

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

派深思「社會行動的結構」譯注計劃(3/3) 研究成果報告(完整版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 94-2420-H-343-001-
執行期間：94年02月01日至95年07月31日
執行單位：南華大學教育社會學研究所

計畫主持人：蘇峰山
共同主持人：黃厚銘
計畫參與人員：此計畫無參與人員：無

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 96年03月19日

報告內容

一、研究目的

本研究為譯註派深思所著「社會行動的結構」一書，三年期計畫第三年，已完成初步譯文如下。

二、結果與討論

現已完成此書之初步譯文，但此翻譯尚有許多錯誤粗疏之處，且缺乏深入之譯註及評述，尚需進一步修改方能接洽出版事宜。

第十三章 唯心主義傳統

方法論背景

像其他每一個偉大的思想傳統一樣，唯心主義傳統是非常複雜的，由許多互相交織在一起的潮流所組成。如同前面關於實証主義傳統的概述那樣，現在的概述不妄求也不能妄求做到詳盡的歷史敘述，即使是提綱挈領的敘述也辦不到。確切地說，我們只能以理想類型(ideal type)的方法挑選幾個和本書研究的問題特別有關的主要思潮加以概述。

對於本書所要研究的目的來說，只要把唯心主義傳統追溯到康德時期就行了。沒有哪個思想家像康德這樣向各種解釋者展示了如此多樣性。在這裡只想突出幾個要點。在英國和美國，通常都把康德的主要貢獻看做是解決了由休謨在認識論上的懷疑論所提出的兩難：這是一個主要的要素，再談到其他我們更為關心的議題之前，必須對此稍加探討。

至少直到較為晚近為止，現代哲學在認識論方面主要探討的問題乃是經驗知識的有效性；這種經驗知識指的是古典物理理論體系所體現的關於物質世界的知識。休謨的懷疑論所攻擊的，正是經驗知識的有效性，而康德則恢復了對於經驗知識有效性的信念。很顯然康德專注於對於物質世界的知識。最明顯的就是他把空間概念包括在內——他以此來明確地把古典力學的物質空間當做任何一種經驗知識在邏輯上的先決條件，認為這是直觀的不可缺少的形式。在康德看來，現象就是空間中的事物或事件。

康德拒斥素樸的經驗主義實在論。這種實在論當時已經成為早期自然科學家的特徵，懷特海教授就談到過他們的“素樸信念”，而這早已由於在休謨那裡達到頂峰的認識論批判而破產了。康德在回答休謨的質疑時，並沒有回到這種實在論上來。他將自然物體和自然事件還原為“現象”，通過將它們與另一類的即“觀念的”存在物相並舉，從而使它們不再具有較有實質意義的形而上學的實在性，康德就由此重建自然科學的有效性。

但是，在這種“相對化”的過程中，古典物理體系仍然保持完整，並且，對現象世界說來仍然是一個經驗上完備的體系。人肯定參與了這個現象世界，不只是作為認識的主體，而且也作為客體，作為一種自然物。但是，這並沒有窮盡人的一切。人還參與了理念和自由的世界。康德的思想就這樣傾向於極端的二元論，這種二元論在聯繫到人同時既是自然物又是精神存在時，達到其焦點的最尖端。因此，康德的思想體系傾向於把人的所有屬於現象的方面、特別是生物性的方面化約為“唯物主義”的基礎，併在這個基礎與人的精神生活之間產生出一條根本的裂隙——在德國，慣常在自然科學與文化科學或精神(Geist)科學之間劃一條鴻溝，其中就仍然有著這條裂隙的存在。

對於康德來說，實踐理性確屬於條界線的本體一方，而不是現象一方。這意味著，人，作為積極的有目的的生物，作為行動者，不能由研究現象世界的科學來論述，甚至也不能由這些科學的分析與綜合的方法來論述。在這一方面，人並不受物質意義上的規律支配，而是自由的。對人的生活和行動的理智的理解，只

能靠哲學的思辨方法、特別是靠對整個總體的直覺過程(Gestalten)才能達到，而用“原子論的”分析破壞整體的完整是不合理的。

在康德以後唯心主義的發展過程中，哲學注意的中心就是這個成分。到黑格爾時代，不僅把現象世界同理念世界聯繫起來，而且使現象世界在很大程度上依賴於理念世界—現象世界實際上被納入理念世界了。既然這位唯心主義哲學家所感興趣的東西，即人的行動和人的文化已被徹底排除於現象之外，那麼，對於人的關注便不再是按照自然科學模式來一般地建立於理論。但是，對於人的關注絕沒有消失。如果不准許進行分析，那麼，人們至少可以記錄人類的行動及其這些行動在它們的具體整體中所產生的後果。他們也能按照這些行動和事件對於類發展總體的意義來對它們進行哲學思考。因此，唯心主義對於人類行動的關注便趨向於兩個主要方向—一方面是詳盡、具體的歷史，另一方面是歷史哲學。這兩種趨勢無疑是唯心主義哲學的黃金時代以來，德國的社會思想和社會研究的主要路線。

當然，這兩條路線絕不是完全互不相干的。它們共同具有幾個非常重要的特點。首先，兩者都源於康德那種唯心主義的進退維谷的矛盾，因此，兩者都與實証主義思潮相左，都與具有把人類生活和人類命運的事實“化約”為自然現象或生物學現象這樣性質的任何東西相左。前面已指出，這種傾向在“自然科學”與有關人類行動和人類文化的學科之間在方法論上的尖銳差別之中表現得最為清楚。

其次，一般分析理論已經和這些成問題的實証主義觀點聯結起來—因而便產生了在不屬於自然科學的那些方面否定它的傾向。這種傾向的最明顯表現，大概就是整個十九世紀當中德國對於古典經濟學—即通常所說的斯密經濟學—所持的幾乎是普遍的敵視態度。

這個矛盾的恐怕是最深刻的方法論基礎，就是這兩種偉大思想傳統所共同具有的經驗主義。只要這種衝突存在，如果試圖把這二者應用於同一具體課題，它們就的確是互不相容的。避免發生矛盾的惟一方法，是把它們的應用範圍絕對分清，就像德國人通常把自然科學和社會文化科學加以區分那樣。

雖然經驗主義是這兩種思想傳統所共同具有的，但是認識到兩者的經驗主義並不一樣仍然很重要。實証主義的經驗主義，用科恩(Morris R. Cohen)教授的話說，主要是一個把理論體系“具體化”的問題，或者用懷特海教授的話說，是“誤置具體性的謬誤”的問題。它的出發點是有一個對於某些事實行得通的一般分析體系。這一情況在方法論方面被解釋為，對於各種科學所要研究的問題來說，具體實在都在這一概念體系之中得到了充分的“反映”。這本身就不可避免地帶有決定論的含義。這個在邏輯上自足的理論體系，按照經驗主義者的解釋，成爲一個經驗上自足的體系。不管它的內容如何，不管它是古典力學的體系還是古典經濟學的體系，都是如此。

決定論的問題是矛盾的焦點之一，從康德思想的背景來說，這一點是可以理解的。從唯心主義的一面來看，這種決定論並不意味著以方法論方面欠妥的方式

將一般的分析體系與具體實在相關聯，而這種方式是只要改正誤置具體性的謬誤就能彌補的。相反，經驗主義的解釋卻被毫無疑問地接受下來。於是，由於同樣地承認這樣一個基本事實－人類行動是不可能在此意義上被機械地決定的，得出的推論便是：根本沒有任何一般分析性體系可以適用於這個具體課題。人類自由的一個推論便是－所有人類事件，只要是“精神的”，就都具有獨特的個性。

因此，“唯心主義的經驗主義”並不是把分析性理論體系往決定論的方向具體化，而是否定所有分析性理論，主張一切人類事件都有其具體的獨特性和個性。正是在這個意義上說，“歷史主義”是基於唯心主義和德國社會思想的主要傾向。在一般分析層次上的科學理解被先驗地排除掉了，因此，人只能根據特定歷史事件的具體個性來認識事物。必然的結果就是，不能根據數量有限的事例來認識所有重要事物，必須單個地和逐一地認識。歷史是充實知識的必由之路。

前面已經提到，這個傾向的形成是朝著兩個主要的方向的。一個方向是，出於歷史本身的原因而對歷史進程的具體細節感興趣。這是德國十九世紀思想的一種持續不斷的傾向，在方法論方面對此說得最明白的也許就是蘭克(Ranke)的一句名言－歷史學家要做的事情就是 *wie es eigentlich gewesen ist*（按其本來面目）地描繪過去，即按其所有具體細節來描繪過去。這是在許多不同領域取得歷史性成就的德國幾乎所有不朽著作的一個主要要素，並因此成了十九世紀偉大的思想運動之一得以產生的主要動力。當然，從方法論上說，很難說這已經創立了關於社會問題的一個理論學派－倒是導致了一般地對理論的否定。

但是，這種傾向為什麼未能成為唯心主義社會思想惟一的、甚或主要的思潮，自有其充分的道理。康德本人儘管是唯心主義者，卻有某些強烈的“個人主義的”成分，特別是在他的倫理思想方面。可以設想，由於這種傾向強調的是在比較具有個人主義色彩的康德意義上的自由，所以康德主義者容易採取某種“特殊主義(particularism)”的方式來看待人的行動，強調特定人類個體的獨特性，強調人的特定行動不為環境所決定。

費希特也許在其思想一個階段中代表了唯心主義這一流派的頂峰，不過影響要大得多的黑格爾流派卻在朝不同的方向發展。黑格爾這一支強調的是唯心主義哲學中的“客觀主義”成分，這與與康德思想中較多的“主觀主義”是相對的。在應用於人類事務時，這導致一種“發散(emanation)”理論。對於單個的人類行動或行動複合體不再單個地就其本身來看待，而傾向於解釋為是一種“精神”(Geist)和表現方式，而“精神”乃是這些行動與該個人以及他人的其他形形色色的行動所共有的。因此，對於黑格爾來說，人類歷史就是獨一無二的、Weltgeist[世界精神]的“客觀化”過程。

這個傾向的結果，就是把人的活動與涵蓋一切的“集體”或“總體模式”聯繫起來。歷史的注意力不是集中於單個的事件或行動，而是集中於 Geist[精神]，這構成了它們的統一性。

然而，著眼於歷史的思潮在這些情況下原封不動地保留下來了。用以把孤立的經驗材料分門別類地統一起來，不是實証主義傳統思想中那種一般性“法

則”或分析性成分的概念，而是一個獨特的、獨一無二的 Geist[精神]，這是迥異於任何其他東西、任何其他東西也無法可與之比擬的特定的文化總體。基於唯心主義的德國社會理論，其主要傾向正是強調歷史上獨一無二的文化體系的重要性，把所有經驗素材同這種體系聯繫起來考慮。

這種傾向在各種領域裡得到發展，情況非常繁複，在此無法評述。大概，超出了狹義的歷史領域的最突出的領域就是法學。薩維尼(Saivigny)開創的著名的歷史學派把這種歷史方法應用於對法律體系，首先是對羅馬法的分析。他們不是像羅馬法學家自己那樣，把羅馬法同一種普遍的自然“理性”聯繫起來考察，而是把它當做一個自足的體系，認為它表達了某種能夠以有限幾條原則加以闡述的 Geist[精神]。但是，這個體系與其他法律體系(例如日耳曼法律體系)是截然不同的。

在德國經濟學的歷史學派中，特別是在其較早的階段，有著類似的運動。他們認為，古典經濟學並不像其支持者所聲稱的那樣是一些普遍適用的經濟生活原則，而恰恰是一種特定的 Geist[精神]的表現，即自由主義、個人主義、商業主義和 Manchestertum[自由貿易主義]精神的表現。因此，它的作用局限於這種特定“精神”佔據顯著地位的社會環境，而不是普遍適用的。因而他們試圖闡明其他截然不同的經濟體系，如中世紀的經濟體系等等。

在黑格爾學派中，這種“歷史主義”的背景是極端的一元論唯心主義。在其歷史應用中，這種唯心主義需要一個把人類生活和人類歷史作為一個整體的統一概念。這個最終的統一性與特定的歷史時代和文化在歷史上的獨特性由“辯證法”聯繫起來。辯證法容許 Weltgeist[世界精神]“自我實現”的各個階段有質的差別，每一階段都在某些方面處於前一階段的對立面。

可是，這一運動也經歷了在某種意義上說是“實証主義的”批判時期。所採取的形式是對那些黑格爾式的宏大思辨結構表示懷疑。可是，像往常的情況一樣，這樣的批判只抨擊這一思想體系的某些成分，而對其他的成分卻絲毫沒有觸及。在這個具體情況中，遭到非難的主要是不同文化之間結構原則的連續性，而作為其基礎的那種思想方式—即試圖圍繞著 Geist[精神]的概念及其與之相聯繫的獨特“體系”來將素材組織起來—卻未被觸及到。結果就是，特定的歷史時代或這些歷史時代的“精神”仍處於一種無聯繫的狀態，一種 Nebeneinander[併列]狀態。個體獨一無二的教條被擴大到打破與其他個體的一切理論上的連續性的地步。這樣，出現了一種十足的歷史相對主義，取代了黑格爾模式中辯證的進化的理論。歷史成了這樣一連串獨一無二的和基本上無聯繫的體系，在經驗的層面上，這一種相對主義觀點最極端的代表人物之一是狄爾泰。自狄爾泰時代以來，這種傾向又通過最近以 Wissenssoziologie[知識社會學]而知名的運動進一步達到認識論的層面。

前面已指出，這種對整體、對文化體系的整體性的強調，包含著對於實証主義傳統思想的概念結構中固有的分析理論類型的否定。作為論戰雙方共同特點的濃厚的經驗主義色彩，只不過起了強化這種否定的作用。因為，古典經濟學的這

類理論對某些事實的確處置欠妥；而從文化的總體性去觀察現象，也無疑地能夠對這些理論作出重要和有根有據的修正。這樣，流行的德國觀點已經遠遠不是完全缺乏能夠證明自己的正確性的經驗理由了。

同時，對一般分析概念如此地加以否定，並且相應地強調有機的整體性，迫使德國理論在方法論方面走上了在那些對分析理論感興趣的人看來是非常不可靠的路線。因為，一方面，科學不能像德國經驗主義的一個分支所竟然要求的那樣，局限於孤立地觀察互不聯繫的單個事實和單個現象——特定的行動事件；另一方面，又不存在任何借以把特定的分離的觀察組織起來並評價其科學意義的一般分析理論。這樣，便不得不承認這樣一種知識本源，即對於總體的具體架構的“直覺”這種直覺在通常理解的所有各門科學中都是沒有位置的，這些架構既不能在通常的操作性意義上加以“觀察”，也不能以普通的理論過程加以建構。方法論上的爭執越是不可調和，實證主義思想就越加明確地成為“機械論的”和“原子論的”，並且在其很長一段歷史中都的確帶有這些特點的明顯標誌。德國對於“啓蒙運動”、對於功利主義、實證主義以及唯理主義等理念的老一套批判，不外乎指斥它們為“機械論”和“原子論”。與此相對，出現了各種各樣的“有機的”觀點。整個十九世紀直到現下，德國一直非常突出地是“有機的”社會理論的故鄉。

可是，“機械論的”、“原子論的”或“個人主義的”與“有機的”這種兩分法是非常空泛而又著眼於形式的，除了表示部分(或單位)與整體的形式上的最一般的關係外，什麼也不表示。在德國的思想發展過程中，已經逐漸出現了對於其中所包括的內容的更加具體的描述。

德國唯心主義與西歐實證主義之間的爭論，已經不僅僅是上面所說的形式上的爭論。這些爭論所涉及到的差異，涵蓋了解釋人的行動的諸實質性原素。本來，康德哲學的二元論在“自然”的現象的、“決定論”的領域，與自由的、理念的、Geist[精神]的領域，劃了一條清晰的界線。德國社會思想的主線關心的是後一領域。這表明，它的“有機論”主要不是同生理學類比的問題(儘管有時也出現這種情況)，而是理念領域這個意義上的問題。

因而，根本的“實在”，人類生活和行動中的決定性原素，已傾向於要在這個層次上去尋找。然而，這種實在與實證主義思想或康德的現象世界所說的實在有深刻的區別。後者是相互之間有著功能關係或因果關係的諸成分的複合體。這個概念至少包括時間過程這樣一個預設——因為，每一個關於因果關係的概念都有關於變化的概念作為其基礎。如果一個實體中的變化導致另一實體發生變化，就此而言，兩個實體之間就是因果關係。在這種情況下，變化肯定意味著時間的過程。

另一方面，“理念的實在”指的是相互聯繫著的諸成分的複合體——因此才構成一個“體系”。而這種聯繫的方式具有不同於因果關係的特點——它是個“意義複合體”。因此，科學理論是邏輯上彼此相聯繫的諸命題的複合體或體系。同樣，一種藝術“形式”乃是由各種要素組成的結構，例如，交響樂就是由聲音組合而

成的，這些成分相互之間雖然不是在邏輯上相關聯，卻仍然是“有意義地”聯繫起來的。用科勒(Wolfgang Kohler)教授的話說，其中有某種相互的“要求”，以致“錯誤的”音符一出現就很刺耳，就像在理論中出現邏輯上的謬誤一樣。

不管它們還可能是別的什麼，一個體系的諸成分之間這種有意義的關係反正不是因果關係。可以特別提出兩種情況來說明這一點。首先，與時間的關係是根本不同的。邏輯關係是沒有時間性的，就像藝術活動形式沒有時間性一樣。這不是說這樣的體系沒有在某種意義上——就產生出它們的時間而言——的時間起點，也不是說時間同音樂或詩歌之類的符號表現形式的形式無關。它所意指的是，意義的體系“就其本身”而言是無時間性的。這樣的體系的諸成分之間的關係，不是時間過程中的關係，而是一種截然不同的情況。

其次，與行動的關係則完全不同。我們已經很詳細地說過，因果關係是同作為條件和手段的合理行動有關的。就行動者處境的諸成分之間存在著因果關係而言，要在特定處境之下實現一個目的，就取決於他對這些因果關係的“考慮”；在這個意義上說，他是被“制約”的。另一方面，具有意義的關係在某種意義上也制約著行動，但這不是在同一種意義上的。它們的作用是規範性的——它們表達的是行動所指向的理想各個成分和各個側面之間的關係。例如，當理論家嘔心瀝血地構思一個理論的時候，在他的處境當中並沒有什麼條件能阻止他犯邏輯上的錯誤，使他不犯邏輯錯誤的，是他為使自己的行動符合於邏輯上正確這條規範所作的努力。同樣的，鋼琴家在演奏一首樂曲時，彈出一個“錯誤的”音符在客觀上是完全“可能的”。他之所以不應該彈錯，是因為這違背音樂形式的規範性要求。

在本書對於行動所作的分析當中，已經可以看出，諸“觀念”成分同經驗的空間方面和時間方面至少有兩種形式的關係對於行動是有意義的。這就是說，諸“規範性”成分同行動和思想的關係，第一可以是內在情境的關係，第二可以是一種符號關係。

第一種關係最接近於實證主義思想方式的關係，因為，科學方法論的諸成分對於思想過程就是這樣一種規範，特別是邏輯上的規範，並且就行動是在本書始終採用的意義上的合理行動而言，科學方法論的諸成分不僅對於思想是規範性的，對於行動也是規範性的。或者更恰當地說，作為獲得知識的一個過程的思想，是指向邏輯規範的行動這個大得多的範疇當中的一種特例。在這種情況中，按照唯意志論的行動理論來說，行動當中那些有意義的成分成為有因果意義的，因為只有從對於這種規範的取向來看，才有可能設想對於行動過程在多大程度上獨立於這些行動所處的條件進行衡量。

第二種關係模式即符號關係，特別當與涂爾幹關於宗教的論述聯繫在一起的時候，是十分突出的。在這種極端的情況下，特定符號與其意義之間不再有任何內在的關係；這種關係肯定不是處境的諸非規範性成分與規範之間的關係。在這種情況下，所有各種時一空現象按照它們的內在特性和因果關係是不能解釋的，但可以作為意義或意義體系的表達來解釋。就在這種情況下解釋現象而言，它意

味著完全省卻了自然科學的因果解釋。

由於特定的符號與其意義之間的聯繫在因果意義上總是武斷的，因此只有提供了開門的鑰匙，了解這種“語言”才能了解這種聯繫。符號及其意義所惟一共有的內在成分是秩序的成分。這靠孤立地研究特定符號是決不能掌握的，而只有按照體系產的相互關係才能掌握。這一事實無疑就是德國社會思想的“有機論”以及它對在分析問題時打破具體的整體的任何企圖都持敵視態度的基本原因之一。理念成分或有意義的成分與時空的兩種關係，在唯心主義社會思想中都起著顯著的作用，不過，符號關係的地位有超出規範性關係的趨勢。

在時間的過程中，因果關係和意義關係之間的這個基本區別，終於逐漸在方法論方面體現出來。由於不同於自然科學的分析方法，“文化”科學的分析方法被起了個特別的名稱—Verstehen[理解]。這個有點費解的概念大概較之他人要更多地歸功於狄爾泰，就現下研究的問題來說，它最重要的意義在於它指的是對符號關係的把握。當一個實體在意義關係體系中被賦予一定的地位並借此獲得Sinn[意義]時，如果它本身是觀念實體，譬如是一個命題，這個過程就是直接的。如果不是理念實體，而是時間—空間的客體或事件，Verstehen[理解]的方法就包括下一步，即必須透過符號解釋賦予這個實體一個意義，使它同那種理念體系相一致。

如同我們下面將要指出的那樣，這些考慮決不是對Verstehen[理解]概念、特別是韋伯所使用的這一概念的詳盡評述。它的另一個基本方面是指涉“主觀的”現象。如果說可以把“意義”當做是有著經驗上的時—空的“存在”，這種存在是“在心靈裡”。在理解意義關係本身同研究行動的主觀方面之間，無疑有一種非常密切的聯繫。這裡所指的僅只是一種關係。這個問題得要到論述韋伯的時候才能相當詳細地加以討論。

可是，如果關於德國唯心主義社會思想主線的上述說明是正確的，那麼，這種社會思想與基於實證主義的社會思想之間的長期爭論就不足為奇了。它同機械論、個人主義和原子論相對立，提出了有機論，認為包括人類個體在內的單位從屬於整體。

它反對根本的連續性—那種觀點把特殊的個案看做是一般規律或原則的實例，強調所研究的現象具有不可化約的質的個別性，導致了意義深遠的歷史相對主義。

但是，之所以造成這些差異，卻是由於存在著一個更加帶根本性的差異。實證主義思想一直致力於揭示現象中內在的因果關係，唯心主義思想則致力於發現意義的聯繫—Sinnzusammenhang。與這個差異同時存在的是方法上的差異—實證主義從因果關係上作理論的解釋；唯心主義則進行意義的解釋—Sinndeutung，認為社會領域的具體事實中有符號，所要解釋的就是這些符號的意義。社會現象的秩序和體系是有意義的(meaningful)，而根本不是因果秩序。

這兩種思想都有經驗主義偏見的特點，互相衝突是不可避免的。實證主義者持續地努力把明顯的意義體系“化約”為基於因果關係的體系，從而使其因果分

析包羅所有能理智地理解的關係。另一方面，唯心主義者同樣堅決地努力把因果關係納入意義體系。兩者都試圖使自己的方法論原則概括整個可認識事物的領域，至少是概括整個有關人類的可認識事物的領域；在這一意義上，兩者都是帝國主義的(imperialistic)。

在本書前面的章節中已經作過分析，試圖揭示十足的實證主義類型的行動理論的某些基本困難，說明實證主義行動理論本身在多大程度上捲入了這些困難，並且在遇到這些困難時在多大程度上超越了刻板的實證主義基礎—至少是部分地朝著唯心主義方向發展了。這一部分的任務就是探究相反的過程，揭示十足的唯心主義立場的某些固有困難，並且揭示實證主義諸成分是如何進入唯心主義道統的。然而，單純說實證主義立場和唯心主義立場兩者都有道理，在某個範圍之內兩種立場都應該予以承認，這是不行的。確切地說，必須超出這種折衷主義，嘗試對於兩者之間相互關係的諸具體方式加以說明—至少是概略地加以說明。唯意志論的行動理論就是在這方面佔據著十分重要的位置的。它為這兩種道統的明顯不可調和的困難搭了一座橋，在某種意義上使得“博採兩者之長”成為可能。

“意義體系”或“意義複合體”範疇並非都是同質的，而是包括了許多不同的類型—這也幾乎應該是不言而喻的。本書不打算對此進行徹底分析，作出包羅無遺的分類。下面進一步詳細闡明這裡所作討論的一般理論構架時，會自然而然地提到其中某些區別。然而，在這個時候，應當指出一個事實及其重要性—對於實證主義道統來說，有一個這種類型的意義複合體是至關重要的，那就是科學的理論。前面分析帕雷托的理論，最重要的結果，就是把這種類型的意義複合體與對於行動也極為重要的另一種類型的意義複合體—即價值觀念—區分清楚了。

就唯心主義道統同人類行動發生了聯繫而言，它所強調的是後一種意義複合體，這不是偶然的。如果各種學派認為 Volksgeist[民族精神]或其他 Geist[精神]是具體行動體系或分析的諸關係的主要決定原素，那麼，一般地就會發現，它的內容就在規範性價值觀念之中，在關於人的行動和關係應當如何的一套概念之中。此外，還會發現，對歷史事例的實際考察，揭示出這些價值體系與宗教、形而上學理念和藝術風格等其他意義體系之間的緊密關係，而這些意義體系都是同科學的理論尖銳對立的。

在討論涂爾幹時，我已經對這個基本區別的意義評論過了。科學理論是實的因果成分與意義成分之間最緊密的聯繫紐帶。因為，雖然這樣的理論本身是意義體系，其中的符號指涉表示的卻是內在的因果關係體系。對於其他類型的意義體系來說，卻並非在同一意義上也是如此—這些意義體系可以排成一個序列，一端是純粹的科學理論，一端是“純粹的表達形式”，其中的內在成分只有象徵性意義。某些類型的藝術形式就是這第二種意義體系的最明顯的例子。

資本主義問題

到此為止，對唯心主義道統的探討還局限於純粹在邏輯上的概述，只是偶爾涉及具體領域中思想的特定發展過程。在結束這一章以前，必須對一種特殊的歷史理

論問題－資本主義－的幾個主要發展階段作一簡略敘述。這既是爲了闡明前面討論的邏輯上的各種區別同具體問題是怎樣一種關係，也是因爲它是後面兩章將詳細討論的韋伯理論的主要經驗焦點。

把現代經濟秩序當做歷史上獨一無二的體現了一種特殊 Geist[精神]的關係體系，這種傾向在較早的經濟學的歷史學派中已經很明顯了。前面已指出，古典經濟學被當做這個 Geist [精神]的一種表達，並且因此只適用於這特定的一套關係－“個人主義的”秩序的關係。但是，迄今爲止在歷史基礎上創立了現代經濟秩序理論的最重要的思想家是馬克思。正是馬克思主義體系形成了德國關於資本主義的討論的中心。

