這種理性的加工僅只侷限於特殊的範圍之內。中國官僚階層的實踐理性主義始終不是革命性的：「什麼地方若不存在任何超越世界之上而來改變世界的力量，必然也在面對世界時缺乏了自身的比重（Eigengewicht）。」¹⁰⁷ 對韋伯而言，唯有當一種「理性主義」能夠產生出特定的價值傾向，將既存的關係不視為「理性」的，反而解釋為根本「非理性」（unvernünftig）的，方才有可能把生活由內而外——不是由外而內——一地動員起來，發揮革命性的作用¹⁰⁸。那種被改頭換面、裝扮成官僚階層之身分倫理的儒教則起著相反的作用：它引用的策略，是要把現存秩序的完美化當作最高目標。就這層意義言，它是「官僚精神」的原型（Prototypus）。一個受到這種價值傾向支配著的領導階層，不會把政治當作各種關係創造性的型塑，而只是行政。在韋伯看來，政治因此必須交付給那些能夠將生命視為一種「方法上（methodisch）依從於一個朝向超越目標之整體」的人物團體¹⁰⁹。

¹⁰⁷ 同前註，p. 521.

¹⁰⁸ 同上註，p. 518, 534.

¹⁰⁹ 同上註，p. 521，此處表現了韋伯宗教社會學與政治社會學間最緊

基於此，韋伯在他行將結束對中國的研究時，特別把這種適應現世的理性主義自它的歷史關聯中——韋伯始終在此一脈絡中來解釋它——抽離出來而將其普遍化，視作一種人類面對世界的基本可能態度，並且讓這種態度強烈地與基督新教式的、支配現世的理性主義互相對照¹¹⁰。韋伯建立如下的辯證關係：唯有一完全朝向拒世的宗教倫理，同時不致透過對救贖之道制度化而棄絕紅塵——無論是冥想式的神秘論或是「出世」的禁慾——，另外也不致於由於選擇恩寵手段重新墮入巫術之中，（這種宗教倫理）方才得以突破傳統的神聖性，而導出在禁慾式地現世處理（*asketische Weltbearbeitung*）意義下的現世支配¹¹¹。將魔咒驅除現世的過程即是以「貶低」世界，不承認世界本身倫理上之「自我價值」為前提。歷史上看來，據韋伯的說法，只有禁慾的基督新教具有此種能力。在中古時代生產者的城市（*Produzentenstadt*）中，基督新教乃是各個單獨信徒基於信仰結合而成的團體，且以城市中興起之中產階級為其社會的承載者¹¹²。在這裡，所謂

密的關聯，韋伯對政治家的形塑，尤其是對卡里斯瑪型領袖，是和宗教上的先知形象相類似的。自然韋伯也在宗教及政治的領域間劃下了清楚的界限，因此政治家與先知亦不可能等同。見 Karl Loewenstein, "Max Webers staatspolitische Auffassung" in *Der Sicht unserer Zeit*, Frankfurt, 1965, p. 69ff.（英譯本於1966年出版）

¹¹⁰ R. Bendix, *Max Weber*, p. 106.

¹¹¹ Max Weber, RS I, p. 163ff, p. 263ff, p. 525ff.

¹¹² 在此韋伯並未對社會結構因素做較詳細的探討，不像他在其他對宗教倫理之作用所做的研究一般。可參考 R. Bendix, *Max Weber* 一書中的圖表，p. 207，以及對此關係的重建，p. 60ff.

「意圖與結果之間的弔詭」¹¹³ 指的不是透過審美之格式化造就的現世適應，也不是毫無經濟心態、純粹只是有意以理性來對待世界的意圖¹¹⁴，而是基於倫理上貶抑、拒斥世界，以及無意的、靠著建立於宗教基礎上的一種合理之經濟心態來理性處世的意圖¹¹⁵。這一種理性主義不只起了作用，「使得現代資本主義之『精神』」與其特殊風格，亦即現代市民階級之精神風格，獲得了解放」¹¹⁶，還促使所有生活問題解決之社會形式有了一個全新的基礎。這一種觀點特別適用於觀察在組織上不受傳統阻礙的科層官僚制度。如帕深思所描述，透過了基督新教在心理——實踐上的影響而形成之對待營利與工作的態度結叢，和現代科層官僚組織之間具有一層特殊的親和關係¹¹⁷。

現在我們可以看得更清楚，對韋伯來說什麼是現代官僚制與傳統家產官僚制之間的根本區別：即在於前者對最廣範圍之形式理性化上所具備的能力。在此觀點下，而且只有在這一觀點下，家產制官僚集團相對於現代的官僚制度乃特別地「非理性」。這兩種制度皆要求官吏之服從，但一個是強調個人的忠孝義務（*Pietätspflicht*）；另一個是強調事務上的官職義務。兩者皆明白績效的取向，但一個依循著人格的一

¹¹³ Max Weber, RS I, p. 524.

¹¹⁴ Max Weber, RS I, p. 51.

¹¹⁵ 同前註，p. 527.

¹¹⁶ 同上註，p. 235.

¹¹⁷ T. Parsons, *The Structure*, p. 515.

個別主義的標準；另一個則依循非人格的——普遍主義的標準。兩者皆有著發號司令的組織，但一個表現在私人化的地方總督職權；另一個則表現在科層式及一元領導下的公共職位。兩者皆以客觀化的資格憑證當作選拔標準來任命職務，但一個受到身分集團之獨占以及出生門第之限制而束緊了門戶；另一個則透過社會結構一般的平等化以及成就取向，而進一步地擔保了門戶的開放。照韋伯的想法，一直到了清教徒式的理性主義方才創造出一種內在精神的前提，得以將行政幕僚改造成一架運行無礙的機器。也只有在這一「發明」之後，將支配權力貫徹到日常生活的過程才有可能更精確、迅速、儉省、有彈性而且完全就事論事¹¹⁸。

總之，韋伯認為在行政幕僚形式理性化的意義之下，科層官僚制乃一個旨在支配現世的文化傳統中最主要的手段。如同實證法學、經驗科學及講求方法的、合理的經濟等，此一官僚體制亦奠基於「可計算性」。它亦是針對人類「存在本質」加以文化史的闡述時不可或缺的一部分；在這類闡述中，人類應該全面性發展的想法已經讓位給「專業人」（*Fachmenschentum*）的觀念。歷史上，隨著市民階級資本主義的發展，這種轉變第一次在可觀的規模下成為社會現實。資本主義曾是主要的推動力，其他相關的文化要素可說都是它「依自己的形象而創造出來」。不過這些文化要素並非完全是市民階級資本主義的「函數」，它們毋寧是與這麼一種現代職

¹¹⁸ Max Weber, *WuG*, p. 569ff.

業人密切結合一塊，而且唯有鼓動一次針對塑造了這種職業人之文化傳統的革命，才有可能「超越」它們。我們可以想像這麼一種革命，但對韋伯來說這種希望相當渺茫。更明白的說，所有的情況幾乎毫無例外地證明了一項事實，即專業人及其產物具有著普遍而放諸四海而皆準的意義。在結束他對基督新教倫理之研究時，韋伯寫道：「清教徒渴望作職業人，我們必須作職業人。」¹¹⁹ 就算重要的文化因素在具體型塑現象上有著不同變化的可能性，但有一點已無可挽回：形式的理性化以及與其相互結合的專業人形象——這是韋伯在談到現代世界中任何社會關係之塑造時，所設定的一個限制條件。這也同時說明了為什麼韋伯認為科層官僚化有著超出於市民階級資本主義的意義。因為人與人間關係的科層官僚化，只能算是整個生活理性化的一個片段。它所呈現的現象適足以說明人對人的支配雖然可以愈切近事理（*versachlichen*），但卻無法根本鏟除；只要現代文化的走向是趨於複雜化而非單純化，專業化而非反專業化；只要專業人仍是現代文化的根本特徵，而人類在目標實現上和運用形式理性之方法手段無法分離；只要藉著科層官僚之行政幕僚遂行支配的情形仍然存在，那麼所謂治理眾人，不論以何種形式出現，終歸意味著由「事」來管理（*Verwaltung von Sachen*）。

因此我們可以對先前談到的問題搜出第一個暫定的答案。韋伯對社會主義未來希望所表現的提慮，明顯地正是他

¹¹⁹ Max Weber, RS I, p. 203.

對西方現代理性主義之根源及發展加以分析之後的結果。此種理性主義並未完全被合理的資本主義所吞噬，甚且可以說，西方現代的資本主義只是支配現世之理念（*Idee*）許多可能的制度性轉化形式之一。同理，社會主義頂多也只能算是這些可能性中的一種。韋伯在一次關於「理性的社會主義」的演講中曾經指出，他認為這種社會主義並非「理性的資本主義」在文化史上的替代物，而最多只是其「技術性」的一個替代選擇（*Alternative*）。換句話說，社會主義是以另一種方式來賡續著西方的理性主義。如此一來，它也擺脫不掉現代文化之「物質條件」，一樣糾纏在與實現支配世界（的理念）相關的基本問題裡。韋伯以為這些基本問題主要是世界「解除魔咒」後，趨向極端化的價值衝突。他把這一過程收攝到兩個公式中，即各個價值領域之內在的自身法則性¹²⁰，以及形式與實質理性互相背離的情況。這兩個公式想要闡明的是：日漸增強的支配現世與欲求生活美滿的意向不僅不見得會達成一致，甚至以理性來處理生活的條件還會凌駕於這麼一種生活安排的目標之上。馬克思主張這類主觀與客觀、自由與必要性、自決與物化之間的辯證乃歷史性的現象，因此也是可逆轉的（*reversible*）。韋伯則正好相反，認為這些辯證關係雖是歷史制約的，但由於它們屬於具有普遍有效要求之西方現代理性主義的構成部分，所以也就成為不可逆轉的趨勢了。社會主義想要抗拒支配現世所產生的實質非理

¹²⁰ 同前註，p. 541 及 WL, p. 507ff, p. 603.

性，但它仍然得牢守著支配現世的理念；它想要保留住「解除魔咒」後的優點，而不必接收其帶來的缺憾。一個如此的立場，對韋伯而言本身便是非理性的，因為它盲目到忽視了基本的事實。它也會導使自己陷入到適應現世與支配現世、毫無信念可言的現實政治（Realpolitik）與信念倫理式的「文化革命」之間特有的辯證之中。其結果並不足以減少，反而會增加已經解除魔咒的世界中非理性成分。在實現了（支配世界之理念）的西方現代理性主義中所含有的實質非理性，正迫切需要責任倫理式的導向，唯有透過責任倫理——在承認（西方）文化傳統之下——才有達成主觀勝於客觀、自決勝於物化以及自由勝於必要性等目標的可能。

我們不禁要問：韋伯是否因此會把所有企圖改變市民階級之資本主義及其衍生之社會與政治形式的想法，當作是純粹幻想？是否他——由於「群眾實質的命運」仍然受制於科層官僚化¹²¹——會主張乾脆順應於現代文化的「實質條件」算了？是否他會宣稱最適合現代文化的支配形式便是一個不受傳統阻礙的科層官僚制支配，也就是把儒教對「自然世界」的適應改換成對「解除魔咒」的世界加以適應，並且以專業知識來取代（儒教式的）教育理想？想回答這一連串的問題，我們必須先進行觀點的轉換。我們將會明白，雖然韋伯認為現代官僚組織的理性主義在同中國家產官僚制的傳統主義比較之下乃是一個巨大的進步，雖然他也看出績效原則

¹²¹ Max Weber, WuG, p. 578.

（Leistungsprinzip）有著打破傳統的革命性作用¹²²，但他絕不小看此一過程帶來的危險影響。相反地，韋伯甚至感受到一個禁錮著「新的奴隸的樊籠」正在形成，而由「獲得專利保護的官僚階層」統理著¹²³。這樣的一種政府形式正會逐漸興起，當世界在經濟上開始「富裕」起來、知識上開始「饜足」¹²⁴的時候，在這一個世界中，解除魔咒的結果「史無前例地使得外在的財物贏得了對人類愈來愈多，最後且將將令人無從逃避的力量」¹²⁵。一個以支配現世之面貌出現的「新儒教」——同時卻把這種支配現世當作是適應現世——具體形成徹底合理化的支配組織以及講究職業身分的協合主義（berufsständischer Korporatismus），似乎並非不可能出現，就在聖西門主義（Saint-Simonismus）主張的社會形式中即曾有過類似的烙印。

韋伯以貫時的觀點曾清楚區分過一個囿於傳統之家產官僚制的「實質理性」，以及一個現代職業官僚體制的「形式理性」。在前述的觀點下，現代科層官僚組織的行政幕僚表現為「精確的工具」及一種「客觀上的不可或缺性」¹²⁶，而現代的職業官僚集團則像是一個無與倫比的社會發明。不過，一旦看問題的觀點變換了，原來的這些區別卻完全消失

¹²² 同上註，p. 665ff.

¹²³ Max Weber, PS, p. 60.

¹²⁴ 同上註，p. 62.

¹²⁵ Max Weber, RS I, p. 203ff.

¹²⁶ Max Weber, WuG, p. 578.

在中國官僚制度的陰影之下。現在的問題是：是否就在現代西方理性主義立足生長的地方，會由藉著官僚式行政幕僚遂行的政治形式中產生出一種官僚行政幕僚的直接支配？若是，那麼在這種支配形式下，是否會於高階層領導群中泡製出類似中國「滿大人」（Mandarinentum）的官僚制支配？由於這麼一種反省，韋伯這時候已不再對績效原則與專業訓練的革命性或是「民主化」的作用感到興趣¹²⁷，反而要來檢討奠基於現代專業知識之不平均分配，結果導致社會及政治機會趨於獨占，因此產生了「種姓制度之建立」（Kastenbildung）的種種條件。他所關心的，也已不再是支配的要求如何能有效地貫徹到日常生活中，而要來探討現代社會中，「政治」如何可能形成一種對抗「現實關係之強制」（Zwang der Verhältnisse）的諸般條件。韋伯深怕政治與經濟的「宇宙」（Universum）¹²⁸ 逐漸會向內及向外都封閉起來，造成了一批新的世襲貴族。因此他所提出的新的問題，便是在現代文化「物質條件」之「不可避免性」下面，如何才能以民主和個人主義來對抗專家的「貴族主義」以及對官職的（過分）敬重——而且還要使這種嘗試「盡可能持續長久」¹²⁹。韋伯起初並未給予任何清楚的答案，最多他只表示：當「整個國民有著持久的堅定意志，不願意像群綿羊般讓人治理著」

¹²⁷ 同前註，p. 576f 及 p. 665f.

¹²⁸ W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Tübingen 1959 p. 93.

¹²⁹ Max Weber, PS, p. 60f.

時，或許人們還有一個機會¹³⁰。他的選擇則是「逆著物質聚合條件（materielle Konstellationen）的巨流」，信奉著「個人主義」並且願意作為一個「民主制度的同黨」¹³¹。資本主義時代中，如果缺乏了國家以及個人願意自立自強的意志，同時也欠缺達成這種目標所必要的制度機構時，會有什麼樣的結果呢？根據韋伯的想法，這種情形正可以威廉二世時的帝國（Wilhelminischer Reich）為例來加以分析，我們也就進入第二個主題，來研究政治支配與科層官僚支配的關係，以及在現代世界中民主制與官僚制的關係。

三 德皇威廉二世時代的普魯士官僚制支配

韋伯在研究普魯士的政治發展和普魯士領導下的德意志帝國時，亦是以當時之經濟及文化狀況作為分析的背景。當時的狀況有著以下的特徵：一方面維持普魯士地主階級（Junkertum）統治地位的經濟前提已逐漸崩潰；另一方面代表工業資本主義的市民階級卻開始同化於此一地主階級封建的、父權主義的價值系統，同時，無產階級仍未被積極地整合到帝國之中¹³²。韋伯主要的關切點在於封建的、農業的要素與

¹³⁰ 同上註，p. 61.

¹³¹ 同上註。

¹³² 請參考 Max Weber, SW, p. 444ff., p. 470f 及 SS, p. 323ff 及 PS, p. 1ff, 173ff, 233ff 及 294ff，亦見 R. Bendix; Max Weber, p. 30ff; W.J. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920, p. 23ff, 39ff。

市民階級的、資本主義的要素之間的關係。他對當時的情勢有過大略的描述：那些基於騎士領地（Rittergut）而成立的莊園領主以及「受庇護者」（Sturmfreier）所賴以為生的社會組織，在帝國成立後日漸壯大之資本主義衝擊下開始崩潰。這種情況使得政治上原來沒有立場、帶著濃厚貴族心態的地主們逐漸淪為普通市民，而以農業經營者的姿態捲入了一場利益鬥爭。這些地主階級利用他們對政治上的主導地位，企圖鞏固他們不安定的經濟狀況，即使犧牲了更高的民族利益亦在所不惜¹³³。另外，那些基於私人資本主義企業建立起來的、逐漸定型為職業人的自由企業家則剛剛開始發展了一套生活方式，在帝國成立之後有著愈來愈強的、向著支配階層「貴族主義之生活導引」接近的強制傾向。就韋伯看來，這一批擁有著自由思想的企業家竟淪為暴發戶，他們作為在經濟上步步高升的階級應該承擔的使命，乃是在德國的政治上徹底推行一套新的「風格」；孰料他們事實上卻利用了經濟上的有力地位，透過地產的購置而冀能躋身入貴族之列，以便「沐浴在宮廷的恩寵之下」¹³⁴。韋伯特別詳盡地研究了普魯士的信託遺贈立法（Fideikommißgesetzgebung），並非偶然的，而且激烈地批評此一法案；事實上韋伯的興趣一開始便也放在東普魯士轉變中的農業制度，並致力於從事經驗調查

關於消極的整合見 G. Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany: A Study in Working-Class Isolation and National Integration*, Totowa, N.J. 1963. pp. 212ff. pp. 311ff.

¹³³ Max Weber, PS, p. 264f 及 SW, pp. 476ff, p. 456.

¹³⁴ Max Weber, SS, p. 393.

135。在改革此一制度所提出的不同方案中，韋伯看出了一種社會政策的意圖，想以犧牲一個自食其力的、經濟上有生存能力之農民階層而來支持市民階級化的貴族以及貴族化的市民階級。他預見到此一立法有著在整個國家政策上的後果，即在市民階級中製造了一種「準貴族主義」式的心態，這不只使得資本家變成「意識形態上」等拿租息或紅利（Renter）的人，而且也加速了傳統普魯士地主階級社會形象上的崩潰¹³⁶。新成立的農業資本主義的社會政策結構，在韋伯看來，不啻是一個傳統與現代很不利的結合（*unheilvolle Verbindung*）。新的制度就像是「一個由『莊園領主』之自負與『資產階級』對黃金的癖好所組成的混合物」¹³⁷。

韋伯對威廉二世帝國政治系統的解釋便是如此以社會經濟變遷過程以及與此相關之價值傾向作為背景。自帝國成立後迅速擴張的工業資本主義，加上世界貿易的局勢，整個地剝奪掉了東普魯士莊園（*Gutshöfe*）的經濟基礎，這些莊園在當地乃廣大農村地方上的政治支配中心，也是「超越領地範圍支配著普魯士之階級的立足點」，同時是「官僚階層的社會連繫點（*sozialer Anschlusspunkt*）」¹³⁸。其結果是政治上對立於大市民階級（*Grossbürgertum*）和逐漸抬頭之無產階級的勢力分崩離析，這兩個新興的階級注定要步入政治支配系統

¹³⁵ 同上註，pp. 323ff 及 Max Weber, PS, pp. 178ff.

¹³⁶ Max Weber, SS, p. 331, 340, 354, 391, 393.

¹³⁷ 同上註，p. 386，註 1.

¹³⁸ Max Weber, SW, p. 471 及 PS, p. 20.

的核心¹³⁹。然而，這二股勢力並沒有足夠的能力來接收「對政治的使命」（*Beruf zur Politik*），因為那先天不足、後天失調的德國立憲議會政體妨礙了政治制度更進一步的自由發展。當時瀰漫的氣氛是「一半『凱撒英雄主義』，一半『父權主義』，更且還被一個對於赤色幽靈的庸俗式恐懼攪得人心惶惶」¹⁴⁰，而「新階級」每一個想獨立自主的政治活動還在萌芽階段便被窒息了。這一情勢反映在支配了這些新階級的價值傾向上頭：市民階級屈服於封建的驕矜之下；無產階級則在社會民主黨的政治領導下，夢想著天堂會在此世實現，他們對現存的局面有一種「歇斯底里、滿足激情式的抵制，這種激情取代且壓過了經濟及政治上的思考與行動」¹⁴¹。權力的真空由此產生，也不再像過去一般，能夠經由一個凱撒式的領導人物，如俾斯麥¹⁴²，或由官僚階層來「填補」此一真空。

韋伯對德國情勢的診斷令我們想起馬克思與恩格斯。一方面韋伯似乎同馬克思一樣，抱怨著德國和其他歐洲國家比較之下算是落後的歷史。馬克思曾感嘆過，德國歷史像個反應遲鈍的新兵：「到現在為止只有唯一的任務，要來補習人

¹³⁹ Max Weber, SW, p. 471.

¹⁴⁰ Max Weber, "Stellungnahme Zur Flottenumfrage der Münchener Allgemeinen Zeitung", in: W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche politik*, 1890-1920, p. 420.

¹⁴¹ Max Weber, PS, p. 62.

¹⁴² 韋伯對俾斯麥的看法有所動搖，見 Mommsen 前揭書，pp. 29ff.

家已經操演完的歷史」¹⁴³；另一方面，韋伯又像恩格斯一般想從階級力量之間的某一種均衡關係中導出科層官僚支配產生的原因。

不過，當我們注意到這些平行處的同時，必須指出他們之間的差異更是明顯。韋伯所關心的主要是這些新階級的價值取向，是一種新的「政治風格」（*Ethos der Politik*）能否建立的問題。雖然他絕不否認經濟、政治與文化之間，或物質狀況、權力慾望與價值傾向之間的密切關聯，但他在此處要強調的卻也正是政治——文化面向相對的「自主性」（*Selbständigkeit*）。雖然韋伯提到在經濟上抬頭的階級，一般都會提出參與政治領導的權利要求，而經濟上沒落的階級會喪失這些權利¹⁴⁴；雖然特別在「社會階層根本改組」¹⁴⁵的時候，民族利益只是經濟利益之反映，而且在極端的例子中，支配階級的經濟利益實與民族利益相互一致¹⁴⁶；但是，如果我們就此把經濟與政治完全混同在一起，將會是個天真的幻想。因為在經濟的、受到階級約制的利益與民族政策（*nationalpolitisch*）的利益之間，並不一定保持著和諧的關係。正如易北河東岸大地主的例子顯示，一個支配階級短期的經濟利益和整個民族在長期政治上的利益之間，陷入了一個基本的矛盾。經濟權力與「領導民族的使命」並不必然一致，因為政

¹⁴³ Karl Marx, *Die Frühschriften*, p. 213.

¹⁴⁴ Max Weber, PS, p. 19.

¹⁴⁵ 同上註，p. 18.

¹⁴⁶ 同上註。

治需要一個對價值取向的教育（*Erziehung*），任何「經濟的動機」¹⁴⁷ 都無法取代它。這種教育表現在誰接受了教育之後，能把「整個民族長久的經濟及政治權力興趣（*Machtinteressen*）放在所有其他利益之上來衡量」¹⁴⁸。這自然要以能對「私人經濟在日常的利益鬥爭」¹⁴⁹ 保持著距離作為前提。唯有一個在這種「內在的疏遠」¹⁵⁰ 意義之下的「政治貴族」（*politischer Aristokrat*），在韋伯看來才應該來擔當起決定國家政治命脈的大任。唯有能夠對抗短時間占到優勢之階級利益的人，方才有資格來接受「政治的召喚」（*Beruf zur Politik*）。

根據恩格斯的說法，官僚支配在德國主要是衍生自缺乏一個有力的資本主義發展；照韋伯的說法則是肇因於缺乏一個適切的政治文化。即便韋伯在解釋德國的官僚支配時，相當重視階級狀況以及制度性的安排所占的地位，但他的分析終究集中在政治——文化的層面上。因為，主要是市民階級有著情願服從於官僚支配之心態，這一點到最後只能由他們的價值取向來加以了解：（市民階級的）價值取向可以允許權力與文化政策等問題被化約到技術層面¹⁵¹，而政治可以被縮小到一個「完全形式地『維持國家存在』（*Staatserhaltung*）」的狀況，不須有任何內容上的實質目標——僅是毫無信仰

¹⁴⁷ 同上註，p. 22.

¹⁴⁸ 同上註，p. 18.

¹⁴⁹ 同上註，p. 262.

¹⁵⁰ 同上註，258ff.

¹⁵¹ 同上註，p. 340.

的日常照顧而已」¹⁵²。

問題是當韋伯把政治定型為一種避開了日常的經濟活動，而且有著「貴族式」心態的事業（Geschäft），那麼一個完全不偏頗、不感情用事的科層官僚制度，不正好是與之相配的支配形式嗎？韋伯否定了這種可能。他的理由乃基於他對當代歷史以及整個時代的診斷。所謂對當代歷史的診斷主要是針對德國官僚階層的特徵而下的，所謂對整個時代的診斷則牽涉到「現代官僚階層」性格特徵之一般性問題。

韋伯對於他所處時代中的德國官僚階層，曾經施以相當猛烈的政治性批評。這批官僚的統治在他看來完全不能算是超越黨派（利益）的，反而是傾向於保守¹⁵³。它只是傳統普魯士地主階級以病態形式出現的支配。內容上看來它是為保護地租的目的而服務，談不上支持資本主義自主且動態的發展，因為它乃基於各種反對資本主義力量的結集，而且是由「萬能的農業式措辭」（allmächtige agrarische Phrase）來統治的¹⁵⁴。此一政權的保守傾向有一大部分的原因實在於官僚階層本身的精神以及社會的結構之上。甚至可以說，那些有著考試文憑的、屬於市民階級的官僚，實際上只是烙印著普魯士傳統的「貴族主義」官僚們的摹本而已。雖然在技術層面上未必如此，但至少從文化觀點來看的确就是這樣。這一

¹⁵² Max Weber, SS, pp. 390.

¹⁵³ Max Weber, PS, p. 340.

¹⁵⁴ 同註 140, p. 420f.

批成了市民階級的官僚仍然缺乏任何「作為世界人之教育」（Weltmännliche Erziehung）上的完美主義¹⁵⁵。它只是披上了貴族主義式傲慢態度的小市民心態。這又可化約到形式上的種姓習俗（Kastenkonzventionen），亦即化約成一個假似反市民階級之後備軍官與學生會成員（Korpstudenten）在決鬥能力上的資格證明（Satisfaktionsfähigkeit）¹⁵⁶。這些「陳襲老套的、對下級生施以威嚇之慣例」雖然也可以是對力求「身分差別」之官僚成員適當的基本科目，但是當由此產生的「暴發戶面目」開始刻劃到整個國家的政治格式上，則有著嚴重的後遺症¹⁵⁷。而且就算只當作內部的身分倫理，長久下來這麼一種「陪審官主義」（Assessorismus）也是不可忍受的¹⁵⁸，它導致了官僚階層中反資本主義及反民主的態度愈來愈根深蒂固。同時這也使得官僚階層成為反動勢力的堡壘。一個就算只受到此一階層影響的、先不說讓其擔負的政治，在內政與外交上一樣是個惡兆：它將只是一個全心適應、自甘作朝廷走狗、完全沒有信念原則的「現實政治」¹⁵⁹。

韋伯的這番主張其實有著時代性的背景。他對德國官僚階層的批評也影射了對現代社會官僚支配的一般性批判。即使在某些地方，官僚階層曾經解決了所有封建式的顛覆，或

¹⁵⁵ Max Weber, PS, p. 266.

¹⁵⁶ 同上註，pp. 271ff 及 SS, pp. 389ff.

¹⁵⁷ Max Weber, PS, p. 268.

¹⁵⁸ Max Weber, SS, p. 390.

¹⁵⁹ 同上註，p. 391, p. 402.

是它曾緊隨著一個有利於資本主義發展的價值取向，但是所有純粹的官僚支配都免不了陷入類似的結局¹⁶⁰。韋伯的這一見解和他以理念型的尖銳筆觸勾畫出政治家與官僚的肖像有密切關聯。根據這幅畫像，官僚在績效能力上的極限點卻正是政治家發揮其特殊抱負的起點。韋伯嘗試提出兩種決定了官僚及政治家職業形象之責任類型的說法，將兩者之間的區別劃分清楚：對官職而言，是去除了個人因素、非人格化（entpersonalisierte）的責任；對政治家則是「忠於其事的自我負責」¹⁶¹（Eigenverantwortung für seine Sache）。這兩者在韋伯眼中是兩個基本上不同的責任關係。超越於黨派之上，或是對其所忠於之事有所偏護則是與這兩種責任關係相配合的典型行動模式。就算政治家與官僚在他們對經濟上的日常鬥爭同樣保持著距離，或是同樣抱著「貴族主義式」的心態，但有一點他們是根本不同的：政治家必須決定他自己應該忠於之事，而且在一個競逐著追隨者與個人權力的公開鬥爭中，始終代表著他所忠於之事；身為一個官吏，他則必須把自己的信念放在對官職忠誠的義務之下，而且置身於競逐個人權力的鬥爭之外¹⁶²。忠於自己的使命或忠於行政機構——是導致兩種截然不同的行為定型化，也使得政治家對於官僚之任務、官僚對於政治家的使命無法適任。當官僚可以決定政治的路線時，將會使得政治的內容成為系統之自我維

¹⁶⁰ Max Weber, PS, p. 273.