馬克思

馬克思一般並不被看成屬於經濟學的歷史學派。就對於我們所要研究的問題有重要意義而言，他是承襲了黑格爾的。不管在黑格爾的唯心主義和馬克思的唯物主義之間可能有什麼樣的差異和抵觸，馬克思在某些基本方面接受了黑格爾的思想方式。像黑格爾一樣，他創立了一種把人類的發展設想爲向一個確定目標前進的單一過程的歷史哲學，雖然這一過程的目標和特性都與黑格爾所說的不同。但是，也像黑格爾一樣，同時又和實證主義的進化論者不同的是，他不是把這一過程設想爲沿著單一的路線綿延不斷，每一個階段都在某些方面較之前一階段在數量上有所增長的過程，而是設想爲辯證的過程。也就是說，儘管在作爲一個整體的過程中存在著持續性，每一階段仍形成一個有顯著標誌的“體制”，它在組織原則上不同於其他體制，而且是在同前一種體制的直接鬥爭當中產生出來的。在持續的過程中，階段之間的劃分出於武斷；而在辯證的過程中卻不是這樣。

前面已指出，馬克思出於自己的需要繼承了古典經濟學理論的主要框架。但是，他的獨特之處在於，把古典經濟學從關於一般社會現象的經濟方面的分析理論，轉變成爲有關一種特定經濟體制－資本主義體制－如何起作用及其發展過程的歷史理論。相形之下，在馬克思的理論裡，幾乎找不到封建體制和社會主義體制等等其他體制所需要的經濟理論。但儘管如此，資本主義體制不僅作爲一個階段、而且在原則上也肯定地既不同於在辯證過程中被它取代的體制，也不同於假定要取代它的體制，這是完全清楚的。

古典經濟學理論是在經驗主義的基礎上提出來的——馬克思並不懷疑這一點。因此，它必然包含社會組織的諸成分——某些現代作者常稱之爲“制度性”成分。但是，在究竟強調哪些成分方面，馬克思完全不同於重要的古典理論家。古典理論家主要關注的是孤立的個體之間的勞動分工和交換的現象，而每一個孤立的個體都爲消費者市場生產一種完整的商品——這至少是主要的制度性的出發點。馬克思固然接受了有許多相互競爭的生產單位這種概念，但是儘管馬爾薩斯和李嘉圖提出過許多很有力量的觀點，他對這個問題的重視程度，對於這個問題的理論後果以及生產單位的內部架構的強調，卻都是新的。

當然，在這方面主要使他感興趣的，是馬爾薩斯稱之爲“社會分化爲僱傭者階級

和勞動者階級”的現象。因此，在體制的基礎單位即資本主義企業內部，就存在著內部的利益鬥爭。這就是涉及到階級之間權力關係的階級鬥爭。

因此，對於馬克思來說，資本主義體制的主要特徵就是基於生產單位的組織之上的階級架構；不過他把這個成分推而廣之，使之超出資本主義體制的範圍，從而提出了關於整個進化過程的系統化的和統一的原則。一方面，每一種社會體制都以其具體的階級架構為特徵，而每種社會體制的階級架構都取決於其“生產條件”。每一種社會體制都由一個階級來統治，但同時又需要並且在其自身的發展過程中產生出另外一個階級，這個階級反過來又把這個社會體制消滅掉。因此，另一方面，階級鬥爭乃是進化過程中的能動成分，任一社會體制與其前或其後的社會體制的矛盾也由階級鬥爭構成。這個成分就是前面討論過的權力成分的一種形式，它使馬克思主義理論具有能動的特性，這是與“正統”經濟學理論的平衡傾向相對立的。

現下可以探討馬克思的唯物主義可能意指什麼的問題了。本研究的經驗當然就在於，根據一個作者所處時代的思想論爭的對立面來了解他，總是有益的。馬克思本人的論爭主要針對兩個方面：反對黑格爾的唯心主義和反對空想社會主義者。但是，在著手分析這個雙重論爭的含義之前，最好先排除一種可能的而且頗為常見的誤解。馬克思使用唯物主義一詞的意義，不同於我們所熟知的實證主義，實證主義才把社會現象追根溯源化約為自然資源之類的不屬人的環境或生物性遺傳或兩者的某種組合。這種解釋是同馬克思主義理論的歷史性特點絕不相容的。當然，自然資源在唯物主義看來十分重要，就像不管基於什麼種族基礎上的民族主義也十分重要一樣。但是，在這兩種情況之中，重要性都系於這些成分與社會組織的特定形式之間的關係。可是，這些成分本身並不能說明社會組織的原因，因為它們在資本主義體制發展過程中沒有發生變化。在資本主義體制中有一個獨立於人們的生物性需要、人們別的生物性遺傳特質或人們的外部環境的基本成分。馬克思主義乃是一種社會學說。

馬克思作過一個著名的評論，說黑格爾是頭腳倒置的，而他——馬克思——把它矯正過來了。這是什麼意思呢？只不過是說，歷史的動力在黑格爾所說的Geist[精神]的內在自我發展中是找不到的，而是在於一個不同的領域，即人們的“利益”的領域中。在這裡，要與黑格爾特定意義上的唯心主義相對照來理解什麼是唯物主義。它就是一個剩餘性範疇，而不要把它與“科學唯物主義”這一尋常說法中的“唯物主義”的西方流行含義相等同。

極其頻繁地加之於馬克思的另一個有關的稱號是決定論，其含義主要是與空想社會主義相對比而來的。以歐恩和傅立葉為代表的空想社會主義者，主要屬於前面已作為激進的理性主義的實證主義討論過的思想運動的一個階段。聯繫到當代社會條件中的不合理現象，他們的特點是相信理性有壓倒一切的力量，不論某一特定個人偶然所處的具體環境如何，都足以向他們指明獲得福祉的“真正”條件。這樣，改變一種社會體制所需要做的，只是訴諸人們的“理性”，首先是訴諸身居負責崗位的人們的“理性”，告訴他們現行秩序如何不合理，而打算建立

的新秩序又是如何合理。

馬克思以他的“利益”觀點與這種觀點相對立。在馬克思的理論裡，沒有任何作為實證主義變種的極端反智主義觀點。如果他採取了這種立場，他就不會接受古典經濟學理論。對於他來說，人是合理地行動的，即便在某種有限的意義上，他也更多地使人想起霍布茲，而不是洛克或孔多塞。但是，人是在特定的具體處境中合理地行動的，在這樣的處境中，合理性規範本身就使得某些行動模式成為必須，而排除了其他的行動模式。正是由於人們合理地行動，他們才追求所處環境為他們規定下來的“利益”。

古典經濟學之所以特別強調勞動分工有明顯的好處，乃是由於這是在其概念框架中所固有的。較之自然狀態，勞動分工是保障滿足需求之手段的更為有效的方法。競爭機制更多地是由這個角度、而較少地從控制機制的角度來加以考慮；而且即使在將它視為控制機制時，也被更多地看做是對於有可能出現的濫用進行節制。

馬克思透過他的利益學說，不僅把競爭，而且把經濟秩序的整個架構也抬高為一個龐大的控制機制，一個強制性的體制。這是馬克思的經濟決定論概念的基本含義。問題並不在於心理學上的反理性主義，而是許多合理行動的總的結果。一方面，體制本身是無數個人行動的結果，而另一方面，這種體制又為每一行動著的個人創造了一個迫使他按照一定模式行動的特殊處境，只要他不打算背離他自己的利益。因此，對於馬克思來說，剝削之所以該受譴責，既不在於其不合理性，也不在於雇主人們的十足的自私，而是因為雇主人被置於這樣一種境地，他必須那樣行事，否則就會在競爭性的鬥爭中被消滅。

因此，“自由主義”理性的主要注意力集中於個人主義秩序的優越效率，馬克思則強調它的強制性方面，並由此而強調這個體制的整個架構。體制本身要被認為是自我行動的。置身在其中的人們，一旦被置於這種體制所給定的處境之中，他們的行動就被“決定”了，以便維持作為一個整體的體制，或者更確切地說，在進化的歷程中把這一體制推向前進，最終以其自我消滅而告終。

資本主義制度中特有的強制形式不是普遍的，而是局限於其特定條件、局限於其“生產條件”的特定組合形式的。在封建主義體制下，資本主義企業中對勞動的剝削並不是顯著的社會特徵；並且，這種剝削將隨著社會主義到來而結束。這樣，馬克思主義的基本問題就是說明，導致資本主義的決定論的這個處境的諸原素是什麼？這就又一次提出了唯物主義問題。

按照唯物主義這個詞在馬克思主義中的意義，它的觀點是，某一種體制——譬如資本主義體制中的強制性紀律，是由它的前一體制中類似的強制條件發展而來的。從這個觀點看，歷史就是這樣一些決定論體制的牢不可破的鏈條。不管它們彼此的不可比較性達到什麼程度，也不管作為推展這個辯證進程的動力的階級衝突重要到什麼程度，這個因果的鏈條總是牢不可破的，並且每一體制透過其本身“內在的”崩潰過程而不可避免地產生出它在整個系列當中後繼的體制。自然，這種構想意味著有一個初始的歷史成分，也即一套原本就是決定論的生產條

件，所有一切都是從這裡產生出來的。

應當再一次強調，馬克思主義理論的決定論不是個人心理學層次上的，而是社會層次上的。支配特定行動過程的是處境；在另一種處境中，一切都要發生變化。馬克思的許多西方批評家曾想在他的歷史唯物主義的決定論和倡導積極的革命政策之間尋找出無法解決的矛盾。假如馬克思的唯物主義是實證主義的變種，的確會存在這種矛盾；但是它不是。它是從無數的合理行動之結果中得出來的，而每一行動都是以某種特定處境為先決條件的。馬克思不同於古典經濟學家的只是：首先，他從注意合理性過程本身開始，轉而注意支配這一過程的處境；其次，他借助於由階級鬥爭這個概念提供的能動成分，發現了古典經濟學家所未發現的東西，即這些處境的基本特點是受歷史變遷制約的。這樣他就引入了一個具有頭等重要性的歷史相對主義的成分。

但是，他的社會因果關係概念基本上仍然是古典經濟學家的概念。以前面的討論中用的專門術語來說，它基本上是功利主義的，只是加上了歷史成分。他的這種概念和古典經濟學家的一樣，都把注意力完全集中在行動的手段和條件上，因此便產生出一種相應地隱含著的假設，即終極目的是隨意性的。

馬克思接受了古典理論的諸主要“經濟”成分，包括關於自我調節的競爭體制的概念。但是，如前所述，他的不同之處在於對社會組織的特殊形式的強調。因此，他求助於古典理論基本框架的並不重要的成分，以之作爲他的理論的能動部分。指出這些成分是什麼，是件有趣的事：一個是工業技術，它的發展被看做是持續的線性過程。當然，正統的經濟學家對此決非置之不顧，但是，他們只考慮它對生產率的影響。對於馬克思來說，它的主要意義則在於它與社會組織的關係，這種關係起始於生產單位的架構。這樣就有了一個具有線性特點的能動成分。

另一個當然是階級鬥爭。就是這個成分與技術成分和經濟成分的特定結合，造成了特定的經濟體制的特徵，並且成爲一個非連續性的成分；因爲每一體制的階級結構是不同的，不同的體制不能比較。可是，這本質上是前述意義上的一種權力成分，一種建立在特定處境的基礎上的權力關係。

因此，馬克思的經濟決定論不只是在前面的分析得出的具體意義上的經濟因果關係的問題，同時也是內在的手段—目的鏈條的整個仲介環節的問題，是技術的、經濟的和政治的三種決定論的結合。它只是與黑格爾意義上的唯心主義相對照，才是唯物主義的。它並不必然具有在通常實證主義意義上的唯物主義的含義。

在馬克思的理論裡確實還有另外一個成分——即他的理論的革命性一面所表達的成分。無產階級的特徵首先是由在資本主義秩序中的一種特殊利益規定的。然而，在此種利益潛伏著、只在對當下處境的態度中得到表達的情形，與具有了階級意識的情形之間，有著天壤之別。在具有了階級意識的情形下，另一種因素進入了處境之中，也即無產階級推翻現存秩序、建立社會主義的有組織的協調行動。這很像是一種共同的價值成分。爲什麼只在此處出現，而沒有在馬克思總的歷史觀中扮演重要角色呢？

首先，馬克思畢竟是個進化論者。在這樣一個背景下，把一個特定現象看做是在過程當中某一非常嚴格地加以界定的點上偶然發生的，絕不是內在地不合理的。而且，他關於人的本質的觀點在邏輯上並不排除這種 Sprung in die Freiheit[躍向自由]的可能性。但是，其次，馬克思本人無疑在很大程度上與他所批評的空想社會主義者一樣，都持有唯理主義一無政府主義的哲學觀點。不同於空想社會主義者的是，馬克思對於能夠據以達到目標的途徑要現實主義得多。單純求助於理性而不考慮社會條件，不可能是有效的。只有理性同某種利益一致起來，訴諸理性才會有效果。而只有在整個進化過程的這個階段，利益的特殊基礎才確實存在。

但是，只有一個惟一的目標。在某種意義上說，馬克思是個社會學上的相對主義者，但絕不是倫理學上的相對主義者。而他的倫理學的絕對主義毫無疑問地意味著，他的整個思想體系就其實用主義的一面來說，是專注於實現他本人的理想的條件上的。在這方面，這種倫理學絕對主義在邏輯方面與黑格爾思想體系是完全對等的，雖則內容不同。

桑巴特

如前所述，馬克思的理論在我們所討論的許多方面，形成了德國關於資本主義的討論的焦點。在結束這章時，可以簡要地概述一下這個討論的一個突出結果——沃納·桑巴特的理論——在某種意義上，可以說桑巴特的理論把馬克思理論的主要內容納入正統歷史主義—唯心主義思想的框架之中了。然後，下一章將更加詳細地討論韋伯對這些問題的論述。韋伯的論述在一些重要的方面與馬克思和桑巴特兩人的論述都不相同。

桑巴特畢生研究的主題，便是單一的、歷史上獨一無二的經濟體制——現代資本主義。可是，在這個進程中，桑巴特不把自己僅僅看成是個歷史學家，而且也相當明確地自認為是經濟理論家。但是，按照他的觀點，沒有任何適用於任何時間任何地點的事實的一般經濟理論這樣的東西，而只有關於若干互無關聯的經濟體制的理論。桑巴特本人只給了我們有關一個特殊經濟體制——資本主義——的非常詳細的理論，爲了使其輪廓清楚，他還概括地描繪了兩個前資本主義體制——自給自足的經濟和手工業體制。

對於桑巴特來說，經濟體制不是他僅僅加以描述的歷史現象，而是他用以理解具體歷史進程的“理想類型”。對於他來說，經濟體制的極端不連續性只適用於理想類型。具體過程本身是連續的，體現著各種體制的漸進的互相轉化。

但是，不管桑巴特可能怎樣極力地強調他的概念的抽象理論的特點，這些概念的指涉物實際上仍然是單個的和歷史的，而不是分析的和一般的。資本主義作爲經濟體制不是普遍地有用的，而只是對於與一個歷史時期有關的事實進行分析時才有用。在這個問題上，桑巴特得出了適合於遵循歷史主義—唯心主義的道統的激進結論。

在他的理論的另一方面即因果關係理論方面，他同樣是激進的——這一理論

是對於馬克思的歷史唯物主義的直接辯駁。他說，一個經濟體制有三個方面：組織形式、“精神”(Geist)和技術。除一點明顯的例外以外，他接受了馬克思對於體制的描述(即它的理想類型)。但是，他對其中諸成分相互之間的關係，所作的解釋則有深刻的不同。他把精神置於明確的優先位置，說精神為其自身創造了組織形式。為闡明具有普遍性的理論問題起見，簡略地概述這些特殊概念是值得的。就組織層面而論，體制的特點一方面取決於組成該體制的單位即資本主義企業的特點，另一方面取決於這些單位之間是何種關係。資本主義企業是透過分成兩個主要的階級——企業主—經理和無財產的工資工人——而內在地組織起來的。它們相互之間的關係是典型的競爭性的市場關係。所有企業的整個複合體形成一個封閉的自我維繫的體系。不管單個參與者的個人動機如何。每一企業的直接目的首先必須是創造利潤，因為競爭過程使所有資本主義的活動都集中於利潤上，並且使贏利成為衡量成功與否的尺度和生存下去的條件。

因此，在體制的強制性問題上，桑巴特贊同馬克思的觀點。它的競爭性和營利性與個人的私人動機無關，而是由這些個人所處的環境不可抗拒的條件造成的。此外，他也贊同這並不總是所有經濟體制的特徵，譬如說它就不適用於手工業體制。

但是，這種強制性只適用於那種 Geist[精神]已經“客觀化”和“制度化”了的充分發達的體制。這種體制是如何產生出來的呢？桑巴特的解釋與馬克思完全不同，馬克思認為這種客觀的組織形式是此前那些客觀組織形成的結果，桑巴特卻認為是 Geist[精神]的產物。這個 Geist[精神]的原則就是攫取、競爭和合理性。

對於桑巴特來說，這個 Geist[精神]有兩個方面，即企業精神和資產階級精神。前者就是攫取和競爭兩項原則的由來。它的兩項原則決不局限於經濟領域，它在經濟領域所起的作用乃是偉大的文藝復興運動的一個方面。它的顯著特點是個性、首創精神、活力和爭取權力的鬥爭。也就是這種精神創造了現代國家、科學和探險。

可是，經濟企業特別有利於發揚這種精神，因為，攫取利潤的活動一旦擺脫道統主義的桎梏，就不再有任何內在的限制，而且內在地就是競爭性的。並且，只有在這個領域裡，文藝復興精神才創造出如此緊密地結合起來的一種制度性的體制。

另一個有趣的的不同於馬克思的是，桑巴特把守關口於體制的不連續性的學說推向科技領域(這是實證主義的直線進化論的主要大本營)的方法。他認為，發達資本主義的技術不只是比前資本主義時期的技術“先進”得多，而且還是基於根本不同的原則的。後者是基於道統的，前者是基於理性的；後者是基於經驗的，前者是基於科學的。手工技術倚賴經驗法則，也就是體現著不涉及一般原則而一代代手把手地傳下來的特殊經驗的那些法則。另一方面，資本主義的技術則主要是把理論科學知識應用於具體的問題，與道統無關。

最後，階級鬥爭在桑巴特的理論裡面遠不如在馬克思的理論裡面那樣突出。這主要不是因為桑巴特沒有認識到資本主義企業架構中階級鬥爭的組織基礎(相

反，他相當清楚地認識到這一點)，而是因為他關於資本主義發展過程的概念截然不同。對於馬克思來說，階級鬥爭是物質基礎當中固有矛盾的漸次顯現；而對於桑巴特來說，則反映了 Geist[精神]的漸次的客觀化，也即主觀態度轉變為強制性的制度化體制的逐漸轉換過程。就是這個過程構成了桑巴特所要闡明的主題。此外，他的研究工作不是迎著資本主義後繼體制的出現“向前看”，而是著眼於這個體制本身的；如果在道德方面有什麼含義的話，他是向後看的。

從以上對於桑巴特的資本主義理論的扼要論述當中，應當看出某些問題。這個理論的主要題材以及它關於資本主義體制的描述性特點，都來源於馬克思的理論。但是，它並不是僅僅在強調這一體制的歷史性的方面同馬克思相一致；它在除了其歷史特徵外撇開了資本主義體制的一切內容，以及使對於資本主義體制的解釋脫離了馬克思的唯物主義而重新回到了德國歷史主義—唯心主義方法論思想的主流這兩方面，都大大超出了馬克思的理論。

他之所以做到這一點，主要是由於他賦予“資本主義精神”的作用。他認為這是惟一具有創造性作用的實體，只不過有一定的限定條件。在這個體制中的人的具體活動，是這種 Geist[精神]的“表現”，而不是如正統的經濟學理論所說的那樣是滿足需要的手段。此外，這種 Geist[精神]並不被看做是與其他某些成分之間錯綜複雜地互相作用的過程中的一個成分；它獨自起作用。

的確，桑巴特在某種意義上仍然是個經驗主義者。毫無疑問，他的理論不是對於資本主義整個具體現象的直接描述；它是一種理想類型。但是，它不是前面所討論的那種意義上的分析性的，它表述的是具體事實的“本質”。除非同樣的情形出現下不只一種體制下，否則被忽略掉的就是對於任何社會科學理論都根本毫無意義的東西——在這種意義上就是偶然的。它是一種“經濟學”的理論。但是，它又不同於帕雷托的理論，如果說後者的抽象性在於需要關於同一個具體現象中其他成分的理論加以補充，才能適用於具體情況的話，那麼它並不抽象。這就是桑巴特為什麼在邏輯上必須把甚至像科技這樣明顯毫不相干的成分也包括在他的體系之中的原因。

因此，對於我們所要研究的問題來說，在馬克思—桑巴特的衝突中能夠看出關於一個基本問題的表述。如果說可以把馬克思的唯物主義理解為一種因素理論(factor theory)，那麼，其中所主要包含的就是功利主義道統中那些突出的成分。然而，桑巴特對馬克思進行攻擊的理由，就是說他的理論不能說明有關此種客觀的強制性的諸事實，而那正是馬克思理論在經驗上的出發點。前面對於功利主義道統的內在困難進行分析得出的結論，在經驗方面是支持桑巴特的批評的。

此外，在桑巴特的理論裡，已經出現了一個符合前面對他的著作所作的分析的成分。他所說的 Geist[精神]，毫無疑問是一個共同價值成分。但是，他用以論述這個成分的方法論框架，如同一切經驗主義一樣是“帝國主義的”。它把能夠成為社會科學研究對象的全部資本主義現象，統統歸之為這種 Geisr[精神]的“表現”。桑巴特就是這樣邏輯地和確定地徹底否定了正統經濟學理論。

另一方面，韋伯是一個既通曉唯心主義思想道統又通曉馬克思與桑巴特的特

殊經驗問題的思想家。可是，他以一種與本書中展開的一般分析體系相一致的方式超出了馬克思－桑巴特的二難困境。下面就轉而較為深入地對他的理論進行探討。

第十四章 馬克思·韋伯(一)：宗教和現代資本主義

A. 新教和資本主義

韋伯研究新教與資本主義之關係時所處的那種特殊背景，引起了英語學術界的注意，使人們對於他的心智之特點產生了一種普遍的然而卻是錯誤的印象。他在歷史解釋方面贊同那種被普遍認為是戲劇性和極端化的論點，因而容易使人們認為他屬於這樣一種類型，即：抓住一個簡單的概念就把它推向極端，只管問題的大輪廓，對於過細地深入研究實際則完全不屑一顧。人們常常說他以事實去套理論，而不是使理論符合於事實——在這種貶義上說他是“哲學家”、“理論家”。

韋伯有時確實能非常銳利地闡述他的觀點，尤其是在出現了可爭議的因素之時。但他的特點決非僅僅如此。任何人想要比較完整地了解韋伯在社會學方面所作的研究工作，對於他占有的大量詳細歷史材料都不能不留下深刻的印象，並為此而深深感到迷惑。他佔有的材料真的是如此浩瀚，其中大部分又是在各個領域之中具有高度專門性的材料，以致普通人要進行任何種類的批評分析都非常困難，因為要真正實際地對韋伯進行的全部研究工作加以檢驗，是任何在世的學人都力所不逮的。韋伯的才能是百科全書式的，這在現代是極其罕見的。

如果不接受普通的相反的評價，可以認為涂爾幹的才智就是通常認為韋伯所具有的那種類型的才智。前面對他的著作所作論述表明，他在理論層面上關心的，總是比較簡單的大輪廓和明確的可供選擇的觀點。在這個意義上說，他的思想的尖銳性是一種少有的品性。這不是批評，而是高度的讚揚。涂爾幹幾乎是理論才智的純粹典範。當然，這不是說他濫用事實或缺乏對經驗的洞見——前面的論述會排除任何這樣的錯誤概念。但是，即便出發點是某些經驗問題，他的主要興趣也是理論性的。像大多數偉大的理論家一樣，他後來的實際興趣在於關鍵性實驗的秩序之深度，而不是其廣度。

韋伯的才智屬於完全不同的類型。他非常重視理論，同時又對細節和累積大量事實有廣泛的興趣。一種理論體系的大輪廓僅僅在某些關鍵之處清楚地顯露於大量細節之中——而且必須透過從一個明確界定的起點出發，一步一步地追蹤他的興趣所在，才能把這些大輪廓揭示出來。這就是我們將要嘗試去做的。但是，在這樣做時，必須強調他的研究工作的理論方面，這是與其歷史方面有區別的。在這個過程當中，抽象的成分、甚至“構造”的成分是更加不可避免的，因為韋伯的研究工作像涂爾幹一樣並沒有結束。它不是一個邏輯上完善的和完成了的完整體系，而是一種偉大的先驅性的工作。如同帕雷托和涂爾幹的理論一樣，他的理論之所以引人注目，主要就在於此。

韋伯理論的歷史方面，不僅能從他身上所有的遺傳癖性來理解，而且也可以從他的思想背景來理解。他主要是在歷史學派、特別是在戈德施密特(Walter Goldschmidt)和蒙森(Mommsen)主持之下受法學方面的正規訓練。大概，他對經濟學的最初興趣主要是出於對新康德主義的 Rechtsphilosophie[法哲學]的“形式主義”的不滿。他潛心研究法律史的細節，因而看到了經濟因素和其他非形式法學因素在法律體系的發展中的重要性。而且，他從法學轉入經濟學，恰是在德國的歷史學派在經濟學中占明顯優勢的時候，特別是在施莫勒(Schmoller)的特殊主義的經驗主義(particularistic empiricism)在經濟學中佔優勢的時候。在海德堡，他繼承了著名的歷史主義經濟學家尼斯(Knies)的職位。

因此，他的學習和興趣最初就是以德國歷史思想注重細節和經驗的道統為背景的，這種道統是上一章討論的主題。他在歷史研究中對於客觀性所採取的嚴格標準，無疑最主要地來自這種背景。但是，如前所述，完全迴避理論是困難的，歷史學派的最著名人物都已經超越了單純地觀察和記錄詳細的事實，而按照概念去組織事實。然而，在這個歷史道統中，這種轉變主要是在特定的文化時期的整個體系方面發生的，譬如蒙森的 Romisches Staatsrecht[《羅馬國家法》]就是一個例證。韋伯的心智在理論方面非常富於活力，不可能在瑣細的歷史研究中皓首窮經。不過，他本人建立的理論儘管最後超越了這一歷史傳統，卻是在這一道統的基礎上起步的。

如前所述，他早期在法律史領域的研究工作愈來愈專注於法律發展過程中所包含的“物質”因素——馬克思那種意義上的物質因素。他的博士論文，就像《中世紀的商業公司》(Trading, Companies in the Middle Ages)這一題目所顯示的，已經帶有經濟學的傾向性。《古代的農業情況》(Agrarverhältnisse im Altertum)一文，也許就標誌了他研究工作的早期階段的頂點。這篇文章強調了物質因素，但是，主要強調的與其說是狹義的經濟學的物質因素，還不如說是軍事組織的物質因素。

在這個時期，在他的理論中已經明顯地有一種強烈的歷史相對主義的傾向，如他抨擊邁耶(Eduard Meyer)使用諸如“工廠”這樣的“現代”經濟範疇來描述古代世界的經濟條件就是一例。但是，儘管有這些一般的傾向，他的早期階段在總體上，仍然是帶有相當明確的唯物主義偏見的零碎片段的歷史研究。韋伯由於精神崩潰而離開一切科學工作大約四年之久，並且幾乎直到去世都不能從事大學教學工作。在他的精神康復的時候，戲劇性地發生了方向的改變。這個新的方向導致他進行了一些研究，這就是這裡要討論的問題。它採取三個主要方向：首先，在經驗上專注於一個特定的歷史—社會現象——“現代資本主義”；第二，對現代資本主義及其起源作出一種新的反馬克思主義的解釋，最終產生出一種分析性的社會學理論；第三，產生出一種與其社會學理論平行發展並作為這種社會學理論之基礎的方法論。我們將詳盡地論述這三個問題。首先，對於資本主義加以描述和解釋的問題，將在本章加以論述；其次，將在第十六章論述研究資本主義的方法論基礎；最後，在第十七章將論述以上兩個問題所涉及和從中顯露出

來的更廣泛的理論體系問題。

資本主義的主要特徵

在歷史主義的思想道統的影響下，要將對於各個時期所作的瑣細的歷史研究得出的成果系統化，很自然應當首先致力於把各種社會架構和社會關係具體地描述出來。因此，韋伯由於早期對經濟學有偏好，就把經驗上的興趣集中於作為一種社會經濟體制的現代經濟秩序的現象上了。像馬克思和桑巴特一樣，他堅持資本主義體制在歷史上的獨特性，堅持認為在其他任何時候、任何地方都沒有這種體制。

韋伯的描述性研究的主要出發點無疑是馬克思。在韋伯的理論形成時期，馬克思的著作以及圍繞這些著作進行的關於資本主義和社會主義的討論，正在德國給人們留下深刻印象。然而，通常在發生影響的，是“歷史學的”馬克思，而不是那位與古典經濟學理論緊密聯繫在一起的馬克思。在許多用於資本主義體制的描述性範疇方面，韋伯是贊同馬克思的觀點的。

因此，他所考慮的，當然就是作為資本主義體制基本單位的有組織的資本主義企業，一個企業，無論其中的技術成分和組織成分如何千差萬別，其主要取向都是要牟取利潤，不放過在市場關係體制下的獲利機會。單憑這一點，至少就能在一定程度上證明，可以說資本主義體制是“牟利的”體制；因為，市場關係的體制中固有這樣一種競爭成分，使利潤不僅成為企業的直接目的，而且成為企業成功與否的標誌，歸根到底成為衡量企業生存能力的尺度。因此，在這種業已建立起來的體制裡面，利潤必然是目的，實際上是這種資本主義關係體制內部的行動的主要目的，而不管其上面可能有什麼樣的個人終極動機。因而，這一體制不僅是牟利性的，在與馬克思和桑巴特二人的觀點基本相同的意義上，它還是強制性的和“客觀的”。

以上全都是作為在市場關係中相互聯結的牟利企業體制來理解的這個最一般、最表面的概念——“資本主義”的必然結果。這樣的企業，甚至這樣的企業體制，決不是現代西方社會所特有的。的確，韋伯毫不猶豫地把“資本主義”說成是在很多時候和很多地方都存在的，並且按照獲取利潤的各種機會的本源，把資本主義說成是具有很不同類型的。在這方面，現代西方社會與其他社會只有程度上的不同，雖然這是很重要的區別。大概韋伯認為，只是在這裡才存在某種近似“作為一個整體的資本主義社會組織”的東西，而這對於產生出那種體制的強制性的牟利性質來說必不可少。但這決不是問題的全部。

首先，韋伯把資本主義的一般的“牟利性”，與那僅僅表達了貪婪或心理上的牟利本能的牟利性，作了認真的區分。後者決不是現代社會或者甚至任何一種高度發展的資本主義社會所特有的。資本主義牟利，是以它的“合理性”為特點的。這種牟利是在一個“持續地合理經營的企業中”追求收益。這樣就可以把

對於牟利衝動的高度約束和調節完全包括在內了。

但是，現代資本主義還具有某些顯然不同於其他時代的具體特徵。韋伯很明確地不把“資本主義投機者”作為辨別現代資本主義的一個特點。“資本主義投機者”是一些不受道德約束、在冒險和投機的基礎上經營企業的人——雖然他們的企業可能非常有連續性和合理性。只要出現了機會，無論何時何地都有這種人。現代西方資本主義的特點是韋伯所謂的“理性的資產階級的資本主義 (rational bourgeois capitalism)”。這是什麼呢？

韋伯像馬克思一樣，是從有組織的生產單位即企業的概念出發，而不是從早期經濟學家的孤立的個人的概念出發的。但是，在對於這種單位的重要特點的解釋中，他嚴重地背離了馬克思。他在關於工資勞動者作用的概念方面，同意馬克思關於只有現代西方資本主義才“把與生產資料的所有權相分離的[形式上的]自由受薪階級置於中心地位”的觀點。這個階級——無產階級——的存在及其處境，是現代社會主義運動那些特徵的原因，表示著一種不同於任何其他時代的階級衝突。

但是，儘管存在這點一致，這兩位經濟學家的興趣中心卻是不同的。馬克思的主要興趣在這兩個階級的利益衝突；韋伯的興趣則主要在其具體社會組織形態。理性的資產階級的資本主義的主要特點是“自由勞動的合理組織”。這又是韋伯在專門意義上稱之為“科層制(bureaucracy)”的那種更普遍而極其重要的社會組織形態的一個例證。

韋伯所使用的科層制一詞，是指一種相當複雜的現象。它所包括的那種組織體制，在其參加者看來，是致力於非個人的目的的。這種科層制是以一種按照專業標準加以劃分、而各具顯然不同專門職能的分工為基礎建立起來的；同時相應地從最上面的中央機構起，按照等級制劃分權力，同時對於參加者也有專業技術資格限制。每個參加者不靠個人的影響來行動，而是憑借賦予他所擔負的公職的權力來行動，他的作用就以這個“公職”而表達出來。在許多不同方面，他履行公職時的行為和關係與他個人的能耐是判然分開的。一般說來，公職同家庭是分開的，公帑同來自私產的資財是分開的，最要緊的是，在公務中的權力同公務以外的個人影響是分開的。

公職被當成一種職業或天職(calling)[Beruf]，要求擔負公職的人承擔責任，對於該公職所負任務作出並非出於私人目的的奉獻。給予補償的典型形式是薪俸，而這種薪俸的著眼點與其說是報酬或所作奉獻的等值物，不如說是用以保證該官員能夠過一種相應於其級別的社會地位的生活。特別重要的是，科層制包含了紀律。韋伯說：科層制是“一種建立在紀律基礎之上的機制”；就是能夠按照有利於整體所謀求的目的，嚴密地控制每一個行動的特性及其與其他行動的關係，使個人的種種行動符合於一個複雜的行動模式。紀律的重要意義就在於，能夠指望個人恰合其時、恰合其地、恰如其分地行事。

科層制是迄今所知的把大量人員組織起來履行複雜的管理任務的最有效方法，它之所以廣泛盛行，在很大程度上是由於它有這種占絕對優勢的效率。但是，

它同時也取決於存在著相當特殊的社會條件；如果沒有這種社會條件，不管客觀上多麼需要，它的發展也會遇到非常嚴重的障礙。

當然，即便是大規模的科層制，也決不僅僅出現於現代資本主義。韋伯提出了六個引人注目的歷史個案：新王朝時期的埃及、後期羅馬帝國、中華帝國、羅馬天主教會、現代歐洲國家和現代大規模的資本主義企業。從專業角度來看，其中後兩個個案顯然是最高度發展的，首先就表現下專業訓練的分化以及酬勞方法(薪金)完全擺脫了各種科層制之外的影響這兩個方面。

關於現代資本主義科層制的一個引人注目的事實是，它對於國家科層制有相對的獨立性。大公司的組織形式並非由國家自外部加之於它的，也不是在任何較為明顯的程度上效仿國家科層制而發展起來的。後者處處都深受軍事的影響，因為現代軍隊具有明顯的科層制特點，而封建主義等等的軍隊則相反，沒有這種特點。但是，在最明顯(包括最早的)資本主義國家當中，有兩個國家——英國和美國，恰恰屬於那種同歐洲大陸主要國家相比在社會架構方面受軍隊影響最少的現代大國之列，這一點是很引人注目的。這就說明，資本主義科層制基本上是獨立發展起來的。

凡是出現了大規模資本主義科層制的地方，都存在著相對而言高度發達的國家機構，而且後者好像是前者的必要條件。這當然是事實，因為後者需要內部的和平和秩序，需要流動性與其他條件。但是，在現代，凡是資本主義有所發展的地方，都可以具備這些條件而沒有任何明顯的科層制成分。

在“個人主義的”基礎上，即便沒有高度組織起來的生產單位，也可以有一定程度的勞動分工和職能的專業化。手工藝工業時期和放賬制度的時期就普遍是這樣。此外，單純地在客觀上需要效率，也是更加嚴密的生產單位的組織的一個重要因素，而這一般說來就意味著使生產單位接近於科層制的形式。

但是，現下的問題不是如何對資本主義的科層制加以解釋。確切地說，我們所關心的是要指出，在更加一般的資本主義範疇裡面，韋伯主要感興趣的亞類型是“理性的資產階級的資本主義”，而後者的基本特點是在市場關係體制中為金錢利潤服務的“科層制組織”。韋伯認為，高度發展和大量出現的這種科層制組織，就是現代西方經濟秩序最突出的特點，其他成分都以此為中心而匯聚起來，它們具有什麼主要意義，也要視其與科層制組織關係如何而定。

這決不是說，他否認人們多方探討的資本主義經濟秩序當中有很多其他特點存在或否認它們的重要性。技術就與科層制組織有密切的關係，因為它對很多繁複的職能分工而言關係重大。企業是面向市場的，而市場在失去控制時是競爭性的；因此，價格機制的作用肯定也包括在韋伯的資本主義的概念之中。雖然他根本沒有加以強調，其中有貨幣、信貸、銀行往來、有組織的投機生意和財政金融等便利交換的技術手段的高度發展。最後，他也沒有企圖否認階級關係的重要性。韋伯的獨到之處在於，他把以前視為細枝末節、認為沒有什麼理論意義的現象放在中心位置加以注意，從而使強調之點相對有所改變。粗略地說，科層制在韋伯的理論當中的地位，就如馬克思的階級鬥爭和桑巴特的競爭一樣。

這種重心的改變有一個最重要的具體結果：與馬克思的理論和最“自由主義的”理論相反，它極度地低估了資本主義和社會主義之間的差別，反而強調它們之間的連續性。社會主義組織不僅會把科層制的主要實質原封不動地保留下來，而且還會大大增強其重要性。這個重要的視角區別，確實是和韋伯在非常廣泛的比較框架中來評價現代秩序的嘗試緊密相連的。

在結束這個初步的討論時，應當指出，至此只是在描述的層面上論述了韋伯的理論。他的描述性術語與馬歇爾談及自由企業時所用的術語不同，甚至與馬克思和桑巴特使用的術語也不同。正是這一點表明，描述不是一個簡單的“讓事實自己說話”的問題。它涉及一個在諸事實中進行選擇和加以強調的成分，這等於評價這些事實在理論上的重要性。但是，對於韋伯來說，資本主義和科層制二者都仍然是具體現象。無疑，它們是按“理想類型”的形式表述的，這包含一定的抽象形式。但即使它們是“理想的”，它們在參照系內仍然是具體的。

值得注意的是，即使是那些“科層制”組織並不完全與理想類型相吻合，它們依然存在著，並且是資本主義特徵之所在。然而，必須注意防止一種誤解。不應當把“理性的資產階級的”資本主義和“投機者的”資本主義兩者的區別，應用於作為整體的經濟體系，而只應用於這樣的體制的諸成分。它甚至不是種種具體企業之間的區別，而是企業內部的行動和關係的類型的區別。例如，一個為自己的成員和顧客從事證券交易的最廣泛的投機事業的經紀行，在執行命令的辦事人員方面，完全可以有高度發展的合理的科層制組織。“合理性”對於韋伯來說，是科層制的一個非常突出的特點，這與其說指企業的市場關係而言，還不如說主要是指企業的內在職能而言，儘管它可能擴大到市場關係領域。

韋伯對於資本主義的研究的描述性的方面，雖然在“側重點”上有所區別，同馬克思還是相當一致的。他對資本主義體制的“強制”方面的強調，意味著他們之間的一致性超出了純粹描述方面；它包含著一種關於體制內部的個人行動如何確定的學說，即行動的過程首先是由個人所處境況的特點決定的，按馬克思的術語，就是由“生產條件”決定的。韋伯非常清楚地看到了這一點。資本主義體制一旦得到充分發展，就是靠它對於個人的強制力量而自我維持的。這個體制是否將像馬克思所認為的那樣，由於其本身發展的什麼特殊規律而自我毀滅，韋伯沒有談及。在這點上，他是個不可知論者。

但是，他們之間的一致僅此而已。雖然在一定意義上，“唯物主義”觀點適合於描述充分發展的資本主義體制，韋伯卻認為它不適合於解釋資本主義體制的起源。要說明這個問題，必須求助於一些完全不同的力量。在韋伯思想的新時期之開端，他相當堅決地認為，作為這個體制之起因的一個必不可少的(雖然決不是惟一的)成分，是一個終極價值和價值理念的體系；這種終極價值和價值理念的體系，以一定的形而上學理念體系形式固定下來，又部分地受這種理念體系的制約。這在現下所談的這種情況下，構成了對馬克思所作解釋的直接挑戰。

本章將在下面試圖對韋伯上述學說的主要論據作一概述，下一章也比較間接地提到這個問題。但在一開始，我們按照其在邏輯上的思路、而不是按照時間

先後概括地指出這個過程中的主要步驟，也許是有用的，雖然在這裡這兩者是絲絲入扣的。

韋伯在任何地方都沒有企圖否認馬克思稱之為社會變遷之“物質”因素的重要性。因此，對於他的批判目的來說，並不需要丟棄這些因素，而只需要對過分誇大地認為只有這些因素起作用的說法加以駁難。在許多具體問題上對此種說法提出的批評，在他全書中比比皆是。然而，他的論證主線不是批判的，而是實證歸納的。主要的步驟可以概述如下：

1· 他對於“現代資本主義”現象作了描述性說明以後，進而指出，有一套價值觀是在經驗上同這種資本主義現象聯繫著的。這些價值觀(用帕雷托的話說，就是“精神狀態”的一個部分)可以透過研究諸種語言表達方式得到。韋伯試圖將其作為資本主義的“精神”(Geist)來系統化地闡述，但這種闡述是描述性的。韋伯視之為人們面對經濟活動時的一系列心態。

2· 關於這些特定心態更深一層的聯繫，可以從德國各個部分有關宗教歸屬與職業群體之間關係的某些統計資料中得窺端倪——從這些統計資料看出，在擁有和領導資本主義企業方面，在與人文學科相比，由於更高的教育而引導人從事科學、技術和工商業生涯方面，都有新教徒在數量上超過天主教徒的傾向。這些事實固然不足以作為提供“證據”的樣本，卻為進一步探討提供了有指導意義的線索。韋伯對這些事實就是這樣看的；他自己的進一步論證採取的是另一種方法。可是後來對於這一特點的研究證實了他的觀點。

3· 對這個問題進一步的探究，把他所研究的心態即資本主義精神同新教的諸禁慾派別的倫理緊密聯繫起來，使它們在“有意義”的層面上“一致”起來，同時相對來說與天主教倫理和新教路德教派的倫理則缺少聯繫。這樣就得證明兩個相當複雜的價值理念體系是“對應的”或相互一致的。鑒於這兩個價值觀念體系非常複雜，相互之間有著相當明確關係而又能夠加以區別的成分數量非常之多，以致從或然性來看，實際上不可能有純屬偶然地達到一致的機會。因此，便非常可能有一種緊密的功能關係。這並不能夠說明在因果關係上何者佔先，但從時間先後考慮，則強有力地表明宗教理念體系起著占壓倒優勢的導因作用。這是因為，它的存在既先於資本主義精神本身的任何高水準的發展，也先於實際的社會經濟組織的任何高度發展。這樣，單憑這些道理，就很有理由認為新教的種種倫理價值儘管不是起惟一的，也是起著重要的導因作用的。

4· 韋伯不僅指出這種一般意義上的一致，還透過分析新教的著作指出，有一種宗教立場上逐漸演變的過程，前一種立場固然與資本主義精神有若干重要的相似之處，卻不會為其提供裁可；它演變成了這樣的立場：直接為漫無限制卻尚屬“正當”的牟利活動作出道德上的辯護。此外，韋伯不僅探索了這一演變過程本身，他還分析了新教的神學理念同信徒宗教利益的關係，從而說明了這一演變有著可以理解的動機。只要無法直接證明這些宗教見解和宗教理念能夠從種種“物質”因素中推演出來，就可以進一步作出一個很有道理的推定，這是支持那種認為宗教理念是現代經濟發展進程當中一個重要的獨立成分的觀點的。這個推

定就是：實際的經濟活動體制具有這樣一種特性——人們首先假定它受到新教倫理的重要影響，就可以根據韋伯所探索的過程把這種特性顯示出來。韋伯的《新教倫理與資本主義精神》就停止在這裡了。

5·但是，他沒有就此滿足。他的歸納研究從一致法轉向差別法，採取的形式是雄心勃勃的一系列比較研究，全都圍繞著這樣一個問題：為什麼現代理性的資產階級的資本主義僅僅在現代西方作為一種占統治地位的現象出現？致使它在其他文化中不能出現的區別性因素是什麼？這些比較研究主要是基於馬克思主義的“物質”因素與“觀念”因素的兩分法來進行的。其主要論旨是，從出現資本主義科層制的潛在可能性來看，在相應的文化發展階段中，中國、印度和猶太國的物質條件比我們自己中世紀和近代早期的物質條件更要適宜，而在那些文化中作為占統治地位的宗教道統的“經濟倫理”都是直接與發展資本主義科層制相抵觸的。另一方面，新教(在較小程度上的整個基督教)的經濟倫理是直接有利於這種發展的。這個結論進一步證實，新教和資本主義之間有著相互作用的關係。此外，這個結論一方面減少了資本主義精神僅只反映了物質條件這種觀點的或然性，也就是減少了資本主義精神是一個從屬性變量的或然性；另一方面又增加了在價值層面上有著一個主要的區別性成分的或然性。這是一個完全正確的科學方法，當然，這要以韋伯對事實的種種斷言是正確的為先決條件。對於類似的經驗論點，要對“證據”作更周密的考察大概是辦不到的，對所涉及的方法論問題也必須放到第十六章中詳加論析。現下的任務是概述韋伯的經驗論點的主要輪廓。

資本主義精神

韋伯所謂的“資本主義精神”就是對於獲取金錢和與之有關的活動的一套態度。當然，它是一種強烈贊同這樣一種牟利活動的態度，而不是贊同任何形式的牟利活動的；在種種肯定性的態度中，它是相當特別的一種。首先，資本主義的態度明顯地有別於所有那些把牟利當做一種必需的惡的態度，後者認為牟利有理乃是因為它是取得別的什麼東西的不可缺少的手段。後一種看法形形色色，包羅甚廣，既有最嚴厲的譴責，只給生存之必需留下了餘地；又有相對而言較為徹底的“世俗性”，認為放任人們去享樂和滿足慾望，適足以增進達到這些目的的手段。當然，對世俗活動的這種有保留的贊同是從不同的動機出發的，有時例如中世紀的天主教是出於來世的宗教利益，而有時譬如在古典的希臘倫理觀中是出於人本主義的和諧理論。與這一切相反，資本主義精神把這樣的活動不是看做一種手段或必需的罪惡，而是認為它本身就是一種道德所要求的目的。賺取金錢本身就是一種道德義務。

其次，這種在道德上贊同牟利，指的並不是僅在某種數量限度之內的牟利，不是僅指賺到“足夠”金錢為止的牟利(賺多少錢就算過分並沒有一個標準)，或者不如說，是要無限制地追求收益。這一特點把資本主義精神同韋伯在某些方面視為它的主要對立面的傳統主義(traditionalism)態度截然區分開來。他極力否認具

體需求的數量無限擴大是人類的正常狀態。正常狀態是爲了達到傳統規定下來的生活標準而進行合理的牟利活動。“經濟原則”在形式上一般都是花費可能的最小力氣去滿足這些傳統的需要。例如，對提升計件工資比率的正常回應，不是希望透過更加努力的工作去賺取更多的錢，而是少工作去賺取和以前同等數量的錢。只有在資本主義地區，這種傳統主義才在很大程度上崩潰了。結果是，牟利在同等程度上擺脫了任何明確的限制，成了一個無窮無盡的過程。對於牟利的這種看法，由於認爲牟利本身就是一種道德義務，以韋伯對之感興趣的那種方式被“合理化”了。

資本主義精神之成爲傳統主義的對立面，還有一個方面，就是它與牟利活動的實際過程的關係。在這個問題上，資本主義的看法不再接受沿襲的行事方式，而是在每一點上都根據整個任務來有條有理地重新安排辦事程序。只有終極目的即最大限度增殖金錢是“神聖的”；特定的手段並不神聖，而要按照每一特定境況的要求重新加以選擇。如果說資本主義精神有導因性的影響，那麼正是它與傳統主義的雙重對立，使它具有強有力的能動性，這對於韋伯的理論是非常重要的。

對於牟利的這種看法，同對於勞動的一種特定看法是相互聯繫的——不管勞動的直接目的是否爲了牟利。勞動也不再被認爲是一種必需的惡，不管這種惡在傳統看法上源於亞當闖下的禍端還是由於別的原因。勞動是直接實現人類最高道德目的的一個領域，從事勞動同樣有一種積極的道德義務感。對於勞動的資本主義看法就是凡布倫所謂的“工作狂(Workmanship)”精神。其最明顯的標誌之一，就是不願早日退出積極工作的道德感情。一個健康強壯的人不從事“生產”，不管多麼有錢而完全能夠不去工作，都是有點違背他的道德責任的。

最後，“資本主義精神”儘管熱中於無限制的牟利和擺脫目的和過程兩者中的傳統主義桎梏，卻毫無擺脫紀律和控制之意。相反，它只贊同非常嚴格的紀律和控制之下的牟利活動。韋伯的資本主義精神和“投機者”精神(無紀律和獲利衝動的貪欲)之間的界線就在這裡。與此相對，資本主義精神要求爲了經濟牟利而有條不紊地、連續不斷地、忠心耿耿地工作。這樣的工作必然受嚴格紀律的制約，而這種紀律與對衝動持放任態度極不相容。

這一切與科層制的關係應當是一目了然的。科層制組織要求人們“不偏不倚”地致力於某一專門化的任務，要求人們心甘情願地適應一種由相互協調的種種專門活動組成的複雜體系所提出的合理需要，而不管傳統如何。這樣就同樣要在任務範圍之內嚴格服從紀律。對於韋伯來說，資本主義精神是“敬業精神(Berufsggeist)”的一個特定情況，而這種敬業精神是科層制有效發揮作用所需要的特殊態度。就是在這個特定情況下，人們在道德上無私地爲之盡心盡力的非個人任務有一個根本的組成部分，就是無限度地獲取金錢。

韋伯的歷史研究在全部這一問題上都堅持認爲，他所考察的心態是獨一無二的。我們熟知這些看法，因而傾向於簡單地把它們看做是“自然而然的”，而實際情況卻非如此。韋伯堅持認爲，資本主義心態在被討論的所有基本方面都是非常例外的。大多數宗教方面或其他方面的道德導師，如果贊同牟利的話，也只是

把它當成達到一種目的的手段，或者當成一種必需的惡，而決沒有把它本身當成一種目的。在實際上和在理論上，占支配地位的一直是傳統主義，這種傳統主義或多或少地被作為投機者的資本主義之基礎的非道德而無紀律的獲利貪欲所突破。這種關於歷史獨特性的學說在理論上的重要性，就在於使資本主義精神本身的起源成為有問題的。如果它在大多數時候和大多數地方都是通例，那麼就可以把它簡單地解釋為“人類的本性”，而韋伯的整個研究都是直接反對這樣的一種解釋的。

加爾文教與資本主義精神

韋伯在提出了一套用以把資本主義精神與其他有關態度加以區分的描述範疇之後，最後面臨著資本主義精神的起源的理論問題。他樂於承認，一個充分發展的資本主義體制本身，在很大程度上是能夠在生活於其中的民眾當中，透過選擇和直接影響產生這些態度的。

他懷疑的是，如果沒有一種獨立而廣泛傳播的有利於資本主義的心態，這種體制本身能否從明顯不同的條件中發生出來。在他提出這個疑問的理由當中，有這樣兩條一般的批判性理由：

(1)在特定“條件”即特定的選擇標準下，選擇理論固然能夠說明獲得特定位置的那些個人屬於什麼樣的一些類型，卻不能說明這種選擇標準本身是怎樣產生的。
(2)要形成有關的態度，只有“組織形式”是不夠的。一種明確的資本主義組織形式按徹底的傳統主義精神進行管理是可能的。只有在它與資本主義精神結合在一起時，才說得上是完全的資本主義境況。

但是，這些批判性考慮所起的作用，只是引出了韋伯的積極論證——“精神”乃是具體資本主義秩序起源中的一個基本導因，而不僅僅是其“物質”成分的“反映”。論證這個問題，第一步就要證明，種種資本主義態度同那些由在理性的資產階級的資本主義得到大規模發展以前就廣泛存在的一套理念引伸出的態度是一致的。他在他稱之為新教的“禁慾主義”派別的宗教倫理中發現了這種一致性。

他的出發點，是考察各種派別的基督教倫理對於世俗活動的種種態度，特別是考察它們對於主要為了在經濟上牟利的活動的種種態度。

天主教倫理，起碼從中世紀以來，決不是完全敵視此世事物的。它的二元論決不像古代基督教的二元論那樣極端。基督教徒的社會至少相對地來說，是幸運地享有宗教方面的裁可(sanction)的，是 *res publica christiana*[基督教徒共和國]。可是，這種相對的裁可之所以未能強烈地刺激起資本主義精神，有兩個基本原因：首先，中世紀的觀點把“天職”按照其宗教價值分成等級，其頂點就是在修道院中過的宗教生活。另一方面，牟利活動則在得到允準的天職當中排在離末尾不遠，而且這種牟利活動正是與它們趨向資本主義的傾向相對應地越來越受到懷疑。這種懷疑強有力地迫使資本主義活動向非道德的、“投機的”方向發展。

其次，並且在很大程度上說明爲什麼持這種懷疑看法的是，中世紀宗教傾其全力以傳統主義來看待世俗職業。中世紀的“有機的”社會理想把社會看做是一種各個階級組成的等級，每個階級都處在由神派定的恰當位置上，每個階級都有其相對於整體的功能。每一個個體的責任就是按他的地位生活，履行他的傳統任務。就這樣一種觀點來說，對於傳統的任何突破在道德上都是成問題的。此外，資本主義活動與宗教全力支持的、帶有濃濃個人色彩的社會關係類型也是背道而馳的。反過來與此有聯繫的是對於博愛慈善的廣泛認可，這種看法同資本主義在其中最爲興旺發達的形式上的契約性“公正”肯定是敵對的。

然而，天主教倫理在一個地方有著接近於現代“職業”概念的東西，就是它在修道院戒律中給予勞動的地位。同禁慾、默禱和純粹儀式性的祈禱相區別，西方的修道生活總是以把勞動作爲一種苦行鍛鍊而引人注目，這與任何一種東方寺廟生活也是不同的。儘管修道院的勞動一般說來當然不是爲了牟利，或者即便爲了牟利，也決非爲修道士個人牟利，這種對勞動的態度卻實在是與“科層制”的發展相一致的。但是，正因爲這是修道生活中的一種現象，正因爲修道士的生活方式與俗人的生活方式截然不同，這種對勞動的態度未能普及。

宗教改革的重要結果之一，是把修道院從新教影響所及的地方內清除掉。與此同時，要求非神職基督徒在日常生活中遵奉的道德戒律也更加嚴格了。然而，這種戒律的嚴格程度其實際上的蘊涵，卻因新教運動的不同派別而有很大差別。