¹⁶¹ 同上註，p. 323.

¹⁶² 同上註，p. 365, p. 512f.

持與適應現狀。相對於任何面對現實的政治時所必要的「在給予之情況下，手段對於最後立場之適應」，將會出現「在對可能之最終立場的抉擇中，只適應於其中哪一個真正或疑似的、眼前的機會（Augenblickschancen）」¹⁶³。尤有甚者，當官僚可以決定政治的路線時，政治會被表面的超黨派性所支配：在鬥爭的位置上會出現一種「軟弱的幸福主義」¹⁶⁴，相對於感受到權力之非理性的自覺意識，將會出現「以為政治理想可以被『道德倫理』所取代，還以為這沒什麼害處，可以與樂觀之幸福希望相等同的、小市民式的軟化感性」¹⁶⁵。現代社會的任何科層官僚制支配，照韋伯的想法，都會引致如下的結果：內政上它會埋葬掉任何自覺的、傾向於一個理性的經濟倫理¹⁶⁶，以及市場競爭的經濟行為，外交上它會阻礙一個自覺的、傾向於權力聲望及權力擴張的霸權政治（Großmachtpolitik）¹⁶⁷。官僚行政之統治在現代社會中至少對領土廣大的國家而言，原則上乃不可欲的，因為透過這種支配，一個國家長久的經濟與政治之權力興趣（Machtinteressen）將無法得到擔保。

我們藉此也看清楚了韋伯在應用「政治」這個概念時的內涵。他傾向於一個德國民族的權力國家（Machtstaat）觀，

¹⁶³ Max Weber, WL, p. 515.

¹⁶⁴ Max Weber, PS, p. 24.

¹⁶⁵ 同上註，p. 24.

¹⁶⁶ 同上註，pp. 241f.

¹⁶⁷ Max Weber, WuG, p. 520f.

對內由一個「有力的市民階級——產業式發展」¹⁶⁸來支持，對外則推行帝國主義式的全球政策。韋伯的政治分析始終關聯到他的這一立場。不過，他的政論性文章並沒有陷入這種「國家主義式的錯誤」之中¹⁶⁹。它們亦是在現代社會中，對於政治領域內在的自身法則性這個假設（*Annahme*）所做的反省。韋伯以一種行為本身在「實踐」上，不得不也考慮到以暴力作為手段——意指政治行為（譯者）——來推演出這樣的論點。政治對他而言不等同於倫理，也不等同於經濟或技術。政治始終是由傾向於「以內在與外在權力分配之維持（或改造）作為絕對目的」的觀點所籠罩¹⁷⁰。雖然這並不是說政治便會完全被此一目的所吞沒，但是此一目的排除了將政治與倫理、經濟或技術完全結合的可能性。正在今日，政治發展了一套形式與實質理性的辯證，價值、目的與手段間的辯證，以及理論、實踐與技術間的辯證。唯有當這些辯證過程是以自覺的形式出現，政治方能站在時代尖端向前瞻望。這種意義下的政治必須以塑造得出責任倫理之態度的教育作為前提¹⁷¹。唯有透過了這種教育，現代的政治家們方才

¹⁶⁸ 同註 140, p. 420.

¹⁶⁹ Mommsen 似乎不同意此一看法，見 *Max Weber und die deutsche Poitik*, 1890-1920. 一書，同註 128。

¹⁷⁰ Max Weber, RS I, p. 547.

¹⁷¹ W. Schluchter, *Wertfreiheit und Verantwortungsethik*, Tübingen 1971. p. 38（英譯 *Value-Neutrality and the Ethic of Responsibility*, in, W. Schluchter/G. Roth: *Max Weber's Vision of History*, Berkeley, 1979）

能夠在現代西方理性主義的條件下，對現實有一種既非逃避現世亦非適應現世的關係，而是以運用權力作為手段來實現理性的支配現世。

威廉二世時代的德國政治，在韋伯眼中乃充斥了尋求適應眼前機會之官僚精神，並以此為行為之準則。此一現實政治之勢力如此龐大，對韋伯而言也有一部分得歸諸於市民階級與無產階級在政治上的無能。因為農業與資本主義在實質和理念上的利益結合一塊，再加上一個光喊革命口號的無產階級，在在都給予一個反動政治以側翼支援。德國的情況在韋伯看來有著前車之鑑的意義。它暴露出這一解除了魔咒的世界仍然有朝向適應，終至於停滯的趨勢。當所有能夠超越既有之經濟政治條件之上，對現狀加以大刀闊斧改革的力量已煙消雲散時，一個社會即會從內部開始形成一個古代王朝在現代的變種。相對於競逐鬥爭，（這一社會中）將會產生經濟及政治營利機會之獨占保證；取代就事論事——理想主義式政治（*sachlich-idealistische Politik*）的將是純粹領俸祿者的政治。就現代與過去不同的特點來說，這些現象乃會在一個技術上完美無缺的基礎上發生，因為只有在解除了魔咒的世界裡，人們方才擁有了一切用來解決生活問題所須的形式——理性的手段。德國的例子說明了現代文化與科層官僚制支配之間的親近性。這也是一種相契於全面地適應現世之支配（*Herrschaft totaler Weltanpassung*）的親近性。

不過，德國的情況從上面的角度看誠然有著先兆式的（*symptomatisch*）徵狀，從另一個角度來看則仍算是個特例。

官僚主義在德國的發展主要受到了制度性安排的有利影響，使得除了有官僚精神的支配以外，還允許了科層行政幕僚的（直接）支配。德國式的「假立憲主義」一直阻礙了任何對公共行政在制度上有效的控制。官僚行政單位事實上支配了一個無能的君主和一個無權的議會。就算當時或許並不缺少有著權力慾及責任倫理的、秉持著政治信念的人物，但政治系統的組織方式讓他們完全沒有機會出頭。在這裡，文化和政治的因素同時產生了作用，並使官僚制支配在德國真正地近於「完美」。

這一切導引到找尋制度上的替代可能問題，韋伯在考慮解消官僚支配時也正視了此種可能。他曾經在第一次世界大戰結束時，將這個問題在他對德國憲法改革的不同文章中拿出來討論過，而且是以一種相當獨特的方式把針對當時現狀的議論，及他對整個時代的意見綜合在一起。因此，他對德國戰後新秩序的建議，在面對官僚支配的問題上有著雙重的意義。一方面這些建議是對德國當時特殊情勢的反映，即對經由階級狀況、制度安排以及流行的價值取向，而終致產生官僚支配這種情況的診斷。另一方面這些意見也是一個嘗試，想把大眾民主（Massendemokratie）下，政治與行政之間的一般關係加以規定。

韋伯對解消德國官僚支配所提出的建議，大略包括了三種重要措施：(一)於全德國施行普通及平等之選舉法；(二)將帝國議會民主化；(三)以人民普選產生的政治領袖來補充議會政治之不足。關於第一點，韋伯期待著藉此將反對身分獨占之

原則加以制度化¹⁷²。因為普通及平等選舉制度可以提高社會的經濟階級結構（Erwerbsklassenstruktur）在政治上獲得管道的機會，所以它有助於在自得利益階級和其封建式之復辟形式，始終掌握政權權力的情況下，進一步開放社會關係。對於引進議會民主，韋伯希望能藉此將反對「職業政治」被行政人員獨占化，以及反對知識壟斷（Wissensmonopol）之原則加以制度化。因為唯有一個位於政治系統中心的議會，有能力收拾名望政治（Honoratiorenpolitik）崩潰之後的殘局，還使行政之外的、以政治作為一種志業的情形成為可能。同時，唯有一個這種性質的制度方能真正有效地控制行政部門¹⁷³。最後，韋伯主張以人民直接投票的形式選舉領袖的理曲，乃是希望能將一種原則制度化，既能反對通往權力之門被政黨官僚及議會所把持，另一方面又能避免政治上的「論功行賞制」（Meriokratie，譯按，即由「功勳」人物占有高位之制度）。因為韋伯相信，唯有政治領袖直接來爭取選民支持其目標，方能夠真實地凸顯出政治的特殊責任結構（Verantwortungsstruktur），也唯有如此方能阻止領俸祿者在政治上長期地抵制了自發的（spontan）、具有「理想主義」特質之政治家的出現¹⁷⁴。不過，韋伯對於這種由人民直接選舉領袖的制度也並非毫無保留的贊成。這種形式的選舉對他而言，

¹⁷² Max Weber, PS, p. 235f.

¹⁷³ 同上註，p. 297.

¹⁷⁴ 同上註，pp. 379ff, 456ff 及 486ff.

不免會加強了所有大眾民主政治裡常具支配性的情緒——煽動式的質素¹⁷⁵。基於此，他認為以理性的政黨及利益團體組織來作為制衡力量乃是不可或缺的條件¹⁷⁶。因為這些組織在韋伯看來多少提供了一種保證，可以使人民直接選舉領袖的制度不致產生政治上控制不了的情緒化後果。

韋伯嘗試透過民主化及議會化來打破德國的官僚支配。不過這一套對抗的手段也不是只專為德國而設。雖然他認為將公共行政幕僚「直接民主化」——無論是由被支配者來選舉官吏，如在自治管理或選舉官員制（Wahlbeamtentum）的各種不向形式下，或是由政治領袖來選拔官吏，如美國的「獵官系統」¹⁷⁷（spoils-system）或「政務官」（politisches Beamtentum）制度的各種形式——長遠看來不太可能在「大國式的民主」（Grossstaatsdemokratie）中貫徹執行，但是他認為將行政幕僚「間接民主化」乃是任何現代政治秩序中「必要的條件」¹⁷⁸。關鍵的問題是，唯有當政治與行政在一種辯證的關係下互動，才有機會阻止那些業餘玩票性質的政治，

¹⁷⁵ 同上註，p. 381，pp. 390ff.

¹⁷⁶ 同上註，p. 392.

¹⁷⁷ 有人批評韋伯對「獵官制」的意義未做更充分的評價，實際上只有部分正確。韋伯在此一制度崩潰的表象下，還見到了官僚化傾向之普遍性的又一例證。關於對韋伯的批評見 William Delany, "The Development and Decline of Patrimonial and Bureaucratic Administration", in: *Administrative Science Quarterly*, 7 (1962), p. 499, 另見 Max Weber, PS, pp. 526ff.

¹⁷⁸ Max Weber, SS, p. 497.

以及想把政治化約成純粹技術的企圖。政治與行政應當各自保持著相對的自主性，但仍在一種相輔相成的關係下互相支援¹⁷⁹。民主與官僚制乃是互相對峙的力量，想要他們彼此互惠，首要的條件還是得讓它們先互相對立地組織起來。它們所代表的原則都是在解除了魔咒的世界中，有著舉足輕重的角色地位，然而當它們只考慮到己身原則的實現卻不顧及對方的原則時，其引起的害處將會大過於益處。行政幕僚藉著分工和運用技術上的專門知識來提高工作績效，但是效率的提高也意味著知識的獨占化和身分的特權化。政治民主尋求透過盡可能開放通往支配地位的門戶以及透過「公共輿論影響範圍之擴大」¹⁸⁰，來達到「權利平等」的境界。結果極小化（Minimierung）了統治者的權力，但也使管理的要求在轉化到處理日常生活事務時缺乏效率，以及導致不盡合理的反分化（Entdifferenzierung）。在目前的條件下，韋伯所見及的解決之道乃是「科層組織化的民主」（bürokratisierte Demokratie）¹⁸¹，亦即階層化與社會化（Assoziation）、績效成就與自我做主、效率與自由之間的一種結合。這種「科層組織化的民主」各依國情不同而可以增減，但必須能夠同時達到

¹⁷⁹ Alvin Gouldner, "Reciprocity and Autonomy in Functional Theory", in L. Gross (ed.) *Symposium on Sociological Theory*, New York, 1959. pp. 241ff. (中譯見黃瑞祺編譯《現代社會學結構功能論選讀》，巨流，1981)

¹⁸⁰ Max Weber, WuG, p. 576.

¹⁸¹ Max Weber, SS, p. 497.

公開的控制與有效率的行政行為這兩個目標。我們可以進一步的指出，在衡量兩端孰重時，韋伯是把重心放在民主成分這一頭的，因為在他看來，民主的成分在「歷史的發展法則」下，特別有受到威脅的危險¹⁸²。

綜上所述，韋伯對於重組官僚支配下的僵化的德國政治系統所作的建議，除了想要建立起一個新的政治文化之外，還試圖創造一種結構上的多元主義。他的意見遵循著一套想法，認為每個制度化了的原則仍須有一個與之抗衡的原則；任何一個策略運用上有利於封閉社會關係的立場，同時必須要有一個策略上有利於開放的立場來做旗鼓相當的對抗。積極運作的議會制衡著國家官僚，國家官僚制衡著政治領袖，人民直接選舉的政治領袖制衡著政黨官僚，政黨官僚制衡著情緒化的民眾——這是韋伯在作建議時考慮到的幾種對立關係。從這些關係中韋伯締造出一組複雜的制度架構，他卻也明白這種架構仍然十分脆弱，一方面它會飽受已根深蒂固之官僚支配的威脅，另一方面則不免會被「工團主義的政變主張」（syndikalistischer Putschismus）推翻了力量的「均衡」¹⁸³。

韋伯對這一種「相對開放的多元系統」所提出的辯護和他的世界觀與社會觀有著明顯的關聯。如同馬克思、恩格斯一般，韋伯不諱言階級鬥爭也是決定了人類歷史的力量之一。不過對他而言階級鬥爭是一個普遍的、在身分團體之間

¹⁸² Max Weber, PS, pp. 59ff, 321ff.

¹⁸³ 同上註，p. 393.

的鬥爭過程中呈現出來的特殊例子。這一類鬥爭可以化身為許多不同的形式，也可以導致許多不同的結果。只是階級間的鬥爭通常會使某一類型的社會行動受到了其他類型的壓迫，從而產生了賦予某些人或某些社會團體的特權資格，並以此建立社會關係的秩序來作為收場。這中間的不平等也就是為什麼鬥爭頂多會暫時停火，卻無法永遠根除的原因。同時，它說明了為什麼任何「秩序」總在盡力爭取擴大傳播（為既存體制）的有效辯護（*Rechtfertigung*）。有些價值系統，特別是在心理——實踐的效果上能夠顧及到下列的雙重需求，而適合為現存秩序提供辯護：一方面它們必須將特權階級的「幸福」予以解釋成是他們所應得的（*Verdient*）；另外對生活在匱乏中的人們，則要讓他們相信「苦難」的解脫之日為期不遠。不過，也就是這種種不同的「處境」，促使各個身分團體在對同一價值體系做解釋時，各有其偏好的解釋方式，甚或引致不同的身分團體各對不同的價值體系有著親近關係。這些價值體系反過來也為不同的團體烙印上各不相同的「生活格式」（*Lebensstil*）。換句話說，這些價值體系因此成為在某一特定秩序之下，不同的團體為了維持或改變它們的相對地位時，可茲用來鬥爭的手段——雖然它們往往不僅是手段而已。而在身分團體之間，這些價值體系也對一種策略的應用有所影響。韋伯形容這類的策略為封閉或開放（或是宣傳）特定的社會關係，尤其是那些決定了參與成員是否有機會來滿足其內在與外在、物質與理念之利益的社會關係。韋伯表示：「當參與者在對某種社會關係做宣傳時，

期待著一個對於自身機會的程度、種類、安全性或價值等有利的改善，那麼他們是傾向著開放；若正好相反，這一宣傳乃指向機會的獨占化，那麼參與者所感興趣的只是對外的關閉門戶。」¹⁸⁴ 基於此，韋伯認為社會關係的開放或封閉是社會秩序的重要標幟之一。誠如他對開放的市場、開放的民主行政，以及封閉之卡里斯瑪式領導所做的分析中指出，唯有相對開放的關係方能夠同時具有穩定性與彈性¹⁸⁵。如何在已經開展的西方理性主義設定的條件下達到這一可能，可說是韋伯政治上努力追求的目標。

討論至此，我們對本文開頭時提出過的問題又多了一個可能的答案。從社會整體的觀點出發，韋伯和馬克思同樣主張對抗一個普遍官僚化所帶來的負面效果。只是韋伯在診斷病情和對症下藥上與馬克思所作的考慮有著明顯的不同。馬克思心目中的市民階級式資本主義發展下去，將會使所有的社會力量集中到兩個極端：一邊是維持秩序的政黨，一邊是倡導革命的政黨；而舊秩序終會在經濟充分發展潛力的衝擊之下崩潰。韋伯對馬克思的這番診斷，僅在涉及到維持秩序之政黨這一部分同意他的看法，至於一個與此對立的「歷史潮流」在韋伯眼中並不存在。馬克思提議要克服資本主義及市民階級的民主制度，韋伯則為實現合理的資本主義與民主制度而大聲疾呼。這一種奮鬥對韋伯而言，只在有限的程度

¹⁸⁴ Max Weber, WuG, p. 23.

¹⁸⁵ 同上註，p. 207, 237. p. 299, 542f, 664f 及 Bendix, *Max Weber*, pp. 201ff.

內可算是為了某些特定的財產所有關係而戰。最主要的是他堅決反對將「自由」資本主義改造成國家資本主義，將「自由」的政治型塑成官僚制度。把資本主義由封建父權式的監護下解放出來，和使政治由官僚制的作業強制（*Sachzwänge*）下重獲自由，簡單的說，這是韋伯最基本的立場。此一立場可以解釋成針對德國與整個時代所面臨問題的反映。他的理由是，若不是解放，而是摧毀了資本主義，在德國只會造成增強官僚支配的後果；而以自治機關來取代所有科層官僚的行政，在理性化了的社會條件下雖是一種可能的策略，但長期下來不可能成功。進一步地分析，若將資本主義消滅了，其所以在德國會導致官僚支配加強的後果，乃是因為此處的封建主義與戰時經濟始終抵制著理性經濟倫理的自由發展，且因此並未產生足以與官僚精神對抗的力量。資本主義之營利動機在當時的德國事實上已被繫縛在「戰神及神聖的官僚大人的腳下」，只能亦步亦趨¹⁸⁶。其結果是一個或可克服資本主義心態而建設新的經濟倫理的基礎被破壞無遺，至少在數十年內無法恢復元氣。另一方面，要將一個理性化的、大眾民主的社會以自治原則組織起來的想法，其所以在領土廣大的國家內注定無法成功的理由是：任何形式理性化將會日漸地強化了群眾的非專業化，使他們至少在直接有效的細節管制上面被剝奪了機會。馬克思的公社機構——同時是立法和執行單位——在一個廣土眾民的國家裡，到最後仍然只會

¹⁸⁶ Max Weber, PS, p. 242.

落入官僚支配一途。因為若缺乏了以功能性——專業性取向和以「職業」形式出現的控制，便無法長期有效地抑制「專家意見」（*Sachverstand*）的囂張要求。即使是在最廣義的、實行人民直接投票的制度裡——韋伯從未完全拒絕此一制度過——「以控制作為職業」（*Kontrolle als Beruf*）的存在也絕非多餘。在這種制度下，類似由職業政治家們組成的議會仍是不可輕言放棄的力量，因為「議會作為控制官僚及行政措施公開性的機構，作為罷免不稱職官員的手段，作為審查預算的場所和作為政黨間協調意見的工具，這些就算是在直接選舉的民主制（*Wahldemokratie*）中亦是不可或缺的」¹⁸⁷。

根據以上的理由，韋伯與馬克思有著相同的意見，都認為必須對具有毀滅性後果的科層官僚化過程加以抗拒，不過韋伯宣稱馬克思對現狀的診斷並不切實，而且所提出的解決方案並不可行。自然韋伯也目睹官僚制度的淫威，可將個人的行動自由完全輾碎，同時透過了官僚支配會令自我做主的意願，以及理智的支配現世態度持續受到威脅。縱使如此，他並不視資本主義為萬惡之源，也不以為公社的理想可作為大眾民主制下實際可行的組織模式。對於直接民主的理念，韋伯並不排斥，而且就在他的改革提案中，以人民直接投票的策略作為抗衡的手段也是必要的一部分。但是他看不出有什麼東西可以作為官僚行政的功能性替代品（*funktionales Äquivalent*）。主要的理由是：韋伯對科層官僚組織在技術上

¹⁸⁷ 同上註，p. 388, p. 277.

的優越性深信不疑。照他的看法，這種技術上的優越性遲早會把所有的其他組織形式——尤其是純粹的自治管理制度——驅除殆盡，特別在團體的規模逐漸膨脹，其任務日趨複雜以及「團體的存在愈來愈受到權力的約制」¹⁸⁸的時候，人類的共同行為會愈重效率，科層行政組織亦愈有其必要。這方面的關聯問題，韋伯是以一個大眾民主制度之下各政黨的變化作為例子來討論。他對德國的政黨，尤其是社會民主黨（*Sozialdemokratische Partei Deutschland*; SPD）特別感到興趣。在韋伯看來，社民黨由一個秘密結社經由少數派政黨（*Minoritätenpartei*）而發展成龐大的組織，正說明了在日增的績效壓力下，即使在民主體制下的團體亦會強制走上官僚化之途。這讓我們進入了第三個例證，在組織的層次上，此處涉及到科層官僚制與其他組織做貫時性與共時性的比較。

四 德國社會民主黨的官僚化問題

政黨，對韋伯而言是大眾民主制下志願組成的利益經營體（*Interessenbetriebe*），其功能主要並不在保證其成員能獲致政府官職，或能夠貫徹某一實際目標——無論是團體的或階級特定的目標，或是具有原則性質的目標¹⁸⁹；作為一個多少具有持久性的社會結社（*Vergesellschaftung*），政黨乃是擁

¹⁸⁸ 同上註，p. 317.

¹⁸⁹ Max Weber, *WuG*, p. 167f.

有領導者、行政幕僚和黨員的支配團體（Herrschaftsverband）。政黨的財務、綱領和人事政策¹⁹⁰是由一個持久的「結合在領袖或名望團體之下、積極參與黨務，而有著十分不同之階層構造的核心」來規劃，大部分的黨員只承擔了作為「客體角色」（Objektrolle）的消極任務¹⁹¹。雖然韋伯並沒有明確地提出一套有關當時政黨的類型學，我們還是能夠辨別出幾種蘊含在他分析中的分類，而實際行動者的政黨目標以及組織形式，則是最重要的劃分標準。根據這種分類，政黨不是朝著較偏重於官職敘任權的目標（Patronageziele），便是偏向於世界人生觀式的目標；政黨的核心不是由偏重於副業性質、志願性的工作人員，便是由職業性的黨工所組成。此一歸類圖式（Einordnungsschema）可以透過衡量一個政黨中央集權的程度，以及領導者是否由基層選舉得出的程度加以補充完善。不過，對韋伯來說，一個粗略的劃分已足以掌握到當時各主要政黨的特徵：第一種類型是以官職敘任權或占取官職為目標的政黨，譬如英國迄至十九世紀中葉擁有自我管理或名門望族式管理的政黨，或是數十年後在英美發展而出，藉著建立一個「政策委員會」（caucus）或政黨「機器」推行官僚化的政黨。第二種乃基於信仰或世界觀成立的政黨，如在德國直到 1870 年左右仍由副業式或志願工作人員管理之政黨，或如取消了社會主義者鎮壓法（Sozialistengesetz）之後的社會民主黨，由一個持續擴大著的政黨官僚機關來組

¹⁹⁰ Max Weber, PS, p. 312.

¹⁹¹ Max Weber, WuG, p. 169.

織管理。但，社民黨在韋伯看來乃是一個特例，它屬於唯一可以代表科層官僚化了的世界觀政黨之類型。社民黨結合了英美式有著技術上完美組織的政黨和信念政治（*gesinnungspolitisch*）取向的德國式政黨。就韋伯而言，還是個不怎麼典型的結合。他在給密夏爾（Robert Michels）的信中寫道：社民黨是「盎格魯·薩克遜民族的國家以外，唯一現存的、技術上真正完全發揮盡致的政黨——而且是一個光就其階級性格之故，在那麼絕對地異質理念基礎上建立起來的政黨。」¹⁹²

韋伯對於社民黨所以感興趣，有著雙重理由：第一，社民黨與其他德國政黨比較之下屬於較進步的政黨，因為它將德國那麼「行家式」地發展的「合理的、分工的、合於專業的官僚式組織」應用到政黨經營上面¹⁹³。另外，社民黨比起美國的政黨仍然算是落後，因為它對於這種組織形式帶來的優點，由於意識形態上的固定化而無法充分利用¹⁹⁴。事實上，一個革命式的意識形態與組織上的官僚化互相結合的後果，在此處是出現了一個同質性的（*homogene*）次文化。這種次文化在有效的動員群眾及推選領袖上並不怎麼在行，倒是有助於形成「國中之國」¹⁹⁵；它也不見得能推行現實主義的強權政治，反而容易導致流動的僵化（*Immobilismus*）和

¹⁹² W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, p. 124.

¹⁹³ Max Weber, PS, p. 317f.

¹⁹⁴ 同上註，p. 530.

¹⁹⁵ Max Weber, SS, p. 408, p. 452.

面對威廉二世帝國之核心政治問題時的孤立傾向¹⁹⁶。對韋伯來說，這個政黨唯有放棄掉任何「非政治的兄弟愛倫理」（unpolitische Brüderlichkeitsethik）——此一倫理事實上像為勞動階層種了「天花疫苗」，保護他們不去面對當時政治上的真正問題所在——方才能從它自己選擇的政治隔離狀態中解放出來¹⁹⁷。換句話說，唯有如此社民黨方有能力在政治鬥爭中利用其科層組織的所有優點，也才可能凌駕於所有其他的德國政黨之上。

韋伯的這番論點一方面是基於科層組織的工具性性格推論而出。科層式組織的行為傾向是以效率以及績效強化為首要標準，亦即「在兩個可替換的方案中，若成本相同，則選擇能將組織目標充分達成之方案；而在兩個可以使組織目標獲得同樣程度之實現的方案中，選擇其成本最低者。」¹⁹⁸決策行為愈趨向形式理性化，同時愈會傾向於精確的成本計算。就算將比較對象加以量化的可能性極為有限時，此一公式仍然適用。韋伯觀察到：科層組織就其內部結構而言，純粹適應著提高績效的要求，它嘗試把經驗上的理性界限（empirische Rationalitätsgrenze）——這乃所有組織性或非組織性

¹⁹⁶ G. Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany*, 亦見 Richard Hunt, *German Social Democracy, 1918-1933*, New Haven, 1964.

¹⁹⁷ Max Weber, PS, p. 62, p. 354.

¹⁹⁸ Herbert A. Simon, *Das Verwaltungshandeln*. Stuttgart, 1955, p. 79。西蒙的觀點與韋伯並非一致，在此僅用作補充韋伯的分析。

行為的根據¹⁹⁹——透過形式——理性觀點的集中而盡可能向外擴展，尤其是借助一種指令權的垂直式專業化（*vertikale Spezialisierung*），以及單向指揮式的組織。據韋伯的說法，這一種形式——理性決策行為的分工形態同時具有精確、迅速、花費少、調整容易（*flexibel*）和「客觀公正」（*sachlich*）的特點。一個官僚階位的上下從屬，在韋伯看來，當它運作起來時便像一部機器。它的優越性在相對於所有其他組織形式時正是「穩如泰山，就像工作機器在技術優越性上絕對大於手工業者一般」²⁰⁰。

另一方面，韋伯的論點乃基於他對政治在大眾民主制度中的志願性性質之看法。類似於資本主義式經濟活動一般，政治在此處成為一種對機會加以最適量地和平運用的事業（*Geschäft*）。因此，至少在動員人力的階段中，借助於招攬成員以爭取權力鬥爭機會的做法，即展現為形式理性與實理性兩種觀點對峙時的主要焦點：政治變成了資本主義式的政黨企業（*Parteibetrieb*）。此種趨勢可以用美國的政黨作為一個純粹的理念類型來觀察：在美國，一個技術上純熟完美的行政機器，為著政黨領袖個人之權力鬥爭而提供服務。有效地運用這部機器的前提則是將其「在精神上予以貧瘠化」（*geistige Proletarisierung*）。因為唯有當這部機器完全盲目地

¹⁹⁹ 關於理性行為之經驗界限可參考上註中 pp. 28ff, 56ff, 就「理性化界限」的雙重意義見 James G. March/Herbert A. Simon, *Organizations*, New York-London, 1957, pp. 137ff.