對於韋伯的目的來說，重要的是路德派與韋伯所謂的新教禁慾主義諸派的區別。路德派倫理的種種資本主義蘊涵的基本局限，就是它未能衝破傳統主義的桎梏。這歸根結底乃是由於它是一種特殊的結合物：一方面是路德關於只靠信仰得救的基本教義——這樣，對於世俗活動作任何禁慾主義的評價，都帶有對靠勞作得救持懷疑態度的味道了；另一方面是他對於神意的看法——這又有力地認可了此世事物的既定傳統秩序。總的結果，就是誠令人們留在被安置的職業中和地位上，虔誠地履行應盡的傳統職責。

當然，這不是說，路德教派的教義同天主教的立場在它們對於有利於資本主義科層制的世俗活動的態度傾向上，就沒有重要的歧異了。路德派與天主教相異之處，首先就是取消了教士在宗教上的特權地位，轉而對於所有“合理合法的”世俗職業基本上一視同仁，都給予宗教的支持。可以把這當做新教各種態度的共同基礎。但是，路德派倫理的傳統主義傾向使它不能向更有利於資本主義科層制的方向進一步發展。

在禁慾主義的各派別中，韋伯主要(雖然不是完全)把加爾文教派作爲他的理論的論據。爲了簡捷起見，我們這裡也只就加爾文教派加以論述。對加爾文派和資本主義精神的關係加以論析，就能清楚地看出路德教派的立場，並且弄清這兩者在倫理方面的差異。

不過，最好先專門說一下韋伯試圖把資本主義精神、一個特定的宗教運動關於“天職”的概念以及該宗教運動的基本宗教觀念與基本態度這三樣東西置於何種一般關係之中。資本主義精神前面已經概述過了。一個特定宗教運動的“天

職”概念是與一個宗教運動聯繫在一起的、對於其信徒參與世俗活動時所持種種典型態度在特定情況下的一種表現。按照韋伯所作的闡述，資本主義精神包括了對於一定的世俗活動即涉及牟取經濟利益的世俗活動的一種特定的職業觀。韋伯主要就是在這一點上，把資本主義精神同他所研究的那個宗教理念體系掛起鉤來的。

然而，如果猜測說韋伯認為資本主義精神同禁慾主義的新教倫理有因果關係，乃是以這種職業觀本身作為論據，特別是如果認為，這種職業觀又是該宗教運動的信徒對於世俗活動的合宜態度所作的明確表達，那就大錯特錯了。這種表述是一個論據，但只是論據之一。韋伯還把職業概念看做是一套態度——在這些態度當中，那個作為一個整體的宗教理念體系架構是其核心要素——在一個方面的表現。這種立場按韋伯最一般的術語說來就是：同人們所處境況的種種條件一起直接決定人們的言行舉止的，不是“理念”，而是“利益”。這種種利益當中，包括個人在宗教中處於何種狀況——用新教的術語來說就是處於何種“蒙恩狀況(state of grace)”——的利益。宗教理念的重要性在於它們以特定方式給這些利益打開一條出路，從而也為追求這些利益的相關行動打開了出路。照一般人的見解，可以或者能夠以非常不同的方式去追求獲得恩寵或得救的利益。韋伯之所以關心宗教理念，就基於這一點。他感興趣的是大群大群的人對於他們日常活動所持的實際態度。他試圖從與這些實際態度聯繫在一起的宗教理念的角度，去理解這些與宗教有關的態度。但是，韋伯並非只是根據人群所皈依的宗教團契的代表或領袖對於某些言行舉止所下的明文訓令去進行論證。更確切地說，他所根據的是同人們的宗教利益聯繫著的整個宗教觀念體系的架構。對於宗教領袖的訓令和群眾的實際態度，都要同這個體系聯繫起來加以理解。從韋伯的意圖來說，把宗教領袖個人的或體制性的威權設想為決定性因素並無必要。這些考慮在探討韋伯的理論時常常很遺憾地被人們所忽視。

此外，還有另外一個非常重要的問題是與此緊密聯結在一起的。韋伯的興趣決不局限於初始的宗教理念體系的邏輯結果、或宗教領袖們以它們為基礎對於實際言行舉止所直接表達的期望。毋寧說，他關心的是宗教體系的整個結果。這包括兩個要點：第一，照他的說法，宗教體系造成的結果與其說是純粹邏輯的，還不如說是“心理的”。邏輯上的結果起作用，但不是單獨起作用，它們必須與所涉及的各种利益結合在一起，這樣，在兩個同樣合乎邏輯的可能性當中進行選擇時，社會使朝著某個方向的行動發生扭曲，或者甚至會抑制了向某些其他方向發展的完全合乎邏輯的結果。

其次，要把宗教理念體系對實際態度的影響看做是一個實實在在的時間過程，而不是靜態的邏輯演繹。在這個過程中，觀念體系本身可能也經歷著變化。如同下文將要指出的，新教對於經濟牟利的態度經歷了一個穩步的變化過程，並且直到較後階段，才產生出我們這裡所說的那些完全展現出來的後果。首先，韋伯堅持認為，最初的宗教改革者自己決不是充滿資本主義精神的。他們只關心宗教，並且他們本應該會嚴厲地駁斥他們的繼承者所持的態度的。但是，這絲毫也

不能否定，這些繼承者所持的態度，在很大程度上就是宗教改革者們所提出的那些宗教理念的結果。

知道了這些一般的考慮，就可以開始探討具體的加爾文教派理念體系及其與經濟活動的關係了。對於現下所要研究的問題來說，加爾文神學是由在邏輯上獨立而在經驗上互相依存的五個命題組成的。它們之所以是獨立的，乃是因為它們相互之間在意義上並沒有直接的包含關係；其中任何一個都能適應另外一個神學體系。但是，它們在邏輯上又是互相一致的，共同限制著能從任何一個命題中引出而又不違背其他幾個命題的種種推論，而放在一起就包括了神學的所有主要形而上學問題。它們構成一個有意義的體系。

這些命題提綱挈領地說就是：(1)有一個單一的、絕對超驗的上帝，世界的創造者和統治者；除去給予人們以啓示而外，他的行動的屬性和緣由完全超出人類有限的理解力所能達到的界限。(2)出於完全超出人類可能理解的理由，所有的人類靈魂不管是獲得永恆的拯救，還是“永恆的罪惡和死亡”都已經由這位上帝預先決定。這個判決起自無始，延至無盡，人的意志和信念對它毫無影響。(3)上帝，出於他自己的神祕莫測的原因，創造出世界並把人放在這世界上，這只是為了增加他的榮耀。(4)為了這個目的，上帝判決人——不管是命定靈魂得到拯救的還是罰入地獄的——都要勞作，以便創立上帝在世間的天國，而在如此勞作時一定要服從上帝所啓示的律條。(5)這個世界上的萬物——人的本性和軀殼——若是任其自然，都將不可避免地陷入“罪惡和死亡”，除了神的恩寵以外，沒有任何逃脫的辦法。

在基督教的思想 and 歷史中，所有這些成分在別的地方也起著顯著的作用；只有它們的特殊結合和引出它們的神學推論過程中嚴格的始終一致性，才是加爾文派所特有的。這個神學體系宣稱，為什麼會有惡這個問題非人的有限理智所能解決，從而把它歸之於上帝莫測的意志，得出了歷史上關於這個問題很少幾個邏輯上首尾一致的答案之一。從邏輯上說，這些成分並不需要這樣的結合。超驗的上帝完全可以根據人們良好的勞作而賜予恩寵而不是預先注定，完全可以讓罪人自作自受在此世下地獄而不必使他們服從上帝的律條。他完全可以為了人的幸福而不是為了上帝的榮耀創造世界。

但是，就按這個體系來說，它對於實際的行為有著哪些含義呢？

首先，由於上帝徹底的超驗性質，塵世的事物同神聖的事物的隔絕，與神合一的神祕主義態度就被摒棄了。而把服從律條設想為為了上帝的榮耀，與此相應，又把此世事物之所以由神預先注定，解釋為授予上帝的選民以按照神意建立和維護人間天國的重任，就更加強化了對於神祕主義態度的排斥。上帝與人的關係主要成了意志的關係；人不管順從或抗命，首先總是神的意志的工具。照韋伯的觀點，總的結果只能是引導人們在宗教方面向積極的、苦行的方向努力，而不是向消極的、神祕主義的方向努力。上帝是不可接近的，人們只能為他效勞。而且，基於這種根本的二元論，為上帝效勞不能是朝著沈溺於情欲或適應於情慾的方向的，要為上帝效勞，就必須控制情慾，為了上帝的榮耀而使情慾受到約束。

韋伯所說的禁慾主義就是這個意思。

上帝是超驗的以及因此而產生的二元論，還有一個非常重要的結果。由於這個有限的世界是上帝的造物，並且是他的意志的表現，因而了解上帝的最好辦法就是研究他的作品。正像他希望人服從法規一樣，在一種不同而又有聯繫的意義上，他的非人力所及的作品的要旨就是秩序。他的決定萬世不移。他並不頻繁地更改他所作的種種決定，也不頻繁地干預自然秩序。自然就是自然，同時上帝就是上帝。因此，將自然物神聖化就是偶像崇拜。

這種對於神聖秩序的信念有兩個系論——對自然秩序的信念(這毫無疑問是近代科學發展的非常重要的動因)和對於包含了迷信和偶像崇拜的宗教禮儀的強烈敵視。上帝是太超驗了，以致不能恰當地體現下具體的神聖事物和神聖行動之中。上帝只是以他所啓示的特殊方式干預此世的秩序——主要是通過他所預先指定的聖徒們的行動。服務於上帝意志的禁慾主義活動就這樣從禮儀表達的軌道，轉向了對世界的內在關係進行積極的控制。

這樣，虔誠的加爾文派教徒就會傾向於把自己看成是上帝意志的工具，應上帝的宣召，按照上帝的律條生活，參與建立地上的天國，在為上帝增加榮耀的重任中按上帝意志而行動。而且，這種行動主要不在於嚴守儀軌，倒是在於為實現一種理想而在道德方面對世界進行控制。因此，在實際的世俗活動方面，已經有了一個一般的傾向。當然，新教一般地否定修道院制度，因而要求所有人都服從於同樣的律條和同樣的道德準則，必須以從事日常生活中的普通職業來實現上帝意志，不要在修道院裡脫離普通職業——所有這些都強化了對於世俗活動的這種傾向。此外，預定論教義的嚴格意思，就是不能通過任何外部跡象來辨認上帝的選擇。這樣，就不應該把受罰作為沒有履行最高標準的理由，因為誰也不知道自己的命運，而且上帝的意志要求所有人都同樣服從他的律條。

這個了解一個人的恩寵狀況的問題，給行為的預定論帶來更加具體的後果。上面說過，純正的加爾文派立場，是上帝的揀選不能透過外部的跡象來辨認。但是，更為重要的是這種信條包含著這樣一個意思：因為個人的恩寵情況已經被一勞永逸地決定了，所以個人的行動對恩寵情況不能產生任何影響。這樣，就整個宗教問題被認真對待而言，因為對於得救異常關切，所以個人被置於一種可怖的境地。他的行動不能影響他的不變的命運；因而，他由於宗教上的關切所受到的全部壓力，就是了解他究竟是得救還是受罰。

對於韋伯來說，就在這個問題上出現了不同於純粹邏輯後果的“心理”後果。他認為，如果對於宗教問題十分關切的話，這種壓力對於人們來說太大了。在這種壓力下，第一條教義日漸瓦解。人們逐漸地認為，好好勞作雖然不能影響是否得到拯救，卻能被解釋為恩寵的表徵。好樹不會生長出惡果。這樣，上帝的選民逐漸和“義人”即履行上帝意志的人等同起來，而受罰者則逐漸和“罪人”即不服從上帝意志的人等同起來。

可是，在進一步探討這個發展路線以前，應當注意加爾文派預定論教義的某些其他基本後果。如同前文所述，基督教從一開始就有對它來說很重要的“個人

主義”特點，而宗教改革又大大加強了這個特點。加爾文派就代表了這種個人主義因素朝一個特定方向發展的極端。

首先，加爾文教派極端地反對宗教儀式，比路德教徒激烈地使個人脫離了教會和教士的保護和指導，這種保護和指導在告解室裡是特別突出的。按照預定論的觀點，個人無處求得幫助；無論什麼世上的力量都不能對他的靈魂的情況施加任何影響。與此同時，由於取消了這種令人寬慰的仲介，他所唯一傾心關切的，就是他的不變的命運和惟一的重要聯繫——與上帝的聯繫。他的這種“在心靈深處”與上帝的聯繫，又必須與任何別人的聯繫分開。此外，在這種境況下，對於他來說，其他人不僅是無用的，還可能是危險、有害的。因為，任何別人，甚至最親密的親戚或朋友，不管行為舉止在外表上多麼道貌岸然都可能是個該受罰的人。按照韋伯的說法，最後的結果是一種前所未有的“個人的內心孤立”，這就無可置疑地使他自己負起一切事情的責任，甚至最密切的人際關係即便不說是遭到懷疑也大大貶了值。上帝才始終是第一位的。

其次，這個和預定論的其他方面結合在一起的內心孤立，對於行為的合理化有一個極端重要的含義。上帝能接受的行為，必須是直接服從他的意志的行為，而不能是出自人的任何動因或興趣的結果。但是，因為個人的好好勞作不能影響他所受的恩寵，而外部的行為最多也只能是恩寵的表徵，所以被加之於一個人的行為只能作為一個整個連貫的體系、作為他是一種什麼樣人的表現來加以判斷，而不能認為是許多互不相關的行動。天主教徒犯了罪能夠得到寬宥，做了好事能夠受到讚揚。對於加爾文派教徒來說，可能沒有任何這樣擺脫壓力的辦法，因此有一種無可比擬的巨大的促使行為合理地系統化的動力。

下面是這些信念的幾個更加具體的特殊含義：內心的孤立、對於純屬人類和世俗的一切事物的懷疑、對於“偶像崇拜”的憎惡，促使加爾文派教徒把精力轉而奉獻給非個人的目的；同時還使得他們對於這個世界的富人和有勢力的人抱有一般的禁欲主義的疑忌，甚至當已樹立起來的威權包含著令人聯想起偶像崇拜的個人崇拜時，加爾文派的運動有時會危及這種威權。至少，其強烈的傾向是“埋頭於自己的事情”和脫離世俗的權力鬥爭，除非是直接為上帝的事業而戰——如同克倫威爾軍隊那樣的情況。

加爾文派信徒寧願在上帝能接受的職業中、在他能清醒地和理智地勞動的地方效力。獨立、殷實而正派的商業是一個特別合適的領域。

誰也不能說，加爾文派倫理或可以合情合理地從中推演出來的觀點，曾經贊成為了賺錢而賺錢、或者作為一種縱欲手段而賺錢，那確實是一種主要的罪惡。加爾文派倫理所確實贊成的，是在能夠被解釋為上帝可以接受的有益的職業中進行合理的和系統化的勞動。金錢，被看成一種副產品和決非沒有危險的東西——當然這是指開始的時候。這種態度就是一種禁欲主義的態度。但是，即便這種態度也是為資本主義利益服務的，因為一方面，在經濟行業中的工作會起增加收益的作用，而另一方面，對縱欲的懼怕又會防止把收益全部用於消費。按韋伯的話說，這就是“禁欲主義的強制性儲蓄”。它不僅促進了牟利，而且使之“從傳統

道德的束縛下解脫出來”。傳統本身終究只不過是人為的；在妨礙上帝的工作的場合，尊重傳統就是偶像崇拜。

此外，在這裡同資本主義精神相聯繫而提到的這種對勞動的態度轉變，有著一個恰當的動因。人們之所以必須勞動，不再是由於亞當闖的禍，不再是對於原罪的懲罰，也不只是作為一種抵御情慾誘惑的手段的禁慾主義方法。這些都是消極的動因。清教徒的倫理補充了一個非常主要的積極動因。在一個職業中勞動，除了按照境況固有的要求“做好工作”而外沒有任何其他世俗目的，乃是上帝的明確指令，是渴望按上帝意志行事的人的首要責任。它是上帝賜給的參與建設人間天國的偉大任務的機會，上帝正是為此才把人置於痛苦的塵世中。對於真正的信徒來說，這樣的工作不是必須勉強服從、令人不快而又非做不可的，而是他自己濃濃的宗教關切的最高滿足。

可是，由於上面提到的“心理”過程的結果，這種觀點更為極端的禁慾主義逐漸減弱了。從承認正當的行為是恩寵的合理表徵(因為好樹不會長惡果)，到認為在世俗職業中的成功(就這種成功是正當的和不是以與法律相衝突的形式取得的而言)也能被看成是恩寵的標誌的觀點，只需跨過並不很大的一步。因為，難道上帝不會像賜福給他選中的人的來世一樣，賜福給他的今生嗎？在經濟方面，這種教義能為成功者提供非常正當的理由，使他對所獲收益問心無愧，成為具有清教徒背景者引人注目地自我稱義的一個重要原因。

最後，預定論的教義對於成功的商人的良心，還起著另一個象徵性作用。他們無需太多地為這個世界上的許多不幸者操心，因為完全可以把他們遭到的不幸，解釋為上帝不滿意他們的行為的表徵，如果不幸者的不幸多少能夠歸因於游手好閑和無法工作，則尤其如此。清教中沒有天主教對於博愛的輕鬆看法。它把它所允許保留下來的博愛加以條理化，成為在理性基礎上的嚴格紀律。

毋庸置疑，韋伯在對禁慾主義的新教倫理的論述中，隨著他自己對資本主義精神這一概念的闡述，總的來說，成功地找到了一個“適合”於資本主義精神的終極價值理念體系。資本主義精神的全部重要特質，都可以在得到恰當解釋的新教的態度中找到其對應項。首先，圍繞著資本主義所特有的“理性主義”的那一“非理性”成分——從任何享樂主義觀點來看都是非常不可思議的——就成為有意義的了。對這種成分，有什麼別的解釋解決了這個帶根本性的問題嗎？

這兩種態度體系並列在一起，使得韋伯理論中資本主義的禁慾主義方面，比他原來所闡述的更鮮明突出得多了。韋伯理論的重要性，實際上主要就在這個成分的經驗意義上。一些批評家走得很遠，以致實際上認為它完全是韋伯的創造。這個觀點站不住腳，但是，若不詳加論駁自然也是駁不倒的。然而，值得注意的是，不管別人對這個成分所作解釋多麼不同，在現代理論家當中，絕非只有韋伯一人指出了這個成分的具體重要性。

前面已經指出，馬歇爾對“活動”的強調有著非常類似的含義。這個概念在馬歇爾的理論中之所以非常突出，只有一個解釋，就是他深信，在自由企業中一定有一個同享樂主義的滿足需求截然不同的道德成分。涂爾幹考慮的方面雖然稍

有不同，卻也認為道德約束是個人主義經濟秩序的行動所不可或缺的。除此之外，還得再提到另外兩個人。卡弗(T·N·Carver)教授非常強調他所謂的“工作台哲學(workbench philosophy)”的重要性，即出於工作本身的原因而獻身於工作，這也包括“做生意”在內。對於他來說，羅伯遜博士所說的純粹“經濟個人主義”當然就意味著他激烈反對的“豬食槽哲學(pig-trough philosophy)”。最後，凡布倫一方面強烈地貶低享樂主義，另一方面又把他所謂的“敬業精神的本能”(instinct of workmanship)提到非常重要的位置，這樣就至少含有承認這些基本事實的意思。他對“技術”重要性的強調，顯然包含著超出前面所分析的“技術成分”的內容。其中還包含著一種對於任務的特殊態度，用他的話說，就是“追求工作質量”的態度。這不就是把承擔任務看做韋伯所說的一種天職嗎？這四個人有不同的思想背景，彼此之間沒有直接的聯繫，他們同韋伯也沒有直接聯繫，所以舉這四個人的例子似乎更能說明問題。他們在這個問題上如此一致，完全是偶然的嗎？

然而，確認了新教倫理同資本主義精神之間的“一致”，這本身並不能證明，宗教體系就是產生資本主義態度的一個重要因素，以及因此而成為產生具體的理性的資產階級的資本主義的一個重要因素，也沒有表明這種重要性在量上的次序。這一點由於下述事實而越發確鑿無疑：韋伯本人不僅承認其他一些性質完全不同的因素非常重要，而且強調它們的重要性——例如現代科學、合理化的法律體制以及合理的科層制國家行政機關等等。他認為，禁慾主義的新教可能曾經有助於這些因素的產生，但從根本上說，它們卻無一主要是這種新教的產物。

韋伯試圖從幾個種途徑證明新教與資本主義的因果關係。在簡要地評述余下幾種之後，我們主要討論其中一種，即他以比較宗教社會學進行的論證，這既是因為在方法論上它是最重要的，也是因為在英語世界對韋伯理論的探討中，它已經幾乎被完全忽視了，儘管韋伯本人最強調的就是這個方面。

首先，前已指出，關於宗教歸屬與在社會架構中的地位的相互關係，是有少量統計材料的。總的來說，這使韋伯的假說進一步得到證實。可是，他使用的並不是來自他自己研究的材料，而他自己的研究工作也不是朝著這個方向進行的。他使用這方面的材料，更多地是作為研究一些重大問題的線索，而不是作為論據。其次，新教倫理同資本主義精神二者在時間上前後的關係，容易被人看做是因果的關係。也就是說，在相同的地區和相同的社會階層當中，新教倫理總的來說大多是先於資本主義精神出現的。就作為原因的因素是“觀念”方面的因素而言，確實難免得出這樣的結論。但是，可以提出一個唯物主義的論點來加以反駁，理由是兩者可能是同一組物質條件在其不同發展階段的產物。還有一種可能性——雖然絕不會確乎如此——就是二者之間的一致性純屬偶然。

然而在這三種論證方法裡面最重要的那種之中，韋伯不單單是證明了這兩種態度之間的一致性。他在清教徒領袖們的著述中追溯新教倫理本身的內在發展，從而在經驗上證明了這二者的聯繫。新教倫理剛開始時只關心宗教問題，很明顯是修來世的。結果在加爾文本人主宰的日內瓦，形成了一種幾乎是社會主義類型

的高度的神權統治，這是以非常嚴格的教會戒律為其特徵的。從這點出發，愈來愈朝個人主義方向發展，這毫無疑問部分地是受物質條件的影響——比如說加爾文派教徒是人口中的少數。這種教派不再依靠權勢——如果有必要就使用強制力量——去直接推行世間的天國，而愈來愈強調在個人的職業中履行按照上帝的意志行事的職責。

此外，還愈來愈傾向於直接贊同在正當情況下的牟利活動。這樣，在商業職業中的行動只要有節制的、誠實的、合理的和“有益的”，就被看成是人所能做的最正當的事情之一，而其成果——“誠實地”獲得財富——則被看做是上帝賜福的直接標誌。

韋伯不僅追溯了這個演變過程，而且堅持認為(實際上是證明了)它不僅僅是一個“適應”世俗對抗宗教控制的種種需要的過程；相反，新教倫理本身具有的一種真正的“原動力”，乃是一個主要的因素，這是在當時人們所處的境況中追求宗教利益的結果。這首先是由兩方面的情況帶來的。對於宗教的積極動機來說，致力於資本主義的職業是遭到禁止的，是不能容許的。其次，後期的清教教義並非贊同在任何條件下採取任何一種形式或一切形式的牟利活動，而只是贊同在非常嚴格的戒律約束下的牟利活動。最初的禁慾主義成分(韋伯論點當中的主要成分)決不是消失了，而是在多少有些變化的背景中原樣不動地保留下來，這種結果不是任何旨在適應的倫理所能夠取得的。

這兩者就這樣完全結合了起來。可是，發展過程沒有就此中止，而是在世俗化的道路上繼續前進。

在韋伯所關注的這條發展路線中，這並不完全是放寬戒律、向“道德淪喪”讓步的問題，而是逐漸丟棄各種態度的宗教背景和以功利主義的動機代替宗教動機的問題。只是在這裡才能看到韋伯從本傑明·富蘭克林(Benjamin Franklin)的著作中所列舉的那種“純粹的”資本主義精神。但是，即使在這裡，為了非個人任務本身而克己奉獻這一主要道德成分也照樣保留著。

在這裡可以把韋伯關於新教倫理同資本主義精神有因果關係的論點表述如下：經驗材料(一直到整個十七世紀的新教領袖的著作)顯示出，一個對於個人主義的牟利活動越來越表示贊同的發展過程。這是適應還是一種出於宗教原因的宗教倫理的獨立發展？韋伯認為後一成分是很重要的，理由就是這樣一種發展過程在宗教理念體系框架內部是有意義的；這種發展不僅僅在它同其中種種基本成分不相衝突的意義上是可能的，而且是與宗教理念體系本身內部所固有的和世俗有關的強烈宗教動力相一致的。此外，韋伯所感興趣的具體的資本主義成分，與這種後來的倫理也沒有矛盾。相反，它可以在很大程度上解釋成這些動力在實際行為中的直接表現。

但是，正如韋伯本人所明白表述的，這“只是因果鏈條的一個方面”。他的《新教倫理與資本主義精神》一書有意地只涉及這個方面。在這本書裡，有很多地方零散地提到這個特定經驗問題的另一方面，如果匯集起來完全可以成爲一種挺不錯的理論。可是，他不論在這本書裡還是在別的研究工作當中，都沒有試

圖對此加以系統論析。這件工作本來是應該做的，這樣就可以把經驗論據的一切可能性全都加以詳盡論述了。但是，他沒有這樣做，而轉向了另外一條研究路線。用穆勒的話說，他從“一致法”轉向“差別法”。他不再繼續直接追問現代西方出現的理性的資產階級的資本主義是由於哪些特殊的力量，而是反過來問，為什麼在世界其他偉大的文明中未能出現同它一樣的東西？

附注：理念的作用

在這一章和下文當中，有好多地方具體聯繫到韋伯的論述是否由於受到任何傾向於唯理主義的偏見影響而存在缺陷這個問題，提出了一個關於理念的作用的一般性理論問題。因此，最好就在本書出現這個問題的地方對此作一一說明，尤其是要試圖把韋伯對這個問題的態度同前面對帕雷托的討論聯繫起來加以說明。

韋伯所注意的，是同一般認為屬於世俗領域的行動的動因相聯繫的宗教理念。他這樣看問題，出發點是這樣一種對於事實的判斷：在他所研究的這些群體——十六世紀、十七世紀的加爾文教派運動的信徒——中，一般來說在宗教方面非常關心的是能否獲得拯救。那麼，如果假定這些加爾文派信徒是由他們對於得救的關切所驅使著，可以認為他們是在努力地要爭取得救，或者是要確信自己將會得救，那就出現了一個問題：這對於他們在世俗領域、特別是經濟領域的行動有些什麼影響？把天主教、路德教和加爾文派這三個宗教群體加以比較就能看出，關心是否能夠得到拯救乃是三者所共有的，並不足以說明韋伯感興趣的世俗活動取向上的差別。所以，必須重視與宗教有關的其他成分。韋伯透過提出這樣一個問題來著手做這一步：對於這樣一種運動的信徒來說，什麼樣的行動作為獲致或確保得到拯救的手段是合適的呢？這取決於該信徒的“處境”，特別是取決於這種處境的某些特性，也就是說取決於與在行動中落實的對於獲救的關切相聯繫的宗教理念的架構。對於最關心得到拯救的天主教徒來說，給他指明的路途乃是遁世和進修道院。對於關心稍次者來說，這歷程就是忠誠於他所處的生活位置中的傳統，多做一件一件的好事，尤其是循規蹈矩，廣發善心，這樣來為自己祈福。對於路德派教徒，沒有進修道院這一說，他們的行動方針就是忠誠奉行他們所處生活位置的傳統職責，順從以適當方式建立起來的威權。基督教徒一般來說，認為自己置身於一個本人無望加以改革的罪惡世界中。罪惡是不可避免的，得靠誠心告解和決心下一次做得更好一些來抵贖。最後，加爾文派信徒則被告誡，要在一種職業中認真地和合理地勞作，以便實現地上的天國。他們既不需要遠離塵世或遁入修道院，也不接受傳統的秩序，但是，在其職業範圍內，他應當努力按照正義的指令去改造世界。