²⁰⁰ Max Weber, SS, p. 413.

服從命令，且「不致受到自己看法的虛榮與驕矜所干擾」時²⁰¹，它才有可能讓人做純粹工具性地運用。

因此，韋伯認為在大眾民主制的條件下，長期而有效率的政黨政治唯有靠著科層官僚化了的政黨方得以維持，而一種政治目標上的機會主義則是典型的表現。有見於對競選機會有效利用的壓力以及選戰技術的發展，韋伯推論出政黨官僚化的趨勢；證諸於此一趨勢，韋伯也預見了個人利益會超越客觀目標之上的傾向。一個政黨愈走向官僚化，它保持作為世界觀式政黨（Weltanschauungspartei）的概率也愈小，反而愈會接近美國式的官職敘任權政黨和其政治生活的高度個人化性格。上述的論點決定了韋伯對於德國政黨特徵以及它們未來發展的判斷。在他看來，這些政黨多少都已落伍，無論它們願意與否，遲早總會朝著盎格魯——美利堅式的型態過渡。總之，藉著以上粗略的分類形式，我們可以將當時的德國政黨予以定位，並用圖表來顯示它們過去以及未來可期望的發展路線。表一中的政黨目標和政黨組織兩個面向乃設定為常數：

²⁰¹ Max Weber, PS, p. 532.

表一 威廉二世帝國下的德國政黨（1871-1933）

政黨 組織 目標	副業性質 志願式的 自治或名望人士之 行政管理	專職式的 官僚行政
官職敘任權政黨 及俸祿政治 世界觀式政黨及 「理想主義」式 政治	1. 保守黨 2. 自由黨（國家自由黨 及自由思想者聯盟） 3. 中央黨 （天主教政黨）	4. 社會民主黨

問題是：如果韋伯把此一發展視為「必要」，為什麼社民黨只有部分地跟隨了這種發展？為什麼社民黨縱然在科層官僚化後，仍舊保持了一個世界觀式政黨的形式？對於這個問題，韋伯從兩方面來分別探討：一者是與德國政治系統的特性有關；另外這也牽涉到社民黨本身的特質。這可以顯示，韋伯在對任何「法則式關聯」（gesetzmäßige Zusammenhänge）加以論證時，總不忘將其奠立在各種組合的分析（Konstellationsanalyse）上，並且予以進一步地區分。我們必須時時牢記此點，尤其當我們不願過分地簡化了韋伯以大眾民主制下的政黨為例，而來說明民主組織不可避免的官僚化問題之論證過程。

根據韋伯的設想，如果我們欲比較德國與美國的政黨，應該事先考慮到德國政治系統的兩個特色：在德國，選舉既不會直接，也不會間接地導致政府官職的分配；行政機關亦同樣不受影響。可是在美國卻兩者同時存在，這裡不只一個

直接由選舉產生的行政部門，而且所有重要公職的占有，包括行政上的位置，基本上都來自政治競爭中獲取之勝利。雖然德國也有類似「非正式的任官權」²⁰²，譬如韋伯所舉的中央黨以及保守黨曾經成功地運用過的例子²⁰³。但是，由於議會的缺乏實權以及一個獨立於議會多數之外、受過專業訓練的官僚階層總攬了行政工作，使得政治事務至少正式成為官職敘任權事宜的機會甚為渺茫。另外，與美國相比之下，德國的政黨多數傾向於信念政治，它們贏取「無信念式」（gesinnungslos）票源的機會極其有限²⁰⁴。德國的政黨乃典型的少數派政黨，基於意識形態的理由，它們無法超越傳統的得票區域，反而是紛紛透過成立附屬組織，如青年團、合作社、消費者聯盟或教會組織等，讓這些團體深植於各政黨的次文化中²⁰⁵，藉以維繫分布在各個「信念社團」（Gesinnungsgemeinschaften）中的支持與同情者²⁰⁶。韋伯敏銳地觀察到這一類的手段只會使德國的政黨與其各自的選民團體互相隔離，因此反對這種「所謂的『信仰式』圍欄」，他還指出不管在什麼樣的政府形式下，總會有四到五個不同的政黨在德國長期地共存下去²⁰⁷。觀諸於德國選民的價值取向，韋伯認

²⁰² 同上註，p. 355.

²⁰³ 同上註，p. 354.

²⁰⁴ 同上註，pp. 528ff.

²⁰⁵ 同上註，pp. 372ff.

²⁰⁶ Rainer Lepsius, *Extremer Nationalismus*, Stuttgart, 1966. p.8.

²⁰⁷ Max Weber, PS, P. 372.

為兩黨制的政治系統將不可能實現。由此，韋伯也看到了德國選民團體主要受了意識形態左右而形成的圓柱式排列。1871到1933的德國歷史中，只有國家社會黨（納粹）在1928到1933之間突破了這麼一種分列圓柱式的布局²⁰⁸。

歸根究底，照韋伯的說法，社會民主黨所以走上了獨特發展的第一個理由乃是與德國政治系統的落後——即議會之無力——有著密切相關。這種情勢整個地妨礙了政黨的「實用主義化」。第二個理由則關係到社民黨意識形態的內容。社民黨反對市民階級式資本主義社會的革命口號乃是基於一個進化論的歷史構成史觀，這使得社民黨陷入了政治上的自我孤立。因為此種構成理論一方面鼓吹「避免與市民階級之國家機器活動有任何骯髒的接觸」²⁰⁹；另一方面卻正好不會煽動革命。自我孤立和政治上的潔癖使得社民黨中以專職黨工為主的機關愈來愈注重日常的福利政策，而與革命實踐的綱領產生潛伏性的衝突矛盾。這種矛盾隱而不彰，因為政治孤立掩飾掉了伴隨著科層化通常會出現的、究竟是對組織或是對組織目標忠誠的衝突²¹⁰。韋伯同時不忘嘲諷那些深懼社民黨將得以參與權力——尤其在鄉鎮社區層次——的人。韋伯相信，社民黨參與權力的結果，長期下來必然會摧毀掉它革命式的意識形態。因為如此一來，「革命的毒性會面臨真

²⁰⁸ 同註 206, pp. 6ff.

²⁰⁹ Max Weber, PS, p. 354.

²¹⁰ H.A. Simon, *Das Verwaltungshandeln*, pp. 71ff (見註 198)。

正嚴重的危機，而且將會顯示長久下來這個途徑不見得能跟社民黨征服城市甚或國家，相反的，國家將會征服這個政黨。」²¹¹

從上面這一評斷中我們可以了解到，韋伯在社民黨中已然注意到官僚化產生的「解除理想化」（*entidealisierend*）作用。在他眼中，社民黨終難避免成為一個「美國式的政黨，亦即只靠著一些文件及口號記載著它誓言維持的原則，剩下的則是始終為了本身及其俸祿利益而存在的政黨。」²¹²因為社民黨的內部結構已經透過官僚化過程產生了基本的變化：政黨裡所有的「理想主義式」政治在黨機關的俸祿政治下完全地窒息殆盡了。保守的目標蓋過了理想色彩，組織的自我維持與擴張也比所有強權政治（*Machtpolitik*）來得重要。政黨內部已由官僚們取得了權力，即使走向外表現的面目上也都烙上了他們的刻印。貝伯（August Bebel 1840-1913）在韋伯心目中是社民黨最後一位有分量的政治領袖。自從貝伯去世之後，科層官僚的支配隨即開始²¹³。韋伯描述了這些政黨官僚的側影：「他們像腦滿腸肥的餐廳老板，有著小資產階級的嘴臉，這批人更用一種喃喃抱不平的鬆垮句子和喧囂的謾罵，取代了『革命的狂熱主義』和信仰上類似『卡提理那』（*katilinarisch*，譯按，紀元前一世紀時羅馬的叛徒首領）

²¹¹ Max Weber, SS, p. 409.

²¹² 同上註，p. 405.

²¹³ Max Weber, PS, p. 530.

式的無窮精力。」²¹⁴

社民黨的官僚化因此雖然造成了「解除理想化」的後果，卻沒有達到政黨的工具化，而只影響了其內部的造型。韋伯視這種發展亦是德國落後形勢的反映：它乃是那個時代的一個親生產物。事實上迄至當時，理性化的過程在德國造就的改變一般仍是弊多於利。無論在經濟、政治體系或是在政黨形式上，德國到處抄襲了其他國家的負面質素。唯有專業性的官僚階層在此處獲得了最純粹及堪為模範的發展，只不過它的長處置於德國特殊的制度組合之下，反而轉化為缺憾。此時的德國（威廉二世帝國）由一個與政治結合的「冒險者」資本主義取代了「自由」理性的資本主義；一個「假立憲主義」及非正式的任官權取代議會主義，以及有著正式任官權的政黨支配；一個缺乏領袖的民主加上由官僚支配的政黨取代了領袖型民主與一套高效率的政黨機器；而專靠技術基礎的俸祿政治則取代了立基於責任倫理的「理想主義式」政治。就算是其他的德國政黨，據韋伯觀察也一樣是被占據了職位的名流縉紳公會（Honoratiorenzünften）所把持²¹⁵：中央黨由一個「牧師階級」（Kaplanokratie），保守黨由一群國家在各個邦議會或各地區的行政機關人員所壟斷²¹⁶，這許多現象說明了科層化或官僚化並不一定都會帶來好處。尤其

²¹⁴ Max Weber, SS, p. 410.

²¹⁵ Max Weber, PS, p. 531.

²¹⁶ 同上註，p. 326.

在當時的情況下，官僚化並未導致德國舊有結構的革命轉化，卻只有在技術完美的基礎上強固了舊結構的苟延殘喘。

官僚化的這種辯證，同樣地發生在組織的層次上。韋伯即是以社民黨為例來凸顯此一辯證過程。政黨的官僚化雖然有促進實質理性與形式理性分化開來的作用，並因此為更佳地實現任何設定目標創造了條件。然而，政黨的官僚化不僅提高了技術上的可能性便罷，還讓一批吃黨飯的俸祿階層步上舞臺，這些人自始便反對一種能「自由」選舉具有「理想性」而肯認真負責的政治家的制度²¹⁷。政黨官僚階層與公務員中非政治化的官僚精神之間存在的親近性（Affinität）可以用兩個理由來說明：韋伯認為他們都不是為了政治而活，只是賴以維生而已；另一方面，他們享受的聲望名譽只和他們專業上的「身分榮譽」有關，而非繫於公開爭執中必須維護他們所忠於的政治見解。基於此，任何國家官僚與政黨官僚之間的差異都遮不住他們之間的相似處：這兩者皆製造了一種在官僚精神下培育起來的「政治家類型」，這一類型的政治家一旦擔任了政黨領袖的高位，即使這是個自發性的戰鬥團體，在他領導下亦會溫馴地屈服於日漸科層組織化的社會中流行的格式。原來屬於「革命性」的社民黨，在韋伯看來正是在這種意義下實行著一種自甘墮落的適應性政治。這一個政黨並未阻止，反而增強了德國社會中隔離與僵化的趨勢。若工會團體並不存在的話，韋伯甚至判定社民黨會早就

²¹⁷ 同上註，p. 352f.

喪失任何實行「理想主義式」政治的能力²¹⁸。

以上的例子再一次說明了韋伯區分官僚與政治家的重要性。在這種區分中，官僚化的辯證過程被賦予規範性的意義。官僚化的進展不可避免地會導致形式理性與實質理性的背道而馳，因此在制度結構上必須顧及到這樣的分化趨勢。唯有如此，我們才能夠不致陷入缺乏信念的現實政治（Realpolitik）與無睹於現實之信念政治（Gesinnungspolitik）的泥淖。政治家與官僚制度在觀點上各有其「自身權利」（Eigenrecht），在制度化的層面上亦各自遵循其「自身的法則」。它們之間有著相互自主又相輔相成的關係。尤其政治這一方面更需要有它本身的制度基礎。因為在理性化的條件下，目標的認定（此乃政治最重要的功能之一——譯註）乃特別地困難。當信仰力量日漸地私人化之後，目標的認定亟需一套有規則可循的公開抗爭，來讓人們競逐著個人權力。韋伯在有關政治目標決定的問題上雖然或多或少為一種個人主義式或決策主義式（dezisionistisch）的侷限化做過辯解，但是就其意圖而言，將政治與一套受規則約束之公開抗爭予以掛鉤，未嘗不是對於價值選擇的私人化以及憑藉「事實判斷」（Sachverstand）來正當化決策選擇所做的自衛反應。誰有本領能將依據事實判斷做出的價值決定，再透過動員附從者以獲取輿論的公開支持，那麼他才有資格實現「政治作為一種志業」（Politik als Beruf）。一個受到傳統掣肘的社會

²¹⁸ Max Weber, SS, p. 399.

中，政治可以輕鬆地保管傳承下來的共識，而在一個實行大眾民主、已經理性化了的社會中，這種政治不可能存在。現代社會中有著無數彼此衝突牴觸的決策前提供做選擇，政治系統的功能此時即在經由訴諸人民、有組織的（政黨）抗爭來從事一種抉擇。韋伯可說從這一點上也間接論證了為什麼像自治管理這類簡單的政府形式，事實上不可能適用在大型的國家上頭。對韋伯而言，政治在今天主要便是經由有規則可循之和平抗爭來選擇目標²¹⁹。

明顯地，韋伯認為提高了形式理性的官僚化傾向——無論是在社會或是在組織層次上——只有當一個出自實質理性觀點的制衡力量存在時，方可說是理智的發展。基於這種理由，韋伯在政治系統層次上反對公務單位的獨裁，在政黨的層次上反對幹部的總攬支配。並非這些官僚們無法從事「政治」，問題是他們的施政緊隨著本身的俸祿利益，因此容易造成停滯僵化與維持現狀。正如中國官僚團體的表現一般，現代享有專利保護權的官僚們並不會為一種清醒理智的現世支配精神服務，反而侍奉著盲目的現世適應。這並不意味著生活在官僚支配下的人們會在物質享受上有所匱乏，但是任何企圖改革現狀的理想將遭到封殺，甚至在萌芽階段便會被窒息。韋伯所謂「奴隸的鐵牢」（*stahlharten Gehäuse der Hörigkeit*）即是對此而言：官僚支配只肯造就一批願意順服

²¹⁹ Max Weber, PS, p. 317 註。

適應的「秩序人」(Ordnungsmenschen)²²⁰。換句話說，在官僚支配下將會產生一個完全僵滯的社會以及一個現代的貢賦國家(Leiturgiestaat)。

不過，無論在政治系統或在個別組織中想控制官僚支配的措施成敗如何，科層官僚組織相對於其他組織在技術上的優越性已是無法動搖。這種官僚組織亦因此遲早會把所有社會領域中其他的組織形式通通擠開，任何人在他的政治策略上罔顧了此一事實，將不免淪為盲目的幻想者。因為任一種支配現世的策略中都蘊含了朝向提高績效(Leistungsstärke)的價值尺度，而科層官僚支配是在制度上最能夠契合於這種價值的一種發現。官僚制在韋伯看來，屬於一個既不值得去歌頌美化，也不需要去摧毀破壞的制度。重要的是：人們應該利用它所提供的機會，在現代西方理性主義的條件下將這種制度用來服務於人類有意義的作為(Sinnverwirklichung)之上。

五 現代社會變遷下的官僚化未來：停滯或革新

我們可以把韋伯對現代官僚支配的看法做一個總結。韋伯的分析結合了官僚支配的三個特徵，各自以其特別發達的形式呈現出來。扼要地說，官僚支配在現代的形式中包括了一種不受傳統拘束、形式——理性的組織架構；一種透過對

²²⁰ Max Weber, SS, p. 414.

與政治有關知識的獨占化而得以遂行的行政壟斷，架空了統治者的權力；另外也型塑了一個適應現世的意識形態，其根源則是因為絕對化了理性式支配現世的某一個層面而有以致之。現代官僚支配就以上的特徵而言，與傳統的官僚支配或與合法性支配（*legale Herrschaft*）都有所差異。傳統的官僚支配顯然欠缺了形式理性化（*formelle Rationalisierung*），合法性的支配類型上則不可能出現權力的架空。基於此，韋伯認為現代官僚支配簡直可比擬為古代文化中僵化掉的牢籠重新復活，只不過這一次是以理性上完美的形式出現²²¹。若這一形式的官僚支配果真能夠實現，很可能也即宣告了文化史意義下的人類歷史之終結。因為這一官僚化的力量將會決定性地毀滅掉任何超越的理想（*Transzendenz*）。韋伯與馬克思最不同的地方在於：他認為絕對的官僚支配確有可能建立，但絕不能讓這種情形發生；完全的民主制度應該要存在，但卻十分不可能實現。對我們來說，唯一剩下的可能便是「科層官僚式的民主」（*bürokratische Demokratie*）。

但是，我們不禁要問：即便這麼一種「中庸之道」在理論與政治實踐上皆有所啟發，它會不會終究還是一個「技術至上論之偏見」的表現呢？韋伯以他針對馬克思而發的、有關官僚化不可逆反的觀點，是否會在方法上過分地固著於借助技術來決定政治——社會結構的角度，而在政治上主張科技生活理想（*technologische Lebensideale*）應當主宰著理性化

²²¹ 同上註，p. 413 及 PS, p. 318f.

了的現代社會？事實上，韋伯一直避免技術至上論的偏見。重要的是，我們不只要檢查韋伯是否具有此意，而且還要看他的想法是否真能應用在理論及政治的考慮上。我們可以再一次地闡明韋伯所提出的幾點原則性考慮，同時藉此來把前面所設定的問題做一個總結式的回答。

從方法的角度來看，韋伯曾經批評任何單因論式的解釋嘗試。他認為如果有人「想以任一因素，無論是科技或是經濟，用來當作是無論什麼現象的『最後』且『最終』或『最根本』之原因」的話，他其實犯了一個基本的錯誤²²²。他對馬克思的批評便在於馬氏本人並未擺脫掉技術主義式的歷史構成論，至少馬克思部分地認定技術與經濟之間具有一種決定論的關聯²²³。韋伯舉過一個歷史例證來反駁這類想法：他提到在古代時（譯按，希臘羅馬時代），技術上的衰退與資本主義的綻放曾有一度同時出現，並未彼此互不相容²²⁴。不過，即使韋伯堅決地反對將單因論的觀點應用來解釋當前現象，他仍在現代社會技術與經濟的關係中，看出了一個不同於古代的變化：「今天正好與古代相反的是，資本主義發展似乎與技術進步攜手並進。這種趨向如此地明顯，以致技術專家在嚴肅的思考下會生出一種信仰，以為技術和技術上的演化將是我們文化發展上唯一的領導要素。」²²⁵ 韋伯在形容

²²² Max Weber, SS, p. 456.

²²³ 同上註，p. 450.

²²⁴ 同上註，p. 451.

²²⁵ 同上註，p. 451f.

這種心態時所用的語氣，已經表明了他自己不贊成這種觀點。只不過韋伯認為今日社會學的一個核心問題便是要解釋上述的變遷關係²²⁶。技術雖然不是完全決定一切的力量，但對韋伯而言，技術在所有近代的文化因素中——與以往任何的人類發展階段不同——已毫無疑問地獲得了高度的重要性。現代社會取得支配力量的主要已是科學——技術的工業文化。

若我們對韋伯的政治——道德前提加以進一步地考察，將可以確證以上的說法。雖然韋伯反對一種對於科技式生活理想毫無保留地肯定——因為在他看來，這將會造成人們放棄一切「個人主義式」的處世態度，同時折損了文化人（*Kulturmenschentum*）的精神面貌。但是，藉「倫理」目標之名而奉行理性式現世支配的行為，始終便是以承認提高效能之價值，以及擁有不斷改進以技術駕馭自然之意願作為前提的。所有現代人的行為實際上都已脫離不了與技術可行性的關係。韋伯更深切體認到，職業人（*Berufsmenschentum*）原是西方理性主義下發展出來一種對人類情況所做的文化史闡釋（*die Kulturhistorische Auslegung des menschlichen Wesens*）；而近代以來，職業人與現代科技不僅密不可分地結合在一塊，更也具備了普遍性的意義。這些現象就一種規範性的涵義而言，乃無法再逆轉的。我們可以引用哈伯馬斯的話來表達，即對韋伯來說技術並非人類在歷史上僅只一回的

²²⁶ 同上註，p. 452.

(*einmalig*) 規劃結果 (*Projekt*)，卻是人類作為萬物之靈整體的一個「投射」(*Projekt der Menscheseingattung*)²²⁷。

從上面的分析中首先可以看出韋伯立場較有利的一面。他的立場反映了人類在現代社會中追求自我實現時，必然遭遇到的原則性限制條件。不過，將技術性的知識視作「條件」和「界限」尚不足以稱作等同於一個技術至上的取向。唯有當人們以特定的技術手段拿來假設為原則性的限制條件時，方才會產生技術至上主義的問題。韋伯的想法中的確還沒有這樣的色彩。尤其他將理性化與官僚化時常當作同義詞來使用，便是一個明證，表示韋伯並非狹隘的技術決定論者。科層式官僚組織在韋伯某些文章段落中似乎被高估成一個原則性的工具，是否擁有它亦變成理性生活手段的關鍵所在。但是就韋伯本身的理論前提來看，這麼一種蓋棺論定的說法並不真確。因為他所宣揚的並不是以某種特定的技術來做標準，而是體會到現代技術根本上已成為西方人在對人類現狀做闡釋時不可或缺的一環。

基於此，我們不難發現當韋伯在某些段落中賦予官僚組織一種「原則性」的特徵時，實際上隱含了一種觀點上的分歧。韋伯主要是藉著一種雙重的比較而逐步建立了官僚組織的特徵。在一個較廣闊的歷史比較下，他論證了官僚制的特殊理性，而藉著較狹隘的歷史比較，他確認了官僚制相對於

²²⁷ 見 Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 2. Aufl. Frankfurt, 1969. p. 55.

所有其他組織形式在技術上的優越性。就整個比較研究所產生的結果而言，韋伯所選擇的比較對象無疑具有決定性的意義：他在第一種（較廣闊的）歷史比較中選擇了家產官僚制；在第二種（較狹隘的）歷史比較中則選擇了以名流士紳為主的行政制度，來作為與現代科層官僚制相互比較的對象。與家產官僚制相比之下，現代的官僚組織具有著「完全的」形式理性：現代官僚組織實現了依功能不同而設計的職權分工，取代了傳統官僚組織中基於支配者權力競爭而對官署職權上的限制；現代官僚組織中官職的占有乃憑藉「客觀」而可驗證的能力資格，同時標準化的選任制度也取代了傳統官僚制在支配者個人隨從及食客中挑選官員的做法。另外，現代官僚制依循著官職階層化的原則，取代了一種將官員身分依「封疆大吏」或「普通官吏」的分化；現代官僚制還徹底實行了官職與個人嚴格區分，而將職責分內之「事」放在個人之上，表現了客觀公正的職務忠誠，這也取代了傳統官僚制中公私不明、徇私苟且而純粹只講求「個人忠誠」的做官態度²²⁸。當現代官僚制與業餘式的名流士紳型行政制度相比時，它自然具備了「完全的」效率：現代官僚制以職業性、專門資格的工作取代了副業式的、不具專門能力的行政工作；以持續的、基於系統地分析資料且遵循一般性規則的決策行為取代了斷續的、基於隨手撿來之資料而又各憑所好、缺乏定式化的決策活動；最後，現代官僚制還以上下

²²⁸ Max Weber, WuG, pp. 604ff.

不致磨擦、有利於專業決策的一元領導權，取代了業餘性行政組織中充滿了不協調、延宕、妥協而又附屬於政治風向的集體領導作風²²⁹。總的來說，就像馬克思曾將巴黎公社的自治組織比喻為比拿破崙二世下的貪污腐敗、寄生性的官僚制度更合理、更有效率，現代官僚階層及科層式組織在韋伯眼中，確實一方面比中國的士大夫階層及家產官僚制；另一方面也比十九世紀某些政黨中尸位素餐的業餘者及名流士紳型的行政管理要來得更合理、更有效率。韋伯因此可以斷言，唯有一個科層官僚式的行政幕僚方是最符合合法性的支配原則——無論此合法性支配是以理性的國家形式，或以其他目的團體（Zweckverband）的形式出現。用韋伯自己的話來說：

「到處的經驗都顯示，純粹官僚型的行政組織——即一元化的官僚制——由純技術的觀點來看，可能獲得最高度的效率。就此意義而言，它乃是對人類行使支配的已知方式中，最理性者。在明確性、穩定性、紀律的嚴格性及可賴性諸方面，它都比其他形式的組織優越。因此不論是組織的領導者或其他涉及組織的人，都能計算組織的行動後果。最後，在高度效率及運作範圍之廣泛性方面，它亦優於其他類型的組織。其形式並且可以應用於所有種類的管理工作。」²³⁰

前面提到的觀點分歧——這在韋伯狹義的組織社會學分析中不時可見——對韋伯就整個社會為對象的鉅視觀察方式

²²⁹ 同上註，p. 569f.

²³⁰ 同上註，p. 128.

亦有所影響。而且這種影響不僅涉及理論分析，它還及於政治上的抉擇。雖然韋伯——特別當我們對他的實質分析做詮釋時可以發現——在這雙重觀點下最後還是偏向了結構史的視野（*strukturgeschichtliche Perspektive*），但是他仍未放棄以個人為單位式的觀點（*personalistische Perspektive*），尤其當他把實質理性和形式理性、目的和手段、決策及執行等收攝到個人與系統（*Person und System*）的概念中，並且將「系統理性」與單獨個人的行動理性相互掛鉤²³¹。因此，韋伯特別把「自由」的個人人格，無論是政治家或是企業家，總當作是變動的根源，並且視其為一個自主的、具有「自身法則性」的理性系統之相對勢力。我們可以說，即使韋伯也有其他的傾向，但他所始終不渝的仍不失是一種「制度的人格主義」²³²（*institutioneller Personalismus*）。這使得韋伯在理論上與政治上原本相當有啟發性的觀點——這些皆注入了他關於官僚制民主的概念中——多少打了些折扣，因為他的觀點和某些今天看來已不無疑問的政治前提有著密切關聯。韋伯在討論一般性，尤其是「政治性」的目標形成（*Zielformuli-*

²³¹ 在對韋伯的評價中亦反映著此種模稜兩可的見解。Etzioni 稱韋伯為組織社會學中重要的結構論者，Christian von Ferber 則形容韋伯的概念範疇為罔顧結構的。見 Amitai Etzioni, *A Comparative Analysis of Complex Organizations*, Glencoe Ill, 1961, p. 82 及 Christian von Ferber, *Die Gewalt in der Politik. Eine Auseinandersetzung mit Max Weber*, Stuttgart, 1970, p. 98.

²³² 見 Christian von Ferber 前揭書，p. 91.

erung) 時，偏好賦予其個人主義式的意義內容，這亦是他受到攻擊的理由之一²³³。批評者認為韋伯將自己限定在政治的某一「狀態」(Zustand) 之下，殊不知這種狀態隨著工業社會的結構變遷而瀕於崩潰。根據批評者的意見，韋伯的思想模式至多只在舊有的情勢下，亦即現代福利國家中國家與社會之間的互限關係尚未成形、而國家的活動範圍仍只限於某些偶發性的干涉上時，方才算得上允當²³⁴。

不過，我們必須將批評韋伯的意見加以細分。韋伯很早便已看出由早期資本主義向後期資本主義「銅牆鐵壁的時代」(eisener Zeitalter) 的過渡趨勢，在這場過渡中。經濟與社會受到「徹底的國家化」，而國家的活動範圍在照顧人民生活福利的原則下逐步地系統化。正因為有鑑於此，韋伯敏銳地診斷與描繪了「理性」官僚支配極權化 (Totalisierung)。除非韋伯的批評者能夠舉出他對此一結構變遷的特質做了錯誤的預測，進而引發其「錯誤」的政治主張時，這些批評方始站得住腳。誠然，許多跡象顯示，韋伯確實過分單向性地評估了此一結構變遷的特質，以致他在政治方面主張一種

²³³ 請比較 Niklas Luhmann, "Zweck-Herrschaft-System, Grundbegriffe und Prämissen Max Webers", in: Renate Mayntz (Hrsg.), *Bürokratische Organisation*, Köln-Berlin, 1968. pp. 36ff 及同作者之 *Zweckbegriff und Systemrationalität über die Funktionen von Zwecken in sozialen Systemen*, Tübingen, 1968, pp. 28ff. Herbert A. Simon 亦有類似的見解。見其 *Das Verwaltungshandeln*, pp. 32ff.

²³⁴ 參閱 Christian von Ferber, *Die Gewalt in der Politik*, p. 90.

「自由資本主義」，也要求能夠對政治領袖「自由地」選舉與淘汰。或更根本地說，他總是傾向將政治領域中的個人——私事的一面與集體——公開的一面予以對立起來。若就此一範圍而論，韋伯的批評者似乎不無道理，因為韋伯的立場至少有一部分是針對著一個今日已不存在的、「過去的」政治秩序問題來求解答。總之，韋伯和馬克思相較之下，先不管韋伯對官僚支配在理性化社會中可能的特徵及其「不可避免性」（Unentrinnbarkeit）更為真切地做過診斷；基本上，韋伯仍和馬克思一般，寧願把歷史的新貌視為舊有現象的一種多元化（Potenzierung）和極端化，而非質上完全不同的東西。當然，他們兩人在這方面的相類似並未讓他們導出同樣的結論。對馬克思，現代官僚支配的出現不啻同時是對舊制度垂死掙扎的一番紀錄；對韋伯，現代官僚的抬頭則預示了一種可靠而持久的支配形態將會不斷自我繁衍下去。對馬克思，現代官僚支配具備了某種革新的成分，尤其它令生產力強制地束縛在舊有的制度架構上，即等於增加了資本主義會完全暴露其基本矛盾的潛在危機；相反地，韋伯將現代官僚支配視作反對革新的勢力，尤其當它透過對舊有關係的僵固化，或多或少地都會阻礙超越現有狀況的改革企圖。馬克思的看法帶有較濃厚的樂觀主義色彩，因為他可以把針對資本主義內在矛盾的分析和一種期待著歷史「必然」之革命希望相連一塊。韋伯的看法則較有悲觀主義的色彩，因為他必須把自己對理性化辯證過程的分析終止在一個立足於科技之上的穩定統治，而且還必須面對此一支配形態的極權性將不可

避免地摧毀一切由內部來對系統革命的立足基礎。不過，似乎就在這種悲觀的論調中，隱伏著韋伯分析的某些弱點。今天看來，被韋伯視作會使國家陷入僵化一途的經濟與社會徹底國家化，已經成為所有工業國家中獨立於國家形式與意識形態之外的一種「技術上的必要」，藉以克服韋伯所恐懼的停滯狀態。甚至可以說，韋伯的概念就整體社會的觀點來看，與其說是受到技術至上偏見所影響，不如說是受到了一種反技術至上主義的偏見所左右。在某種意義下，韋伯正是低估了與確立科技結構俱之而來的「正面效果」²³⁵。因此，他也未能充分把握到今天「國家」與「社會」的關係以及在「政治」領域中所有結構變遷的品質：現代的「國家」在保護和激勵的功能外，亦包含了滿足人民需要、總體規劃以及系統發展的必要功能²³⁶。這一點尤其觸及到一個對政治與經濟關係「自由主義式」的觀念核心。若我們附和蓋爾布雷斯（J. K. Galbraith）的看法，那麼今天所有的工業社會都已部分地脫離市場機能，而建立了一個與國家「融為一體」的計畫經濟體系²³⁷。這中間的差別僅在此一過程是否有公關的民意作為基礎，從而表現在合法化的意識形態上，或是根本壓

²³⁵ 請參閱 John Kenneth Galbraith, *Die moderne Industrie-gesellschaft, München-Zürich*, 1968, pp. 34ff, 88ff（中譯本見何欣：《新工業國家》，開明）

²³⁶ 見 Joachim Hirsch, *Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und Politisches System*, Frankfurt, 1970, pp. 64ff.

²³⁷ John Kenneth Galbraith 前揭書，pp. 19ff 及 262ff.

抑了民意的管道。目前的計畫經濟體系中，決策活動多少已經社會化（vergesellschaftet）了²³⁸。韋伯所推崇的「自由人格」，如政治家或企業家們，通常只剩下追認這些決策的權力而已。即使上述的診斷只有部分正確，韋伯有鑑於現代社會日趨官僚化而提出的變通辦法也有部分實際已經過時。理由是：藉著一個「自由的」資本主義以及讓「自由的」人格來掌握國家和經濟之領導大權，並不能圓滿地解答現代社會的核心問題，亦即「對於中央集權的——無論是私人或是國家的——權力，應該如何來加以控制。」²³⁹

²³⁸ 同上註，pp. 117ff, pp. 74ff.

²³⁹ Henry Jacoby, *Die Bürokratisierung der Welt*, p. 317（見註 14）

價值自由與責任倫理¹

——韋伯論學術與政治之關係

一 韋伯兩篇演講的性格

1917～1919 年的這段時期，對整個世界、對德國，都是在社會方面及政治方面劇烈變動的時期。歷史學家有道理地稱 1917 年是世界史上一個劃時代的年份。對德國而言，這一年所下的一些決定，有可能讓政治理性在國內國外的萬難中，走出一條勝利的路。在外交政策方面，和平決議旨在通過談判而獲得和平；在國內政治方面，新近在帝國議會內組成的各黨聯合委員會（Interfaktionelle Ausschuss），為國會制

¹ 本文中譯由錢永祥負責第一、二節，顧忠華負責第三、四節，再由錢永祥略作整理潤飾。本篇譯文原收錄於錢永祥編譯《學術與政治：韋伯選集（I）》，（允晨，1985；後改由遠流發行，1991）頁 95-130。原題目為〈價值中立與責任倫理〉，價值因避免「中立」概念誤導韋伯原意，今改為「價值自由」，其理由請參考顧忠華《韋伯學說當代新詮》（開學，2013）。又，本篇主要譯自英譯本，因此註釋方式略與其他兩篇有所不同，請讀者鑑察。

政府及威瑪聯合政府，也即是從帝制到共和的轉變，做了準備工作²。但是在 1918~1919 年之交的冬季，政治理性又告傾覆。不錯，在威爾遜十四點原則的基礎上，歐洲的重組和一次持久的和平看來是有可能。但是停戰的條件使得由談判而獲得和平的路徑不再有希望。在國內政治方面，隨著皇室的崩潰，共和及國會制民主的道路似乎已暢通，但是特別是

² 關於各黨聯合委員會，見 *Der Interfraktionelle Ausschuss* 1917/18, ed. Erich Matthias and R. Morsey (Düsseldorf, 1959), 2 vols.。關於一般的背景，見 Authur Rosenberg 1928 年所作的先驅性研究：*Die Entstehung der Weimarer Republik* (Frankfurt, 1961)，及 Erich Eyck, *A History of the Weimar Republic* (Cambridge, 1962), ch.1。第一次世界大戰進行到 1916 年底、1917 年初，德國軍方仍然主張繼續作戰，割據土地，求取最後勝利。但民間政治家已知戰爭情勢不利，要求儘快透過談判達成和平。帝國議會 (Reichstag) 內於 1917 年 7 月開始形成「各黨聯合委員會」，由天主教中央黨、社會民主黨、進步黨及國家自由黨組成，企圖對政局有獨立的影響和監督。在這個團體的推動下，帝國議會於 1917 年 7 月 19 日通過「和平議決」，重申透過談判取得和平的意願。1918 年 1 月，威爾遜提出十四點原則作為談判的基礎，但魯登道夫元帥堅持繼續作戰。到了下半年，戰事逐漸失利，9 月開始，魯登道夫準備接受敵人的停戰條件，於 10 月辭職，德皇威廉二世也旋即退位流亡。德國於 11 月 1 日簽訂停戰協定。新選出的國民會議於 1919 年初在威瑪召開，成立威瑪聯合政府，由社會民主黨、中央黨、民主黨共同組成。但在 5 月間，協約國拒絕了德國的談判要求，逕行提出極為苛刻的割地、賠款、裁軍要求，並要求德國承認對戰爭的責任。德國人民大生反感，認為共和政體、民主及自由派、左派政治家出賣德國，威瑪共和政府此後即未再獲得德國人民的支持，終於被納粹黨「合法」推翻。

政治上的左派，受內部派系鬥爭所困，在基本的國家體制問題上分裂。在這個戲劇性的時期，韋伯在慕尼黑作了幾次演講。在這些演講中，他支持經由談判取得和平，警告大日耳曼運動的危險；他談學術作為一種志業、德國的政治重建，以及政治作為一種志業。和其他的演講比起來，〈學術作為一種志業〉和〈政治作為一種志業〉兩篇，學院性格比較強。它們的對象主要是學生，是必須要在當時僅現輪廓的、一個新的社會及政治秩序中生存的年輕一代³。這兩場演講，都是旨在輔導學生認識「精神工作作為一種志業」的一系列演講的一個部分⁴。主辦者挑選了這位未來有可能擔任教職⁵的有名學者和評論家，因為他們所關心的，不僅在於狹義的職業問題，也包括在這個社會革命及政治革命時期中，精神性工作的意義。不過，韋伯似乎是故意地，讓他們期待落空。舉個例子來說，他關於〈政治作為一種志業〉的演講，一開始便說明，大家不要期待他會對時下的問題有所評論。尤有甚者，兩個演講的形式和內容似乎都顯示，講者意在貶低時下問題的重要性。韋伯沒有作戲劇化的表演，而是謹慎

³ 請見本書附錄 II。

⁴ 請見本書附錄 II。

⁵ 1919 年春，韋伯接受了慕尼黑大學政治經濟學（Staatswirtschaft）學部的經濟學與社會學教授職，這是他將近二十年來頭一次擔任教授。到 1920 年 6 月 14 日去世之前，他只講了兩個完整學期的課。關於韋伯和慕尼黑政治、文化及學院界的許多關係，見 M. Rainer Lepsius, "Max Weber in München", *Zeitschrift für Soziologie*, 6 (1977): 103-118。

地陳述出長篇的分析。他沒有對時下問題作診斷，而是跳過這些問題，在思想史及社會史的領域中，進行牽涉多方面的探討。他不鼓勵在政治上積極行動，而是在自己身邊，布下一片消極不可為的氣氛。

不過，對這個說法，我們必須加一些說明和限定。首先，演講的內容和印出來的文章並不完全一樣。韋伯對於這次〈政治作為一種志業〉的演講特別不滿意；他對其中的論證進行了程度頗大的修訂和擴充。取他的講稿和最後印出來的定稿對照，便可以看到這一點。再者，我們必須知道演講者產生的效果，和寫作者造成的效果，是不一樣的。鑒於現實之無比的複雜性，寫作者要努力掙扎，找到最「負責任的」措詞，演講者則比較可以隨己意發揮。根據時人的見證，韋伯是一個有煽動才能的凌厲演說家，使人想起舊約裡的先知（對這些先知的演說，他曾在他關於古代猶太教的著作中作動人的描述）。他在這兩次「學院性」的演講中，亦是如此。據雷姆（Rehm）說，這兩次演講使人出神，表現出來的是「演講者長期以來涵詠斟酌的思考，以爆炸性的力量當場成篇。」（鮑姆加騰的話）

兩次演講中瀰漫著消極不可為的氣氛也有不同的原因。〈學術作為一種志業〉對現代性（modernity）提出診斷，〈政治作為一種志業〉則把這診斷應用到德國的政治局面上。此外，韋伯在 1917 年討論學術作為一種志業時，他尚期待戰爭會有可以接受的結局。他期望德國在世界政治中，能繼續擔當隨著 1871 年帝國建立而必須承擔的角色，即使國內和國際

的狀況已是另一番面貌。但是 1919 年初，頑固的右派沙文主義和左派的心志政治（Gesinnungspolitik）之間的無恥搭配⁶，使韋伯這個希望大受挫折。尤其是發生在慕尼黑的事態，最原本地顯示了國內及國際政治的道德化正在發展的方向——內戰、分裂在即，長久的外國控制和反動勢力的興起將隨之而來。在韋伯的眼中，埃思納（Kurt Eisner）——新聞記者兼文人、比社會民主黨還要左傾的獨立社會黨黨員、文人圈的代表——正是這種政治浪漫主義的例子，和托勒（Ernst Toller）、繆薩姆（Eric Mühsam）、蘭道耶爾（Gustav Landauer）之類的人道主義式的無政府主義者及和平主義者如出一轍。埃思納在 1918 年 11 月 7 日慕尼黑革命中，已宣布自己是巴伐利亞邦臨時政府的首相。在 1917~1918 年之交的冬天，埃思納曾經積極參加罷工運動，而這罷工運動的目標在於迅速達成和平——即使這表示德國必須承認戰爭的責任——以及立即成立共和政府。現在，埃思納在國內政治中繼續這種出於信仰而不顧後果的政策。〈政治作為一種志業〉批評的對象，便是支持這種心志政治的人，但它也批評共產主義者。後者雖然較實際得多，但也一樣忽視了政治在道德方面的弔詭。這篇演講尤其是針對追隨這類傾向的年輕人而發；這一點在下面這段話中說得很明白：

⁶ 關於 Gesinning 一詞的譯法，本文主要依錢永祥意見，譯作「心志」，本書其他譯文亦有譯成「信念」，不一致處請讀者留意一顧註。

屆此，在座的各位貴賓們，讓我們約定，十年之後再來討論這個問題。很遺憾，我不能不擔心，到了那個時候由於一系列的原因，反動的時期早已開始，你們之中許多人以及——我坦然承認——我自己都在盼望、期待的東西，竟幾乎無所實現，也許不能說毫無所成，但至少看起來是成果太少；到了那一天，如果實情真是如此，我個人是不會喪志崩潰的；但不容諱言，意識到這種可能性也是心中一大負擔。到了那一天，我非常希望能夠再見到你們，看看諸君當中在今天覺得自己是真誠的「心志政治家」、投身在這次不啻一場狂醉的革命中的人，在內在方面有什麼「變化」。⁷

這樣看來，韋伯似乎是故意想挫挫在這年輕一代人對生命的熱情。那些把自己看成是一個革命時代的兒女的人，眼中見到的是某曾想到的機會，在崇高熱情鼓舞之下，想遵循一套心志倫理的規準；韋伯——用齊默爾（G. Simmel）的字眼——說這種人陷在沒有結果的亢奮中，連眼下平實的要求都無能達成。不錯，這個論定並非適用於所有的年輕人，或他所有的聽眾⁸。韋伯似乎採取了一種防禦性的策略，以躲開演講者和聽眾所處的局面可能產生的要求。韋伯知道，一個渴

⁷ 〈政治作為一種志業〉，見錢永祥等編譯《學術與政治：韋伯選集（I）》，（遠流，1991），以下簡稱〈政治〉，pp.237-8。

⁸ 韋伯在心志純潔的人和自以為具有純潔心志的人之間有所區別。試驗一個人是否真有純潔的心志，要看這個人在面對因為故意忽視行動的後果而造成的結果時，是否能夠堅持自己的立場。

求意義的時代，會要求有先知和預言，但是他不是這種先知，他採取的角色是學者和教師，而學者和教師，對於眼下的事件，沒有什麼話可以說。

對於世界提出了一套詮釋，是韋伯的聽眾強烈需要的；韋伯沒有滿足他們這個需求⁹。這是我們頭一個印象。但是，這兩篇演講雖然極為冷靜，其中仍然洋溢著悲情（*pathos*）。

一個人想要當先知，卻因為世界的無理性而失敗，就必須能夠承擔失敗而不喪志崩潰，他必須準備為道殉身。韋伯認為大部分左派的心志倫理人物，都沒有這種堅忍的力量。韋伯願意承認，盧森堡和李卜克內西比別的人有這種堅毅的性格，雖然韋伯嚴厲地拒絕對於這兩個人的群眾動員策略和他們的「街頭政治」。參見 Lepsius, 前引文, pp. 106 ff, 特別是 p. 108。

- ⁹ 韋伯用比較性的分析和理念型的建構，去疏離他的聽眾，這種特意的技巧產生的效果，霍克海莫爾（Max Horkheimer）曾提出親身的見證。在韋伯於1919年講授〈社會之科學最一般性的範疇〉時，霍克海莫爾去聽韋伯對蘇維埃制度的分析，期待在時局和政治上的出路及可能性上得到一些指導原則。「演講廳水洩不通，但大家都深感失望。我們想聽的是不僅在其陳述問題的方式上，並且在其每一步驟上，都受到以理性重建未來這念頭指導的理論思考和分析。然而有兩個小時或更久，我們只聽到對俄國體制作謹慎斟酌的界定、智巧構思出來的理念型，以供分析蘇維埃制度之用。一切都是如此精確、如此具有科學上的嚴格性、如此不涉及價值，結果我們很難過地回家」。Otto Stammer, ed., *Max Weber and Sociology Today* (Oxford, 1971), p. 51。不過，這種有疏離效果的方法，是一種「來自踏實態度的英雄精神」的一個部分，自有其引人的力量。這是封卡費爾（Jörg von Kapher）的證詞（見《韋伯傳》，p. 662 f 的引錄）。韋伯自己形容他的上課方式：「我故意用非常抽象、純粹概念式的方式講課」。上引書，p. 664。

許多段落聽起來像是籲求。演講者在向我們呼喚時，沒有說該做的是什麼，但是很清楚地，他想指出什麼不該做。這種反面的堅持，讓兩篇演講保有一種其表面的立場似乎正好不容存在的性質——它們乃是政治性的演講。不過，這兩篇演講之為政治性的演講，意思比一篇對一般政治問題的評論之為政治性來得深重。韋伯把提供給他的主題，當成原則性的問題來處理；他把他的主題從其一時性的脈絡中移出，而用它們來界定當代的思想局面。他對時事保持距離，藉著歷史性的比較使時事顯得疏離；這顯示他的意圖是要處理當代的一個根本問題，以進而疏解當時政治亂局的義蘊。

我們必須簡短地證明這個說法。如果我們穿透這兩篇演講的外在形式，接觸到韋伯的推理在底層的結構，我們可以為我們的說法找到頭一個根據。不論演講者容許自己離題多遠，他遵循著一個嚴格的架構，在兩篇演講中，這個架構都是一樣的。首先，他討論外在的條件，也就是讓學術和政治兩種志業成為可能的制度方面的態勢。然後，他開始討論這兩種志業對個人施加的要求。這類題目有兩個層面：以一種涉及結構的「客觀」角度來看學者及政治家的角色；以及在一種主觀的意義之下，探討意義這個問題。這兩個題目進一步轉化成對於作為一種志業的學術和政治本身的討論。顯然地，韋伯想要表達這樣一個論點：在不考慮制度方面的脈絡的情況下，個人固然無法了解他的職業角色的「意義」；而制度的「意義」，也只有在考慮到這些制度的一般性社會脈絡時，才能夠被了解。

但這尚不是全貌。韋伯不僅想顯示這樣的主題需要我們做社會學的分析，他更想清楚地指出，決定學術和政治的功能，乃是現代最重要的唯一問題。既然近代歷史在思想方面最具意義的事件是世界的除魅、理知化和理性化，關於學術及政治之角色的問題，直接影響到近代世界的意義這個問題。科學知識散布了一項信念：「在原則上，透過計算我們可以支配萬物」¹⁰，由而打破了諸般救贖宗教對提供意義這個功能的壟斷。學術和政治似乎已取代了宗教的地位。它們是否必須把宗教的特殊功能也接收過來呢？畢竟，一個已經不見宗教壟斷的社會，依然需要意義。已除魅的世界，依然提出意義的問題。讓學術和政治這兩種支配性的力量，來負責解決意義的問題，豈不是最顯然的想法？這兩者豈不該成為唯一道地的志業，尤其時當這個已除魅的世界正進入一個革命的時期，如德國然？在這種局面下，昔日投注在靈視者和先知——這些發配聖禮和天啟的人——身上的期待，會轉移到學者和政治家身上，豈不是很容易了解的事？最重要的是，如果學者和政治家願意接受這種轉移，豈有可怪之處？在提出這些問題的時候，韋伯同時回答了除魅後的世界的「意義」這個問題。

這項基本的關聯，讓我們清楚地看出，這兩篇演講不僅在組織上根據相同的架構，它們所處理的也是同一個主題。

¹⁰ 〈學術作為一種志業〉，見錢永祥等編譯《學術與政治：韋伯選集（I）》，（遠流，1991），以下簡稱〈學術〉，pp. 144-5。

問題是學術及政治是否能成為一種志業；在除魅後的狀況下，對世界有所知和對世界採取行動之間的統一，是否能在學術中或在政治中實現。學術和政治並非被分開來個別討論，而是從兩者之間的關係來考慮。在探討知識本身的限制時，韋伯同時也討論到了學術和政治的關係，而在提出政治行動的限制時，他也結合了政治和學術。無疑地，韋伯對頭一個角度比較注意。如果你要這麼說，那麼這是分析對學術和政治之間關係的缺陷之一。不過，如果我們把這兩篇演講從它們系統的統一性上來了解，這個缺陷就不那麼嚴重了。

把兩篇演講看成一個統一的整體，便是我要運用的一種詮釋方法，以求根據這兩篇演講，有系統地釐清學術與政治的關係¹¹。我要採取的另外一條詮釋途徑，就是把演講中交錯在一起的兩個論證層次分辨開來。這兩個層次，我們可以分別稱為方法論倫理的層次，以及制度的層次。在兩篇演講裡，韋伯從方法論及倫理的角度處理他的主題已無強調之必

¹¹ 除了兩篇演講以外，我們還需參考 "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics", "Parliament and Government in a Reconstructed Germany: A Contribution to the Political Critique of Officialdom and Party Politics", 見《經濟與社會》附錄II，以及 "Wahlrecht und Demokratie in Deutschland", 收在 *Gesammelte Politische Schriften*, 4. Aufl. (以下簡寫為 *PS*)，S. 245 ff.。關於這些著作之間的關係，請參見《韋伯傳》。第一篇論文（初稿可溯至 1913 年）係方法論—倫理層次上的思考，特別可與〈學術作為一種志業〉並觀（瑪麗安娜韋伯指出過這一點）；另外兩篇文章，則處理制度層次的問題。

要。諸如價值自由、價值參照（Wertbeziehung）、價值探討（Wertdiskussion），乃至於心志倫理、責任倫理等概念，莫不取自知識論和倫理學的武器庫。但是韋伯尚在制度層面進行論證，就沒那麼容易看出來了。他對當代的社會學分析我們曾經提及，不過，韋伯對狹義的社會學問題尚有從另一個角度來討論的興趣。在學術和政治兩個領域的內部，以及兩個領域之間實際存在且應該存在的「社會關係之層面」，也在他的注意力範圍之內。這個說法或許有突兀之感，因為韋伯並沒有處理到價值系統及其制度化，充其量，他談的是學術的「人格」與政治的「人格」。他列出了學者和政治家必須具備哪些特質，方能取學術或政治為志業，但是此舉有深一層的用意，不可泛泛觀之。在韋伯的分析中，人格這個概念有雙重的意義，分別相當於上面所說的兩個層次。一方面，韋伯在一種方法論—倫理的意義下使用「人格」一詞。這時候，他所謂的「人格」，談的是「它與某些終極『價值』及生命『意義』的內在關係之恆常不渝」，「這些價值與意義進而表現為目的，並從而形成依目的而言合理的行為」¹²。因為人可以在這個意義下被建構成人格，詮釋社會學遂可以藉著構作目的理性式的架構，詮釋人類的行為¹³。人格這種

¹² 見 Weber, Roscher and Knies: *The Logical Problems of Historical Economics*, Guy Oakes, trans. (New York: Free Press, 1975) ,p. 192。

¹³ 在上引書中，韋伯這樣說：「『可詮釋性』表示了更上一層的『可計算性』，比非『可詮釋』的自然過程尤勝一籌。」見 p. 127。

在概念上設定的恆常性，乃是詮釋社會學的一項先然預設（*transzendente Voraussetzung*）¹⁴。人應該實現這種恆常性，正是韋伯倫理的實質內容。不過，在這個方法論—倫理性的人格概念之外，另有一個社會學意義下的人格概念從開始便與之並列。這個意義下的人格，指的是行為定型（*Verhaltensstereotypisierung*）造成的結果，從個別價值系統的性格及其在社會中制度化的型態共同導出。價值系統所產生的諸般刺激作用，對行動具有心理動力的意義，韋伯列入了考慮¹⁵。人之所以能夠在經驗層面上與價值及生命意義產生某種恆常不渝的特定關係，所賴唯此途徑。因此，在韋伯談學者與政治家的「人格」時，學術與政治各自的制度化了的價值系統也在他的心目之中。有見於這些考慮，根據這兩篇演講，系統地詮釋他對這兩種活動之間關係的看法，就必須不僅考慮到這兩篇演講的互補關係，更要考慮到在方法論—倫理層次上的分析與在制度層次上的分析有什麼關聯¹⁶。

這樣一套詮釋所獲得的結果，該用什麼參考架構來排比

¹⁴ 在"Objectivity in Social Science and Social Policy"（*Methodology*, p. 81）中，韋伯指出「任何文化學科的先然預設均在於我們乃是文化人，具備了能力與意志去有意識地對世界採取立場，並給它賦予意義。」我相信，這個說法與上述意義下的人格概念有所關聯。類似的解釋見 Dieter Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*（Tübingen: Mohr, 1952），S. 82f.。

¹⁵ 參見 Reinhard Bendix 在 Stammer 前引書（p. 158）中的論點。

¹⁶ Henrich 與 Parsons 在 1964 年海德堡社會學大會上提出的說法，藉此或可獲得整合（見 Stammer 前引書 pp. 27 ff. 與 66 ff.）。

組織，也是我們要考慮的問題。我擬採用的是哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）整理出來的三套關於學術與政治之間關係的最重要觀點，即決斷論、科技行政及實踐論三種模型¹⁷。照他的說法，決斷論模式以政治領袖和官僚之間的截然分工為基礎。具有強烈意志、有能力自行採取立場的領袖，善用具備了事實資訊且受過專業訓練的官僚之服務，至於公民，只能對在技術上正確地執行了的領袖之主觀決定表示贊同（*zuakklamieren*）¹⁸。對比之下，在科技行政的模型裡非理性的決定乃是多餘的。決策之前提在決策的過程中會自行成形；它們受技術可行性的支配，對技術可行性本身卻無置喙餘地；「政治」領導遂變成了「行政」管理。政治參與甚至說不上是由民意來直接表達贊同，而是完全淪為接受技術上的必要¹⁹。至於實踐論的模型，既不懷疑就技術與實踐決策之間關係進行理性探討的可能性，進行討論的公共領域也未遭抹殺。相反地，在學術與公眾意見之間進行持續溝通，殆為一種公認的必要，進而促成政治的公共領域之組成。在這樣的公共領域中，技術性的知識與方法可以和依附於傳統的自我意識產生開通的互動。在這種觀點下，實踐的問題可以轉變成學術

¹⁷ Jürgen Habermas, "The Scientization of Politics and Public Opinion," *Toward a Rational Society*, tr. J. J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1970), pp. 62 ff.