這些在態度上的差別也是事實問題。韋伯爭辯說，他已經證明它們分別是這三個宗教群體成員對世俗的、特別是對經濟活動的典型態度。韋伯進而說明（對天主教和路德教是粗略地說明，對於加爾文派則是詳細地說明）假如他們最初都關心是否能夠得到拯救的話，假定持這些態度的行動者都是與這種態度聯繫著的

宗教理念體系的信徒，那麼，這些態度中的每一種就都有了意義。因此，按照加爾文派的主張，良好的工作不能成為得救的手段，而只是蒙上帝揀選的標誌；預定論排除了前者的可能性。而且，值得稱揚的行為主要不在於虔誠的儀式，因為這些虔誠的儀式會涉及到把世俗的事情神聖化，換句話說就是偶像崇拜。傳統不可能是神聖的，因為那樣的話也會是偶像崇拜。神秘主義為上帝的絕對超驗性所排斥。最後，情慾的罪惡排斥享樂主義的態度。為了上帝的榮耀，人世活動中應該對情慾加以理性的節制，而不要利用此世的事物放縱情慾，恣意享樂。加爾文派教徒在人世中工作，但既不是屬於人世，也不為了人世。

最後，韋伯的分析不僅明確了他把加爾文派神學作為世俗禁欲主義加以描述的這種態度的意義，而且還証明了這種態度和略加修正的資本主義精神的態度是一致的。關於資本主義精神的顯而易見的東西，就是它是一套同發達的宗教理念體系或形而上學理念體系沒有明顯聯繫的態度。韋伯從發生學的角度追溯了這些態度之間的演變，發現存在著很多連接環節。

但是，暫時可以把這個問題的發生學方面擱置起來。如果假定他對事實的陳述是正確的，那麼，就可以明確地認為韋伯在意義的層面上證明了：在(1)加爾文派信徒中間對於得救的關切所主要採取的特殊形式，(2)上面概括為加爾文神學的宗教理念體系和(3)該態度體系中被他描述為資本主義精神的禁慾主義成分這三者之間，存在著相互的聯繫。拋開發生學方面的問題不談，如果說韋伯的分析對於三者之間的因果關係提供了一些啟發的話，那到底是什麼呢？

在這個問題上，試著說明一下這個問題同帕雷托的概念體系是怎樣一種關係，可能是有助益的。韋伯不熟悉帕雷托的研究工作，因此並沒有對他的材料進行形式上的剩餘物一衍生物的分析。不過，他感興趣的是分析特定的人說些什麼，以此來弄明白他們做的是什麼。由於這些人的“理論”大多是非科學的，所以把這個問題當成實例，來運用一下帕雷托作過的分析，似乎是最好不過的了。

應當記得，剩餘物是一個很起作用的概念。剩餘物是按照第五章已經描述過的特定程式進行分析得出來的。如果同行動相聯繫著的那些語言詞句為科學理論所不容的話，剩餘物就是這種語言詞句的一個比較恆定的成分。這樣說來，如果對加爾文派教徒使用的那些影響著世俗活動的語言詞句加以分析，能夠從中得出不是一個、而是數個剩餘物。其中之一是關於得救的剩餘物，表現著“覺得人們應該以有助於進一步獲得恩寵和確知恩寵的方式行動這樣一種情感”。在加爾文派教徒中與此聯繫在一起形成一個“複合體”的，還有某些別的剩餘物，即上面討論過的加爾文神學的五個主要前提。因為這些是形而上學的命題，不是對於經驗事實的表述，所以它們是非邏輯的，在我們目前的語境中可以視為剩餘物。

帕雷托的論點本身，並未含有在一般意義上有關理念的作用的具體定理，而只包括這樣一個反面意義的定理：就剩餘物構成社會體制中的一個重要的自變量而言，不能認為該社會體制中發生的變遷，是單獨由在科學上可以驗證的種種理論確定的。但是，前已指出，剩餘物作為一種語詞上的命名，情況很不相同——可以是對一種意義的嚴格合乎邏輯的表述，對於行動起著如同在科學上可以驗

証的理論一樣的因果作用；也可以是另外一種極端的情況，作為其他力量的一種標示，對於那些力量的作用則非常微不足道，猶如溫度計標示一個地方的溫度而不能影響那個地方的溫度一樣。這樣，透過帕雷托的程序，就有可能得出韋伯對於作為剩餘物的加爾文教的分析的主要成分，但這根本不能證明宗教理念到底是不是、在多大程度上是導因，或者只不過是別的什麼東西的“表象”而已。這就留下一個要靠進一步分析特定事實來回答的問題。

不過，有可能以這樣一種方式把帕雷托式的分析加以延伸，這種方式乍看起來，會使人對韋伯關於宗教理念有導因作用的論點產生懷疑。也就是說，有可能不僅對加爾文派信徒的語辭加以分析，而且把那些符合韋伯所描述的資本主義精神而不涉及任何明確宗教動機的語辭也加以分析。這樣，至少前一階段分析中的一些剩餘物——有特定“宗教”內容的那些剩餘物——對於相關材料來說，就變得不如世俗的禁慾主義態度中所包含的其他剩餘物那樣帶根本性了。也就是說，那些剩餘物在更為廣闊的背景之中成了衍生物。從本傑明·富蘭克林那時以來，它們的地位就有被其他世俗方面的衍生物(例如關於“工作台哲學”有益於社會生存的衍生物，關於“活動”的價值的衍生物，等等)取代的趨勢。必須記住，和衍生物之間的區分是相對的，那在比較狹小範圍內是剩餘物的東西，在比較寬泛的範圍內可以變成衍生物。這的確已經足以駁斥那種關於非科學理念的影響機制的幼稚的“發散論(emanationist)”觀點了。世俗禁慾主義剩餘物同加爾文教派的神學，並不是這樣一種簡單的關係，似乎無需進一步了解考察就能由其中一個推論出另一個。然而，絕不能夠據此證明，二者之間就沒有重要的相互作用的關係。但是，為了進一步探索這一問題，必須更進一步加以考慮。在韋伯的理論中，有兩條不同的分析路線把這個問題引向深入。

其中一種非常符合帕雷托式的分析，將在下一章作較為詳細的探討。這將更進一步擴大分析的比較基礎。韋伯在對宗教作了比較研究的基礎上，得出這樣一個比較寬泛的結論：一定類型的宗教理念是與對世俗活動的一定類型的態度相聯繫的。在具有或曾經有過一個強調神的超驗性、強調情慾是罪惡等等的宗教觀念體系的文化中，世俗禁慾主義的發展最為顯著。其他態度，不管是對此事務漠不關心還是毫無批判地接受傳統，越是同世俗的禁慾主義相背離，就越是緊密地同另外一些宗教觀念——諸如神的內在性、在神聖與世俗之間並無徹底的二元論等等——聯繫著。這樣，態度和觀念相互之間，很可能有密切的相互作用關係，儘管它們大概也都可能是更深層的情感的表现。但是，這樣論證下去，只有證明出韋伯沒有把可能分析的問題都分析到，而不是證明他已經作了的分析當中有哪些明顯錯誤，才能看出他的立場存在問題。

另一條分析路線是帕雷托自己沒有做過的，就是把發生學的考慮引入這一特定事例的分析中。從發生學的角度來說，證明它們有因果關係是可能的；而這在當時那種一般理論的情形之下，以帕雷托那樣的一般分析框架是不可能證明出來的。

應當記住的要點如下：加爾文派的神學和與它相關的種種倫理態度，是先於

理性的資產階級的資本主義的廣泛發展而存在於西歐的。從行動者的觀點來看，這種神學理念賦於這些倫理態度以及以這些態度為其剩餘物的行動一種適當的意義。非但如此，韋伯還從歷史上追根溯源，因而得以從動機的角度去理解，直接同行動聯繫著的這些宗教觀念是如何一點一點地演變、越來越同資本主義精神相吻合的(儘管在此過程中某些主要的禁慾主義剩餘物基本都保留下來了)。此外，他還追溯了使得諸宗教成分逐漸失去其重要性的世俗化過程，並使這個過程的種種可能動機成為可以理解的。這一發生學的分析大大增強了宗教觀念體系發生了重要影響的機率。

最後，有一系列非常一般性的問題，將在下一章和第十七章討論。雖然出於某些當下的考慮，可以將剩餘物中所表示的態度視為一種解釋性的因素；但是，還有可能超出這一點，進一步追問，這種態度之所以產生是哪些力量在起作用。就其中包括有種種價值成分而言，就應當查問：以行動者對於世界的總概念來看，這樣一種態度對於行動者來說是不是有意義的呢？前面所討論過的對行動體系進行合理整合的總體趨勢，已經為此提供了充足的依據。於是，如果一個社會在種種要害問題上已經長期存在著一種特定的觀念體系的話，就可以合理地假定：這個觀念體系對於溝通種種態度一點一點地起著作用，使這些態度從這個體系來說會成為有意義的。如果這個社會是以聚合韌性和“信念”的力量為其特點的話，情形就更是如此。

在他的理論當中，非常尖銳地提出了宗教觀念起什麼作用的問題，這部分地就是價值成分所起作用這個更寬泛的問題的一個方面——這正是本書所要研究的主要問題。帕雷托和韋伯兩人都把科學的觀念同非科學的觀念作了清楚的區分，這就在很大程度上為解決這個問題鋪平了道路。至少有一部分非科學的觀念是價值複合體中的認知成分。前面對於涂爾幹有關宗教的論述所進行的討論，已經弄清了非科學的觀念的地位；韋伯則使之更加清晰了。但是，認知成分顯然只是價值複合體中的一組成分。了解一件事情或者相信一件事情，這本身還不是做一件事情。另外還需要有一個某種類型的努力的成分。行動者對於自己的理念不像科學家那樣持感情上中立的態度——這種態度在關於涂爾幹的論述中是起了很大作用的。但是，在價值複合體的觀念具體地和別的非認知的成分要素密切聯結時，沒有任何理由不把它們在分析上區別開來。而且，韋伯已經提出大量證據表明，雖然在事實上，相信什麼並不就是做什麼，但一個人相信什麼和他做什麼是有很大關係的。

第十五章 馬克斯·韋伯(二)：宗教和現代資本主義(續)

B、比較研究

韋伯是透過對於“世界各宗教的經濟倫理”的一系列研究，來進行他的比較研究的。韋伯宣稱，他打算研究儒教、佛教、印度教、猶太教、早期基督教和伊斯蘭教。遺憾的是，到他去世時並沒有完成這一計畫，只有對於四種宗教的研究成果以某種形式發表出來。由於篇幅所限，這裡將把注意力集中於他對其中兩種宗教，即儒教和印度教的研究結果上，因為這兩個研究明顯地說明了什麼是理論上最重要的典型。

但是，在開始討論這兩項研究以前，必須就這整個一系列研究的特點說幾句話。與《新教倫理與資本主義精神》一書不同，韋伯在這些研究當中把因果鏈的兩個方面都涉及到了。但是，不要把這一系列研究理解成一般的“宗教社會學”，如果那意味著一種對宗教與社會的全部相互關係的系統研究的話。這一系列研究甚至也不像人們有時所認為的那樣，是對於宗教現象和經濟現象相互關係的一般研究。這兩種解釋違背了韋伯的一條基本方法論原則，對他的這些方法論原則將在下一章討論。相反，這一系列研究是明確地針對前述意義上的現代資本主義問題的。它主要是就有關資本主義精神以及禁慾主義的新教倫理的諸方面，對其他宗教的倫理加以比較研究，不管這種關係是一致的還是相對立的。正因為這樣，我們在此處加以論述是完全有道理的。

如同馮·塞廷博士所指出的，在方法論方面，對於韋伯而言，“理想的”步驟是要找出一些社會發展的例證，其中只有宗教倫理的因素不同於西歐的情形。遺憾的是，這在具體的事實中是找不到的，並且會帶有一些韋伯非常懷疑的實証味道。韋伯所做的就是犧牲方法論上的周密性，以論述實際的歷史事件而非假設的事件來取得具體性。

這樣，一般來說，大體是下面這樣一種情況：在我們將要討論的實例中，韋伯成功地證明了，與有關宗教結合在一起的經濟倫理，在其對於經濟活動的含義方面基本上不同於禁慾主義的新教的經濟倫理。與此有相互聯繫的還有一個事實，就是在那種倫理一直佔據優勢的地區，沒有出現過多少能夠同西方的理性的資產階級的資本主義發展過程相比擬的發展過程。這樣就證實了，資本主義之沒有發展同相關的宗教倫理的特點顯然是有聯繫的。因為，與禁慾主義的新教倫理相比之下，就這些宗教倫理影響到行動而言，必然要認為它們是直接的抑制力量。

要想精確估計宗教倫理在各類經濟體制的發展中所起的具體作用，在方法論上主要有兩個困難：首先，一個宗教的“可觀察的”經濟倫理是一個具體的事物。韋伯非常坦率地承認，這樣的經濟倫理在其發展過程中，不管是在特點方面還是在其取得優勢這個事實方面，當然都受到“物質”因素的影響，首先是受到持此種倫理的那個階級的社會特點的影響；但是，這裡也有其他因素的影響。這些影響是與宗教體系的 *Eigengesetzlichkeit*[自身的合法性]相歧異的，而從歷史上

是考究不出來這種歧異的，因為這要回溯到不能得到歷史證據的問題上去。惟一的辦法就是分析。

其次，在任何兩個能夠加以比較的實例當中，具體社會體系裡面可以說是有利於或不利於資本主義的發展的諸因素中，除了宗教倫理以外，其他因素並不是直接相對應的。中國沒有西方出現的某些重要的阻礙，而另一方面，西方又具有某些中國不存在的有利於資本主義發展的非宗教成分。

實際的限制就是這樣，以致要取得任何數量上很精確的證據，在經驗上肯定都是不可能的。韋伯試圖根據支配著每一種因素如何起作用的已知規律來估算其機率，以這種方式取得數量上的證據。這樣，一方面，他企圖估量具體經濟倫理是否能由非宗教因素的作用而產生，首先它能否是“物質利益”的反映。關於這點，應當記住，支持宗教領域中的 Eigengesetzlichkeit[自身的合法性]的證據，恰好像另一方面的證據一樣，是非常值得認真考慮的。另一方面，必須判斷以下情況的機率：在現代西方，有利的因素沒有宗教倫理的干預也能夠把不利的因素克服掉，而在中國和印度則會發生相反的情況。這裡，韋伯的判斷就是，不管在中國還是在印度，非宗教因素的組合在關鍵時期至少與在西方的情況一樣，是有利於資本主義的發展的。在這方面，就有很大的可能是，與資本主義有關的導致不同情形的因素就在於宗教經濟倫理的成分。應該特別指出，加以比較的範圍擴大了，不同成分以及它們之間可能的相互關係也隨之更清楚了，因而大大增加了這些公認的複雜的機率估算的可靠性。因此，韋伯比較研究的整個結果，比對於任何一個特定事例只是根據其本身資料所作出的判斷要可靠得多。這是一個得到確認的方法論原則。

中 國

如果把“古典的”中國社會體制和我們自己的社會體制加以比較，就會呈現出一種相似點與不相似點的奇特組合。在社會架構本身方面，有兩個基本的方面一經常稱之為“家族性的”組織和“政治的”上層建築。眾所周知，為數眾多的中國人一直緊密地組織在一種血緣群體裡，這使現代的社會學家強烈地聯想起很多早期的社會。其基本單位是父系家族，這種家族和地方村莊群體覆蓋範圍大致相同，又分為較小的家庭群體。一般地說，這些家族性群體和土地最緊密地聯結在一起，並虔誠地受高度發展的祖先崇拜制度的約束。

中國的家庭制度大概與美國——一個十分令人感興趣的具有典型的清教徒背景的國家——的一直向前發展著的家庭制度截然相反。中國的家庭群體表現出極高程度的集體團結。父母威權和“子女孝順”的原則是極為嚴格的，既要求孩子服從，也要求在禮儀方面的高度尊敬。最後，它是完全和現代美國的婦女獨立相對立的。家庭，而不是個人，是中國社會的單位。

中國儘管在各家庭群體之間存在相當高程度的財富差別，卻從帝制時代起，就沒有任何像中世紀歐洲那樣的嚴格的等級森嚴的品級(class)制度，特別是

沒有任何近似種姓制度的東西。在選擇職業的機會方面，實際上在家族關係以外的一切方面，至少有形式上的平等。在這方面，中國的情況已經類似西歐資本主義國家的情況——都有由於來自財富和上層社會地位的實際特權而形成的在實質性的機會平等方面的限制，這種狀況是相同的。在這一切中，明顯不同於現代西方的是家族群體的地位。

中國的帝制“國家”有兩個主要方面。一方面，它是一種在完全不同於任何基督教政治架構的意義上的神權統治。皇帝是“天子”，被認為是神界和人間社會之間的主要仲介。人間社會秩序發生了不和諧，可以歸之於皇帝的禮儀的不當。因此，在中國皇帝成為禮儀關切的中心。

但是，這個宗教的方面並沒有像它所可能導致的那樣，把政權置於以皇帝為首的世襲神職人員手中。在皇帝之下，有一個科層制行政人員的特殊階級——官吏。在某些方面，中國的政治體制把科層制原則實施到了其他地方很少達到的地步。但是，在別的方面，它極端不同於對於資產階級的資本主義極為重要的那種科層制。

官吏是一個讀書人組成的階級，他們透過一系列考試取得被授予官職的資格。因此，儘管其中在一定程度上有實際的個人偏愛和其他起修正作用的成分，做官的資格仍然存在一個明確的非個人的客觀標準。偏愛在很大程度上局限於在可供選擇的候選人當中如何選擇的問題，因為取得做官資格者的數量總是比官職的空缺要多得多。此外，某些別的非常重要的科層制原則也被嚴格貫徹。官吏不能在他的家庭所在的省份任職，任同一官職的期限嚴格地定為三年。因此，雖然官吏對於上級的控制有高度的獨立性，但卻從未成為世襲的，或在政治上對於中央政權造成威脅。封建化被有效地防止了。官吏作為一個階級，壟斷了官府，這些官吏中不乏大的家族。這一階級從來不是封閉的，每個新官就任都靠上面委派。

同時，科層制的完全發展受到一些根本性的限制。首先，科層制原則被局限於高級官吏的小圈子裡。人數多得多的進行有效的行政管理所必需的下級部屬，並不由一般的科層制原則支配，他們的委派、俸祿和對他們的控制都由個別官吏決定，這個官吏自然也高度倚賴了解當地情況的這些下屬。這些下屬又很可能與顯貴的家族，行會和村社等等地方勢力結成同盟。因此，這種行政體制不可能實施反對地方豪強的極端政策，而被迫留給地方集團特別大的自治權力。科層制只限於上層架構，而並沒有像西歐國家的科層制那樣，為取得對個人的直接控制而深入到社會架構中去。

其次，處於稅收制度下的官吏的領俸方式也是一個限制。官吏有義務把一定數量的賦稅上繳給中央政府。但是，他的地方行政費用，包括他的俸祿，都要從由他自己安排和徵收的賦稅中支出。由於這種情況和他的任期有限，他便在任職期間榨取儘可能多的東西。

最後，它不是專業化的科層制：對於特定的職位並沒有任何專業資格條件，必要的訓練完全不是專業的和技術的。只要求有關於經史典籍的知識，對任何人都是一樣。訓練的目的不是為了使候補者適合特定職位的特殊專業需要，而

只是保證使他成爲一個有充分文化教養的正人君子，能夠與官吏的高位相稱。這種情況明顯地增加了官吏對於下屬的倚賴，並成了把科層制原則擴大到日常行政工作中去的重要障礙。它仍然是韋伯所謂的世襲科層制。

在官吏階級和家族集團之間爲相當多的專門經濟企業留有發展的餘地。儘管在各個時期情況不同，手工藝和大量商業貿易(常常具有相當的規模)都高度發展了，而且兩者都擁有強有力的行會。但是，儘管偶然也有大規模企業，卻沒有任何近似現代西方產業資本主義的東西得到發展。儘管有大量的科技發明，技術仍然是傳統的，工業生產也仍然主要是在手工業基礎上進行的。大規模的商業組織並不像西方那樣，與相應的生產組織聯繫在一起。

在很早的時期，中國的廣大地區曾經長期處於和平狀態。相對來說，它很少對國內的流動和商業進行限制在選擇職業方面的機會均等和自由都是超乎尋常的。它實際上沒有像天主教禁止高利貸那樣的對經濟發展的限制。最後，國家承認並給予行會之類的經濟利益組織很高程度的自治權。如果像一般設想的那樣，認爲只要沒有限制條件就能實現現代資本主義的發展的話，那麼，中國遠在現代以前很久，現代資本主義就應當發展起來了。

如果考慮到經濟倫理，這種吊詭就更加明顯了。因爲，在一個以自己的宗教比中國肯定更爲功利主義、更爲世俗而自詡的世界中，大概就毫無倫理可言了。首先，在世界上任何別的地方，都不曾有過社會所有階級之間對於財富更爲正面的評價。在深謀遠慮地照顧今世的利益而缺乏對於任何其他東西的興趣方面，大概從來沒有任何人超過中國人。此外，這種世俗性和功利主義是和一種理性主義結合在一起的，其中包括廣泛地否定宗教的非理性方面，首先是否定其中狂熱的和超驗的成分。那麼，它和新教倫理的功利主義的理性主義之間的區別在什麼地方呢？

中國占支配地位的道德體系是正統的儒學，它對世界持一種明確清晰的態度。很重要的要認識到，這一學派逐漸成爲官吏階級——有修養、有文化的紳士階級——特定的倫理。儒學以它幾乎是純粹的道德學說，是沒有任何明確的形而上學基礎的實踐準則的匯集而聞名。孔子與形而上學的思辨毫無關係。對於他來說，形而上學的思辨是無用和空洞的。對於來世沒有任何確定的興趣，也沒有任何拯救的概念。儒學爲了今世生活而關心今世生活，捨此除好名聲以外別無所求。

可是，它的世俗性對無紀律並不支持。相反，它的理性主義包含一種特定的紀律。作爲其基礎的中心概念就是和諧或秩序。宇宙本身就是這樣一個由“天”統治的秩序，人類社會是世界秩序的縮影。受過良好教育的上層人士追求同這種秩序一致的生活。這樣做就要避免任何種類的可能破壞其平衡的失去自我控制力的行爲。

沒有任何像極端的罪惡原則這樣的東西，沒有任何“罪孽”——只有錯誤，即未能如他所繼承的傳統和他所擁有的機會那樣，成爲儘可能完美的“君子”。理性的人避免表露情感，總是自制的、有尊嚴的和彬彬有禮的。他總是最謹慎地

遵守各種境況之下的禮節。他的基本目的是與得到普遍接受的社會秩序協調一致地生活，並且做一個為這種社會秩序增添光彩的人。

他的本分不是去承擔別人的責任，也不是去關心整體社會的狀況，而是專心於與他自己有利害關係的事。這包括兩個主要的成分——他作為一個受過教育的君子的自我發展和他與其他人的關係。在與他人的關係方面，主要強調的是某種特定的個人關係，首先就是孝順。中國的中心美德就是子女的孝道，而官吏對他的上司的態度，也應當像兒子對父親的態度一樣。實際上，孔子把整個社會設想為這樣的個人的關係網，他要求每一個人的言行就其所處關係而言是合宜的。他不應該自命為他的兄弟的監護人。這同清教徒關心所有人的言行顯然是對立的。

儒家的君子所追求的和諧生活於其中的秩序，是一種確定的具體的秩序。在儒教倫理中，沒有試圖改變這種秩序的主要面貌的任何動機。這一事實是非常重要的。一套態度的根源，即對這個社會的“宗教”實踐和“宗教”信仰的那些態度的根源。它們屬於兩個範疇。

一方面，以官吏為其組成部分之一的國家架構本身，是一種“神聖的”架構。皇帝和他的官吏是國家崇拜的承擔者，並且像在古代那樣，禮儀性的宗教職責被公認為官府職責的一部分。儒教只是把這些東西作為當然之事來接受，既不反對它們，也不探究它們的含義——那將是毫無結果的形而上學思辨。它們是秩序的一部分。如同韋伯所說的，儒家儘管是理性主義的，卻絲毫沒有把這些東西在倫理意義上加以合理化的傾向。與此相似，儒家非常強調的兒女孝道有一個層面是遵從繁複的禮儀。對此儒家也是簡單地接受下來，絲毫不想在倫理上使之合理化。

另一方面，中國同別的地方一樣，一直存在大量的巫術和迷信。儒生也接受這些，但是是以另外一種方式接受的。他們自己不參與這種活動，因為這和他們的尊嚴不相稱，但同時又絲奉不想排斥它們。這種活動屬於無知無識的群眾的生活。

關於修身之道的概念表達了同樣的理念——接受既定的事物。至善之境是透過學習經史典籍達到的。區分君子與小人的標誌，不是出身和財富，而是經典的學習。了解這個學習概念與近代西方多麼不同是很重要的。任何人都不會想到對經典加以改進。學習不是能動的，而是按照一種固定不變的規範刻板進行的。

以上種種情況組合在一起，只能助長傳統主義。儒教倫理的理性主義是純之又純的。它也是一種今世的理性主義，同超驗的東西絲毫無緣。在中國社會架構內，它使今世的好事情——首先是財富、長壽和好名聲具有公認的價值。但是，儒教基本上原封不動地接受現存秩序，首先是原封不動地接受現存秩序之中的國家崇拜、祖先崇拜以及民眾巫術等等宗教一迷信成分，這就使它的理性主義有了局限。此外，儒家君子的理想是一種傳統的、靜止的理想，這種理想的基礎就是汲取傳統上固定下來的一堆書本文化，即經典。儒家的學問完全沒有西方科學那種富有生氣的特點。最後，如同韋伯所說的，儒教的占支配地位的倫理價值觀、

它惟一的絕對責任——“孝順”，本身就是一種傳統主義的美德。它要求人們把祖輩的秩序以及合理構成的威權和禮儀接受下來，反對以抽象的理想來反抗這種秩序。儒家理性主義是莊重地適應傳統秩序的理性主義。它要求人們不做任何破壞秩序的事情，要尊貴的君子自我節制。如同索羅金教授所說的，它是“一種健全的保守主義的審慎政策。”

但是，以上論析應已充分明白地說明，儒教恰好是與禁俗主義的新教倫理不同的。新教倫理倒的確是一種明顯的革命性的力量。它的主導精神不是要個人毫無批判地去適應社會現狀，而是要求個人在他力所能及的範圍之內，以建立人間天國這樣一個超驗理想的名義去改造世界。韋伯簡潔明了地說過，新教不是像儒教那樣理性地適應世界的學說，而是一種理性地控制世界的學說。據說阿基米德說過：“給我一個支點，我就可以撬動地球。”儒教倫理之所以未能推展世界，原因就在於它的世俗性不能使它在塵世之外找到立足點。另一方面，新教倫理則有這樣一種立足點，即其超驗的上帝和拯救的概念。它的推展力正在於它的倫理的禁慾主義的方面。