¹⁸ 上引書，p. 63。

¹⁹ 上引書，p. 64 f。哈伯瑪斯提到這個模型有一種類型，認為最後仍有一個核心無法理性化，構成了決斷的適用對象。

的問題，而這些學術的問題一旦獲得釐清，又可以學術資訊的形式，回饋給具備了了解能力的公共領域。照哈伯瑪斯的說法，唯有賴這個模型，民主制度方能如願以對共同體有利的方式統合知識、技術和實踐²⁰。

採取這個途徑的用意，可以分兩方面來說：第一，韋伯的觀點被列為決斷論的模式；第二，哈伯瑪斯對三個模型的描繪，兼顧了方法論—倫理的論證層次和制度方面的論證層次。因此，哈伯瑪斯將韋伯歸入決斷論是否正確，也應該分別從方法論—倫理的層面以及制度的層面來考察。就前一個層面而言，應該釐清的問題是：韋伯是把學術侷限在具有技術價值的知識之生產呢？抑或在此之外，他尚賦予學術另一項任務，就是去考察社會之依附於傳統的自我意識，「透過這種自我意識，需要被詮釋成為目標，目標則被凝聚（*hypostasiiert*）變成價值」²¹？就後一個層面而言，應該釐清的問題則是：韋伯是主張學術與政治的全然分工嗎？抑或他心中所想的是學術與政治在功能上的分化²²，從而相歧的價值取向可以各得其所，同時藉著制度化了的溝通，展開目標與手段之間的相互修正。一旦這兩個問題獲得釐清，一個較大的問

²⁰ 上引書 pp. 68-9。

²¹ 上引書 p. 74。

²² 在我看來，到目前為止的許多解釋有一個共同的缺失，就是把韋伯關於理論與實踐之間關係的理論模型，用行政管理與政治領導之間的制度性關係來表達。這種作法並不意外，因為韋伯把學者和官吏一樣看作是專家。不過，我將設法顯示，韋伯根據所需的專業能力之不同性質，在學者與官吏之間有所分辨，從而這兩種

題也就得到了答案：韋伯的意圖，是相對於沒有方向的決斷論，以及沒有意義地擴建一個在技術上完美的鐵製牢籠，找到另外一條在理論上嚴密、在制度上可行的路。他這個意圖成功了嗎²³？韋伯志向在此，殊無疑問。對他來說，把技術上完美的管理與對公民提供滿意照顧當成最高、最終極價值的官僚支配，和只顧權力的權力政治一樣，都是可怕的²⁴。但是他有沒有實現此志業，尚待我們來判斷。

人與政治的關係也須做不同的界定。Parsons 在他那個有名的註腳中，指責韋伯關於官僚的概念將技術能力與法定職權混為一談，忽略了專業技術能力乃是一種獨立的權威來源，從而他的社會學未能考慮到「專業」（profession）這個重要現象。見 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, ed. with an Introduction by Talcott Parsons (Glencoe: Free Press, 1947) p. 58 ff, n. 4。Heinz Hartmann 在他的 *Funktionale Autorität* (Stuttgart: Enke, 1964) 中，將 Parsons 的想法再行擴充，重新建構韋伯的支配社會學，見該書 S.7 ff。

²³ Henrich 曾企圖證明，韋伯可以達成這個目標；參見他在 Stammer 前引書中的討論，pp. 66 ff。不過更流行的意見，是認為韋伯受制於他的「兩極理性觀」（這是 Habermas 的用語），無法解決其中困難。原本相互對立的學者在這個意見上卻相當一致（例如 Herbert Marcuse 和 Leo Strauss）。參見 Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), Ch. II，以及 Herbert Marcuse 的 "Industrialization and Capitalism"，收在 Stammer 前引書 pp. 133-151；修訂稿見 Herbert Marcuse, *Negations* (Boston: Beacon Press, 1968), pp. 201-226。

²⁴ 參見 Weber 的 "The Meaning of 'Ethical Neutrality'", p. 46 以及 "Parliament and Government"，《經濟與社會》（以下簡稱 ES）附錄 II，p. 1402。

二 價值自由與責任倫理作為方法論及倫理的範疇

韋伯是否認為學術這種志業的滿足與實現，在於對生活實際問題的技術性反省考察，抑或他從方法論—倫理的觀點出發，超越了這種看法²⁵？要釐清這個問題，需要簡潔地重建他在〈學術作為一種志業〉裡的思考過程。他先浮光掠影地敘述了德國大學在結構上的改變，對學者生涯在物質方面和精神方面的冒險，做了一些相當雋語式的說明；然後，他直入他的中心問題：學術在促進技術的進步時，是否找到了自己的意義²⁶？

如果要按照這個問題，去探討學術對於「人的整體生

²⁵ 這樣問，並不代表一門純以對生活實際問題之技術性反省考察為目的的學問，便是沒有「價值」的。相反地，技術性的反省考察，實際上要比通常的印象來得更為麻煩。誠然，從邏輯觀點視之，技術只是定律性假說純屬形式的變化（tautological transformations of nomological hypotheses），但發現這些技術，需要「大量的建設性技術狂想」。因為科技以及學術提供了技術方面的指南，故純從其服務功能來看科技及學術的人並未計及這一點，這個事態 Hans Albert 曾特別指出。見 Hans Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (Munich: Piper, 1971), S. 45ff, 以及 *Marktsoziologie und Entscheidungslogik* (Neuwied: Luchterhand, 1967), S. 157 ff。

²⁶ 我特意用技術之進步這個概念取代理性化之概念。韋伯心目中的理性化有不同種類，包括了主觀言之正確的理性化及客觀言之正確的理性化。技術進步指的乃是行動在客觀意義下的正確（也就是說因關係、定律性的知識之適用）有所增加。參見 Weber, "The Meaning of 'Ethical Neutrality'", p. 38。

命」²⁷所具有的價值，我們不僅必須反省人的「整體生命」，還必須對人的「意義」之為物有所掌握。因為唯有在技術的進步為這「意義」服務時，促進技術的進步對於學術才有構成意義的功能；只有在這種情況下，我們才能說「學術工作得出的成果有其重要性，亦即有『知道的價值』」²⁸。

要確定人的意義為何，並將之變成學術的構成成分，有兩種可能的途徑。或者學術憑藉本身的資源去認定，或者另外一種「權威」來把人的這種意義定為學術的必然成素，而當然在這樣做的時候，不可以威脅到學術本身的性格。韋伯宣稱第一條路已經行不通。過去嘗試把學術提升為解讀意義工具的努力已多，韋伯歷數它們破滅了的期望。學術不能為我們指引通往真實存在之路，通往真實上帝之路，通往真實自然之路，通往真實藝術之路，或是通往真實幸福之路²⁹。基本上，學術唯有作為經驗知識，方有成果可言。但要成為經驗科學，它必須有意識地斷念於提供意義。它之所以能夠增加它的成果價值（Erfolgswert），是因為犧牲了它的心志價值（Gesinnungswert）³⁰。學術的兩難局面在此。據韋伯的看

²⁷ 〈學術作為一種志業〉及〈政治作為一種志業〉，見錢永祥等編譯《學術與政治：韋伯選集（I）》，（遠流，1991），以下引用兩篇演講稿時，將逕以簡稱〈學術〉及〈政治〉代表，頁碼即為該書的頁碼。

²⁸ 參見註10，頁碼同。

²⁹ 同上註31。

³⁰ 照韋伯的看法，一切行動，乃至於一切行動系統，均設定了其心志價值以及其成果價值。這兩種價值之間的關係應該如何界定，

法，學術看來不可能憑自己的力量來解決這個困局。

這引起了一個問題：誰來取代學術的位置提供意義？首先出頭的，是一個一直在發配意義的「權威」：救贖宗教。可是救贖宗教必然會與近代學術的理性標準產生衝突。在兩個層面上，救贖宗教完全無法公平對待經驗性學術的知識，它會強迫這種知識割捨其本身的歷史，同時限制其內在的進步。學術若是有意識地以宗教為基礎，它會變成神學，而神學則自足於一種「對宗教上的神聖事物在理知上的合理化」³¹。這樣的學術僅有心志價值，但沒有成果價值。其實學術面臨的上述困局根本是無法解決的。這個情形主要來自一個原因：在除魅後的世界裡，「一統的」基督教價值宇宙業已分崩離析，散為一種新的多神論³²。因此，圍繞著基督教理念而整合起來的價值世界也告崩解，無論是個別的價值秩序（Wertordnungen），或是不同的價值領域（Wertsphären），都處在不可解消的衝突中³³。其結果不是和諧共存的價值多

涉及了個人終極立場的選擇。成果價值關心的是實現的可能（Realisierbarkeit），也就是說必須配合已知的定律性知識。學術提供了這種知識，讓當事人能循較為可行的途徑去追求所設定的目標。不過，學術本身身為一套行為系統，亦有其心志價值和成果價值兩方面的考慮。從這個角度來看，學術也是 Luhmann 所謂的反思機制（reflexiver Mechanismus）。這方面，參見韋伯 "The Meaning of 'Ethical Neutrality' ", p. 24; Niklas Luhmann, "Reflexive Mechanismen", *Soziale Welt*, 17 (1966), S. 1 ff。

³¹ 同註 10。

³² "The Meaning of 'Ethical Neutrality' ", p. 17。

元論，而是價值的衝突，各自展開一如「『神』與『魔』之間」的「無從調停的死戰」³⁴。在這種情況下，學術的意義這個問題，看來已無法有定論了。既然生命的意義可以有不同的面貌，學術豈會有一種必須接受的意義？學術可以有豐碩的成果，但它必定是「沒有意義的」（gesinnungslos）。

對這個消極的答案，韋伯是否俯首接受？我不認為如此。他廣為人知的價值自由設準，並非只有一個中心的意義，而是有雙重的意義。他之要求一種不涉及價值的經驗科學，在一方面關聯到讓「有成果的」經驗科學在一個價值衝突的世界裡成為可能³⁵；但在另一方面，這種要求也關聯到讓「有成果的」經驗科學知識成為可欲³⁶。經驗科學應該受到保障，不要受到價值秩序之間無可解消的鬥爭騷擾，因為一種在這個意義上獨立的學問自有某種價值。這不啻是說，一門「不涉及價值」的經驗科學，本身便是一項值得捍衛的

³³ 在我看來價值秩序與價值領域應加以區分。價值秩序指的是各種「意識型態」，將各個價值領域整合為一個「一貫」的整體。韋伯所謂的價值領域則是指倫理、政治等。

³⁴ "The Meaning of 'Ethical Neutrality'", p. 17。

³⁵ 韋伯本人不遺餘力地強調，價值自由（Wertfreiheit）非但不等於不作價值認定（Wertungslosigkeit），更不是說價值之闕如（Wertlosigkeit）。參見 Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen: Mohr, 1968), S. 62 ff。

³⁶ 韋伯的價值自由原則不僅只是個方法論的原則，早已為人所知，特別請見 Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx* (London: Unwin, 1982)。這本名著初版於 1932 年。晚近 Ernst Topitsch 也提出同樣論點，見他在 Stammer 前引書中的論文 (pp. 8-26)。

價值，這種學問本身便是「有價值的」（wertvoll）。正因為它是如此，因為它「具有一種在客觀上有價值的『使命』（Beruf）」，它才能夠在當今的局面之下公開成為「一個人的『志業』（Beruf）」³⁷。

乍見之下，這種詮釋似乎有過頭之弊。因為韋伯曾再三強調，學術誠然不是沒有預設的，但是這些使學術具有價值的預設，乃是主觀認定的對象。肯定這些預設的人獲得了一項志業；不在乎對這些預設的人或許只是一項職業，既然他不能為學術而活，這件職業仍可以讓他依賴學術而活³⁸。這絕不是說這樣的人不能稱職地來從事這件職業。相反地，一個人可以是優秀的學者，卻不賦予這種活動任何崇高的「意義」。不過，我們討論的不是現實的職業問題，而是精神工作的意義，後面這個問題連繫到了學術研究工作的存在理由。

在這裡，出現了一個出人意外的關聯。韋伯對世界的除魅之特定的轉折歷程提出診斷，目的即在證明學術工作的存在理由。韋伯說到「我們的歷史處境的一項既成事實無所遁避，而只要我們忠於自己，亦無從擺脫」³⁹，他說到「我們文化的命運」⁴⁰，我們必須接受。這些當然都是主觀的立場選擇，不過這些話所要表達的不止於此，它們尚宣稱這些在

³⁷ 〈學術〉，p. 162.

³⁸ 這兩個概念，韋伯主要以政治家為應用對象。他曾區分為「為了政治而活的政治家」和「依賴政治而活的政治家」，見〈政治〉，p. 180。

³⁹ 〈學術〉，p. 162。

⁴⁰ 〈學術〉，p. 157。

性格上乃是有根據的立場選擇。

前面我們提到過這篇演講有其政治核心，在這裡這個核心表現出來了。那種「有『人格』色彩的教授先知」，韋伯嘲諷有加，並且用這篇演講的形式和內容無情揭發⁴¹；但韋伯要如何不陷入這類人物的窠臼，反能為他的立場選擇找到立論根據？既然韋伯的立場選擇與先知型教授不同，靠的乃是這種根據，那麼這個根據究竟何在？既然一切的意義賦予均已淪為主觀，韋伯的立場要如何達到客觀性？要釐清這些問題，我們必須深入地比較分析韋伯這篇演講所一直關注的一個關係，即救贖宗教與近代學術之間的關係。透過這方面的分析，韋伯的立場選擇所根據的基礎，可望展現無遺。

韋伯斷言，在今天的條件下，具有積極宗教性的人，必須做到「宗教行家這種『犧牲理知』的成就」⁴²，這種人無能「堅毅承擔我們時代的命運」⁴³。從事學術似乎可以讓我們的生命和理性化之後的世界的狀況取得和諧，宗教卻使這樣的生活成為不可能。根據韋伯本人關於價值世界之結構的看法而言，這個說法似乎是有問題的。宗教行為與任何行為一樣，有其必要的預設，這些預設必須受到信仰，行為才能取得「意義」。自然科學、醫學、人文學門（Kulturwissenschaften），各有其預設，去支配世界、去維繫生命、去認識文

⁴¹ 參見 "The Meaning of 'Ethical Neutrality' ", p. 4。

⁴² 〈學術〉，p. 165。

⁴³ 同上註。

明人的來歷等等。這些學問在特定的活動領域中達成了理性化，只有在我們接受了上述預設的情況下，這種理性化的成就才是「有價值的」。就宗教以及將宗教理性化的學問——神學——而言，也顯然有同樣的情況。若是有人決定接受宗教的預設，他們的行動所遵循的規範，與其他價值領域及行動領域的規範會發生不可解消的衝突。不過，這個主張並不意味著某項預設的價值遜於其他預設。照韋伯的理論前提，「貶抑」宗教行為的人難脫放縱私人成見之嫌⁴⁴。

但是韋伯仍然企圖證明，設定價值的工作（Wertungen）有合於時代的，也有脫離時代的，端視它們提出何種論據。因此，在他看來我們可以指出，具有積極宗教性的人不可能是「當代人」。與科學相反，神學在它那些始終必要的預設之外，「為了己身的任務，亦即為了給己身的存在尋找道理和依據，又添加了幾個特定的預設」⁴⁵。神學不僅預設世界必定具有某種意義，還預設這種意義在某些具有救贖用意的事態中昭然若揭。在此「不是一種尋常了解的意義下的『知識』，而是一種『擁有』」⁴⁶，構成了理知上理性化的條件。神學與科學的分別不在於有所信，而是在於這所信的內容促成了積極的信仰。

這是什麼意思呢？既然人必須肯定自己所信的，信仰在

⁴⁴ 在韋伯的評價中，要求人犧牲理知的宗教心態，地位猶高過因循常規而以妥協為旨的相對主義，也高於他的同事們的講台先知行徑。

⁴⁵ 同註 10。

⁴⁶ 同上註。

這個意義上豈非始終是積極的嗎？如果韋伯在「宗教性」之前加上「積極的」一詞，用意不只是重複強調，那麼他的意思顯然是這樣的：有一些預設，對認識與行動的運作空間有限制作用；另有一些預設對認識與行動的運作空間則有擴展效果，端視居於主導地位的是確定性原則或是不確定原則⁴⁷。一切宗教的預設均在於同時對「客觀言之正確」的知識及主觀的決定而有所限制⁴⁸。知識被限制在將救贖理性化，決定則化約為獻身皈依。如此，無論是一個價值多神論世界的狀況，或是一個按照客觀言之正確的觀點理性化的社會，宗教均無法與之調和。宗教必須從世界轉頭而去。韋伯之所以「排斥」（Ablehnung）宗教態度，根據在於這種結果⁴⁹。

⁴⁷ 參見 Ralf Dahrendorf, "Ungewissheit, Wissenschaft und Demokratie", *Konflikt und Freiheit* (Munich: Piper, 1972), Ch. 14。

⁴⁸ 韋伯本人在主觀言之正確的行動與客觀言之正確的行動之間加以區分，我在此的說法即以韋伯這個分辨為基礎。任何一件正確的行動，都必須奠基在一套具有指引功能（informativ）的理論上。

⁴⁹ 在韋伯的「評價」中宗教態度與時代不合，當然不表示韋伯身為學者會低估宗教取向的社會意義和影響，也不表示韋伯本人輕視態度一以貫之的宗教人。他這種評價並非某種反宗教或無宗教基本心態的外發表現；相反地，它乃是對「現代」進行文化史診斷後所得到的結果。至少對於有心在這個「現代」中清醒而活的人來說，韋伯的這套診斷不可等閒視之。韋伯寫給 Ferdinand Tönnies 的一封信，深刻地顯示了韋伯的立場是何等明確而又錯綜複雜。「……當各種宗教陳述經驗事實，或是陳述某種『超自然物』對經驗事實的因果性作用時，它們必定會與學術真理衝突，殆屬不爭之論。不過，數年前我在羅馬研讀近代天主教文獻之際，卻發現不必奢望有所謂某種學術的某項成果是這個教會無法消化的。」

不過，韋伯如果是在這個意義上比較宗教態度和學術態度的價值，他豈不是簡單地用對科學的信仰取代宗教信仰嗎？傳布科技專政意識，讓工業社會借這種意識型態為背景，不僅成為可能，並且成長壯大，豈不就正是科學的「使命」（Beruf）所在⁵⁰？顯然，倘使韋伯要排除這種誤解，他就必須說清楚，關於意義的終極抉擇，雖借助於學術，卻非

我們的自然觀和歷史觀所產生的實際影響，發揮了穩定緩慢的作用之後，或許可令這個教會力量逐漸退隱（只要 Ernst Haeckel 之輩蠢人不要再攪局），但任何以『形上學的』自然主義為本的反教會立場，均無法實現這個目的。這種反教會立場，我本人在主觀上便無法坦然接受。不錯，我完全缺乏宗教共鳴，同時也沒有必要和能耐在心中建立任何宗教性的靈魂『堡壘』——這條路對我行不通，我對它也完全排斥。但經過仔細反省，我發現自己既非反宗教，也不是無宗教（irreligiös）。在這方面，我覺得自己有所殘缺，是個發育不全的人，其命運便是誠實地承認這個事實，承認自己必須在這個條件下自處（以免墮入某種浪漫騙局的蠱惑）。我有如一棵樹樁，有時候雖然仍有新芽冒出，但我不可以偽裝自己是一棵枝葉繁茂的大樹。」

「這個態度的意義甚為重大：對你而言，一個自由派神學家（無論天主教或新教），身為騎牆派的典型代表，必然遭你深惡痛絕；但對我而言，從人性的角度來看，他的有價值和有趣程度（當然這要看情況——我可能發現他真的不一致、混亂等，這不足為奇）遠遠超過了自然主義的理知（其實就是廉價）法利賽作風。這種作風，目前普遍到了不堪忍受的地步，可是其中（當然這也要看情況）包含的生命力，卻比上述神學家少得多。」

引自 Eduard Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person* (Tübingen: Mohr, 1964), S. 670。

⁵⁰ 參見 Jürgen Habermas 前引文（見註 17）pp. 81 ff.。

由學術來決定的。事實上，他做到了這一點，學術一方面使決定所需的空間成為可能又對它形成限制，正好顯示了學術的意義何在。學術使這種空間成為可能，是因為它在運用價值自由原則的時候，把決定轉移到主觀的領域。它有限制的作用，是因為它陳述出了作決定的人必須接受的限制性條件。這類條件來自今天任何決定都會涉及的風險。基本上，這種風險有二：每個決定，都對當事人個人有影響，影響到他「靈魂的救贖」⁵¹，同時又對周遭的社會有影響。學術能使人對這兩方面的風險有所知：價值探討說明前者，成功機率及附帶後果的預測則說明後者。學術的「意義」即在此：「在今天，學術是一種按照專業原則來經營的『志業』，其目的，在於獲得自我的清明及認識事態之間的相互關聯」⁵²。

學術在這樣的了解之下，既屬於現世，但同時又對現世保持批判的距離。它屬於現世，因為當它區別開認識世界和影響世界（*Weltgestaltung*）時，即表示它已將理性化過程列入考慮，但它對世界尚保持批判的距離，因為它把藉理性化過程祛除一切牽掛的自主決斷行為，重新結合到自我的清明及對事實的認識之上。這種情況下，賦予學術的任務，超過了協助主觀決斷過程的服務性功能。一切行動、特別是政治行動，均必須承受學術用價值探討施加的騷擾，面對學術指出來的不愉快的事實而進行修正。除魅後的世界至少必須服

⁵¹ 同註 10，p. 236。

⁵² 同上註，p. 162。

從學術所倡導的一個原則：「應為」的條件之一為「能為」（Sollen impliziert Können）⁵³。

這個說法似乎與韋伯的不少想法牴觸。韋伯不僅再三主張，一個決定所欲成就的目標是否能夠實現，對這個決定的品質並無影響⁵⁴，在以價值自由為主題的那篇文章中，以及在〈政治作為一種志業〉的演講裡，他還討論到了心志倫理和責任倫理的相反要求。這兩種倫理的分別正好在於它們對「能為」（Können）的評價方式不同⁵⁵。信奉責任倫理的人

⁵³ 關於這個問題，參見 Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*（見註 34），S. 76。Albert 以批判的態度繼承韋伯獲得了這個結論。

對韋伯而言，價值探討並非深奧晦澀、遠離實踐、純粹「學院性」的一回事。他在一封信裡的話，顯示了這一點：「基於長期的經驗，加上原則性的信念，我採取了這樣一個看法：一個人唯有面對明確具體、攸關無比重大的問題並有所因應，從而讓他的所謂『終極』立場受到考驗，他才能弄清楚自己真正要什麼。」引自 Eduard Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, S. 535 f.。由此可見，價值探討帶人面對現實，而不是遠離現實。附帶一提：Baumgarten 在一篇運用價值探討方法的慧心之作裡，曾利用這段話，比較韋伯與雅士培思想的不同關懷取向。見 Eduard Baumgarten, "Für und wider das radikale Böse", 收在 Paul Schilpp, Hrsg., *Karl Jaspers, Philosophen des 20. Jahrhunderts*, S. 324 ff., S. 348（註）。

⁵⁴ 在 "The Meaning of 'Ethical Neutrality'", p. 24，韋伯明白否認政治單純指「達成可能之事的藝術」（Kunst des Möglichen）。在同一頁他補充道：「畢竟，我們文化中的諸項特質，並不是昔日儒家官僚道德那樣一套真正一貫的「向可能之事『調適』（Anpassung）」的倫理所塑造出來的，即使我們的觀點頗有不同，但這些特質我們大概主觀上均頗為欣賞。」

⁵⁵ 同註 10，p. 222 ff，〈學術〉，p. 157。

考慮他的行動之後果的價值（Erfolgswert），由而將行動獲得實現的機會以及結果一併列入考慮；接受心志倫理的人關心的卻只是信念本身，完全獨立於一切關於後果的計算。信奉心志倫理的人志在一次又一次去鼓旺「純潔意念的火焰」，他們追求的行動是全然「非理性的……這類行動的價值，只能在於並且也只應該在於一點，即這個行動，乃是表現這種心志的一個楷模。」⁵⁶ 不僅如此，韋伯甚至斷言，唯有同時遵行兩種倫理的人，才是能有「從事政治之使命」的人，儘管這兩種倫理的要求互相抵觸，但是沒有政治家可以只信奉責任倫理，總是會有一些情境出現，政治家在其中必須遵循他的信念，後果則是委諸上帝⁵⁷。我們如果同意上面提出來的詮釋，顯然我們必須對韋伯的這些說法表示懷疑。

在這裡，我們搭起了通往韋伯第二篇演講的橋樑。在〈政治作為一種志業〉中，韋伯同樣的先考察到目前為止，政治足以作為一種職業（Beruf）來從事的諸般外在條件，討論政治家必須具備的特質，然後再把我們帶到他的中心問題上。這個中心問題問的是：「在生命的整體道德安排中」，政治本身能夠成就什麼志業（Beruf）⁵⁸。韋伯憑藉一套輪廓早已成形的價值理論提出了答案。隨著除魅的過程，政治已經變成一個「自主」的價值領域，相對於宗教及學術，它具有某種相對的自主性。政治和倫理的關係尤其不再明確無

⁵⁶ 同上註，p. 228。

⁵⁷ 同上註，p. 237。

⁵⁸ 同上註，p. 223。

疑。這要從兩方間來說：第一，在今天，政治不能再單純看作倫理原則的應用，生命實踐的問題，有倫理之外的解決之道，這些途徑與倫理原則毫不相干。相去最遠的制度安排，都可以和正義的設準相容⁵⁹。第二，倫理的要求有兩套，彼此並不相容，政治行動可以任取其一為規範。根據倫理本身的預設，我們無法決定政治行動應該義無反顧地務求實現某價值立場，還是應該以對後果負責為原則。今天的，政治行動站在倫理的三岔路口上，它仍然需要參考倫理，但是它要進入哪一個倫理「界域」，似乎只能待它自行抉擇。

可知這有什麼含意？韋伯讓政治行動有這個選擇，不啻是容許政治行動可以自由決定是否願意接受學術提出來的限制性條件，信奉責任倫理的人接受這些條件，服膺心志倫理的人則否，這是因為心志倫理的特色，正在於「應為」不可以受制於「能為」。因此，信奉心志倫理的人，自外於一個由近代學術協同傳承的文化傳統，他逃出了除魅後的世界，這意思不是說他不理會在這個世界中為有效的「保持恆常人格之要求」（Gebot zur Persönlichkeit）⁶⁰，而是說他無意再從這個社會的鐵硬牢籠之內部，而是打算從與這個牢籠對立的立場，達成自我清明與自主決定⁶¹。但認為只用純粹獨白式

⁵⁹ 參見 "The Meaning of 'Ethical Neutrality' ", p. 13 f.

⁶⁰ 參見 Dieter Henrich 前引書（註 14），S. 122。Henrich 在韋伯的價值理論中，發現了人格理念乃是一套客觀倫理的主導原則，並藉此為一般了解中的韋伯決斷論提供了實質的判準。一項決定的內容，必須與道德的最高要求——成為人格——不相牴觸。

的心志倫理下產生的決心本身，便可以將政治行動正當化，似乎確實非常近於決斷論模型。因此，上面對韋伯立場的詮釋如果要說得通，我們必須證明他在宗教之外也「貶低」了心志倫理。

在我看來，韋伯確實「貶低」心志倫理⁶²。我們在上面引述的一些他的話，認為秉持責任倫理的人在某些狀況中必須按照心志倫理行事，否則無以掩飾這個事實。那些說法主要表現了他運用這兩個觀念時有曖昧的一面。一方面他傾向於視責任倫理為一種目的—手段之間關係的倫理（*Ethik der Zweck-Mittel-Beziehungen*），有別於作為一種目標倫理（*Ethik der Ziele*）的心志倫理。另一方面他把這兩種倫理均看作倫理與政治的結合原則，各自提供了實現價值立場的純粹形式指

⁶¹ Löwith 即如此展現韋伯的立場。照他的意見，韋伯的整個構想之最高目的，在於為理性化了的社會之中（而非之外）的自由找到基礎。參見 Karl Löwith，前引書（註35）。

⁶² 在這一方面，參見 Hans Henrik Bruun, *Science, Values, and Politics in Max Weber's Methodology* (Copenhagen: Munksgaard, 1972), pp. 267 ff. 前面關於韋伯「貶低」宗教態度的說明，在此也適用：所謂「貶低」，意思並不是說無分軒輊地全盤忽視心志倫理行動的歷史意義，也不是說輕視一貫地秉持心志倫理行事的人。相反地，我們的分析旨在推敲韋伯本人採取的評價為何，以及這些評價的根據具有何種結構。我們推斷，韋伯的「信仰告白」背後有一套自有其根據的立場為源頭，同時這個立場具有超乎韋伯個人之上的一般性意義。Gerhard Hufnagel, *Kritik als Beruf: Der kritische Gehalt im Werk Max Webers* (Frankfurt: Propyläen, 1971) 進行了有趣的探討，指出以韋伯為決斷論的指責需受到限定，見 S. 215 ff., S. 253 ff., S. 293 ff.。

南。在前一情況下，因為目的一手段之間關係的倫理，只有在追求某項目標的時候才有意義，因此這兩種倫理互補；在後一情況下，因為就具體行動而言，總是只能遵循一種結合原則，因此這兩種倫理互相排斥。在我看來，唯有後一種情況才是韋伯原意的可信詮釋，遵循責任倫理的人，在某些情境裡表現他的堅定信仰，可以解釋為他乃是在一貫地運用責任倫理的規準。因為正是責任倫理式的斟酌衡量，才讓行動者在某一情境中能說：「我再無旁顧，這就是我的立場」⁶³。除非一個秉持責任倫理的人沒有信念可言⁶⁴，也就是說責任倫理和現實政治（Realpolitik）混為一談之後，藉責任倫理堅持信念則是不可能的。

由此可以看得很清楚，從韋伯的理論基點來看，心志倫理與責任倫理之間，並不存在一種互補性的關係。即使在他〈政治作為一種志業〉這篇演講中的論證而論，顯然他個人也不承認這兩種倫理有同等的地位。對韋伯來說，心志倫理和責任倫理這兩個概念終極而言，不是代表實現任何價值立場的兩套原則，也並非分別代表了目標倫理和目的一手段間關係的倫理；它們其實代表兩種信仰結構（Gesinnungsstrukturen），以及與之相應的兩種價值立場。縱使他有某些相反的说法，但在他的描述之下，這兩個概念乃是兩種彼此完全對立的政治倫理。他根據它們的「合時代性」對它們下評價。

⁶³ 同註 10。

⁶⁴ 同上註，韋伯強調心志倫理並不等於不負責任，責任倫理也不是無視於心志和信念。

這兩種政治倫理，我分別稱之為絕對的政治倫理與批判的政治倫理⁶⁵。心志倫理作為一套政治倫理之所以是絕對的，主要是因為它無法接受「世界的無理性」⁶⁶。心志倫理無法看出，特別是在政治——其手段乃是武力——裡面，善可能會產生惡，惡也可能產生善。在一個特定的意義之下，心志倫理看不到現實。責任倫理作為一套政治倫理之所以是批判的，主要是因為它不僅把世界在倫理方面的無理性列入考慮，並且它還看出循政治途徑實現價值立場，會因為必須以權力和武力為手段，由而「與魔鬼的力量締結了協定」⁶⁷，而有其特別的難題。在一個特定的意義之下，責任倫理心目中有現實⁶⁸。由此可見，鑒於這兩種倫理的基本結構，它們並非均有把除魅後狀況列入考慮的能力。可是這些狀況已經存在：隨著基督教的宏偉幻景之破滅，我們必須面對價值衝

65 韋伯自己用了「絕對倫理」一詞，同註10，他通常均以宗教倫理為例說明心志倫理，並非出於偶然。

66 同上註。

67 同上註。

68 對現實有所意識的政治，不可以和傳統意義下的現實政治（Realpolitik）混為一談。由於在韋伯的概念中責任倫理的立場乃是一種價值立場，遵循責任倫理的行動必然與權術政治式的行動有所分別。參見韋伯在"The Meaning of 'Ethical Neutrality'", p. 23 的講法：「大體而言，人有強烈的傾向去遷就成果，或是遷就任何看好會有成果的事，不僅——這是理所當然——他們對於手段的選擇以及對於終極理想之實現的渴望程度均受到這個因素的影響，他們甚至會因為這個因素而將終極理想完全放棄。在德國，這種放棄被美稱為『現實政治』（Realpolitik）。」

突的必然性，以及價值之實踐這個倫理學上的永恆困惑。如果我們參照除魅造成的這種狀況，去看上述兩種對世界的根本態度，它們在基礎及效果兩方面的差異就格外明顯可見。心志倫理的信徒是「宇宙一倫理觀上的理性主義者」⁶⁹。他們想把自己的價值立場，客觀地奠定在一個客觀存在或可以客觀認知的原理上，這種原理使價值世界一套永恆的層級秩

⁶⁹ 同註 10。在此應該指出，因為韋伯將心志倫理與相去甚遠的宗教倫理——亦即博愛倫理的要求——等同，結果他關於心志倫理與責任倫理之間關係的討論，毫無必要地增加了其複雜程度。讀者獲得一種印象：兩種倫理之間的對立，乃是宗教倫理與俗世倫理——尤其是政治倫理——之間的對立。韋伯在〈政治作為一種志業〉中取山上訓詞為例說明心志倫理，更加強了這個印象。韋伯沒有妥善區分開宗教性的心志倫理和非宗教性的心志倫理，當然與他的研究方向有關。他在學術方面的著眼點在於探討宗教在什麼條件之下蛻變為心志宗教（Gesinnungsreligion），而這種發展對於人和世界的關係又產生了什麼樣的影響。不過，在 1920 年的 "Religious Rejections of the World and their Directions" 中，即 H. H. Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1947), p. 341，韋伯自己也指出了宗教性心志倫理與非宗教性心志倫理有別。他提到宗教的博愛倫理與先驗嚴格主義——意思應是指康德倫理，因此也是指某一型理性倫理——不同。唯有靠這種區別，我們才了解，韋伯的責任倫理概念有助於澄清康德式的倫理問題。不過，這個工作需要我們先將宗教性心志倫理與非宗教性心志倫理分辨開來，再將二者與責任倫理一起放入一個發展模型中加以歷史化（historisiert）。請參見 Guenther Roth, "Religion and Revolutionary Beliefs"，以及 Wolfgang Schluchter, "The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World"，二文均收在 Guenther Roth and Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*; Schluchter 之文見本書第一篇。

序成為可能，同時並在倫理上化解行動之後果與當初意圖相悖的弔詭。他們傾向於採取根據原則、按照獨白方式進行的行動。這類行動在性格上均為從世界逃遁（*weltflüchtig*），或是對世界發動革命性的改造（*weltrevolutionierend*）：它把回到內心、或是卡理斯瑪式的突破，抬高到「神聖」的地位。這種倫理在政治方面的箴規是：「要就全有，否則全無。」反之，責任倫理的信徒是批判倫理意義下的「理性主義者」。他們想把自己的價值立場，主觀地奠定在兩種狀況之間的辯證關係上；這兩種狀況就是相互矛盾的要求既無法調和、卻又必須調和。這種辯證關係所能產生的價值層級體系，至多一時有效且隨時可變，而行動的後果與意圖相悖的弔詭，更因而顯得對比強烈。責任倫理的信徒傾向於採取根據情境、按照對話方式進行的行動。這類行動的基調是支配世界，它放棄了終極的一體和諧，也放棄了在倫理上自由選擇手段的權利。這種行動以現存狀況為條件，其進行則充分意識到，雖然一切皆可改變，但不可能在沒有互相牴觸的後果的情況下同時改變一切。這種倫理在政治方面的箴規是：「即使如此，沒關係……」（*dennoch*）⁷⁰。

⁷⁰ 這套思考方式與批判理性主義（critical Rationalism）的類似極為明顯，特別請參考 Karl Popper 及 Hans Albert 的著作。Albert 的英譯作品見 "The Myth of Total Reason", in Anthony Giddens, ed., *Positivism and Sociology* (London: Heinemann, 1974), pp. 157-195; "Behind Positivism's Back?", in T.W. Adorno et al., *The Positivist Dispute in German Sociology*, trans. G. Adey and D. Frisby (New York: Harper, 1976), pp. 226-257。

差別尚不止於此。宇宙一倫理觀的理性主義者，在評估近代學術對行動之理性化所能做的貢獻時，不是過頭，就是不及。他之所以會高估，是因為他的假定以為終極原理是可以得知的。在這個假定之下，他會認為學術可以「把萬有整體以某種方式了解為具有有意義秩序的宇宙」⁷¹。如此一來，學術的概念必須同時發揮描述和規範兩重功能。一個例子，就是韋伯在他處所舉的「進步」這個概念⁷²。至於低估，是因為宇宙一倫理觀的理性主義者的另一個假定，認為終極原理是客觀存在的。既然客觀存在，那麼對於信仰的鬥士來說，學術工具所能預測的行動後果，它所顯示的為實現一元論價值而必須付出的個人及社會代價，並沒有意義，它們均屬於世界的無理性，承認它們，只會破壞心志倫理設準的純潔性。相形之下，信奉責任倫理的人，不僅仰仗近代學術，且必須對近代學術的可能性及有效範圍作出正確的評估。他需要一種具有相對自主性、並且「價值自由」的學術，對目的手段之連鎖關係進行經驗性的分析，對行動準則進行邏輯與意義兩方面的分析，以便為責任倫理式的行動創造先決條件。嚴格言之，在一個社會裡，如果關於因果關聯及價值關係的「客觀」知識並不存在，那麼便也不可能有責任倫理

⁷¹ 見前引 Stammer 書中 Ernst Topitsch 的文章，p. 12。

⁷² 參見韋伯 "The Meaning of 'Ethical Neutrality' ", pp. 25 ff., pp. 35 ff. 又見 Roscher and Knies (見註 11)。p.229：「『進步』這個概念之所以成為必要，是因為人的命定處境在喪失其宗教方面的源頭活水後，需要取得一種屬於此世的並且是客觀的『意義』。」

式的行動。唯有在價值上保持自由，但與價值有參照關係的知識所呈現的事態，才有辦法從責任倫理的角度來評價。如此，近代學術和合於責任倫理的行動之間的關係，不僅屬於必要，亦有其批判的一面。在除魅的狀況之下，價值自由與責任倫理是一體的⁷³。

這樣說並不表示韋伯認為心志倫理式的行動在當代已無可能；相反地，他看出無論是整個當代世界，或是特定就1917~1919年之間的德國而言，都面對著心志倫理橫流的危險。韋伯兩篇演講的主旨，在於藉分析近代人的社會結構與價值結構，展現這股狂流的起因及推動力量，並同時說明何以它不值得肯定。這股狂流不值得肯定，原因在於心志倫理式的行動——不論所根據的是宗教或非宗教的動力——最後均會導致社會關係的封閉，結構性多元和價值衝突的毀滅。韋伯提到唯有先知才能克服除魅後世界的內在衝突，絕非偶然；他對卡理斯瑪型領導的界定裡，也表達了這層意思⁷⁴。

⁷³ 關於「價值自由原則」與責任倫理之間的關聯，請參考 René König, "Einige Überlegungen zur Frage der Werturteilsfreiheit bei Max Weber", *Kölner Zeitschrift für Soziologie, und Sozialpsychologie*, 16 (1964), S. 1 ff., 特別見 S. 22；又請見 Hans Albert, "Wissenschaft und Verantwortung: Max Webers Idee rationaler Praxis und die totale Vernunft der politischen Theologie", in Albert, *Plädoyer*, S. 76-105。

⁷⁴ 遵照 Reinhard Bendix 的建議，我特意排除「卡理斯瑪型支配」，改採用「卡理斯瑪型領導」見 Reinhard Bendix, *Max Weber* (Berkeley and L. A: University of California Press, 1977), pp. 298 ff.。另外請見 Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte* (Frankfurt: Suhrkamp, 1974), S. 97 ff.。

在政治領域裡運用的心志倫理式行動，不論有多少理由，也不論其內容為何，均與當代的狀況背道而馳：它們要求犧牲掉理智，或是犧牲掉「經驗」，或是同時以兩者為犧牲。在政治領域裡運用的心志倫理式行動造成兩極化：它化政治上的追隨者為門徒，化政治上的對手為敵人。在政治領域裡運用的心志倫理式行動造成壟斷：它無法容忍有批判作用的近代經驗學術作為獨立的力量。因此，對於那容許價值自由的學術自行取得其使命的文化傳統，它必須不予理會。這些，便是韋伯對當代情境的診斷，但它同時也代表著一項信仰的告白：「今天人的命運，是要活在一個不知有神，也不見先知的時代」⁷⁵，乃是確鑿實情。

一種能夠斷定宗教性及非宗教性的心志倫理態度均在政治上均不符合時代的學術反省，誠可稱作是實踐的學術（*praktische Wissenschaft*）。不過，它之所以是實踐的，並非如馬克思的了解，係透過對自身的揚棄（*Aufhebung*）來完成，而僅僅是藉由自我堅持（*Selbstbehauptung*）；它更不是要擴張為整體哲學（*Totalitätsphilosophie*），反而要侷限在專業學科的範圍之內。唯有如此的自我堅持與自我限制，方能使它成為實踐的學術。它所抗爭的對象「並非存在與分析的整體，而是某種特殊局部凝結成全體（*Ganze*）的可能，也就是某一種特定形式的一假性的一整體」⁷⁶。它以學術之名對

⁷⁵ 同註 10。

⁷⁶ Löwith 前揭書（註 35）p. 65.

自己進行抗爭，也和其他領域進行這種抗爭。因此，這種學術反省有賴於一個在制度結構上能夠與之配合的社會形式，方得以存在。

三 價值自由與責任倫理作為制度化的價值系統

上面的論證引領我們進入制度層次的問題面相。即或韋伯對學術與政治之間關係的想法，由方法論一倫理角度來看，只有十分勉強才能冠上哈伯瑪斯所指的決斷論模型，但是韋伯對這兩個領域間制度上的扣連，以及學術次系統與政治次系統之間自主與互惠的設計⁷⁷，仍不免落人口實。即或韋伯的政治信仰是期望政治會受到學術的影響，但是他設想中一個由學術共同管理（mitbestimmt）的社會，在制度層面上也可能會轉變成「不好的烏托邦」（eine schlechte Utopie），因為在其中有著現代的國家機器，且當傳統政治勢力瓦解後，選舉機會反而易與合法暴力的壟斷力量相互掛鉤⁷⁸。

⁷⁷ 關於自主與互惠的概念，以及這兩者間的關係，請參閱 Alvin W. Gouldner, "Reciprocity and Autonomy in Functional Theory," *Symposium on Sociological Theory*, ed. L. Gross (Evanston: Row, Peterson, 1959), pp. 241 ff. (中譯見黃瑞祺：《現代社會學結構功能論選讀》巨流，1981)。

⁷⁸ 同註 10。關於韋伯對「國家」概念的使用，尤其他對國家與社會這種舊有二分法的社會學式轉換運用，請參閱 J. Winckelmann: "Max Weber: Das soziologische Werk", *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 17 (1965), S. 761 ff, 和他的 *Gesellschaft und Staat in der ver-*

我們對韋伯究竟如何論及學術與政治間之關係的考察，因此不應停止在方法論—倫理關聯的層次，而必須設法找出韋伯心目中或許勾劃過的制度設計。

到目前為止的分析提供了一了兩個切入點：第一，我們可以確定韋伯將價值自由原則與責任倫理不只視作方法論或倫理的原則，而且還當作人們意識上必須堅信的價值。另外，我們也看到韋伯辨認出互相分離的不同價值領域，正因如此它們可能對個人作出十分不同的要求。將上述兩點相結合，可以說學術與政治乃是由兩個不同的價值系統，對應於這兩套價值系統分別有特定的制度結構和行為期望與之配合。兩者皆是透過「外在的與內在的（動機）選擇」，而意圖使某一種特定的「人類類型」（*menschlicher Typus*）成為支配典型的社會規範秩序⁷⁹；兩者也都是社會中的勢力，彼此間存在著某種政治性的關係⁸⁰。韋伯曾提到過「政治作為一件『理想事業』（*Sache*）所具有的精神氣質（*Ethos*）」⁸¹。照班迪

stehenden Soziologie Max Webers (Berlin: Duncker, 1957) S. 38 ff; R. Bendix, *Max Weber* 第 15 章。現代國家所維持的社會關係秩序，其主要特徵乃具有了可作出對全社會有效決策之位置（*Positionen*）。若政治主要指這些位置占有者之行動，而若科學家們面對的是充滿權力慾的「政治領袖」們，那麼學術對政治的影響似乎一開始便極其有限的。

⁷⁹ 見 "The Meaning of 'Ethical Neutrality'", p. 27。

⁸⁰ 事實上，《經濟與社會》一書第二部分的標題便是〈經濟與社會規範秩序與權力〉。

⁸¹ 同註 10。

克斯 (R. Bendix) 的說法，這句話若以現代社會學的專有名詞來詮釋，正是指稱「政治」之為文化次系統的意義所在。此一「精神氣質」在行為態度方面意味著「每個參與者在社會上都連繫於某個特定地位團體 (Statusgruppe)，而無論是行為模式上或此團體物質及理念利益上的個人義務」⁸²。這令我們推測在韋伯的演講中或可找到科學家與政治家的角色期望，以及他們兩者間進行社會溝通的方式⁸³。

事實上也的確如此。〈學術作為一種志業〉的演講不但是一次政治演說，而且還是一個關於政治教育的演說。我們光由外在的表象便可以證明此點。雖然韋伯在講詞上首先視科學家具有研究者和教師的雙重角色，但他論證的重點仍偏向於作為教師的功能。再者，雖然韋伯宣稱古典式的德國大學已經消失了⁸⁴，他努力解釋的仍是如何在專業化的條件下，可以實現學術作為教養 (Bildung) 而保持實踐性格的理想⁸⁵。

⁸² Bendix, *Max Weber*, p.260。

⁸³ 在這層意義下，Parsons 曾分析過從韋伯方法論所「導出」的科學系統，見 Parsons, "Value-Freedom and Objectivity", in Stammer 前引書 pp. 27 ff。不過這不該變成要將韋伯標記為「化約的社會學主義」論者之嘗試。Winckelmann 對上述的作法表示過保留的意見，見其 "Max Weber: Das soziologische Werk" S. 755 f。

⁸⁴ 同註 10，即「在本質與外觀兩方面，舊式大學的構成方式都已經成為幻影。」

⁸⁵ 這個立場曾由費希特 (Fichte) 最清楚地表達過。根據費氏的想法，科學家正因為他所受到的教育，可以將獲得的知識「應用到生活的具體事例上，並使知識成為成就 (Werke)；它並非只重複所知，而是不斷創新。因此這裡追求的終極目標絕非知識本身，

韋伯不再像理想主義者仍相信著專業訓練與通識教養可以相融為一，不過他卻視那些能教導學生必須「對自己行為的終極意義提供一套交待」的教師乃「為道德的勢力服務」⁸⁶。當然韋伯馬上相對化了這種論調：關於教師們在經驗科學所提供的有限之可能性中，是否「願意」負起教養或通識教育的任務，這畢竟屬於「實際的大學政策」的問題，只是專業性的訓練在韋伯眼中不僅用一種化約且「高度浮泛」的方式進行著⁸⁷。若一旦決定獻身於教育，那麼教師的目標應該不只是作一個「專業人」（*Fachmensch*），他多少必須意識到生活的根本問題，並不是單純靠專業知識便足以解決的。這樣的一種理解倒是在價值自由的經驗科學基礎上可以學到的——與它真正不合的，是想藉科學來「宣傳政治、倫理、美學、文化或其他信仰（*Gesinnung*）……」⁸⁸。由科學負起的教育工作在今天只能強調：看清楚科學本身的限界。對教師而言，這要求著他放棄任何信念宣傳，力求自我節制⁸⁹。

上述形式的科學教育在兩方面和政治教育有關。它既保

毋寧是運用知識的藝術。」引自：Ernst Anrich, *Die Idee der deutschen Universität* (Darmstadt: 1959), S. 130。

⁸⁶ 同註 10, p. 161。

⁸⁷ "The Meaning of 'Ethical Neutrality'" p. 3。

⁸⁸ 同上註。

⁸⁹ 同上註, p.5。藉由 Hermann Heller 的例子，我曾指出「自我節制」的概念可能是當時流行之政治哲學中的重要元素。請參見 W. Schluchter, *Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1968)。

障了學術研究過程不受泛政治化的影響，它也助長了一種性格特質（Eigenschaft），正是在一個業已除魅的理性社會中，對所有生活問題皆能清醒處理的態度——尤其以政治領域為然。根據韋伯的意見，一個認為自己「有資格把手放在歷史舵輪的握柄上」⁹⁰的人，必須在權力慾外具備三種特質：熱情、責任感與判斷力。熱情指的是對「事」的獻身（Hingabe an eine Sache）；責任感代表對這件事的堅持；而判斷力則是「心沉氣靜去如實地面對現實的能力。換句話說，也就是一種對人和對事的距離」⁹¹。雖說韋伯主張每個政治家都應該具備這些特質，但據我們到目前為止的分析，可以肯定這些特質分別有著不同的心志倫理與責任倫理的比重，尤其判斷力一項乃是唯有責任倫理方能彰顯的特質。同時，若它和正確運作的學術相互交往，將會獲得莫大的助益⁹²。以今天的專門術語來說，價值自由的學術敦促了某種價值傾向，而這

⁹⁰ 同註 10，p. 118。

⁹¹ 同上註。

⁹² 這個論點似乎會與韋伯另一個說法相矛盾：韋伯表示過學者常傾向於不保持距離（Distanzlosigkeit），而虛榮（Eitelkeit）則是他們的職業病，見同註 10。如果真是如此，那麼就政治家來說——虛榮有如他們的重罪一般必須避免——判斷力無法在大學中習得。這的確也是實情，但卻不應用來反對上述論點，毋寧是反對教師們平常扮演角色的方式。韋伯認為大學中的政治教育之所以缺乏，正因為有不少成員以虛榮式的自我高估來行事，好像教授便是「背囊裡有著決策者（或文化改革者）之指揮權杖」的角色（見“The Meaning of ‘Ethical Neutrality’”, p.5）。其實只要學者把持住與價值自由的學術相符合的教學態度，他同時也即是政治教育者。

則是受到責任倫理導引的志業政治家必備的價值態度。

既然韋伯相信學術可以對政治領域的價值傾向有所貢獻，或許有人會推論科學家可以作為理想的政治家。但韋伯卻不作此想：他指出若干職業才是從政的踏腳石，尤其是律師及（較有保留）新聞從業者⁹³。他在此並非以價值傾向來考慮，而是著眼於上述職業對能力的要求：以表達及書寫的語言文字作為闡揚自己立場的工具，並藉此大作宣傳的能力。因為今天一個成功的政治家即或再有責任倫理式的意圖，他也不能不靠「煽惑」（*Demagogie*）來達到他的目的。就算目前對政治家要求的是知性上和情感上的自我紀律，政治仍舊是「採取立場、鬥爭、有所動情」的場所⁹⁴。如何在這種場合中自我堅持，正是學術所無法提供的。學者的角色與政治家的角色彼此只在規範要求上與制度安排上有部分重合的地方。對於這其中的關聯作進一步的分析，將有助於理解韋伯對學術與政治在制度上如何掛鉤的構想。

論及此，首先我們注意到一個有趣的細節：每當韋伯特別提到政治家的職業形象時，他並不是拿來和學者相比較，而是和行政官僚（*Beamten*）。這絕非偶然，而是一方面既和韋伯對立基於資本主義生產方式之理性化社會的發展估算有關，另一方面又和他對俾斯麥退職後，德國政界情況的看法

⁹³ 見"Wahlrecht und Demokratie in Deutschland", *PS*, p. 287. 見註 10, pp. 195-9。

⁹⁴ 同註 10, p. 194。

相呼應。朝向理性化的社會發展使得行政官僚成為與政治相關度甚高的類型。韋伯認為「任何支配現象在功能上皆表現為行政的性質」⁹⁵。在一個以實現人與自然或人與人間「客觀—正確」之行動關係為理想的支配團體中，支配的功能主要表現在官僚式的行政（*bürokratische Verwaltung*）上。這種類型的行政組織最適合目的理性傾向的社會及經濟系統，以及程序理性式的法律系統⁹⁶。這種行政類型同時也需要一批受過「理性專業的訓練和教育」的公務員⁹⁷，加上職位與個人分離、行政資源獨立，方足以專業且就事論事地（*fachgerecht*

⁹⁵ 《經濟與社會》，p. 948。J. Winckelmann 曾特別提醒要注意支配與行政之間的連繫，參見"Max Webers historische und soziologische Verwaltungsforschung", *Annali della Fondazione italiana per la storia amministrativa*, (1964) p. 27 ff。在支配社會學中將組織社會學與「意識形態」的分析相結合之嘗試，則請閱 R. Bendix, *Max Weber*, p. 290。

⁹⁶ 韋伯組織社會學方面的分析，在狹義上，尤其是他關於官僚行政效率的陳述，若不將其置於原先的架構中來看便易引起誤解。韋伯在分析官僚制度時運用了三個不同的觀點：(1)世界史的觀點（家產官僚制相對於現代公務員制度）；(2)支配社會學的觀點（政治的支配相對於官僚支配）；以及(3)組織社會學的觀點（官僚科層原則相對於民主志願原則）。他對於官僚效率的評價各依不同的觀點而異。這一多層次的架構常被詮釋者忽略，尤以美國學界為然。有幾個「創造性誤解」的面向曾被 Renate Mayntz 加以分析過，參見"Max Webers Idealtypus der Bürokratie und die Organisationssoziologie", in R. Mayntz, Hrsg., *Bürokratische Organisation* (Köln-Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1969), S. 27 ff.。

⁹⁷ Weber, "Parliament and Government," *ES*, p.1401。

und sachlich) 將當局交待的任務付諸實現⁹⁸。但在德國，由於情況特殊，社會的理性化卻造就出一個成為支配性政治類型的官僚階層。俾斯麥所遺留下的，是一個「完全沒有任何政治教育、和一個完全沒有政治意志」的國家⁹⁹。這導致德國並非一個透過官僚行政機關來治理的國家，而卻是由官僚行政階層所統治的國家。在韋伯眼中，德國乃是臣服於官僚支配 (Beamtenherrschaft) 的地方¹⁰⁰。

⁹⁸ 《經濟與社會》，p. 980。就像區分日常與非日常性、穩定與不穩定性、開放與封閉、利益集合與權威等，人格的 (persönlich) 與事理的 (sachlich) 的區別，也是韋伯用來分析支配關係的相對概念。這組概念不應如偶爾會混淆的情形般，被視為區分心理的與社會的這兩個領域之同等用語。「人格的」與「事理的」分別處，代表了可確定具體支配結構的面向。

⁹⁹ "Parliament and Government", *ES*, p. 1392。

¹⁰⁰ 韋伯區別過三種不同的官僚型支配：(1)透過行政幕僚的支配；(2)行政官僚的支配，經由獨占的地位（或業務知識）或是對目標的自行決定；最後，(3)由具有官僚心態之領袖來支配。韋伯認為德國的政治自從俾斯麥退位後便始終無法振作，因為政策皆由官僚體系裡來的人以及有官僚心態的領導階層所決定。特別是在外交政策上，韋伯批評這群政客將德國占有世界大國地位的機會孤注一擲：「就在關鍵時刻，保守的官僚支配竟然安排那些有官僚心態的人坐上領導位置，那些職位原應該是屬於政治家來擔當的。」（同上註，p.1438）。韋伯為議會化所作的辯解，主張應該要確保能選出有力的政治領袖，在前述的背景之下不免也被詮釋成贊同德國帝國主義之措施。尤以 Wolfgang Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920* (Tübingen: Mohr, 1974)（英譯：Max Weber and German Politics, Chicago: University of Chicago Press, 1984）一書為代表。

政治的事務被具有「官僚心態」(Beamtengeist)¹⁰¹的人把持，在韋伯眼中有著嚴重後果：它造成大家無心公開論政，而沒有人願為政治決定負責。因為官僚或公務員的養成，並不被教導要在政治上有獨立信仰並公開表明自己的立場。他們的最高美德乃是對於機關的服從義務，抑己以任事，並且就算上級命令違背了他個人的信念，他仍須堅持忠於職守的義務(Amtstreuepflicht)¹⁰²。官僚不適於處理政治的理由並非所學的技能有何問題，而毋寧是他們價值取向的關係：為使行政得以發揮確實效力，他們必須「依事理來管理」(sachlich zu verwalten)。由於唯有當他們「超越黨派」時方能做到這個原則，但這實際上代表著「置身於權力鬥爭之外」¹⁰³。因此，韋伯認為官僚的職責正止於真正的政治任務開始之處：提供領導並對領導原則負起個人責任。這樣的任務只能由「在政治鬥爭中學習到權衡公開言論的後果，並有著主要是一個領袖政治家的責任感，而非僅是奉公守法、卻有著唯唯諾諾之臣屬感的官僚」¹⁰⁴。官僚行政人員與政治家最重要的差別在於：官僚要學習即使在不情願的情況下，亦須服從於外加的規章、忠於他人之事；政治家則必須學到如何將他視作應盡義務的事項完全承擔下來，並為自己的主

¹⁰¹ 參見"Parliament and Government", *ES*, p.1438。

¹⁰² 參見《經濟與社會》，p.959，以及同前註：「官僚必須為他的服從義務而犧牲他的個人信念。」(p.1438)

¹⁰³ 參見"Parliament and Government", *ES*, p.1404。

¹⁰⁴ 同註 100，亦見 Mommsen 前揭書之附錄三，p.425 f.