由這個基本差別產生出許多更加具體的差別。由於儒教是世俗性質的，所以它接受傳統，甚至將傳統神聖化。而清教倫理建立在超驗基礎之上，所以它認為傳統根本沒有什麼神聖的性質。對於清教徒來說，中國人的孝道是不折不扣的偶像崇拜，國家崇拜則純屬“迷信”。惟一能使世間萬物得到裁可的，就是它們遵循著上帝的意志。清教教義貫徹的是從世界上驅除巫術的最激進的極端措施之一。儒教則毫不觸動根深蒂固的民間巫術。這個差別反過來又是韋伯的一個最根本的學說的一部分，在所有地方，傳統主義都是特定社會發展早期階段的通例。這種傳統主義的勢力非常頑固，要想突破非有特別強勁的力量不可；並且必須突破這種勢力，像理性資產階級的資本主義這樣的社會發展才有可能實現。儒教倫理縱然是一種世俗的理性主義，卻完全未能做到這一點；不僅如此，相反地它還直接而有力地支持了傳統秩序。

無需詳加論述，還可以提出兩個重要的差別。現代科層制架構的基本要求之一，是職能的專業化和與之相伴的法律或科學專業知識。這是現代西方科層制的一個特點，中國官吏的科層制顯然是不具備的。實行這種專業化的結果，當然就不可能再有什麼完備的人格。對我們來說，專業化一直與人文主義理想有尖銳的矛盾。清教倫理成功地克服了這個障礙。因為在清教的概念裡，人就是上帝意志的工具；人的最高程度的自我完成就在於在一種職業中發揮他的作用，即使是高度專業化的作用。另一方面，儒家的君子卻不是在任何意義上的“工具”，他本身就是目的，是一件完美無缺、和諧一致的“藝術品”。這對專業化非但不是促進力量，反而是一種很強的抑制力量。此外，在儒家看來，對於個人有價值的知識只是經典方面的知識，而不是專業技術的知識。儒家是人文主義者。

其次，我們現代西方社會秩序的另一根本原則，是它在道德方面的“普世主義”。我們那些最重要的道德義務，在理論和實踐上都“不分對象地”適用於一切人。適用於人的各種大範疇，而不管所涉及的具體個人關係。例如，同任何人

做生意都應當誠實公道，不是只對親戚朋友才講誠實公道。確如韋伯反覆指出的那樣，如果沒有這種普世主義，就很難理解現代經濟制度是怎樣才能運轉的。因為，諸如信守合約、保證貨物質量之類的商業聯繫，都必須基於最根本的信任，而這種信任就是以道德的普世主義為依據的。

在這方面，清教倫理強化了基督教的一般傾向。它同裙帶關係和區分親疏是水火不相容的。儒教倫理則與之正相對立。儒家在道德上支持的是個人對於特定個人的私人關係——在道德上強調的只是這些個人關係。為儒教倫理所接受和支持的整個中國社會架構，是一個突出的“特殊主義”的關係結構。這樣，凡私人關係範疇之外的各種關係，在道德上就都是無關緊要的，而且普遍不願對這些關係承擔道德義務。由於市場制度中的經濟關係大都是非私人的關係，因而任何突破傳統主義的傾向都採取擺脫道德限制的形式，採取“投機者的資本主義”的形式，而不是像理性的資產階級的資本主義所典型特有的那樣，在道德上有所節制地去牟利。

最後，儒教總的說來是反對形而上學的思辨的，與此同時，包括儒教在內的中國思想當中有一種同西方思想正相對立的非常明顯的傾向，這是同宗教倫理基礎何在這個一般性問題有關的。就儒家哲學來說，宇宙中存在著秩序的諸原則，社會秩序只不過是宇宙秩序的一個方面。但是，與主導性的西方觀點不同，宇宙秩序的基礎是內在的而且歸根結底是非人格化的。沒有任何與猶太教—基督教的超驗的人格化的上帝、創世者和世界之主相類似的神。在中國人的思想中，宇宙秩序是要以“道”的概念加以闡發的，這種概念在儒家以及大多數其他學派中都是共同的。

這種情況同韋伯認為最重要的另一種情況是聯繫著的，即在中國根本未能產生出像猶太人那樣的一個先知者的階級，先知者的“使命”，就是以那樣一種超驗的上帝的名義給一種超驗的理想賦予道德的責任。韋伯認為，這種先知者所作的預言是西方得以突破傳統主義的一個主要根源，是有利於世界的道德合理化的。這種先知的態度同泛神論的理念體系是不相容的。中國的宗教思想確實不是只有正統儒教一家。但是，它的主要競爭對手道教，也沒有向西方的道德合理化的方向發展，而是更加背道而馳。道教包含兩個主要傾向。在學識深奧的高層次上，它是一種玄妙的沈思的學說。道教徒不像儒生那樣尋求樹立一種完美的世俗君子的理想，他們認為人的最高級的活動是對宇宙的本質作一種沈思的把握——這種途徑同任何一種以積極的苦行來控制世界的做法都顯然是直接背離的。韋伯認為，既然中國人思想的背景是泛神論的，“從事認識”的人對於宇宙的態度如果要合理化的話，就只有兩種可能——要麼是儒生那樣以世俗的方式“適應”社會領域裡的世界秩序，要麼就是道教徒那樣的玄妙深思的離塵脫俗的態度。另一方面，道教也被庸俗化，使巫術迷信廣泛地蔓延開來。在佛教方面，也有同道教這兩種傾向非常相似的情形。這說明在中國人的思想裡同樣有一個形而上學的基礎，是大有助於解釋中國為什麼能夠接受佛教的。

印度

討論印度社會和印度宗教可以比討論中國稍微簡要一些，因為印度同西方的對比在這兩方面都鮮明得多，幾乎沒有把印度教的宗教倫理同新教倫理混淆起來的危險。印度是日常所說的“修來世(otherworldliness)”的眾所周知的發源地。

對於西方人來說，印度社會制度的最明顯的特點是種姓制度。有些人大概傾向於把種姓制度視為原始，再沒有比這離真理更遠的了。在印度發展到任何一種程度的種姓制度，都絕對地是獨一無二的現象。而且，完全定形的種姓制度並不屬於印度歷史的早期階段，而是確定的屬於後期。它是一個長期發展過程的產物。

如同印度人口普查所揭示的，晚近以來種姓制度的某些方面，像是一幅雜亂無章的畫面；但其中有一個秩序的成分，因之才能確切地稱其為一種制度。許許多多嚴格實行內部通婚的、一般是本鄉本土的世代沿襲的群體，按照相對的優劣等級排列起來，就形成了種姓制度。基本的內部通婚單位是亞種姓，但這些亞種姓大部分又都組成有一定明確界限的較大單位，這就是所謂的種姓；同一種姓的人們，相互之間至少在名義上還屬於同等的社會地位。

雖然絕不是毫無例外，但種姓群體通常都是以世襲的職業為其特徵的。所以，社會上種姓的劃分大致就是世襲基礎上的勞動職能的劃分。很多種姓的名字就標示著職業，雖然並非全然如此。

此外，種姓還有儀式方面的種種禁忌為其顯著特徵。禁止通婚本身就有很明顯的儀式方面的意義；另一個最突出的統一的準則——禁止共同生活，也是如此，甚至儀式方面的意味更濃。備餐、進餐以及私人接觸，都有一套非常繁複的禮儀規則管著。總起來說，這些儀軌隨種姓而迥異，對於每一種姓的成員也視在具體情況中涉及到其他什麼種姓而有所不同。在這些儀軌裡面，為全印度所共有的禮儀成分並不多，只有牛的神聖性等等幾條；其餘的無時無處不在的儀軌，使得各個種姓成了在儀軌上壁壘森嚴的集合體。

每一個種姓或亞種姓同其他所有種姓、亞種姓之間的等級高低關係不可能都很清楚。從這種意義上說，種姓制度在等級方面有一定的模糊成分，但總的等級高下還是輪廓很清晰的。頂端是婆羅門種姓，每個特定種姓的地位則以它與婆羅門的關係來確定，那大體上是一種特殊類型的禮儀式關係。種姓的地位首先取決於這樣一些考慮：一個有地位的婆羅門受取那個種姓的成員什麼東西和在什麼情況下受取(例如食物)，婆羅門同他們有過什麼樣的接觸之後要行潔身禮，婆羅門給他們主持什麼樣的儀式。

前面說過，這種種姓制度目前或近代的架構形式，不是從古印度沿襲下來的，而是經過一個漫長而緩慢的過程演變成現下這種樣子的。在不同的時期，它受一些不同的成分影響。據最古老的文字資料記載，征服者和被征服者分成兩個階級，形成了並一再強化了種族界限。還有職業分化以及有組織的職業群體的分化，財富的分化，把許多具有不同文化的、有專門職業和沒有專門職業的不同種族群體納入單一的制度中。凡此種種對於種姓制度的演變無疑都是有影響的。

可是，有一個極重要的情況需要加以說明。這種特定形式的等級制度，核心似乎就是婆羅門種姓——祭司種姓——在社會上處於確定無疑、無可爭議的至高無上地位。他們不僅處於種姓制度的頂峰，而且其他種姓的位置高低也要參照他們和與他們的關係即儀式關係來排列——婆羅門的專職是要把精力花在這些關係上的。情況一直就是如此，然而，婆羅門在歷史上從來沒有掌握一種比如說同中世紀教會有任何共同之處的宗教聯合組織。實際上，種姓的等級越低，它的組織才越明確——鄉村自治委員會或種姓協會的組織程度，在比較低等的種姓當中是最高的。而且，儘管有許多婆羅門當過君主的大臣或顧問，管理過世俗事務和宗教事務，卻從來沒有作為一個種姓憑借本身的地位自行執掌政權，而只是作為個人受命執政。最後，婆羅門雖然大都很富有，他們的職位顯然並不是靠財富本身而與他們在宗教方面的地位和作用無關。他們也決非始終都是最富有的種姓。歷史上從來沒有其他祭司取得像他們這樣的顯赫成就。

還可以簡要地說明一下這種社會架構的其他方面。印度一向主要是農業社會，它的典型的地方單位是村。可是，印度的村與中國的村不同，不是由血緣關係的集團組成。在任何一個特定的村中，常常都有一些不同的種姓集團。但是，儘管存在種姓隔閡，一般地說，村組織仍然是高度整合和穩固的，和中國一樣，是與上級政權對立的具有相當大自治權的組織。

這就說明印度和中國與現代西方之間有一個極其重要的明顯差別。印度像中國一樣，產生了給人深刻印象的政治架構，雖然並不那麼持久牢固。這兩個國家都建立了世襲的科層制和紀律嚴明的軍隊，但從來不完全是現代西方那種科層制。中國比印度更接近這樣一種組織。並且，很重要的一個情況是，印度的國家一直是一種“上層建築”，並且中國也是如此。這種國家的行政職能並沒有直接深入觸及到個人，而只延伸到種姓、村莊和別的集團，它們基本上還是原來的樣子，擁有高度的自治。

如同在中國一樣，在印度也發展了手工業和商業的行會，一度勢力非常強大，即使從很長一個時期來看也是一個值得重視的力量；手工藝也達到了很高的技巧。在商業、軍需品供應和稅收方面，資本主義有了長足的發展，透過這些以及其他管道累積了可觀的財富。但是，這種資本主義發展從來都沒有接近過西方理性的資產階級的資本主義。

由於種姓制度在縱橫兩個方向上都極端缺乏流動性，在儀軌上又支持世代沿襲的各種職業的等級制度，它顯然是發展此種資本主義的幾乎不可逾越的障礙，我們這裡指的當然是憑藉本身資源的自發的發展。當今印度存在的那種資本主義，顯然是歐洲的舶來品。

但是，問題顯然不在於種姓和現代資本主義毫不相容，而在於印度為什麼沿著這個方向發展。因為，不僅森嚴的種姓制度不是在印度一貫存在的，而且特別是在這個不同尋常的宗教制度的成長時期，印度社會的彈性還是很大的，肯定比中世紀的歐洲更為有利。婆羅門的無上地位當時根本沒有確定下來，尤其在佛教時期更是如此。而且還有一些不利於種姓的傳承積澱的因素；除了已提及的經濟

因素之外，佛教對於種姓至少是不感興趣的。戰爭和動亂幾乎在所有時期是普遍存在的。此外，印度還一再遭到外來侵略和統治，給予階級架構極大衝擊，遠比內戰的影響為劇。

晚近時期印度最突出的宗教體制一般被稱為印度教。可是，必須注意，不要按照我們西方關於什麼是宗教的理念去理解它。首先，並不存在人們可以加入其中的印度教“教會”。要成為印度教的教徒只有一個辦法，就是出生於被承認為印度教教徒的種姓。這種承認不是根據任何教義信條而定，而主要是根據其儀軌實踐。首先，某一種姓必須把牛奉為神明，忌吃牛肉，一般還要承認婆羅門的宗教威權——主要是儀式方面的。印度有自己的經書，特別是《吠陀經》。虔誠的印度教徒決不會對這些經書的神聖性發生疑問，但他只是持一種一般的模模糊糊的尊敬態度，而不是對經書中所包含或由之演繹出來的那些信條的具體內容有所贊同。

印度教教徒無疑承擔著宗教方面的義務，如果沒有履行這些義務就有可能受到制裁。這些宗教責任不僅是教義方面的，而且也有“達磨(dharma)”方面的。

“達磨”大概最好譯作“本分 (duty)”。它基本上是日常生活中的傳統義務，首先是儀式方面的義務。諸如忌吃牛肉、尊敬婆羅門之類的某些“達磨”是適用於所有印度教徒的，但大部分是個人在生活中所處的地位，首先是所屬的種姓應負的傳統責任。只要不違背這些，他願意怎樣想就怎樣想。但是，對於犯了與種姓以外通婚之類罪過的人，可能把他“革除教籍”，也就是開除出他的種姓。這樣，印度教徒由於宗教責任感情而要為之盡職盡責的，便是傳統的社會秩序，首先是其種姓架構中的社會秩序。印度教之作為一個“宗教”，只不過是這種秩序的一個方面，離開這種秩序就沒有獨立的地位。

如前所述，印度教沒有基督教那樣有約束力的教義。不僅如此，還有很多公認屬於印度教的宗教理念和宗教儀式、神祇和祭儀以及救贖的方法等等，五花八門，令人眼花撩亂。但是，支持這一切的基礎是某些能夠界定的因素。首先，有一個根本的宗教相對性。不存在宗教所惟一能夠接受的生活方式，也沒有超凡人聖的惟一有效途徑。任何印度祭禮都不會考慮西方的 *extra ecclesiam nulla salus*[教會之外無救贖]。相反，從原則上說，有很多適合於各種各樣和各個階層人們的生活方式，這些生活方式適應他們的才能和需要，最終都會導向同一目標。從這種宗教意義上說，印度大概出現了歷史上我們所知道的最極端的個人主義的狀態。

然而還有內容更為具體的理念，即輪回和因果報應的觀念。每一個靈魂都永恆存在，肯定不是某個神的創造，而是每一個靈魂都要經歷無盡無終的一系列轉世。因果報應則是這樣一種教義：靈魂這種實體的所有舉動，對於該行為人靈魂的命運有著永遠不可磨滅的影響，因為他的靈魂是永不消逝的。這兩者結合起來，就是關於罪惡問題的一個完全完備的合理說明——韋伯說，這是歷史上三種最自成體系的教義之一。印度教的這些教義當然不是那種由教會去貫徹的教義，而是整個印度社會共有的、在印度任何地方都不會有人認真加以反對的宗教理

念。它們就這樣原封不動地維持了很多世紀。

因果報應和輪回的學說同“達磨”結合起來，就聯繫到個人在種姓制度中所處的地位。這就是另外一個因素，由此形成了同實際動因的關係。一個人前生的善行或惡行，決定他在因果輪回中轉生到種姓制度的哪一個等級。從這種教義的理論上說，這種等級劃分下至人類社會以下的畜界，上至人類社會之亡，所以人可以轉生為神——這意味著神不是永生不滅的，而只不過是超人而已。最後，在這種情況下，善和惡只能有一種內涵：虔誠地履行“達磨”，虔誠地履行自己種姓地位的傳統固定義務，就是善；反之則是惡。

這幾方面聯繫起來之後，這一點一旦明確了，凡屬宗教性質的行動動機，實際上就都是按照傳統去履行種姓的義務，因而也就是維護種姓的架構。個人的宗教利益決不是推翻種姓制度，而只是在種姓制度的範圍以內使自己能夠有機會轉生得更好一些。爲了做到這一點，惟一的辦法就是絲毫不差地按照種姓制度世代相沿所要求的行爲細節去做。在某種意義上說，這也是一種“天職”，只不過把傳統主義強調到了無以復加的地步。對於傳統主義真是再也想不出來比這更嚴密而有效的支持了。

這種關於個人的宗教義務的整個概念裡面，包含著印度宗教思想的一個更深一層的特點——無疑這種概念也在很大程度上來源於這個特點。在吠陀經典文獻中根本沒有印度宗教思想的根本特點和種姓制度，而這些文獻在宗教觀點方面同希臘有極爲密切的聯繫。但是，在發展進程中，人們越來越重視祭祀儀式的靈驗與否，相形之下，吠陀諸神的重要性反而逐漸降低了。這種趨勢似乎主要注意的，是儀式力量所表現出來的客觀的而非人力所及的秩序，哲學思辨則道出了這種儀式的意義。

不管歷史可能是怎樣發展過來的，到婆羅門教時期，輪回和因果報應的教義無疑已經出現，並且是與關於宇宙秩序的原則的一種與人無涉的(impersonal)泛神論概念聯結在一起的——這種概念排除了存在一個人格化的超驗的創世主即神的任何可能性。包括靈魂在內的基本秩序，是永恆常在的而非創生之物，眾神本身只有次要意義。“神”應當存在於這種秩序之中，而不是在這種秩序之外或之上。西方關於神造萬物和上帝賜福的概念也都被徹底排斥了。婆羅門教的正統吠陀學派認爲，只有這種與人無涉的統一的宇宙秩序才是實在的，其餘一切都是“空幻境界”，是幻象。

婆羅門教對於宇宙的這種非同一般的理性解釋，之所以同一個特定的社會制度完全相適應，當然經歷了一個不簡單的發展過程。理論是由有高度文化修養的知識階層創造出來的，而這種理論在純粹觀念的層面上廣爲傳播，直至爲一個大多數是文盲的龐大人群所掌握，這個過程必然是緩慢的。然而，這種理論必須得到廣泛傳播，才能爲溝通民眾的宗教關懷起到作用。

關於種姓制度的起因，不同學人提出了許多看法，其中最重要的是強調職業分化和征服者與被征服者之間種族差別的作用。這種種族差別特別引人注意，因爲它涉及種族界限問題。兩者毫無疑問都起作用，但是這兩者在沒有產生種姓制

度的其他地方也都普遍存在。然而，種族界限少不了要強調遺傳原則，並且要把文化中的巫術成分與儀式成分匯集起來，這樣就強調了韋伯所謂的Gentilcharisma[部族卡理斯瑪]的原則。

另一個最重要的因素——婆羅門的至高無上地位，決不是本來就有的。在印度的封建時期，婆羅門常被認為低於有良好教養的刹帝利貴族。他們的至高無上地位是社會權力均衡發生各種複雜變遷的結果。在這些變遷當中，就有一種世襲的統治者同婆羅門結盟反對封建勢力的傾向。刹帝利的地位由於長期的一系列的族外族入侵而被嚴重地動搖了，他們作為武士在族外族入侵的時候首當其衝。婆羅門文化是一成不變的，並且受穆罕默德入侵的影響。世襲的執政當局，特別是財政當局，傾向於加強諸現存集團的團結。

城市商業階級和手工業階級的影響，本來是一股有可能打破這種傳統主義制度的力量，在西方也確實起了很大作用，而在印度未能發揮作用。這兩個階級確實以行會的形式組織起來了，並且常常是強有力的和生氣勃勃的。但是，一方面，它們從來沒有像中世紀的西方那樣，成功地使城市成為擁有獨立軍事力量的獨立社團單位(independent corporate units)。另一方面，它們的勢力危及日益強大起來的各世襲邦政府，所以被邦政權壓垮了。

婆羅門理論對於當局是再好沒有的保護傘，特別對於外來征服者的政權更是如此。婆羅門如果沒有掌握權勢，種姓制度就根本不會得到發展，而他們一旦執政，他們的宗教哲學就有了起作用的機會。適合於它的其他成分已經齊備，它的危險的競爭者——舊有的刹帝利和行會也被粉碎，因之得以連續不斷地貫徹婆羅門的理念，經久而緩慢地一直向形成種姓制度的方向發展。如果沒有許多非宗教方面的條件，婆羅門的宗教理念就不能發揮影響。但是，如果沒有這個特定的觀念體系，這些條件當中的任何一條，甚至包括世襲的祭司的至高無上地位在內，把這些條件加在一起，也同樣不會產生出種姓制度。應該說，這個理念體系“是理性倫理思想的產物，而不是任何一種經濟條件的產物”。

雖然印度宗教哲學的所有主要運動都建立在一般的泛神論以及輪迴和因果報應學說的基礎之上，人們的宗教興趣卻決不局限於如何才能在周而復始的輪迴中轉生到較高等級。相反，只有大眾才持這種偏見，選民們則在很多世紀以來就關心在一種更加根本得多的意義上的“拯救”的問題。但是，拯救可能意味著什麼，一個人應當從什麼當中獲得拯救，因為什麼得到解救，對這些問題只能按照它們背後的形而上學觀點去理解。

前面指出，關於神的內在的泛神論概念，就排斥了一種極端的惡的原則，而只可能有“不圓滿(imperfection)”。同樣，也不可能有對於有限的功與過的永恆的報償和永恆的懲罰。這樣的基督教理念對於印度人是毫無意義的。得救不是從基督教所說的“罪惡”中脫出，也不是為永恆的福祉而得救。從因果報應出發，得救的含義大不相同。印度的厭世主義基於確信世俗的一切事物都毫無意義和短暫無常的信念。甚至最值得讚許的行為最後也只不過是使人轉生為神，而那也是短暫無常的，還是注定要死，還要重墮輪迴。永恆性、根本的穩定性和“永生”，

只能通過擺脫一切取得，不僅要擺脫今生，而且必須擺脫想像中的所有“前世和來生”。

在印度已經有很多得救的途徑，但目標只有一個。如果說這些途徑使人追求比僅僅改善轉世的前景“更高的”宗教目的，那麼它們全都是為了徹底擺脫今世。在這種特定意義上，它們全是修來世的。

所採用的方法很多，但可以分成兩大類：禁慾主義的和神祕主義的。後者是占支配地位的傾向，認為默想具有最高的價值，對今世事物大體上是持冷漠態度的。今世的重要性被如此厲害地貶低，以致因此沒有任何可能的以理想的名義來改造世界的動機。世界只有被看做是誘使人們脫離真正利益的原因時，才是危險而需要與之對抗的。但是，除了消極地按事物的原樣的接受事物外，與它不可能有任何更加積極的關係。

印度以禁慾主義之鄉而聞名。但是，植根於此種基礎之上的這種禁慾主義，總是而且必然是韋伯所謂的修來世的禁慾主義。它之反對情慾，為的是消滅情慾使靈魂與“絕對”脫離的誘惑力。情慾應當控制，並不是因為情慾可以當做工具，而是因為可以把它變成無害的。在基本的印度觀點裡面，沒有任何實行積極的“世俗的”禁慾主義的動機，而這種禁慾主義是新教倫理的精髓。

在某種意義上說，佛教是反對婆羅門和反對種姓制度的運動。可是，這種反對沒有使它朝著西方的方向背離基本的印度宗教立場，反而使佛教得出比婆羅門哲學更加極端的結論。佛教是沈思默想式宗教最突出的典型。由於它對世界的極端冷淡，由於它禁止最合格的人——僧侶——以任何方式介入俗務，所以對任何社會制度都不直接支持，而是特別與世無爭的。正因為如此，它不能作為理性的經濟倫理的基礎。

系統的宗教類型學

韋伯的宗教比較社會學不僅僅是一系列互不聯繫的、闡明是哪些宗教成分阻礙資本主義在現代西方以外其他地方發展的“個案”研究。它主要研究的是資本主義問題，它的主要理論架構也集中於這一問題。但是，從中可以看出一個宗教類型學的一般體系，最終使人們開闊了關於資本主義問題的宗教方面的眼界。為了說明這個情況，此處只需對某些主要概念稍加說明。

如果不涉及下面將更加詳細論述的韋伯關於歷史發展的一般概念，即便概要地介紹這個系統的類型學也是不可能的。在他看來，與他的研究相關的是，在宗教發展的過程中有著某種似乎是共同的起點——某種一般性的“原始宗教”。這樣，就要把各種可能類型的“發達的”宗教體系設想為是在始自同一起點的分化過程中形成的。它們代表了在很大程度上相互排斥的各種可能性。可是，現下我們關心的不是不同的類型成分是否適用於歷史上的實際情形，而是它們彼此之間的邏輯關係如何。

韋伯認為，對於“原始”類型來說，要根據合理性或“目的”的特性去區別其中的宗教成分和非宗教成分是不可能的。目的一般地都是世俗的，而宗教行

動、巫術行動和世俗的各種技能一樣，都有某種相對的合理性。此種區分，是由現代自然觀著眼才作出的，在原始材料中並沒有根據以下面這種意見作為出發點才有成效：與世俗行動相區別的宗教行動具有異常的屬性和力量等等，這些特性和力量遠遠地脫離了普通事物(ausseralltaglich)，人們對它們持一種特殊的態度，認為它們有特殊的效驗。韋伯稱這種異常的屬性為 Charisma[卡裡斯瑪]。它體現下諸如“魔力”(mana)之類的概念中。

從這種把事物“擇出”的概念出發，就能夠很容易地得出另外一個“世界”的概念，這個“世界”是由與日常生活普通事務所涉及各種實體相異的實體構成的。在這個意義上，也只有在這個意義上，這個世界是“超自然”的世界。可以用許許多多不同方式來表達這些實體以及它們同“自然界”的關係的特性。譬如，可以把它們分為“人的”和“不屬於人的”等等。但是，韋伯因為他所要研究的問題而沒有很注重這些區別；不管怎樣去想像這些實體，重要的問題是人們對這些實體所持的態度同對於日常事物的態度有什麼不同。它們傾向於分成兩種類型：就超自然世界被包括在個人的人身之中來說，是“靈魂”；在個人人身之外的，則是“神”或“精靈”。這些概念是不是擬人的，是次要的問題。處理這些實體同人們的關係的，就是韋伯稱之為宗教行動的領域。

這個複合體還有一個重要的成分。人們常常認為，物件、行動和人都具有卡里斯瑪這個與其他事物相區別的特性，而這些物件、行動和人在其他方面，又都屬於日常的世界或是與日常世界緊密相關的。這個特性，在某種意義上就是這些超自然力和實體的表現。對這些具體事物身上的自然成分和超自然成分作出區分勢在必行。對這兩種成分之間的關係，有一種可能的解釋，就是前者象徵著後者。如同韋伯所說：“不僅那些明明白白地存在和發生著的事物在生活中起作用，還有那些具有一定意義以及由於具有這種意義才存在的事物也在生活中發生作用。因此，巫術由於其力量有直接的作用，就是一種象徵作用(Symbolism)。”不管這種“樸素的”解釋可能是多麼地不同於我們自己意識之中的象徵作用，其中有著一個十分重要的成分。