張堅持到底。

在此須先劃分清楚，什麼叫做官僚忠於他人之事而政治家忠於己事？據韋伯的意思，唯有將事務在主觀上把自己與它相連繫，並以熱情獻身於此，方能稱得上是一種「志業」（Beruf）¹⁰⁵。在這點上政治家與官僚是一體適用的。那麼究竟分別在何處？看起來只有一點：官僚行政人員必須以社會所認可的目的為主，在其中找尋自己主觀的行動意義；政治家則為他自己行動的意義關聯去創造出社會的認同。官僚或公務員接受一個被認可的標準，政治家則是讓某些事成為眾人之事，他唯有為社會認同而暫且願意就他所爭取之事務公開地負責。政治家的生命情調是「為個人權力而戰鬥，以及承擔起由權力而來的個人責任」¹⁰⁶，當他成功地贏得了公眾對某件事的認可，這個決定就變成行政人員的事——「公僕」的意義便是為他人之事服務¹⁰⁷。

¹⁰⁵ 前述的標準區分了從事一項志業（Beruf）或只是謀一個糊口職業（Beschäftigung）。韋伯曾透過區別外在的及內在的「志業」來強調這個標準。如 Henrich 所說，熱情（Leidenschaft）的概念可用來融合理智（Vernunft）與體驗（Erleben）為一體，參見 D. Henrich 前引書（註 14），p.127。

¹⁰⁶ 同註 103。

¹⁰⁷ 這是韋伯所以認為政治家的地位較行政重要的理由之一。只有能藉助其在體制中的位置，成功地以自由競爭方式而為自己的理念贏得社會認同的政治家，方才有資格來決定支配的內容。除此以外還有另一個理由：與行政人員相比，政治家擁有更大的自由，因此使他得以擔負決策的任務。政治家只服從他自己的「魔神」（Damon），並視其決策能否獲得喝采來主個人浮沉。政治家也

政治家爭取的事也會成為科學家的事嗎？這顯然不在韋伯考慮之列。雖然官僚與政治之間的關係，和科學家與政治之間的關係有著相似之處，但更有明白的區別：兩者對政治的態度都是「價值自由」的，但一個是他「價值自由」無條件地接受政治指令；另一個則將政治當作「價值自由」地認知研究對象。兩者都會對政治提供「服務」，但一個是執行政策，另一個則是批評政策並清楚突現與政策相關聯的責任問題。官僚行政人員的專業倫理在有效實現支配性的理念，相反地，科學家必須「對任何支配性理念，即或是多數決定的結果，仍保持清醒的頭腦並保有個人判斷能力，必要時且須逆流而泳」¹⁰⁸。雖然兩者在完成角色時需要有相似的技能，但他們的價值取向完全不同¹⁰⁹。不是對上級的忠誠義務，而是知識上的正直，不是在一個既定的目標下順從，而是保持一定距離感與清楚判斷力才算科學家的德性。所有這三種職業形象——政治家、科學家和官僚行政人員——在某些部分重疊，卻又相互間有尖銳的對比。他們因此不能在同

即是最接近必須成就其「人格」（*Persönlichkeit*）之倫理要求的一類人。在此意義下，制度層次與倫理層次的觀點彼此限定，這導致對政治家形象的理想化，而不免影響到韋伯對憲政改革所提出的建議。

¹⁰⁸ 參見 "The Meaning of 'Ethical Neutrality' ", p.47。

¹⁰⁹ 譬如說行政人員與科學家兩者都得運用科學的方法，但卻是基於迥然不同的價值傾向。在科學追求著知識的進步的同時，行政只嘗試實際應用知識。行政因此發展成一套「特殊的藝術技能」。（*Kunstlehre*），見 *ES*, p. 958。

樣的，而是各有不同的制度結構中習得其應有之模式。

有一點至此已經明朗化：即使韋伯在制度層次上主要分析了政治家與官僚的關係，並且定義其為主觀決策與專業執行政策之間的一種關聯，但這並不表示韋伯在理論上認定的、連繫實際評價（*praktische Wertung*）與價值自由之知識間的關係只能在上述的制度中實現。對韋伯而言，科學家的角色並不同於官僚，而學術的功能更非只是行政管理。當他本人在一次大戰將近結束前明白表態，認為讓政治家執政之路（在德國）終須開啟，且因此贊成議會民主化與民選領袖之方式，為的是去除掉始終阻礙著政治家在德國可以主導政治的障礙¹¹⁰。不過這也沒有讓他自認科學家要扮演一種為政

¹¹⁰ 韋伯對大眾民主制度下政治組織的建議，尤其是他為民選領袖辯護的主張，因為威瑪共和國的命運和納粹興起的歷史發展而引起不少爭論。在德國，二次大戰後對韋伯的評價問題還演變成政治衝突。關於這方面的介紹請參閱 Guenther Roth, "Political Critique of Max Weber: Some Implications of Political Sociology", *American Sociological Review* 30, no. 2 (1965)。在 1952 年時 J. Winckelmann 已經透過對韋伯支配社會學的系統分析與擴充，嘗試區別出他和 Carl Schmitt 在民主概念上的不同，見 *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie* (Tübingen, 1952)，而 W. Mommsen 前揭書再一次引起大家對此問題的注意。雖說 Mommsen 發掘出韋伯有著國家主義式的立場，包括「一個霸權民族國家的理想」（p. 319），但他的論述混淆了歷史政治觀點和系統的觀點，並非無懈可擊。對於 Mommsen 此書的第二版，Jürgen Kocka 有較持平的書評，見 "Kontroversen über Max Weber", *Neue politische Literatur* 21 (1976) : p.296。Karl Loewenstein 的 *Max Weber's Political Ideas in the Perspectiv of Our Time* (Amherst: Univ. of Mass. Press, 1966) 提

治服務，甚至辯解的角色：正如前述的三種職業模式顯示，科學家與官僚不同，他面對政治家時應保持著相對的自主性。

自主性與分化有著意義上的不同，在官僚與政治家之間亦存在角色分化的現象，但此處所謂的自主性首在表示科學家可以免於政治干涉的自由。帕深思曾在詮釋韋伯方法論時正確地將價值自由理解為「科學家的自由」，也就是「在與學術相關的領域中服從學術價值」的自由，「而不會受到其他違背學術研究或不相干價值之干擾」¹¹¹。不過，自主也意味著科學家有為政治效力的自由，這至少在兩層意義上有其理由：一是科學家就同每個公民般扮演了多重角色，而他自己必須整合這些不同的角色；另外則是他可以站在學術的價值立場來面對政治。價值自由指涉的不只是學術的界限，而且也是學術的文化使命（*cultural claim*）。免於價值判斷的自由本身便是科學家可以起身維護學術之價值的立足基礎¹¹²。此一價值是某種特殊文化傳統中的重要質素，它使得現代科

供另一個角度來看問題，我們在此只能點到為止。在本文的分析中，並不關心韋伯是否對他的國家有著家臣式的忠心，而是由系統的觀點來理解韋伯如何能「面對著自己國家仍保持頭腦清醒」，如 Eduard Baumgarten 所形容，引自 O. Stammer 前揭書 p. 126。

¹¹¹ Talcott Parsons, "Value-Freedom and Objectivity", in Stammer 前揭書, p. 33。

¹¹² Parsons 傾向把這種雙重面向當作是從價值關聯，而非價值自由這個概念本身所發展出來的。但依筆者之見，如此一來科學系統之價值之所以可以普遍化的特殊基礎，以及此一價值系統與政治相關涉的理由便無法清楚闡明。

學得以成立和發展，更表現為這種文化之「價值普遍主義」（value universalism）¹¹³的基座，允許學術一方面根植於此文化中，卻又保證它面對周遭整體的文化時有著批判的距離（critical distance）。在「價值自由」的價值裡，即已設定了學術文化與整體文化間的類同與差異。這種自由並不會使得學術成為政治上支配性的力量，卻的確使學術成為祛除迷魅的社會中與政治相關的力量。這樣的一種設計唯有當學術取得高度的制度性自主地位時方得以實現。

諸如這種自主組織在對外與對內方面應如何架構，韋伯並未繼續探討¹¹⁴。當他密切注意官僚在科層行政機關中和政治家在政黨與在議會運作中的職業角色¹¹⁵，並十分關切這兩個領域間關係的同時¹¹⁶，似乎欠缺了對科學家與學術制度這方面的分析。大學自然可視作學術自主性最重要的承載者，但韋伯並未對它進行一種組織社會學式的研究。他確曾將朝向科層化的普遍趨勢這個論點應用到德國大學的發展上，也提到過德國大學生活的「美國化」——這使古老的大學憲章日漸不切實際¹¹⁷。不過我們很難再找到比此類隨筆式議論更

¹¹³ Parsons，前引書，p. 38.

¹¹⁴ 只有《經濟與社會》中的兩段文字與科學的組織問題有關。第三處則見於Winckelmann由韋伯未完成之〈國家社會學〉篇章中整理出來的部分，見 *WuG.*（《經濟與社會》一書德文本）Part II, Ch.8。

¹¹⁵ 關於政治上「有工作能力之議會」的概念（arbeitendes Parlament）請參閱"Parliament and Government", *ES*, p. 1414。

¹¹⁶ 同上註，pp. 1381 ff。

¹¹⁷ 同註 10，p. 134。

嚴謹的陳述，因此只能嘗試重建韋伯可能的意見。對外而言，韋伯似乎傾向將科學看成職業地位團體的組織（*berufständische Organization*），在這種組織中，基於正規教育、生活方式和職業聲望而同質化的平等成員可以訴諸他們的專業權威來充當顧問¹¹⁸。這一類型的職業團體在韋伯眼中可能最適合「提供專業評鑑之意見或純粹常規化的科學行政工作」¹¹⁹。至於對內的關係，就像他對學院（*faculties*）的態度般¹²⁰，認為協同原則（*collegiate principle*）有其效果，既適用於學院間分權的情形，也適用於學院內部的領導原則¹²¹。透過這兩種特色：職業地位團體之代表性以及協同式的組織，科學「結社」（*Verband*）可以想像成相當獨立自主的組織形式¹²²，但也與志願性的政治鬥爭團體截然對立——後者乃是純粹的「利益經營體」（*Interessentenbetrieb*），並且競逐著政治市場上的權力機會¹²³。這樣的對立正可以說明韋伯為何不斷強調政治不屬於講壇的道理：課堂在設計上根本是基於反對市場原則的支配而組織起來的制度中的一部分。政治上的意見態度，其「正確性」唯有經由動員追隨者來證明，在這裡則是制度上不允許的，正如「教學學說」（*Lehrmeinung*）的正

¹¹⁸ 參見 Weber, *ES*, p. 305。「專業權威」的概念非由韋伯所創，但可以承接上他對於職業地位團體的分析。

¹¹⁹ Weber, *PS*, p. 261。

¹²⁰ 同註 10，p. 134。

¹²¹ 參見 Weber, *ES*, pp. 271 ff.

¹²² 同上註，p. 49 f.

¹²³ 同上註，p. 284 f.

確與否絕不能取決於多數的贊成而已。韋伯對「講臺先知」（Kathederprophetie）的批評，其實是要保護科學的自主性，使它不致被誤用、濫用。他不希望見到大學被誤作教會的、教派的或官方的附庸機構¹²⁴。

科層組織與一元化領導，志願性組織與民主式領導，以及專業性組織與協同式領導¹²⁵，似乎可說是韋伯對行政、政治與學術在制度層次上的構想。如果同意上述的詮釋，那麼可以說這三種模型之間的關係既是互補，又是競爭的：它們乃是根據其各自的特殊職務，亦即執行、決策與顧問的職務

¹²⁴ 參見 "The Meaning of 'Ethical Neutrality'", p.9, 亦見 Kathe Leichter 對韋伯談論到教學自由的引述, "Max Weber als Lehrer und Politiker" in R. König & J. Winkelmann, Hrsg., *Max Weber Zum Gedächtnis*, (Köln, 1963), pp. 125 ff.

¹²⁵ 依筆者之見，這三個模型可以從韋伯的支配社會學和他的政論文獻中導引出來，並視作法制型支配架構下的三個組織形式。由此亦可證明韋伯的組織社會學有時被批評太過單向性（one-sidedness），其實並不公平。不過韋伯確實對專業原則作為一種組織原則這方面未曾賦予足夠的注意。關於循著專業理念的線索來分析學術的自主性，可參閱 Rainer Lepsius, "Die Autonomie der Universität in der Krise", in Gerhard Schulz ed., *Was wird aus der Universität? Standpunkte zur Hochschulreform* (Tübingen, 1969), pp. 179 ff。這一類的分析所遭遇的特殊難題，是因為研究與教學工作不太適用於同樣的專業原則來評量，而且學術服務的「顧客」往往即是組織的成員。對前一個問題的討論見 Harold L. Wilensky, "The Professionalization of Everyone?", *American Journal of Sociology*, 70 (1964), pp.137 ff, 後一個問題則參考 Talcott Parsons: "Some Ingredients of a General Theory of Formal Organization", in T. Parsons, *Structure and Process in Modern Societies* (New York, 1967)。(下略)

而相互支援，卻又透過它們獨特的權威——行政上的、政治上的與專業上的權威而相互競爭。行政的和專業的權威同時指向對抗政治權威，這兩者的共同策略在試圖使政治家淪為外行或非專業者（layman）。政治家在應付上述的策略時，唯有在科學領域外創造出他自己的正當性基礎，並藉著參與有效的議會工作來吸收行政部門的業務知識。不過，政治家之所以能夠獲得外在於學術和行政的自由，端賴在這兩個領域中制度化的價值規範和自我節制，也就是尊重（政治上）正當支配的職權範圍。這對學術而言不是一件容易的事，因為在一個常需要搬弄理由的時代——學術本身便是這種時代的始作俑者——它會受到各方面的要求想誘使它「越位」。基於此，學術需要一種特別的制度性保障。不只在保護它免於外力干擾，同時也防範它自己的不知節制。

四 韋伯模型的優點與侷限

經過了上面的討論，我們可以回答原先的兩個問題，即韋伯是否在理論思考的層次上，傾向將理論對實踐的貢獻侷限於實用知識的生產上，以及他是否在制度層次上，贊成把決策與技術執行這兩者極端地區分開來。我們的分析顯示，任何答案必須比以往認定的見解更為細緻，因為韋伯對學術的期許遠超過僅僅是技術性的批評，而他所設想有關知識與決策的理論性關係，也並不見得能由政治與行政的制度關係來完全實現。就理論思考的觀點來看，學術不只可以藉著理

性與實證方法的程序來檢證政治家實際所下的判斷¹²⁶，也不只可以讓政治家與公眾意識到某一個政治決策具體的責任何在，它還承擔著將價值傾向加以溝通媒介（mediation）的任務，缺少了這一點，在祛除迷魅之條件下的政治必然不成氣候。而且尤有甚者：學術的任務包括傳播責任倫理的心態，唯有當公民以及特別是政治家接受了這種心態，學術方足以真正實現它對於政治可能提供的功能。學術所促成的因此是正好與決斷主義式（decisionist）和技術官僚主義式（technocratic）的政治觀針鋒相對的社會集體意識。它強調的不是政治決策必須完全獨立於或依賴於學術，而是掌握政治特別相對於學術的面相。政治必得面對學術判準的考驗，但絕非由學術完全決定。純由理論觀點來研究政治與學術的關係，會發現它們之間並非技術的或單向的關係：對實際政治立場和學術批判包含對文化價值的自我批判在內，這可以刺激學術去處理新的、與政治相關的問題。尤其是藉助文化理念與價值參照來建構其研究對象的社會科學¹²⁷，它本身便涉入這整個辯證過程之中。譬如對社會科學而言，「價值探討」旨在「發展出對既定之決策可能的、有充分意義的立場」¹²⁸。因

¹²⁶ 針對學術在實際評價的討論中可以做到什麼，韋伯有過詳細的彙總說明，見"The Meaning of 'Ethical Neutrality'", p. 20 f.

¹²⁷ 關於價值關聯的方法論意涵，請參閱 Dieter Henrich 前揭書（註 13）pp. 16ff，由知識社會學的角度看價值關聯則見 Talcott Parsons, "Value-Freedom and Objectivity", in Stammer, 前引書，p. 34。

¹²⁸ 參見"The Meaning of 'Ethical Neutrality'", p. 22. n. 5.

此，就制度的觀點來看，學術必須保持其相對的自主地位。行政組織只有依附於政治，方能為政治所用；學術則不同，它必須獨立於政治之外，才有可能為政治提供服務。這種自主性之所以必要，並非為了在象牙塔中從事科學研究，然後讓成果——借用帕深思的用語——「無瑕地被運用」，卻是為了讓學術與政治之間的溝通能夠建設性地進行，從而達到「價值探討」的典範意義。無論從理論（即方法論—倫理層次），或從制度的角度而言，韋伯關於學術與政治關係的模型若被劃歸成決斷主義式的性質，都是十分勉強的。他的模型具有實踐論（pragmatic）的特色，當然它仍不是十分等同於實踐論（或批判理性主義）的模型。

這又基於下列兩個理由：理論面上，韋伯過分低估了實踐立場可以被理性批判的可能性；制度面上，他則過分高估了個人行動對集體性之行動關聯所具的影響力。這兩者都源於同一種缺憾，亦即韋伯對古典的理性模型太過執著。阿貝特（Hans Albert）及盧曼（Niklas Luhmann）曾分別曾「價值探討」及科層官僚模型為例，發現過這類缺失並且嘗試加以彌補¹²⁹。如果將他們的主張整合進韋伯原來的構想中，則韋

¹²⁹ 見 Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*（註 34），pp. 68 ff. Albert 認為古典的理性模型立基於充足證成原則（principle of sufficient justification）以及理論性的一元論（theoretical monism）：即在一個情況下始終只會有一個真的或正確的理論，而不可能有其他替代性理論。Albert 批評古典的理性模型有著教條式的特徵，他指出「對直覺洞察與經驗觀察的教條化，如我們在古典知識論中所看到的方式，限制了知識來維持現狀並遮蔽了讓新的理念燭

伯模型裡決斷主義的色彩將更為減弱。

阿貝特將韋伯有關「價值探討」的構想置於一個用批判檢證原則（Prinzip der kritischen Prüfung）取代了充足證成原則（Prinzip der reichenden Begründung）的架構下予以發揮¹³⁰。當我們在這個架構中衡量韋伯「價值探討」模型的可能性及限制時，立刻能察覺到韋伯所持的立場是「存在主義式的理性主義」（Der existentiellen Rationalismus），而以一種獨特的方式連繫了「倫理的極端主義」（Der ethische Fundamentalismus）與多元主義¹³¹。所謂極端主義，指的是韋伯承認任何基本立場中存在著批判無法觸及到的核心教義；至於多元主義則是因為韋伯由基本立場在現實中存在的，以及理論上可能的多樣性為出發點，認為它們之間應該有針對各自的前提和結果進行理性對話的可能性。這種論點一方面承認任何價值立場都是可被批判的，另一方面卻又強調批判的界限止於

照知識的機會」（p. 30）。Albert也批評韋伯假定個人終極的價值信念並不是批判分析原則的適用範圍。而「一旦我們將不同的可能立場視作一致，那麼批判論述的局限很快便會到達」（p. 70）。根據批判分析的信條，「倫理陳述和系統不是被當作教條，而是假設，然後原則上必須容許考慮其他方案和描繪新的觀點，以提供對倫理問題不同於世俗成見的解決辦法」（p. 75）。亦請閱Niklas Luhmann, "Zweck-Herrschaft-System", in *Bürokratische Organization*, ed. Renate Mayntz (Köln, 1968), pp. 36 ff 和 *Zweckbegriff und Systemrationalität* (Frankfurt, 1973), Ch. 1.

¹³⁰ Albert, Traktat, pp. 29 ff.

¹³¹ 同上註, p. 70。

真正的教義核心之前。對阿貝特而言，這顯得模稜兩可，不夠徹底，據他的看法，雖然我們無法否認人類常會拒絕對於他基本信仰內容的批判檢證，但這只表示了人們接受批評之雅量的界限，卻絕非批判方法的界限。為了使韋伯的構想能夠前後一貫，我們必須捨去其中極端主義的成分而保留多元主義。這樣的話，價值傾向可以全面開放給批判檢證，檢證的尺度則主要取決於實際立場的可實現性（*Realisierbarkeit*）。因為，可實現性原則是許多連接原則中，最能有助於克服「應然斷言與實然陳述之間，亦即倫理與科學之間距離」的一種原則¹³²。雖說批判並不能取代最後仍須下決定的需要，但批判至少理性化了決策。

上述對韋伯構想的批判性修正，乃立足於先前分析中的一個中心思想：即責任倫理相對於心志倫理的「優越性」。當我們認定韋伯的確曾把責任倫理置於心志倫理之上，那麼便不難將阿貝特的論點納入韋伯的模型。因為責任倫理提示了一種道德原則，這同時也正是批判理性主義所主張的：你應當將自己終極的信仰公諸批判，並且讓其可實現性接受檢證¹³³，理由是並不存在任何最絕對的問題解決方案¹³⁴。誠

¹³² 同上註，p. 76。不過瑪麗安娜·韋伯曾引述過韋伯在信上的一段話，表示韋伯不擬為討論設限，倒是主張皈依信仰應有一定的界限。只有先知、聖人與藝術家不用在意這些限制，而韋伯自忖絕非這三類人物中的任一種。《韋伯傳》，p. 599。

¹³³ 見 Albert, *Traktat*, p. 73 所云：「信仰系統的封閉並非邏輯或任一客觀存在之機構的要求，而是意志、利益與其後之需要的獨裁。我們可以說信仰系統的開放本身便是一個道德的議題。」

然韋伯對於知識與決策之間關係的看法，含有極端主義乃至決斷主義的成分在內，但仍以批判主義的成分居多。韋伯的模型在理論層次上不需太大工夫便可以轉換成實踐主義（或批判理性主義）的模型。

在制度方面則並不如此單純。韋伯在落實他的構想到制度上時，確實過度地偏重決斷主義的元素，而似乎不見得完全相容於他的理論觀點。光是他在制度層次大多只討論政治家與官僚行政的關係，便可視作一個證明。這種處理方式本身也帶有韋伯個人的文化批判色彩：他總擔心要如何在官僚化的壓力之下，拯救個人主義的自由空間¹³⁵。韋伯眼中看到理性化過程建立了「目的理性行動的次系統」¹³⁶，有著自身

¹³⁴ 這表示追求確定感與追求真理並非同一回事。雖然不確定原則通常都先設定了具規約意義的真理原則，但是認知從來無法引領到最後的確定性。正基於這個理由，作為行動原則的確定感與作為認知原則的不確定感必須相互修正、相輔相成。

¹³⁵ 參見"Parliament and Government", *ES*, p. 1403。

¹³⁶ 有關這個概念請參閱 Jürgen Habermas，前引書（註17）p. 65。Habermas 區分工具理性行動的系統以及制度的外在架構，這是由一般化馬克思「生產力」與「生產關係」這組概念而得來的，並將其與工具行動和溝通行動的區分相提並論。Habermas 應用這項區別以期把韋伯關於理性化社會的分析整合到擴大且修正過的馬克思主義框架中，同時企圖超越前人作過的貢獻。藉著這番努力，Habermas 希望解決馬克思與韋伯理論中某些明顯的困境，也讓這兩套理論得以用來分析「後期資本主義社會」的技術官僚式基礎。但這似乎反而增加了困難的程度。因為行動與系統層次之間，與行動類型和系統類型之間的具體連繫仍然是恣意的（arbitrary）。Habermas 的分析所以會導出一種十分模糊的實踐主張，也就不足

運作的法則性並因此和人類的需求發生了脫節的情形。想要這樣的次系統能真正「合於目的」(zweckmäßig)地運作，對韋伯來說只有靠「領導精神」(leitender Geist)，即傑出人格的領導者方能克盡其功。國家或經濟的領導階層因而需要由具備這類人格的人才出任。政治家與企業家在一個受到系統強制(Systemzwänge)所壓縮的社會中，必須以道德質素來設定目標，並以他們對目的理性行動之次系統的有效支配來實現這些目標。正如盧曼所指出，韋伯詮釋政治家對官僚的關係或企業家對經營體的關係，是以一個在單獨行動層次構想出的「目的—手段—圖式」(Zweck-Mittel-Schema)為基礎，也可以轉化為一個「命令模型」(Befehlsmodell)¹³⁷。這解釋為何韋伯對「系統」理性的分析牢牢地結合於政治家與企業家在除魅之後的條件下的行動理性。這也解釋了韋伯為何在他那個時代，只寄望那些能將群眾的信任感在「系

為奇了。Habermas 的建議，想經由免於支配式(herrschaftsfrei)的討論溝通使公共領域政治化，而重新建立技術與實踐間的分際，頂多使實用主義模型換個樣子，卻無法讓此模型更具體化。

¹³⁷ 見 Niklas Luhmann, "Zweck-Herrschaft-System" (註 128), p. 42: 「在原來是給予實質目的內容的地方，由完全接受支配者決定的任何目的所取代了。一個如此普遍化的目的概念(因此也不再指向實際問題)便與命令的概念扣連起來。根據這種推論，一個社會系統只要確定它在系統本身允許的一定界限中能完成支配者下達之目的，它便是理性的。手段不再透過邏輯演繹與目的相連繫，而是透過命令。」

統」中激發出來，並安撫穩定之的大人物¹³⁸。因此，在制度層次的考慮上，韋伯的模型仍是相當曖昧的，他將行動理性與系統理性、個人忠誠與系統忠誠在某種程度加以極端化，並從而將志願主義放在結構決定主義之上，讓個人指令高過於制度規約¹³⁹。不過，即使這些是韋伯制度模型的基本特徵，我們依舊不應忽視它亦有符合批判主義的部分，尤其在價值探討落實為制度的例子上可以看到這一點。總而言之，若欲強調韋伯與決斷主義特質不同的地方，那麼除了將他的模型與當時現實考慮的關聯切斷外——但這仍是其提出時的背景——，並且還得將結構—歷史的分析置於人格性分析的前面。能作到這一點，韋伯的模型在制度面上也會稍近於實踐主義的理想模型。

韋伯關於學術與政治之間關係的模型確是有模糊與疏漏的地方。這迫使後人不只以詮釋其基本特色為滿足，而還得進一步去發展修正它。無論如何，韋伯在五十年前藉兩次演講僅僅概略陳述過的模型，到今天仍有著相當現實的意義。

¹³⁸ 關於信任的概念，見 N. Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität* (Stuttgart, 1968) (英譯見 *Trust and Power*, Chichester/New York, 1979)。信任的概念或有助於澄清在某些面向並不十分明晰的「正當性信仰」(Legitimitätsglauben) 概念。

¹³⁹ 對於這項在總體社會學分析中的基本問題，請參閱 M. Rainer Lepsius, "Demokratie in Deutschland als historisch-soziologisches Problem", in Theodor W. Adorno, ed., *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* (Stuttgart, 1969), pp.197 ff.。特別是 p.202。

這中間是以一種典範式的方式——即批判理性主義的典範——論及學術與政治之間的關係，這使韋伯的模型不只是一具科學傳統的遺骸而已。他所處理過的問題今天仍然是學術反省與政治實踐亟待面對的根本問題。

關於韋伯〈中間考察〉一文的考證

韋伯的宗教社會學著作中，特別與他的兩篇演講〈學術作為一種志業〉和〈政治作為一種志業〉（譯按：請參考錢永祥編譯：《韋伯選集 I —— 學術與政治》，遠流出版社，1991）密切相關的是〈中間考察：宗教拒世之階段與方向之理論〉，這篇文章和〈學術作為一種志業〉在形式與內容上尤其相近。雖然〈中間考察〉一文似有「急就章」之嫌，但是基本上它確屬韋伯寫過的重要文獻之一。包格騰（Eduard Baumgarten）甚至認為這篇文章乃「韋伯作品中最經典，或許最不朽的文章」¹。問題是，這篇文章至少有三個版本，第一個版本——以相當簡略的形式——在《經濟與社會》第二部分第五章，尤其是標題為〈宗教倫理與「世界」〉的第十

¹ 請參考 Eduard Baumgarten; *Max Weber. Werk und Person*. Tübingen, 1964. p. 473。關於〈中間考察〉對所謂韋伯的「晚期社會學」之重要性請閱 Friedrich H. Tenbruck, "Das Werk Max Webers" in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 27 (1975) pp. 663ff. 特別是 p. 676 與 p. 679.

一節。日後構成〈中間考察〉有關救贖途徑。以及神義論之類型學部分在此處的第八和第十節亦已見端倪。第二種版本是 1915 年發表在《社會科學與社會政策文庫》上，此時的標題是〈中間考察，宗教拒世的階段與方向〉。這個版本乃和〈儒教〉（Der Konfuzianismus）的第三和第四章共同發表，〈儒教〉的一、二章和〈世界各宗教之經濟倫理〉的〈導論〉則已經在《文庫》的上一期發表。〈中間考察〉對韋伯來說，正是要系統化地在有關儒教的研究，與 1915 年有些已開始進行、有些還剛在計畫的研究——即對印度教、佛教、古代猶太教、早期基督教、天主教中古時代的教團和教派，以及伊斯蘭教的研究——之間架起一道橋樑。在〈儒教〉的論文最後一章中，韋伯也已經將他對世界各大宗教的研究計畫和他第一個宗教社會學研究——〈基督新教倫理與資本主義精神〉——之間的實質關聯做了交代。韋伯所計畫要寫的文章日後陸續地刊登在《文庫》上：〈印度教與佛教〉分別在 1916 年 4 月、12 月以及 1917 年 5 月；〈古代猶太教〉在 1917 年 10 月、1918 年 5 月、12 月及 1919 年 6 月、12 月發表。不過，〈古代猶太教〉僅包括了對猶太宗教倫理在出埃及前後的發展階段，以及對猶太人成為「流民」（Pariavolk）之過程的探討。（譯按：其他的研究計畫則因韋伯 1920 年的去世而中斷。）

韋伯所以有必要要在這中間架起一座橋梁，主要是鑑於是一系列的不同內涵：若說對「儒教」的研究呈顯了一種「順應現世」型的宗教倫理，那麼其後的論文是要表現各種

不同階段與方向的「拒世」型宗教倫理，而其「系統性的終點」則是早先已分析過的禁慾式基督新教所代表的宗教倫理。1919 到 1930 年之間，韋伯準備將他宗教社會學方面的著作結集出版，重新改寫了「中間考察」的部分，也因此出現了這篇文章的第三個版本——在標題上增加了「理論」二字。由於韋伯就在去世前不久才完成了修訂，所以〈中間考察〉一文不僅在系統性上，即是在作者傳訊的意義上也算是一種「最後的定論」。這一個版本和其他數篇作品同在一九二〇年出版的《宗教社會學論文集》第一冊發表，這一冊包括一篇新寫的〈序言〉，修訂過的〈基督新教倫理與資本主義精神〉（原先發表年份：1904/1905，〈基督新教教派與資本主義精神〉（1906），〈導論〉（1915）及大幅增訂過的〈儒教與道教〉（1915）。

我們可以確定〈中間考察〉的第三種版本乃 1920 年寫就，但是前兩種版本的寫作年代，若與發表的日期不盡相同的話，便只好予以臆測。就第一種版本而言，正像《經濟與社會》原先的部分究竟何時寫成的問題一般，相當難以回答。不過我們至少可以說：1913 年 12 月，韋伯已經準備將《社會經濟學概論》（*Grundriß der Sozialökonomie*）——原先叫《社會經濟學辭典》（*Handbuch der Sozialökonomie*）——的第一部分加以付印，他是 1909 年開始接下此一工作，並在 1910 年 5 月把第一份編輯工作的分配計畫寄發給其他許多的工作同仁。韋伯在編集這部書的當初是想負責有關「經濟、自然與社會」這一部分。他準備要從下列幾個觀點來探討經

濟與社會之間的關係：「(a)經濟與法律（1.原則上的關係；2.目前狀況的發展——各個時代）；(b)經濟與社會團體（家庭與社區團體、身份與階級、國家）；(c)經濟與文化（對歷史唯物論之批評）」²，韋伯後來更改了原先的計畫，在 1914 年附在《社會經濟學概論》後的「全集章目細覽」（Einteilung des Gesamtwerks）中，「經濟與文化」項下即多了下列的條目：「5.宗教團體、宗教的階級屬性；文化宗教（Kulturreligionen）及經濟心態（Wirtschaftsgesinnung）」³。這一部分的寫作計畫即成為韋伯去世後由其夫人及巴爾里（M. Palyi）整理手稿而編印之《經濟與社會》中〈V. 宗教結社之類型（宗教社會學）〉一章，最近第五版再一次更動了題目，正式定為：〈第五章：宗教社會學（宗教結社之類型）〉。我們從這段作品史的發展過程可以大致地推測出〈中間考察〉第一個版本——〈宗教倫理與「世界」〉——是在 1913 年底到 1914 年初左右完成的，但也可能更早即定下了初稿⁴。

〈中間考察〉第二個版本寫就的時間也一樣不容易確定。田布洛克（Friedrich H. Tenbruck）猜測這一版本應該是

² 參考在 Siebeck 出版社之檔案中有關〔政治經濟學辭典〕（*Handbuch der politischen Ökonomie*）的分工計畫，p.2。

³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. 第五版，hrsg von Johannes Winckelmann. Tübingen, 1976. p. XXVI（英文版 *Economy and Society*. p. LX）。

⁴ 關於《經濟與社會》較早部分的日期問題請參考 Guenther Roth, "Introduction", in: *Max Weber, Economy and Society*, ed. by G. Roth and C. Wittich, New York, 1968. pp. LVI ff.

1915 年寫下的，因為文章中包括對於〈導論〉部分的一個更正，所以其寫作的時間即是〈導論〉付印的時候⁵。再加上這裡關於戰爭的一段文字也可以支持田布洛克的說法。不過我們必須注意：根據韋伯本人的提示，〈導論〉一節他已在 1913 年完成⁶，而在〈中間考察〉中討論到的重要主題及論點皆亦是《經濟與社會》宗教社會學部分的內容，因此我們也不能排除韋伯更早即已構想此一版本的可能性。

如果我們將所有的三個版本互相比較，當可證明前述的主張——亦即〈中間考察〉的重要題旨及論點都已在《經濟與社會》較早期的部分出現過——有其實據。就在第一個版本中，韋伯已經提出了他日後始終遵循的立場：即在一個關於價值衝突的理論架構，或者說在一個衝突模型中凸顯出理性化的弔詭與矛盾。宗教傾向愈有朝信念倫理（*gesinnungsethische*）昇華的趨勢，在宗教要求與「世間」法則之間的緊張亦愈見提高；而這種緊張愈明顯地表達出來，它也愈「反映」在宗教行家們的信念心態上，終至使他們進一步昇華宗教信仰傾向的動機意願更為強烈。由這種緊張中所發展出來的宗教拒世精神，正是救贖宗教所以與巫術宗教或律法宗教

5 請比較 Friedrich H. Tenbruck 前揭文 p. 676 pp. 698ff。

6 韋伯在 1915 年《世界各宗教之經濟倫理》開始刊登時便已說明：「以下發表的文章乃前兩年寫下且在朋友面前宣讀過的稿子，並未做過任何修改」Max Weber, "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen", in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 41 (1915) p. 1。

（Gesetzesreligion）截然不同的重要特徵。韋伯對於這類宗教信念與世間法則之衝突下過一番診斷，也藉著理念型的方法分析了這種衝突在四個生活秩序範圍（Lebensordnungen）——經濟、政治、性或色情和藝術——中的反映。在他做診斷之前，韋伯先劃分了宗教性的博愛要求（Brüderlichkeitsforderung）與其他基於家庭、宗教、鄰居或倫理共同體⁷而產生的博愛要求：宗教的博愛理想乃經由揚棄了對內道德及對外道德的區分，亦即透過（宗教上的）普遍主義，使得人人皆可以互為兄弟，但同時也讓人們彼此成為外人（Fremden）⁸。

若將〈中間考察〉的第一個版本與 1915 年發表的第二個版本加以對照，可以看出韋伯仍舊關心著同樣的問題：即在一個衝突模型的架構下來探討宗教理性化的內在矛盾。不過，第三個版本的行文已經擺脫掉原先的許多繁瑣引證，同時也調整了注意焦點：有關生活秩序範圍的分析擴及到知性（intellektuell）的價值領域——即科學——上面。在此處，韋伯不僅開始區分宗教性的信念倫理、非宗教性的信念倫理，以及責任倫理，也更強調徹底理性化的生活秩序對於宗教信念的反撲（Gegenbewegung）。種種跡象顯示，〈中間考察〉不只有連接上下文的功能，韋伯在寫作此篇時亦已開始密切地關注現代理性主義下，各種生活問題的起源以及未來

⁷ 此處德文原文為 ethische Gemeinschaft，即有倫理關係的社會團體，英譯為 ethnic group 則限為種族團體，應非作者原意。

⁸ 關於此點請參考 Benjamin Nelson, *The Ideal of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, 2nd enlarged ed., Chicago, 1969.

發展。他在〈中間考察〉中對於這些問題的討論並不遜於他那兩篇著名的演講〈學術作為一種志業〉與〈政治作為一種志業〉。就此意義而言，在第一個及第二個版本之間有著重要的轉變。包格騰認為〈中間考察〉在 1911 及 1915 年之間「除了一個重點以外並沒有什麼改變」⁹，這種說法在我看來並不能成立。

不過，在第二個與第三個版本間確實不存在重大的差異。除了一開始對方法上的一些補充外，文章內容並未有什麼不同。從外觀上我們即可如此判斷，因為第三個版本僅比第二個版本多了三頁，而且這多半是由於改寫，並非添增新內容。即使在外表上看起來更動較多的、有關性與色情的部分也離不開這個模式。有趣的是，韋伯現在特別詳盡地區分一種宗教性的與一種非宗教性的信念倫理——他提及宗教的博愛倫理以及先驗的嚴格主義（*apriorischer Rigorismus*），而後者顯然和康德的理性倫理（*Vernunftethik*）有所關聯¹⁰。

當我們討論這些有關作品史及作品發展等資料時，還應該牢記一點：在《經濟與社會》有關宗教社會學的章節和韋伯對世界各宗教之經濟倫理的研究之間並不是前後賡續的關係，而是相輔相成的。韋伯在 1915 年清清楚楚地寫道，《世界各宗教之經濟倫理》中的文章乃準備「同時與《社會經濟學概論》中的《經濟與社會》一起出版，以便詮釋與補充其

⁹ 對此，請參考 Arthur Mitzman, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, New York, 1971, p. 204。

¹⁰ Max Weber, RS I, p. 554。

中宗教社會學的部分（但在許多重要觀點上亦要受到它的詮釋）¹¹。」關於這兩部著作間的關係，韋伯在 1920 年進行修訂時仍是維持著原意。

總之，無論我們在作品史的問題上如何下判斷，最重要的仍是確認韋伯在〈導論〉、〈中間考察〉及〈序言〉中系統地闡述了他宗教社會學及宗教史研究上的總結¹²。另外，特別從〈中間考察〉那裡，我們可以先行接觸到日後在韋伯的二次演說，而尤其在〈學術作為一種志業〉中充分展現的一種視野——這包括了韋伯對現代及其意義問題的診斷。密茲曼（Arthur Mitzman）說得沒有錯：「〈宗教拒世〉一文的最後一頁（與 1916 年的版本相差不多）以及〈學術作為一種志業〉（1919）的後半段表達了韋伯對現代社會中意義喪失之問題最辛苦的一層反省……」¹³。不過，密茲曼此段中引述的年份都不正確。

¹¹ 同註 6, p. 1。

¹² Tenbruck, 上揭文 pp. 676, 679, 681。

¹³ 同註 9, p. 219。

韋伯兩篇演講發表的日期¹

關於韋伯兩篇演講的發表日期，文獻中的記載和討論充滿了混亂。根據瑪麗安娜·韋伯所記，兩次演講都是在1918年發表，而在1919年出版²。溫克爾曼（Johannes Winckelmann）從出版的日期——〈學術作為一種志業〉是1919年，〈政治作為一種志業〉是1919年10月——猜測兩次演講都是在1918年到1919年之交的冬季舉行的³。鮑姆伽騰則根據他對韋伯往來書信的通熟，認為兩次演講是在幾週之內先後

¹ 這篇附錄，原是 Wolfgang Schluchter, "Wertfreiheit und Verantwortungsethik"（即本書第二章）的註釋2及3，英譯見 Wolfgang Schluchter, "Value Neutrality and the Ethic of Responsibility", *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*, pp. 113-6。

² 《韋伯傳》，p. 664。

³ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. J. Winckelmann (Tübingen, 1968, 3rd ed.), p. 532; Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, ed. J. Winckelmann (Tübingen, 1958, 3rd ed.), p. 493。

在這兩本書1982年的第5版及1980年的第4版中，編者並沒有改變他所推訂的日期；見上面兩篇演講的註1。

發表的：〈學術作為一種志業〉大概是在 1919 年 1 月 16 日，〈政治作為一種志業〉則確定是在 1919 年 1 月 28 日⁴。比恩包姆（Immanuel Birnbaum）是自由學生同盟（Freistudentischer Bund）巴伐利亞邦分部主辦「精神工作作為志業」演講系列時的主持人之一。據他回憶，他說動韋伯作兩次演講。起先，他請韋伯講「學術作為一種志業」；由於韋伯本人對這個問題的關心，他很快就答應了。但是韋伯不願意緊跟著 1918 年 11 月的革命之後，來談「政治作為一種志業」，因為所面臨的狀況，讓他懷疑他有資格成為政治人物。韋伯建議由瑯曼來講這個題目；他「很久以來」便認為瑯曼是「領導德國走向民主的最適當人選」。但是瑯曼因臥病謝絕了邀請，激進學生提議邀請埃思納，這時，韋伯才同意講「政治作為一種志業」⁵。按照比恩包姆的說法，這兩個演講發表的時間，一定隔了好幾個月⁶。莫姆森跳出了這一團凌亂的回憶和猜測，用慕尼黑《最新消息報》（《Neueste Nachrichten》）

4 參見 Eduard Baumgarten, "Zur Frage der Datierung der Vorträge Webers: Wissenschaft als Beruf und Politik als Beruf", 瑪克斯·韋伯編輯室所藏手稿，巴伐利亞邦學術院，慕尼黑。

5 關於埃思納，參考 Allan Mitchell, *Revolution in Bavaria 1918-1919: The Eisner Regime and the Soviet Republic* (Princeton, 1965)。在《經濟與社會》中（pp. 242, 300），韋伯舉埃思納為卡里斯瑪型的群眾領導者的典型（中譯見《支配的類型》，p. 69）。

6 見 I. Birnbaum, "Erinnerungen an Max Weber", 收入 *Max Weber zum Gedächtnis*, ed. R.König & J. Winckelmann (Köln, 1963), pp. 19ff; 以及他 1970 年 7 月 15 日給溫克爾曼的信，瑪克斯·韋伯編輯室。

1917 年 11 月 9 日的一則報導，證明了〈學術作為一種志業〉是 1917 年 11 月上旬在慕尼黑史坦尼克藝術廳（Kunstsaal Steinicke）對自由學生同盟巴伐利亞邦分部發表的。不過，因為 1919 年年初韋伯在給托伯勒（Mina Tobler）的信中，曾提到兩個他必須數度延期的演講，莫姆森猜測〈學術作為一種志業〉曾講過兩次，其中後一次是和〈政治作為一種志業〉連在一起的，可能是在 1919 年 3 月的第二個星期⁷。

即使莫姆森的這個考證，也有失精確。瑪克斯·韋伯編輯室的瑞策波羅特（Martin Riesebrodt）斷定，〈學術作為一種志業〉是在 1917 年 11 月 7 日發表，而不是如莫姆森所推定的 11 月 8 日⁸。至於〈政治作為一種志業〉，則正如鮑姆伽騰正確地證明的，發表於 1919 年 1 月 28 日⁹。韋伯在 1 月 28 日無法發表演說，並不是不可能；到目前還沒有找到報紙的報導。不過莫姆森所提到的時間必須排除掉，因為韋伯在他所指的時間是就另外兩個題目發表演說。1919 年 3 月 12 日，韋伯在慕尼黑大學對社會科學學會講「西洋市民階級」（Abendländisches Bürgertum）；1919 年 3 月 13 日，他對德國

⁷ 見 Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920* (Tübingen, 1974, 2nd ed.), p. 289f, p. 345。

⁸ 參見 *Münchener Neueste Nachrichten* 1917 年 11 月 7 日晚版第二頁第四欄，及 1917 年 11 月 9 日晨版第三頁第一欄。

⁹ 見 *Münchener Neueste Nachrichten* 1919 年 1 月 25 日晨版第二頁第五欄：「瑪克斯韋伯教授（海德堡）將於 1 月 28 日星期二下午七十三十分在史坦尼克藝術廳講『政治作為一種志業』」。

學生政治會（Politisches Bund deutscher Studenten，又稱 Bund deutschnationaler Studenten）講「學生與政治」¹⁰。

韋伯極不可能兩度演講〈學術作為一種志業〉。要這樣做，他得在同一演講系列中、在同樣的地點、對同樣的聽眾，重複同樣的演講。之所以會有這樣的推定，是因為鮑姆伽騰和莫姆森從韋伯的通信中，引出他提到 1919 年初在慕尼黑的兩次演講。但顯然，這兩個必須數度延後的演講，是我們在上段末提到的兩次演講。

諾克（Frithjof Noack）於 1924 年 10 月 25 日寫給瑪麗安娜·韋伯的一封信，也支持我們所判定的日期。顯然是為了她的傳記工作作準備，瑪麗安娜·韋伯曾屬向於自由學生青年團（Freistudentische Jugend）¹¹ 的諾克去查詢〈學術作為一種志業〉、〈政治作為一種志業〉及 1918 年 11 月 4 日有關德國重建的演講。諾克在信中報告他的發現，其中包括了比恩包姆一篇很長的陳述。諾克指出，〈學術作為一種志業〉

¹⁰ 見 *Münchener Neueste Nachrichten* 1919 年 3 月 10 日晨版第三頁第三欄，晚版第二頁第四欄。

¹¹ 瑪莉安娜·韋伯在《韋伯傳》中提到過「自由德國青年團」（Freideutsche Jugend），而沒有提到「自由學生同盟」或「自由學生青年團」。（在本附錄中，Wolfgang Schluchter 從《韋伯傳》中引用有關「自由學生同盟」的資料之處，《韋伯傳》（英譯本）中皆作「自由德國青年團」。中譯者沒有任何資料說明這些名稱之間的關係。《韋伯傳》的英譯者在註釋中（p. 597）曾如此介紹「自由德國青年團」：「1913 年創立的一個青年組織，宗旨在於讓青年人按照自身的慾望和能力去求發展」。——錢註）

是在 1917 年 11 月初發表，〈政治作為一種志業〉是一年半之後在 1919 年 2 月或 3 月發表。韋伯根據速記記錄稿，對兩篇演講進行修訂以被印行。〈學術作為一種志業〉看來在 1919 年年初已印妥出版。〈政治作為一種志業〉大概直到 1919 年 3 月才準備妥當付印。

整個演講系列，是由巴伐利亞邦的自由學生同盟所舉辦。這是一個傾左的自由派學生團體，其立場如瑪麗安娜·韋伯所言，「在革命運動與愛國運動的十字路口上」¹²。這個演講系列之起源，來自施瓦布（Alexander Schwab）——阿爾佛烈德·韋伯的一個學生——的一篇文章：〈志業與青年〉。鑑於選取一種行業似乎和本著科學的精神生活不合，施瓦布對於選取一項志業，表示不以為然。這個演講的系列，旨在討論這個觀點的正反兩面。照比恩包姆在〈學術作為一種志業〉第一版的附跋中所言，這些演講在安排時都假定為「專家的意見」。針對四種志業——學術、教育、藝術、政治——要回答的問題都是一樣的：在今天，道地意義下的職業——精神性的志業（geistiger Beruf）——在既不墮入遁世、亦不流於妥協從俗的條件下，如何可能？

在韋伯之外，克申史坦那（Kerschensteiner）、浩森史坦（Hausenstein）和瑪曼是原來邀請的演講者。（諾克說第三個演講者是謝佛爾，比恩包姆彷彿既得第三個主題是神學，

¹² 《韋伯傳》，p. 628。英譯本文字為「他們仍未決定是該採取一種革命的態度，抑是民族主義（national-patriotic）的態度」。

邀請的演講人是李伯爾特〔Lippert〕）。韋伯大概是在 1917 年 9 月下旬，在勞恩史坦堡（Burg Lauenstein）的聚會中¹³ 結識這個學生團體的。他和托勒也是在這個聚會中見面的。1917 年 9 月 29 日，韋伯在這個聚會中講「人格與生命秩序」（Die Persönlichkeit und die Lebensordnungen）。這可能是以〈宗教拒世的階段與方向〉¹⁴ 為基礎的〈學術作為一種志業〉的第一稿¹⁵。從那時開始，似乎每逢韋伯在慕尼黑演講，自由學生同盟的成員都會參加——1917 年 11 月 5 日，他的主張透過談判達成和平、警告大日耳曼運動的危險偉大演講；1917 年 11 月 7 日講〈學術作為一種志業〉；1918 年 11 月 4 日講德國的政治新秩序¹⁶，以及演講結束後在卡岑史坦（Erich Katzensstein）家中的聚會（卡岑史坦在〔幾天後的〕革命中扮演了中要的角色）；1919 年 1 月 28 日講〈政治作為一種志業〉；1919 年到 1920 年之交冬季學期裡，韋伯和史賓格勒（Oswald Spengler）進行了一次精彩討論¹⁷。藉著這些演講，韋伯和慕尼黑的革命波希米亞文人圈也保持了公開的接觸¹⁸。在諾克寫給瑪麗安娜·韋伯的報告中，我們讀到：「韋伯很重視自

¹³ 關於這次聚會及其參加人物，見《韋伯傳》，pp. 595ff。

¹⁴ "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung" (1915)，英譯見 Gerth & Mills, *From Max Weber*, pp. 323-362。

¹⁵ 參見《韋伯傳》，p. 600。

¹⁶ 這次演講中，韋伯和左派學生發生激烈的衝突，詳見《韋伯傳》，pp. 627-8。

¹⁷ 參見《韋伯傳》，p. 674。

由學生同盟的成員及一群年輕人革命派（杜魯末勒、霍特及其他人）來聽他演講；他和這些人在私下也進行辯論。兩篇演講（〈學術作為一種志業〉及〈政治作為一種志業〉）中，有很多話是對這些人說的。第二個演講的對象，大概也包括托勒；有時候，在比恩包姆的陪同下，韋伯到綠林旅館（Hotel Grunwald）去看托勒。從韋伯想要和李維安（Max Levien）見面的慾望，我們可以猜測韋伯何等強烈地想和革命派辯論；他曾說，他已有相當時間沒有和俄國布爾什維克派的人接觸過了。」

韋伯與自由學生同盟的關係，對他來說尚有深一層的意義。他認為，在德國經歷過了一個精神崩潰的階段，一個「噁心的暴露狂」、一切尊嚴淪喪的階段之後，這類團體代表著新政治文化興起的明確契機。這種新的政治文化，乃是一種踏實切事、知恥虛心的文化，不再容許私人事務與公眾事務、個人的意義問題與集體的意義問題長久混為一談。韋伯相信，德國不僅在軍事上業已敗北，在精神方面也已經喪亡：「目前，我們『顏面』盡喪，未見任何民族在類似狀況中有如此失態者，雅典在艾格斯波達姆斯（Aigospotamos）海戰大敗後（405 BC）以及凱洛奈亞（Chaironaia）大戰失敗

¹⁸ 關於慕尼黑的波希米亞文人圈，參見Martin B. Green. *The von Richthofen Sister: The Triumphant and the Tragic Modes of Love, Else and Frieda von Richthofen, Otto Gross, Max Weber and D.H. Lawrence in the Years 1870-1970* (London, 1974), pp. 85 ff. 這本書的缺陷，在於缺乏社會學上的概念思考。

後（338 BC）固然未能如此，更不用提 1871 年時的法國。」在韋伯看來，能擔當精神重建大任者，唯有教派（*Sekten*），而非教會，唯有志願團體（*Verein*），而非強迫團體（*Anstalt*）——易言之，他心目中的典型是美國式的俱樂部（*Club*），因為它的原則正是自願參加與會員制。自由學生同盟在韋伯眼裡象徵著這方面的一個開端，在政治上及社會學的意義上他均感到相契。（參見韋伯於 1918 年 11 月 24 日寫給慕尼黑的古文字學家克魯蘇斯〔*Friedrich Cusius*〕的信，引在瑪麗安娜·韋伯《韋伯傳》，p. 636 以下。不過，引文顯然有誤，參見 Mommsen, Max Weber, p. 347。筆者無幸目睹原件。）

韋伯著作的分期問題

根據韋伯著作過程中不同的研究重點，我們可以將其劃分為三個階段。韋伯剛開始對於古代與現代的農業發展，對於古代與現代的資本主義同感興趣，這種雙重興趣亦決定了他第一階段的著作內容，並且持續到第二階段。在第二階段裡，韋伯關於現代資本主義「精神」的研究以及他對文化科學（*Kulturwissenschaften*，譯按：泛指與文化有關的人文社會學科）方法論的文章構成了主要的核心；此一階段由韋伯自病中痊癒後至 1910 年為此。第三個階段基本上以〔經濟與社會〕和〔世界各宗教之經濟倫理〕兩部互補式的著作為主。在這兩部作品中，韋伯將早期有關古代及現代資本主義的理論導引到一個對於西方，尤其是現代西方理性主義及其發展的理論。我們也可以看到，韋伯對於德意志帝國的結構形式以及內在秩序問題始終保持著高度的興趣。不過自從第一次世界大戰爆發後，韋伯為報社寫了不少評論時事的文章，他對日常政治的關心因此在這段期間特別地「表現」了出來。這些興趣重點的轉移可在下圖中清楚地尋到軌跡。同時我們

有理由相信，韋伯在嘗試建構一個資本主義的「文化理論」（Kulturtheorie）之前，已經對於資本主義經濟理論中的重要課題有了明確的掌握。這從韋伯 1898 為講授「一般（理論性）政治經濟學」〔Allgemeine (theoretische) National-ökonomie〕而準備的授課大綱上可得到證明。他在此一大綱的中段特別提到西方的經濟發展，而且是由古代的河岸文化（Küstenkultur）開始，溯及羅馬時代經濟向內陸文化（Binnenkultur）的過渡，又經過中古時代的內陸農業經營、城市經濟與其企業形式而一直到「國民經濟」（Volkswirtschaft）的成立。根據韋伯自己的說法，他 1897 年在海德堡的一次演講中首度提出了一個資本主義之文化理論的構想，當時主要是受到耶林格（Georg Jellinek）對於人權之宗教根源所作研究的激勵。關於韋伯就理論性政治經濟學開課的情形請參考瑪麗安娜·韋伯所寫的傳記（*Max Weber: Ein Lebensbild*, Tübingen, 1926, p. 241），這裡所提到印發給學生的授課大綱後來由 M. Rainer Lepsius 教授重新發現並慨允我使用，特此致謝。關於耶林格著作對韋伯的影響可參考上述傳記第 484 頁。韋伯自己提到首次構想一個資本主義的文化理論一節請參考 *Die Protestantische Ethik II. Kritik und Antikritik*, hrsg. von Johannes Winckelmann, München, 1968, p. 150.

（譯者按：下列的圖表主要包括韋伯一生重要著作的發展線索，年代的記號代表文章發表的年份，字母縮寫則代表韋伯死後出版的各部論文集，請與書首所附的縮寫表相對照。）

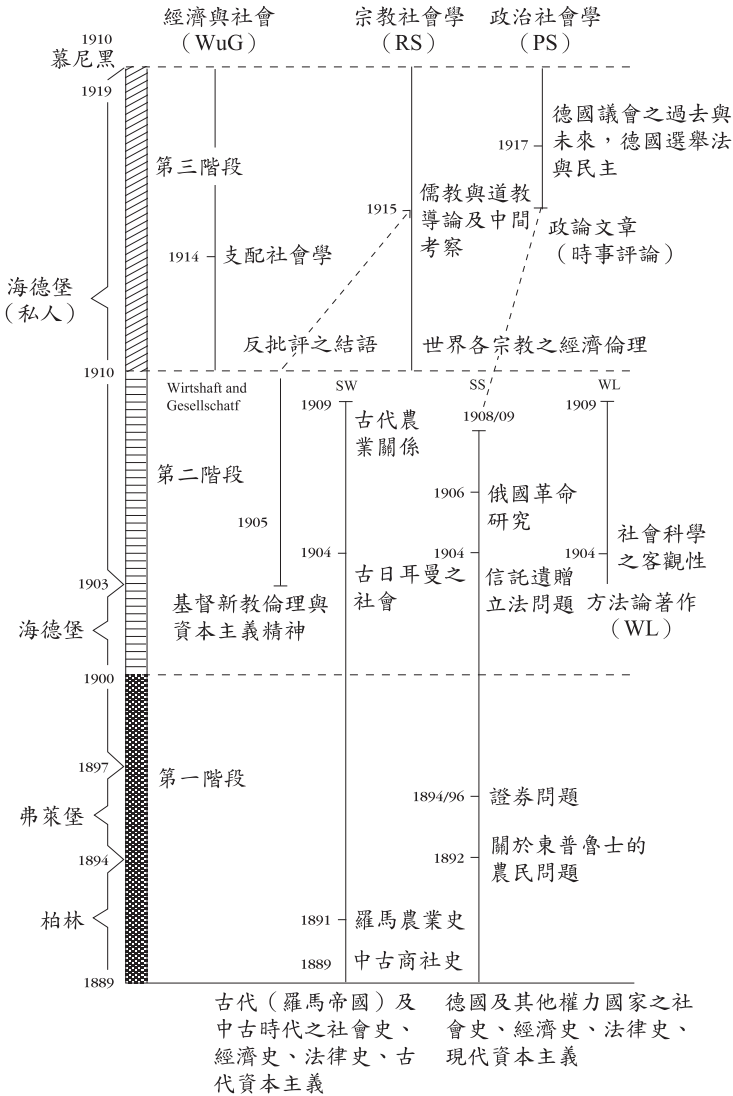


圖 韋伯著作的發展

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

超釋韋伯百年智慧：理性化、官僚化與責任倫理 / 施路赫特 (Wolfgang Schluchter) 著；顧忠華，錢永祥譯。-- 初版。

-- 臺北市：開學文化，民 102.05

面；公分

ISBN 978-986-89264-1-7(平裝)

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

540.2

102008766



Uni 004

超釋韋伯百年智慧：理性化、官僚化與責任倫理

作者：施路赫特 (Wolfgang Schluchter)

5N608PA

譯者：顧忠華、錢永祥

責任編輯：施榮華

封面設計：斐類設計工作室

創辦人：顧忠華

發行人：蔡素貞

出版發行：開學文化事業股份有限公司

100 台北市泉州街 9 號 3 樓

電話 (02) 2301-6364

傳真 (02) 2301-9641

讀者服務信箱：ireader@openlearning.com.tw

編經銷：元照出版有限公司

100 台北市館前路 18 號 5 樓

網址 <http://www.angle.com.tw/>

電話 (02)2375-6688

傳真 (02)2331-8496

郵政劃撥 19246890 元照出版有限公司

排版印刷：龍虎電腦排版股份有限公司

出版日期：中華民國 102 年 6 月初版

定價：新台幣 280 元

I S B N：978-986-89264-1-7

本書保留所有權利，欲利用本書全部或部分內容者，須徵求開學文化同意或書面授權，版權所有，翻印必究，本書如有缺頁、破損、倒裝，請寄回本社更換