韋伯根據這種基本觀念得出他的一個根本論題：“宗教觀念”對包括經濟行動在內的行動的第一位的影響——無所不在的影響——就是贊同把傳統一成不變地保持下去。“巫術的每一套程式一旦得到‘證明’是靈驗的，自然就要嚴格按照它取得成功的那種樣子反覆去實行。人們又把這種情況擴大到所有：在象徵方面有意義的行動的整個領域。行動稍微背離得到公認的規範，就可能失去靈驗。人類的一切活動都被拉入這個起象徵作用的巫術的圈子。”雖然這些具體的行動和行動複合體，按涂爾幹的說法是典型的“世俗”行動，但大範圍的行為——經濟行動或政治行動，愛或戰爭——沒有一樣是“世俗”的。只要把這些行動同卡里斯瑪式的力量聯繫上，它們就成為了傳統。如同韋伯所說，“神聖的東西就是特別不可變更的奉西。”

上面所描述的，僅僅是“原始”宗教的一個非常廣泛的基礎。在這個一般基礎上，可以在許多不同方面變化成各種類型和向不同方向發展。韋伯非常詳盡地探

討了這些變化和發展，同時至少是著手作了一些系統分類。由於篇幅所限，這裡不來詳述那些複雜問題。可是，那些超自然實體在特點方面，在它們彼此之間的關係、同不同階層的人的關係以及同非人力所及的世界的關係方面，可能有很大的不同。這些神聖的傳統藉以維持或傳播的方法(口頭的或者書面形式的)，與神物關係密切的人同與神物沒有特別親密關係的人的分別程度，諸如巫師、神父之類專門神職人員與共同體中其他階層的關係等等，也都可能很不相同。

不管這些不同在其他方面可能有多麼重要，它們都沒有觸及那對於韋伯來說的最重要問題——擺脫傳統主義的出路。宗教在這個層面上仍然是總的社會共同體的一個方面，基本上裁可這個共同體的總體架構及其習俗、包括儀式在內。付諸闕如的，是對生活中有宗教意義的那些方面的一種理性而系統化的態度。

一旦提到象徵作用的層面上來，就產生了今世事物和事件的“意義”的問題。而這個問題一旦產生，把這些漫不相關的意義加以理性化，使之成爲一個首尾一貫的體系，對作爲一個整體的世界以及人在世界中的地位加以全面說明，就是理智“內在的”需要。韋伯那樣著力強調苦難問題(說得更明白些就是罪惡問題)，是把它當做了意義問題得以最鮮明地呈現出來的要害之所在。理性化的過程由此引向了宏偉的神正論(theodicy)觀念。但是這一理性化深深地受到傳統主義的抑制。因爲，傳統主義的局面，不可避免地將吸納那些任何單一的合理體系都不能全部容納的形形色色的不同成分，並給予它們傳統的支持。

因此，在理性化的過程中，如果超出了一定界限，就要突破傳統主義，反之，任何對傳統主義的激烈突破又都隨之以理性化——因爲打破傳統的人既要採取這樣的行動，就不得不明確說明他對所打破的東西持什麼看法。如果在這樣的突破傳統的過程中涉及到宗教方面的因素，即打破傳統的人聲稱具有卡里斯瑪威權的時候，韋伯即稱之爲“預言”，並稱該人爲“先知”。韋伯宗教社會學的主體所關心的，正是這種預言及其含義和影響。先知的重要意義，就在於啓動了解釋世界的“意義”和人們應該對世界持何種態度的偉大的理性化進程。韋伯認爲，人們可能採取什麼樣的態度，是受這一進程形成的理念架構制約的。

如同前已指出的，韋伯對宗教理念體系感興趣，乃是把它們當做社會發展過程中起分化作用的成分。他的這種興趣乃是建立在他如下這個基本論點之上的：宗教的理性化並非由其內在特性注定向著單一方向發展的，而是根據處境情況不同，可能向著數量有限的幾個方向發展。儘管亞類型多種多樣，主要的方向卻可以歸爲兩個——這就是貫穿於韋伯有關這個問題所有理論之中的二元論。

韋伯把先知界定爲“純粹個人的卡里斯瑪承載者以布講宗教教義或神諭爲其‘使命’的人”。先知總是負有“使命”的人，他感到自己同一種超自然的實體或秩序有特別緊密的聯繫。他之承擔使命不靠任何人類力量的授權，實際上還有意識地和所有這樣的人類力量相對立。耶穌的說法是：“經裡是這樣寫的……，但我要對你說……。”相反的情形也代表了一種類型。這兩種形式的“使命”中，指令如果成其爲指令的話，就包含著一種教義，而教義並不一定包含有指令在內。

韋伯就是以此為基礎來區分先知的兩種基本類型的。先知要麼認為自己是神的意志的工具，從而以神的名義傳達人們應當把其作為一種道德義務來遵守的具體指令或規範。這是道德式的先知(穆罕默德、耶穌)。要麼就是以他個人為範例向其他人顯示在宗教上得救的方法(佛陀)。韋伯稱之為示範式的先知者。但是，不管採取哪一種形式，預言總是意味著“首先是先知、然後是他的追隨者靠對於生活採取一種深思熟慮的有意義的立場所獲得的對於生活的統一態度”。人們要想實現宗教的利益，就必須在行動上與蘊含在這樣的立場中的那個自成體系的世界的意義相一致。

道德式的先知認為自己是神的意志的工具。因此，他的使命中有一部分就是給人們規定道德方面的規範，期望人們都能遵守。並且，這些規範從定義上說，就不同於現存的傳統事態。對這種情況的理性化是朝向一個特定方向的。以先知為其工具的那個意志，即新的規範的本源，不能僅僅是世界本來面目的內在秩序的表象。同道德式的先知相適合的，只能是一種超驗的人格化的上帝——他關切現存宇宙秩序和人類秩序，卻不是在其實質上包括在現存秩序之中——的概念。這不是說，這樣一種上帝概念僅僅作為道德式先知的“理性化”而產生，也不是說道德式先知的“理性化”僅僅提出這樣一種上帝概念；而是說，它們是互相倚賴的現象。因此，韋伯認為，印度和中國的種種泛神論概念，一旦牢固地形成，就足以阻礙道德式預言的發展。

另一方面，把神當做秩序的內在原則這樣一種泛神論概念，則是和示範式先知的出現有關的。旨在改變世界的規範或指令是完全不可能的，但也不是要試圖同世界“和諧”一致地生活。傳統的達到這種“和諧”的方式為什麼不受到人們的指責？這是沒有什麼道理的；實際上，這些方式並非沒有遭到指責。作為一條拯救靈魂的道路，示範式先知完全可以有一個非傳統的新教義，其他人可以以他為榜樣，遵循他的教義。

先知的出現有一個直接的社會含義。如果他的預言是靈驗的，那麼，他就在他周遭集合起一個信徒共同體。預言本身包含著對於傳統的突破，這一事實意味著，先知及其追隨者同他們處身其中的社會的關係——特別是他們同該社會的宗教傳統承擔者的關係，但也包括同其他成分的關係——是非常成問題的。此外，在其本身的發展過程，這個共同體或 Gemeinde[團體]內部不可避免地發生著變化，特別是從奠基者領導變為由他的後繼者領導。在所有這些問題中，由於該先知及其教義的特點不同和所處情況條件的不同，存在著許許多多各不相同的可能性。但主要的是，先知的宗教是社會組織的一個源泉，而不倚賴於傳統秩序的內在發展。它本身也可能又成為傳統，但並不必定如此。因此，宗教便不僅僅是社會共同體的一個方面，而且也是社會共同體的基礎。

先知的運動在其 Gemeinde[團契]內外的社會含義，與該運動提出的預言以及它所包含的理念體系的特點有關，都倚賴於它為實現宗教利益所採取的方式。這些方式又可以分成兩種主要類型，韋伯稱之為禁慾主義和神祕主義。可是，它們的意義只有根據前已述及的韋伯的這樣一個觀點才能理解：沒有一種傳統秩序

能同任何充分理性化了的世界的意義的概念所提出的要求完全一致。因此，不可避免的是，至少世俗秩序的某些成分會不可避免地同宗教價值發生衝突。就是這種衝突形成了需要“救贖”的基礎。

在這種衝突中，原則上存在兩種具有普遍可能性的態度，這兩種態度與首尾一貫的理性理念是相容的。顯然，世界不能簡單地去“接受”。那麼，世俗的事物在可能的範圍內能被控制，能按宗教理念的利益加以掌握。或者，另一方面，可以極度貶低世俗事物的價值，使之成爲無關緊要的。按照韋伯的說法，前者是禁慾主義的，後者則是神祕主義的。這兩種態度又都可細分成入世的(worldly)和修來世的兩種類型。

這兩種態度都只有少數宗教大師(Virtuoso)才以極端的形式去貫徹。韋伯非常強調人們的宗教信仰程度是不相同的。禁慾主義類型的救贖是與道德式預言相聯繫的。個人覺得自己是上帝意志的工具。因此，他必須根據上帝的意志對傳統的道德準則進行嚴厲的批判，並且爲自己樹立遠遠高於大眾、甚至高於“好人”的理想目的。“世界”成爲有罪的，在極端的情況下成爲極端罪惡的，是要與之鬥爭並且在可能的範圍內加以控制的。

根據情況不同，這種鬥爭可能採取兩個方向中的一個。可以僅僅在自己本身之內對“世界”作鬥爭和加以控制——因爲對這樣一個人來說，沒有任何超出於此的積極責任。這樣，禁慾主義者將作爲隱士或僧侶逃避這個世界。或者，在像新教那樣禁止遁世的情況下，惟一的出路就是控制，不僅控制自己，而且也控制自己以外的世界，而這世界仍是有罪的。修來世的禁慾主義作爲一種對於滋擾人心的七情六欲加以控制從而使之無以爲害的手段，同泛神論的背景也是可以一致的。

另一方面，拯救的目的可能透過“神祕的體驗”達到一種異常高級的“境界”。只有少數人使用一種系統的方法即“靜修”，才可以達到這種境界。世俗的愛好只能是一種干擾。一個有這種體驗的人不能與世俗的愛好有任何積極的聯繫；只能避開這些愛好。結果就是對人也漠不關心；或者儘可能遠遠地迴避人世——“修來世的神祕主義”，或者生活在人世之中卻身在曹營心在漢，不允許內心依戀人世——“人世的神祕主義”。這種態度同那種內在的、非人格化的神的概念之間的聯繫是很明顯的。

這些不同拯救的道路同社會生活的不同成分之間的種種關係決不是簡單的，無法在這裡進行分析。但是，可以一般地說，如果不回到傳統主義去的話，所持的立場越是偏向神祕主義一方，要在宗教的基礎上、甚至要在 Gemeinde[共同體]的基礎上建立一個牢固的社會組織就愈困難；而且除了因循守舊的傳統の間接影響之外，宗教理念體系對社會生活的影響將愈小。佛教是這種方向的一個極端代表。

另一方面，所持的立場越是偏向禁慾主義一方，在某些情形下就越是同上述情況相反。修來世的禁慾主義可以變成極端反社會的；而新教的塵世禁慾主義則代表著另一種宗教利益的極端，即按照理性化的宗教理想的設想塑造今世生活組

織。

韋伯尖銳地反對認為這些理性化的宗教理念體系是任何“物質”條件的產物的觀點。相反，這些體系是出自不同的出發點去解決世界意義問題的內在的 Eigengesetzlichkeit[本身固有的規律性]的結果。然而，韋伯承認，非宗教因素對於這些宗教理念的具體發展進程，特別是對於它們朝何種方向發展，是起非常重要的作用的。可以在此說明其中幾個主要的關係。

首先，預言的出現以及隨之整個進程的開始，都在很大程度上應當歸因於社會局勢。首先，在傳統的價值觀已經動搖和出現公開衝突的地方，就強烈促使人們“採取一種態度”。事實上，先知常常是與社會衝突聯繫著的。其次，社會發生分化時，世界的意義問題對於社會的所有階級不會全然一樣。正由於宗教觀念體系的社會意義在於它對人們的利益所在起著導引作用，一個人採取何種理念取決於他面臨的是何種問題。這不是說階級利益決定宗教理念，而是說某種類型的階級處境，使其成員較易接受某一特定宗教思想路線而較難接受另一條路線，或者較易接受拯救的理念。第三，一個特定的宗教教義在一種文化中獲得優勢地位的機會，是與作為此種教義的主要信奉者的階級在社會“權力天平”上的地位緊密相關的。這一點已在上文關於婆羅門的事例中闡述了。

另一方面，宗教理念體系以什麼方式影響實際生活並從而影響社會架構？必須把韋伯對此問題的看法也搞清楚。社會無論如何也不僅僅是宗教理念“發散”出去就產生出來的。相反，這種過程是非常複雜的。關鍵性的理論概念是宗教“利益”的概念。理念之所以在行動中是有效的，乃是因為理念決定實際活動能夠謀求利益的方向。

但是，利益的概念本身就蘊涵著另一因素。人類行動不僅受理念條件的制約，也受實際條件的制約。而且，作為這些宗教體系之特徵的理性化，是要以犧牲或多或少地體現於社會定制中許多潛在的價值為代價的。因此，這是一個這些不同成分之間高度複雜的互動過程。這種過程至少會對宗教體系本身的發展進程產生選擇性的影響。最後，潛在可能的衝突中的各種成分，尤其是對韋伯而言重要的宗教利益與“世俗”之間的衝突中的各種成分，確定無疑地將會使這一過程充滿了活力。由於韋伯堅持宗教理念對於社會有重要意義，就指責他在宗教理念影響社會的方式問題上主張一種幼稚的一元論的“發散”理論，再也沒有比這更不公平的了。

現在，可以將新教倫理的問題置於韋伯比較宗教研究的廣闊視野之內了。中國同印度相互間的差異不管多大，兩國的宗教發展有某些基本特點卻是共同的。二者宗教思想的合理化，都是從一種非人格的儀式力量的概念——道和—(rita)出發，朝著內在的、非人格的、泛神論的方向發展。與此相關的是，二者的發展過程中，都沒有出現過以道德標準來與傳統秩序相對立的道德式預言的運動。

韋伯十分強調的另一情況是，這兩個國家的合理化宗教觀念都是有教養的智識階級的產物。在這兩個國家，階級所處的地位及其最高的宗教善行都是與“知識”緊密相關的，但不是現代西方科學的經驗知識，而是性質完全不同的知識：

或者如同在中國佔優勢的情況那樣，是書本傳統的知識，或者是神祕的靈知。在這兩種情況中，都沒有基督教那種意義上的信仰。因為只有少數有教養的人才能掌握這種知識，所以精英者的玄奧精微的宗教同群眾的宗教有很大分歧。後者並沒有擺脫巫術的傳統主義狀態，仍然是“原始的”。

在中國，合理化過程與儒家傳統的承擔者——官吏階層的特點相一致；完全朝世俗的方向發展，迴避一切形而上學的思辨。但是，正因為如此，根本沒有出現過對於世界意義的激進的理性化。理性化一直局限於適應某種既定的事物秩序。這種秩序本身，包括其儀式成分和巫術成分，一直是不容懷疑的。因此沒有任何擺脫這種秩序而拯救靈魂的動機，也根本沒有對事物進行根本改造的阿基米德式的支點。儒家的理性是深思熟慮的保守主義，是適應一種特定秩序的。如果說那些玄奧精微的思想是遁世的思想，那也不是朝世俗的禁慾主義的方向發展，而是朝道教的神祕主義方向發展——道教的思想同印度的宗教運動是相對應的。

另一方面，印度的激進的合理化事實上是在受過良好教育的知識分子當中進行的。這一過程產生出輪迴和因果報應的教義。對於與種姓世襲制度聯結在一起的群眾來說，結果只是對於傳統化了的無流動性(immobility)的裁可——如韋伯所說的，是“社會‘有機’理論的一種絕無僅有的在邏輯上完全連貫一致的形式。”另一方面，對於精英者來說，拯救只能靠神祕的靜修和修來世的禁慾主義來避開今世事物。對於傳統的秩序，或者像佛教那樣不去觸及，或者像印度教那樣強烈地支持。用韋伯的話來說，在這兩種宗教中：

……俗人(在中國即沒有文化的人)在儀式上和傳統上都是為追求日常利益而行動，對於他們來說，靈知是被否認的，或是被他們自己拋棄的，因之也無所謂宗教方面的最高目標。亞洲人毫無節制地牟利，無人能與之相比擬，這在任何地方都是人所周知的，大體上也確是如此。但是，它是一種“牟利衝動”，它利用一切可能的欺騙手段，並且時時處處借助於巫術的幫助。但是，它所缺少的正足在西方的經濟生活中起決定性作用的東西——對於牟利的這種衝動特性加以理性的約束，使之併入世俗合理道德行為的體系，這是在若干先行者開了頭後，由新教的“世俗禁慾主義”一以貫之地來完成的。亞洲的宗教缺少為這樣一種發展所必需的成分。

禁慾主義的新教倫理與中、印兩國的宗教倫理的不同之處，現下應當是很清楚的了。按照韋伯的分類，禁慾主義的新教倫理在邏輯上是佛教的極端對立面，更廣泛地說是印度的神祕主義的極端對立面。中國則處於兩者之間。以激進的加爾文派教義形式出現的新教對於世界的合理化，是把下列成分結合在一起的：①超驗的上帝；②預定論，認為個人依靠包括通過神祕的靜修達致靈知在內的個人努力來使靈魂得到拯救，是完全不可能的；③情欲的罪惡性，認為情欲導致理想和現實之間最大可能的極端緊張狀態；④人作為上帝建立人間天國的意志之工具的概念，這種概念傾向於，為實現一種理想而把宗教利益導向對世界進行積極的

禁慾主義的控制。⑤世界的徹底腐敗性，這意味著徹底地貶斥傳統主義(尤其是巫術、儀式和象徵方面的傳統主義)。如果有任何宗教觀念體系能構成一種積極的社會力量的話，那麼，肯定就是這個。

新教與資本主義：簡明的綱要

在結束本章的時候，可以再次提出這個問題：到底是在什麼意義上，可以說韋伯已經“證明了”他的原創性的命題——新教倫理是西方理性的資產階級的資本主義發展過程當中的一個根本性的因素，這個因素雖然不是惟一的，卻是不可或缺的。作為以上不可或缺的冗長探討的結果，對於韋伯的觀點作出下面的概括似乎是合情合理的：

1· 與其他的文明相比，理性的科層制組織和與之密切相關的諸種形式，是現代西方獨具特色的社會架構中的主要成分。

2· 禁慾主義的新教倫理與現代西方資本主義及其 Geist[精神]中科層制的理性的資產階級的因素有著一致性。

3· 亞洲的主要宗教在倫理含義方面與資本主義精神沒有一致性。就它們對世俗的社會生活發生過影響而言，這種影響不可能是朝向理性的資產階級的資本主義方向的。在新教倫理是惟一能夠形成那樣一種影響的宗教倫理這一論點中，現下的表述有一處缺口，即沒有討論猶太教、伊斯蘭教以及基督教的非新教派別的倫理。這一缺口決不是韋伯自己完全未予彌補的，儘管直到他去世時仍未完成的正是他的這一部分理論。毫無疑問，他曾計畫完全補上這一缺口。無需提出證據便可以一般地說，所有這三個宗教的倫理比起亞洲的宗教來，都較少不利於資本主義發展，特別是因為超驗的神的概念是它們所共有的。但是，它們對於新教類型的思想充分發揮力量而言，也都有著嚴重障礙。不過，新教教義畢竟是早期猶太教以來持續不斷的漫長發展過程的產物。

4· 總的來說，基於“理想一類型”的建構，在人們預期的此處所討論的三種宗教倫理所要產生的具體社會影響與實際發生的狀況之間，是有著高度的一致性的。這是確實存在此種影響的非常顯而易見的證據，誰要提出疑問就拿出證據好了。

5· 在這一領域的一個重要部分(雖非全部)中，韋伯已經展示了實際的發展過程，以及這一影響之可能得以發揮的種種機制。這大大強化了第四點所說的那種顯而易見的情況。

6· 韋伯並未也從未想過要作出這樣的確証：在一種宗教倫理本身的具體發展過程及其對具體社會事務發生影響的過程中，沒有非宗教成分在很大程度上上的介入。相反，這樣的一種解釋是直接與韋伯在社會學方面的整個基本立場相違背的——下面將要論證，他的基本觀點是一種唯意志論的行動理論，而不是唯心主義的發散理論。韋伯認為諸非宗教成分以幾種不同方式介入其中，對此我們已經

舉過典型的例子。但這只是一個範例。認真讀過他的著作的任何人都會毫不猶豫地相信，韋伯決不是一個天真幼稚的過分簡單化的人。

7· 在資本主義發展過程中，宗教因素同其他因素相比，以數量表示究竟起了多大作用——對此韋伯並沒有得出任何結論(例如說現代資本主義的發展有 47% 是新教引起的)，也沒有聲稱已經這樣做了。在方法論領域中，對於韋伯所論述的那些問題來說，這種要求實際上是毫無意義的。現象不是由用來解釋其原因的各種變量按一種特定比例“合成”起來的。並且即便是這些變量的值，也像社會領域中的大多數變量一樣，不應化約為定量，而應該像是帕雷托的“剩餘物”一樣，簡化為各種分類。

但是，這並不意味著韋伯的理論沒有使我們增加關於宗教理念、行動與社會架構之間關係的科學知識。因為，上述各點與他對於諸非宗教成分湊在一起所最後形成的有利性和無利性的評價相結合，證明了如下結論：新教倫理是資本主義發展過程中的一個重要因素；它雖然不是充分條件，卻是必要條件；更一般地說，各種宗教倫理是幾個偉大文明的特點之所以各不相同的一個重要因素。

韋伯可能會第一個承認，對於整個非宗教方面的狀況究竟是利還是不利於資本主義發展的這些判斷只是估計，而不是嚴密的論證。但是，透過這樣一種分析方法來得出的此種範圍內的經驗判斷，必定如此。韋伯對有關證據所作的解釋，讓我們覺得，資本主義稟性的天平，總體上是朝著更有利於東方國家，尤其是中國的方向傾斜的。要想嚴重地動搖韋伯的總的立場，就必須使天平朝著其他方向傾斜得更加厲害。只能透過對韋伯藉以作出判斷的那些證據，以及現下能夠得到的任何額外的相關證據，進行詳細的批判檢驗，才能做到這一點。這完全超出了本書的範圍。但是可以大膽地指出，任何對韋伯總的觀點持批評態度的批評家都沒做到這一點。提出證明的重擔還得由他們承擔。

這樣，在這個基礎上，似乎證明了接受韋伯關於新教同資本主義的關係的理論是正確的，這是僅就接受科學理論總是正確的這種意義而言。在這一理論本身所要求的範圍以內，它是同本書作者所了解的所有事實一致的。那些批評文章中用來反對它的事實，不管在其實際正確性方面，還是在它們與韋伯的問題是否相關，以及對於韋伯的問題是否重要方面，都是經不住檢驗的。除去那些批評者正面提出的那些事情以外，沒有提出過任何在本書作者看來會損害他的觀點的東西。當然，這不意味著應當認為韋伯的理論與其他科學理論有什麼不同，可以不受任何可能新發現的事實的繼續不斷的檢驗。可是，發現這些事實的嘗試顯然超出了現下的範圍。現在的探討涉及的是這種理論在經驗領域中的情況。下一章的後一部分將提出對於這種理論確實有影響的方法論問題，這些問題並不影響其中心論題的正確性，而是對它的表述方式和某些含義有所影響。

這裡對於韋伯有關宗教和資本主義的論述所作的討論儘管冗長，卻遠不足、以表達他的原創性理論的異常豐富的內容。我已力圖表明韋伯理論立場的大致內容，但是，大部分論據和很多有關問題都必定要置之罔顧。這個討論是“理想類型”的“理想類型”。其中的不足之處很多是由於我們的研究性質使然，不能

諉過於韋伯。現下將轉而討論韋伯據以進行經驗研究工作的方法論立場。

第十六章 馬克斯·韋伯(三)：方法論

韋伯甚至比帕雷托還要明確地注意方法論方面的問題，比涂爾幹就更明確得多了。這是一件幸事，因為這樣就把許多在這裡有重要意義的問題清清楚楚地擺了出來，否則還得透過分析去推論。在這裡，只是像對其他幾位思想家所作的論析那樣，就韋伯的理論在方法論方面和其他方面對社會科學的總的意義作一批判性的評價。但是，他在方法論方面所做的工作有很大一部分要在這裡特別加以論述。

如同本書提到的其他主要人物一樣，確實也像科學領域中大多數富有創造精神的人們所取得的成果一樣，韋伯在方法論方面的成果，很多都有一種明顯的論爭成分。可是，在他來說，這種論爭的成分大概比其他人更為突出。他的大部分方法論是在直接參與論戰的文章中形成的，實際上除了在直接進行論爭的時候外，他從來沒有寫過文章總括地陳述他的方法論觀點，即便提到也非常非常簡略。這樣就很難把他的方法論觀點作為一個整體來了解，同時由於直到不久以前，一直沒有真正有威權的評析性文章，這種情況也有助於解釋為什麼對於他的方法論觀點出現了大量的誤解和爭論。

之所以要把韋伯與“唯心主義”傳統聯繫在一起進行論述，是因為韋伯本人的觀點雖然並不是唯心主義的，他的論爭出發點卻是反對唯心主義學派某些常見的方法論學說。他所抨擊的那些學說可以粗略地按下兩個標題分類，用馮·塞廷博士的話說，可以稱之為客觀主義和直覺主義。

構成整個討論基礎的是前面評論過的、在德國一般所認為的各種“自然”科學與研究人類行動和文化的各門科學之間的區別。這可以追溯到康德的二元論。在積極的影響方面，韋伯自己的觀點大多來自李凱爾特。可是，並不需要在這裡詳細考證其本源問題，而只需要敘述其主要輪廓。因此，這裡提到韋伯以前有人也持這種觀點，只是為了一般地理解他所由之出發的情況。

前面討論唯心主義傳統的背景時已經指出，唯心主義社會思想有朝兩個主要方向發展的趨勢。韋伯所抨擊的存在於各種社會科學之中的那兩種方法論學說，大致與這兩個方向相當。兩者的共同基礎在於，它們都否認社會文化科學能夠使用具有自然科學的規律(那在自然科學中的地位是無可置疑的)的邏輯性質的

“一般規律。”分歧點是它們所持的理由不同。韋伯與這兩方的爭論基本上就在這個問題上。他仍然堅持自然科學與社會科學的區別，但是他激烈地否認這種區別在於社會科學中不能夠有一般的解釋性概念。

客觀主義

唯心主義的兩種主要傾向之中，有一種是傾向於歷史的“特殊主義”的。這種觀點就是，歷史科學和社會科學應該只關心特定的人類行動的詳細事實，而不

應當企圖建立任何一般性的理論。當然，韋伯既不否認詳盡的歷史研究之為可取，也不否認對於社會科學(如古典經濟學)中已經建立起來的各種特定系統理論體系進行合理的經驗批評的可能性。確切地說，韋伯所抨擊的是把這種“傾向”上升為這一方法論的教條：在社會領域進行系統化的理論思考是不合理的，他實際上比批評這個觀點還多前進了一步，認為歷史解釋的每一個可證明的判斷，總是或明或暗地倚賴於這種一般性的理論概念。

對這一教條的基礎加以探究，就會導向這樣一種觀點，即：它的根據是認為各種社會科學題材的那種客觀性使得我們無法對它進行概括。人們認為，人類行動不像自然現象那樣受各種規律性的制約，一般概念是闡述這種規律性的：所以不能適用於社會科學的題材。這樣，研究工作必須局限於進行特定的描述，如果試圖進行解釋，也只能涉及具體的、在時間上先於該事件發生的一些事件，而不涉及一般的原則。

這種觀點是以如下方式提出來的：歷史實在是“非理性”的，而一般概念是理性的，兩者不能相容。韋伯首先接受這樣的命題：十分具體的歷史實在具有無限的多樣性和複雜性，按照任何抽象概念體系都無從把握它的極其豐富多彩的具體性和個性。但是，他既否認以此作為歷史不同於自然科學的理由，也否認它與科學範疇的邏輯性質問題有任何關聯。所有的“未經加工的”經驗都有這種特點。我們以之作為關於“自然”的科學規律來闡述的，並不是整個的具體實在，甚至不是人“可以體驗得到的”全部具體實在，而是能用抽象概念來表述的某些特定方面。對於人類行動方面的題材來說，也完全是如此。不管這兩種科學之間區別的根據到底是什麼(韋伯相信存在一個根據)，它反正不是在這個層面上。區分兩類科學的根據，必定在於那些據以從實在的種種“可體驗到的”成分之中選取對於特定科學目的有意義的“事實”的諸項原則。按韋伯的意見，這在於其與邏輯有關的諸方面；不在於一種科學所論述的“實在”的客觀性質，而在於科學家的興趣的“主觀”趨向。

與此相聯繫的還有兩個重要問題。第一，在一個特定領域中獲取“充分的”知識，決不能以了解“全部事實”即了解整個具體實在為目標。這樣的目標是不可能達到的。知識充分性的標準，必定是相對於當下的科學目的而言的。不管這種標準是什麼，但決達不到“全部事實”。其次，根據這些考慮，從邏輯上說，自然科學和社會科學在經常使用的標準——可預見性方面是處於同樣地位的。不論哪一種科學，預言事物未來狀況的全部具體細節都是不可能的。韋伯舉了在暴風雨中碎裂的石片分布情況的例子。任何為人所知的科學都不能根據暴風雨前所能取得的數據，預見暴風雨後每一塊碎石的精確大小、形狀和位置，也沒有任何人想要知道這些。自然科學的可預見性似乎很高，乃是因為我們的興趣主要是在自然事物的那些能夠根據已知抽象規律加以闡述的諸方面。我們在人類事務方面的興趣則一般處於不同的層次上。無論如何，可預見性總是和抽象的概括程度相關的，並且只要有抽象的概括就有可預見性。韋伯仔細地指出，實際社會生活多少是取決於能夠相當精確地預見他人對一種特定刺激作出何種回應的能力。例

如，假若軍官們不能指望別人服從命令，也就是不能預見命令發出後他們的士兵行為如何，那麼還有多少產生“軍國主義”的可能性呢？韋伯特別感興趣的實際正是社會生活的這個可預見的方面。

但是，撇開這種觀點，客觀主義者還可能轉而求助於另一種觀點，宣稱人和人們的行動具有一定的神祕性，對於科學家來說，自然沒有任何祕密；自然沒有任何神祕的東西。但是，人類行動不是“可理解的”；在這個意義上說，人類行動是“非理性的”。

韋伯用以攻為守的方法來回敬這種觀點。在可理解性方面，自然科學非但不具備有利條件，反而大體上是不利的。因為，對於自然界，我們只能觀察事件和外部過程，和發現一致的成分。這對於人類行動來說，同樣是可能的。但是，除此之外，科學家能把動機歸之於人，能把人們的行動和話語“解釋”為這些動機的表現。也就是說，我們能夠了解行動的主觀方向。就人類行動的事實使我們能夠這樣去理解而言，這些事實具有它們獨有的特性(Evidenz)[明証性]。這是在韋伯的方法論中第一次出現 Verstehen[理解]這個非常重要的概念。

這就是社會科學題材同自然科學題材的一個客觀差異，也是最重要的差異。當然，韋伯並沒有把這種差異說得絕對嚴格，不是說此一題材包含有這些成分，而彼一題材則根本毫無這些成分——那樣的話，就牽涉到一種與他的思想毫不相干的經驗主義了。相反，如同在生物學(大概還有物理化學)的現象中那樣，有一個向目的論成分逐漸轉化的過程。但是，這種分析上的區分仍然是十分重要的。

同時，韋伯堅持認為，對於所爭論的這些問題來說，這種差別不構成社會科學同自然科學的邏輯區分的基礎。在 Verstehen[理解]和 Begreifen[領悟]的領域中，一般概念佔有真正的位置，而有效的經驗證明，則取決於對這些概念的公開的或暗中的使用。這樣就提出了一個我們將在後面討論的問題。

最後，還可以把人類行動的“非理性”歸因於意志自由——這是一種十足的康德觀點，尤其是尼斯使用過。韋伯再一次用以攻為守的方法對此給予回答，作了一個很有趣的論證。他說，如果真是這樣的話，我們就會期望，自由感主要是與包括情感爆發這類東西在內的“非理性”行動聯繫在一起的。可是正好相反，倒過來要真實得多。我們感到最自由，是在我們最理性地行動之時。奇怪的是，如果知道了目的，理性的行動在很大程度上既是能預見的，也是能夠以一般概念加以分析的。在這種情況下，自由感是一種不受情感因素驅使的感覺。

韋伯論點的正確性是無可懷疑的，它的意義是深遠的。因為，分析這種意義上的理性行動(韋伯稱之為 Zweck rational[目的合理性])時所涉及的一般概念，是闡述手段同目的的一般關係的。而這些概念的邏輯性質同自然科學的一般規律完全是類似的。並且在技術等領域內，這些概念在很大程度上包含對此類規律的直接運用。這樣，在韋伯進行方法論研究的這個早期批判階段，就已經出現了這樣一個概念：含有可以用科學概括方法加以驗證的手段—目的關係的合理性行動類型——本書所研究的全部問題正是從這一概念出發的。對於他來說，這種意義

上的理性在方法論方面和實質方面也都起著中心作用。特別有趣的是，它在方法論方面的作用是在批駁一種唯心主義理論的過程中提出來的。

韋伯強調對於理性行動很容易進行一般的因果分析，決不是想造成這樣一種印象：“非理性”行動是不可理解的，或者是不能這樣加以分析的。相反，他特別強調地說，非理性行動是可以理解和分析的。之所以舉理性行動作為例子，主要是由於它與意志自由的論點特別相關。韋伯也絲毫無意否定意志自由的存在，——他否認的只是把意志自由作為自然科學和社會科學之間一種邏輯差別的根據，尤其是作為從社會科學中排除一般概念的基礎。

透過對“客觀主義”的批判性討論，韋伯不僅維護了各種社會科學使用一般概念的合理性，而且提出了他自己的社會科學方法論的一些重要因素。首先，他透過對極端經驗主義立場(按本書所用術語來說)的抨擊，強調了這些一般概念的抽象本質，從而也強調了在這些一般概念的構成當中，除對於體驗到的實在的單純“反映”之外，必然還有另一方面的內容。韋伯發現這是科學家的興趣的“主觀”取向的一般狀況。其次，作為 Verstehen[理解]對象的行動的主觀方面已經顯露出來；第三，包含有手段和目的關係的行動合理性概念處於中樞地位。這最後一個成分特別重要，韋伯以此證明，這一概念不僅在實質上是恰當的，而且深植於社會科學的最深的方法論根基之中。行動的合理性和系統的科學理論是不可分割地聯結著的。科學的發展是一個行動過程，而行動部分地是科學的應用。

直覺主義

按照馮·塞廷博士的意見，可以把若干性質很不相同的方法論學說匯集於直覺主義一詞之下。現下的概述，像他自己的分析那樣，絲毫也不妄想對在不同程度上支持這些學說的各種偉大哲學體系作充分的論述。確切地說，要涉及的只是方法論的一個根本問題——這些學說是否可以聲稱，它們不靠一般概念就已經確有可能獲得關於人類行動現象的正確科學知識。韋伯所抨擊的就是它們的這種說法。

從各種直覺主義理論的主導傾向來看，可以說，這些理論基本上就是對德國歷史思想的團隊精神分支的方法論加以理性化。要記住，這關係到如何把握作為有其獨特個性的若干統一體的全部文化 Gestalten[形成]。而且，在社會文化領域，它是和 Verstehen[理解]理論聯繫在一起的。這些文化統一體的要素，就在某種“有意義的”體系之中，而具體的事實就構成為該體系的表達或顯現。把這種傾向上升為一種方法論的教條，涉及到兩個在邏輯上並非不可截然分開的主要命題：一個是，在人類事務的領域中，“概括”只能意味著就這些文化統一體全部的獨特性和個性來把握它們；另一個是，把握這些文化統一體採取的是一種直接的“直覺”的形式——無需任何形式的概念介入而直接把握其意義。後者就是韋伯直接抨擊的更加極端的命題。他與另一個命題的關係則比較複雜。

在這個問題上，韋伯提出了若干論點。對於本書來說，有三點是重要的。第一，他認為直覺主義者混淆了兩個有區別的东西：(1)藉以取得正確知識的過程，(2)知識的正確性的邏輯根據。他完全贊同，我們關於重要歷史關係的知識不是完全地、甚至不是主要地根據已知事實加以邏輯演繹而獲得的，而是“洞察力的閃光”起了重要作用。但是，首先，這決不局限於能應用 Verstehen[理解]方法的有關人類行動或人類現象的知識的產生過程；這是一種普遍情況。其次，一項知識的起源的心理方式(確切地說是主觀方式)，在邏輯上是十分不同於其正確性的根據的。後者只有在必須證明一個命題的真實性時，才需要弄明確，而要作這樣的證明就一定要涉及一般概念。

第二，直覺主義者把“原始經驗材料”與“知識”相混淆。這一點使爭論又回到前面關於客觀主義的討論上。在這種特定的語境中，重要的是，那被挑選和確立起來的“整體”決不是特定的直接經驗的簡單複製。它涉及到要把該經驗的各種成分加以選擇和系統化，而這種選擇和系統化，又需要把體驗同概念聯繫起來，其中包括那些作為根據去判斷原始經驗當中哪些成分對於整體具有意義的一般概念。自然科學是這樣，社會科學也是這樣。

有趣的是，有這樣一類現象——行動合理性的現象，憑直覺主義者所主張的一種直感(an immediacy approaching)就顯而易見地能夠把握住。但是，這恰恰是因為直覺對象本身已經明明白白地含有概念成分的緣故。

有一個情況韋伯是贊同的：我們陳述人類的事務時，概念成分常常是隱含著的，這種陳述從形式上看容易令人認為是直覺的。韋伯說，這是由於在人類事務領域裡，常識非常普及，特別是社會科學家感興趣的許多方面都是常識，倘若說個明明白白反倒是多餘的；略而不提是為了“省事”。但這並不意味著它們在邏輯上與陳述的正確性無關。

根本的問題是，“直接經驗”是漫無邊際、不能精確地加以闡述的。只有透過概念才能獲得這樣的準確性。對此，韋伯提出一項據以進行或能夠據以進行選擇和系統化的原則——“價值相關性(Wertbeziehung)”的原則。

最後，韋伯又回到他自己對於 Verstehen[理解]的論述。我們得記住，韋伯在那裡承認或者更確切地說是主張：具有有意義的內容的經驗，有一種特別的直接明確性(Evidenz)[明証性]的特點。它並不出現於自然事件的感覺材料中。顯然，直覺主義的理論特別強調這一點。可是，韋伯指出，直覺主義理論在這個問題上又混淆了另外一個問題。知覺意義的過程的直接明確性，最多僅僅是證明知識正確性的一個成分，單憑這種明確性不能說明問題，必須以一個合理融通的概念體系加以檢驗。沒有這種檢驗，根據一個直接的明確的直覺，就會得出距離實際越來越遠的一連串無窮無盡的“直覺判斷”。

這種情況同自然科學也是完全一樣的。在自然科學裡面，對直接感覺印象不加以理論的和概念的批判，也是靠不住的。把一根小木棍投入平靜的水池，觀察者毫無疑問地“看見”木棍在水面處是彎折的；他的感覺印象就是一根“彎折的木棍”的印象。在他判斷出這木棍不是“真的”彎折、而是一種視覺上的錯覺

時，並不意味著他沒有真正地看見他所描述的那個現象，而是意味著借助於一個理論知識的一般體系修正了描述。

在 Verstehen[理解]方面也是如此。我們對意義的直覺可能是真的和正確的。但是，解釋這種直覺卻離不開一種合理融通的理論概念體系。直覺只有符合這樣的批判，才能構成知識。沒有這樣的批判，就為無法核實和無法驗證的任何斷言敞開了大門。韋伯對這一問題抱有非常深濃而強烈的道德感情；他認為，直覺主義者的立場有可能使人逃避進行科學判斷的責任。

然而，韋伯對他批判的這些觀點，又沒有全盤加以否定。一方面，各種社會科學有一種從主觀觀點研究人的行動及其動機的興趣，這是事實；另一方面，在了解主觀的東西時，有一種直接性的特點，這也是事實。韋伯的方法論研究所關心的其餘內容，大部分都是有關詳細闡述這兩點事實所帶來的後果以及它們同系統的理論思惟的關係的。

在著手論析這個問題之前，最好先說明韋伯的批判性立場同我們現下的一般性論述所主要研究的那些方法論問題之間的關係。可以說，韋伯所抨擊的絕大部分是極端的經驗主義的方法論。正是由於他自己的思想背景的特點，他才攻擊兩種特定形式的經驗主義方法論，而不攻擊第三種。如前所述，在實證主義基礎上，經驗主義一般都把特定的理論體系加以“具體化(reification)”，如古典物理學或古典經濟學就都是如此——如同懷特海教授所說，犯了“誤置具體性的謬誤”(fallacy of misplaced concreteness)。

康德的二元論及其影響，使這種形式的經驗主義不能在德國的各門社會科學中起重要作用，因為這些學科主要都是屬於唯心主義傳統的。這樣，韋伯直接關切的，就是在那一基礎上所可能出現的極端經驗主義的兩種形式——特殊主義的和集體主義的 Historismus[歷史主義]。在他的批判中，他基本上是把自然科學和用於社會科學的自然科學模式歸為一類的。

可是，他的批判產生了一個非常重要的結果——大大有助於彌合唯心主義方法論造成的自然科學同社會科學之間在邏輯上的鴻溝。他斷言，兩者都必須包含一般理論概念的體系，因為沒有這些體系，要從邏輯上證明任何東西都是完全不可能的。但是，不論在自然科學還是在社會科學中，都不可能把這種概念體系設想為對於原始經驗之全部具體實在的原原本本的描述。因此，他的批判觀點反過來，又對於自然科學的方法論起作用，的。有趣的是，由於在邏輯方面的同樣要求，基於一種實證主義的方法論運動與此殊途同歸——本書關於帕雷托的章節中已經十分清楚地表明了這一點。我們還記得，帕雷托奠定了一個適合於所有經驗的解釋性科學——自然科學和社會科學——的一般方法論的綱要。但是，他必須把早期方法論中的某些實證主義—經驗主義的含義去除，才能使自然科學的方法論適用於社會方面的題材。韋伯從另一個方面得出同樣的結果，並且看到了對於自然科學同樣的含義。

實際上，唯心主義傳統中，自然科學和社會科學之間的劇烈的方法論的鴻溝，主要是這兩種科學中都佔優勢的經驗主義所造成的。一定不要忘记，不管在

具有實證主義傾向的人們看來，種種直覺主義理論是多麼含糊和形而上學，它們都是十足的經驗主義的理論。而且，幾乎不能否認其中有著對於有意義的諸統一體的知覺。

既然自然科學和社會科學都是經驗評論，其間存在鴻溝的：基本原因也就清楚了——在星辰運行的具體現象同人類舉止的具體現象之間存在重要的實質性區別。使後者適合實證主義公式的嘗試已經無一例外地失敗了。韋伯的成就，是把事實狀況的這些實質性不同與對科學理論的邏輯性質的分析思考區別開來。儘管前者根本不同，後者卻基本上仍然是一樣的。

德國的方法論思想受康德—唯心主義二元論統治和我們自己的方法論思想受實證主義一元論統治，從歷史上看不是沒有益處的。在實證主義傳統中，行動理論的某些基本成分是經過一番艱難曲折才顯露出來的。而在唯心主義傳統中，這些成分一開始便是眾所矚目的主要對象。韋伯的任務不是要確証它們的合理性，而是要澄清它們在方法論上所處地位及其與科學理論的邏輯架構的關係。

Verstehen[理解]、價值和手段—目的圖式是人類行動所特有的基本成分，韋伯在他的批判分析中卻沒有涉及。問題是，他怎樣看待它們？很清楚，他沒有獲得一個完全滿意的立場，因而出現了兩個主要的困難。

自然科學和社會科學

第一個重要的問題是，原始經驗是不斷湧來的，韋伯會規定什麼樣的標準來從中選取那些對於社會科學概念具有意義的諸成分呢？這種選擇是知識區別於原始經驗的必要邏輯前提。出發點是韋伯的這樣一個說法，即這些標準應當在科學家主觀的“興趣趨向”當中去找。在解釋自然科學和社會科學當中又是什麼決定這種興趣趨向時，韋伯的觀點並不是完全清楚和一貫的。這樣，就在這裡出現了他的立場的第一個嚴重的方法論困難。

他認為，我們對自然現象的興趣，就其是科學上的興趣而言，是集中於它們的抽象的一般性的方面，而不是在具體的個性方面。因此，自然科學的目的就是系統闡述普遍適用的一般規律體系。對於自然科學來說，一般性概念本身就是目的。另一方面，對於社會科學則不是這樣。我們對於人類和人類文化成就感興趣的，不是其抽象的一般性，而是其個體的獨特性。

對於我們來說，人和人的文化成就不是一般規律的“案例”。一個男人不是愛“女人”這個概念，而是愛一個特定的女人；他不是欣賞“畫”的概念而是欣賞一些特定的美術作品。在社會領域，興趣是在具體的個性方面，一般概念與此種興趣的關係並不同於自然科學領域中的情形；闡述和驗證一般概念本身不可能是科學家的工作目的；它們僅僅是對獨特的、惟一的和個別的現象進行解釋和了解的手段。這就是韋伯提出來說明社會科學同自然科學之間方法論方面的根本區別的公式。我們還能進一步分析其合理性的基礎嗎？

韋伯在這個問題上的觀點看來很清楚的是，在對於自然現象的興趣當中，有一個共同顯示人類特點的基礎，就是控制。對自然現象之所以有可能加以控制，

乃是由於自然現象有其能夠以抽象的一般概念加以闡述的各個方面。在科學應用於技術時，自然力是服務於人類的目的的。因此，對自然力的興趣是在其一般的方面，這是一種無論何時何地都能有共同目的的一致的興趣。除了這種對於控制的興趣外，自然現象作為科學的對象，與人的價值是不相干的。

不過這正是自然現象與社會現象不同的地方。人類以及人類行動和文化成就，是我們必須在某種程度上對之持某種價值態度的價值體現。因此，我們對它們的興趣直接取決於它們是否與科學家本人的價值觀相關，或者直接取決於它們是否與那些同科學家本人的價值觀一致或相左、因而對於該科學家具有意義的價值相關。這種“價值相關性”(Wertbegiehung)就是對於各種社會科學的經驗材料進行選擇和加以組織的原則。

很重要，即便在這種情況下，我們的興趣所集中於此的具體個性，仍不是“原始經驗”的個性。沒有任何理由否認我們關於自然現象的經驗具有這樣的個性。確切地說，它是一種經過建構和選擇的個性。在經驗所提供的諸成分中，選取了一定數量從價值相關性觀點看來有重要意義的成分。這一過程導致一個經過建構的具體現象，韋伯稱之為歷史的個體(the historical individual)。

和自然科學的情況不一樣，在社會科學當中興趣趨向的重要成分不是對所有人共同的。由於韋伯有一條基本的學說，認為價值體系是多種多樣的，所以有許多不同的可能的價值體系。如此說來，由於材料的取舍取決於其與這些價值體系的相關性，從同樣一些具體材料當中就不只產生出一種歷史的個體，而是有多少在這種意義上的研究這些材料的觀點，就會產生出多少種歷史的個體。一般概念又是在分析個體和將它與別的個體加以比較的過程中建立起來的。這樣，這種過程所產生的必然不是一種完全一致的一般概念體系，而是有多少種價值觀點或對知識有意義的其他觀點，就有多少種一般概念體系。在社會科學中，不可能有一個普遍正確的一般理論體系。韋伯認為社會科學中的概念有“虛構”的性質，這對於他關於理想類型的學說是非常重要的。以上就是他得出這種觀點的一個主要途徑。

可是，在討論這個問題以前，必須首先澄清若干相關問題來打好基礎。首先，價值相關性的原則同價值體系相對性的原則結合起來，給社會科學帶來了一個相對性的成分，這樣就產生了這些學科能否聲稱具有客觀性這樣一個尖銳的問題。價值相關性的原則沒有把社會科學所謂的知識架構降低為僅僅是“情感的表象”嗎？

首先，韋伯把價值相關性決定科學興趣(並從而決定科學研究的直接對象即歷史的個體)同價值判斷仔細地區別開來。價值判斷(Wertungen)並不具有科學的客觀正確性，而科學作為一種方法論的理想，必須不受價值判斷的影響。即便在科學素材的取舍中滲入了價值成分，素材一經確定，也可以對於特定現象的因果作出客觀正確的結論，而不受價值判斷的影響，因而也是一切希望獲得真知的人(不管他可能有什麼其他主觀價值理念)都要信服的。

這一點之所以可能，首先是由於：儘管在描述一個具體現象的時候，作為科

學分析之主題的，並不是該現象可體驗到的事實的全部整體，而是一個選取的部分；但歷史的個體如它構成的那樣，所包括的諸事實都是客觀的和可以驗證的。事實的表述是否真實與該事實在價值方面的意義，是能夠很清楚地區別開來的兩個問題。Wertbeziehung[價值相關性]的相對性只涉及後一問題，而不涉及前一問題。其次，知道了對於一個現象的描述，要確定其因果關係、確知其前因後果，必須明確地或暗含地使用一種形式化的驗證圖式，這種圖式不受科學真理價值以外的任何價值體系的影響。這種形式化的圖式是所有經驗科學的基礎，斷言已經把握了因果關係的科學判斷，只有與這種圖式相符，才能是正確的。可以附帶說明，這個圖式使用了超越歷史個體的一般概念。因此，儘管 Wertbeziehung[價值相關性]概念引入了相對性，韋伯仍堅持認為，使價值判斷在邏輯上區別於那些要求客觀的科學正確性的判斷是可能的，也能夠避免所有價值判斷所固有的主觀性，而很有把握地作出後一種判斷。

到此為止，韋伯的觀點都是能接受的。可是，他關於自然科學和社會科學之間在方法論上的關係的觀點卻是不能接受的。前面已指出，他對於客觀主義方法論和直覺主義方法論的批判，大大有助於彌合康德的二元論所造成的社會科學與自然科學之間的鴻溝。對這種方法論觀點主要有兩種批評意見。第一種說他走得還不夠遠，他在追隨李凱爾特關於兩種學科之區別的意見時，企圖停止在不穩定的半途。他本來應當徹底地達到這種觀點：在純粹的邏輯方面，兩種科學之間沒有任何差別。差別全在實質層面上。

造成困難的第一個根源，似乎就在於韋伯企圖把社會科學家同自然科學家的興趣的主觀趨向，過分僵硬地區分開來。在自然現象方面，進行控制的動機看來無疑地是很重要的。但是，控制到底在多大程度上是自然科學領域裡使人們感興趣的惟一動機或主要動機？控制是否像韋伯言外之意所說的那樣，在社會文化領域就不重要？這兩點都是成問題的。他居然認為，在社會文化方面控制不是引起人們興趣的重要動機，這的確是令人奇怪的，因為貫穿於他的研究工作之中的一項主要觀點，就是人類事務方面可以科學驗證的知識對於指導理性行動有著重要作用。而且，恰恰在這個問題上，他特別強調需要一般的理論知識。如果從這一點上考慮社會科學的話，在認識的層次上，進行研究探討的最終目的，就是建立一個或更多正確的一般理論體系，這些體系要能夠同樣地適用於可能出現的任何具體狀況。

確實，不管在自然方面還是在行動和文化方面，都可以把認識的興趣的兩種主要非科學動機區分開來。一個是“工具性的”興趣。一旦出現了如何把行動處境的諸要素作為手段的問題，或者出現了如何使行動適合於作為條件的這些要素的問題，這種興趣就表現出來了。但是，在合理行動中，社會環境一般說來無疑至少像自然環境一樣重要。特別在韋伯所主要考慮的政治行動領域，看來似乎確實是這樣的。認識的興趣的另一種主要非科學動機，可以稱之為“無利害心的”價值態度。這不是利用：事物的問題，而是要根據這些事物本身，來確定對它們持什麼樣的價值態度。具體個性的成分在這種興趣當中占最突出的地位，韋伯所

闡述的價值相關性原則也正是適用於這種興趣的。沒有任何理由否認在社會情況中這個成分在量的方面要重要得多。但是，即便如此，這也不足以作為理由，把具體個性成分當做社會科學與自然科學之間存在極端的方法論區別的根據。

確實沒有任何理由從自然科學領域當中完全排除這個意義上的價值興趣。如果把價值相關性當做科學理論體系中相對主義成分的基礎，就完全可以認為，在自然科學領域裡，這種相對主義要比韋伯所說的多得多。只要對價值體系迥異的不同文明關於自然的各種解釋加以綜合的比較研究，就會大致顯示出，這種相對性的存在達到了令人吃驚的程度。

而且，沒有任何理由相信，同進行控制的興趣相區別的價值興趣，總必然是集中於具體個性方面的。韋伯本人在《新教倫理與資本主義精神》中提出了一些線索，說明在清教徒時期，自然科學的發展當中有宗教的動因，這是為後來的研究所証實的觀點。這種想要透過上帝的創造物來了解上帝的強烈慾望，目標是了解自然界的秩序成分，因而也就是了解自然界之可以抽象地和一般地加以闡釋的那些方面。確實可以認為，韋伯以他那種僵硬形式提出來的兩種科學的區分，本身就是它的提出者的一種特定價值態度的表現。它被認為是對於科層制趨向的一種抗議——這種趨向就是把人如同齒輪一樣裝在一架機器上，人在其中的位置並非由他們的獨特人格規定的，而是由非人格性的能力和作用決定的。此外，也許是由於康德式的經驗主義在他的思想中有千絲萬縷的影響，使他看不見自然科學中存在的各種相對主義成分，因而誤入歧途，得出了誇大一切自然科學的統一性的觀點。

還有一個成分似乎是韋伯沒有充分考慮到的。就是說，不管最初是由於什麼動機發生的興趣，任何領域裡面所有科學的理論架構，都內在地趨向於成為邏輯上的完備體系。這樣，就社會領域有著工具性的興趣而言，這種興趣所產生出來的一般概念，就會同那些從價值方面產生出來的一般概念結合到同一個體系之中。這種情況發展到相當程度，就要像本書所始終強調的那樣，對於具體現象的興趣就有了較次要的一種基礎——理論體系的架構本身引起的興趣。這個範圍的興趣將要指向具體現象的那些對於該理論體系有重要意義的方面。

的確，韋伯似乎一直沒有足夠地強調下面這個事實，即：科學知識不僅包含了要從“原始的”經驗可能得到的材料當中進行選擇，而且究竟經驗到什麼，也部分地取決於我們掌握什麼樣的科學知識，首先取決於已經建立起來的一般概念圖式。觀察總是根據一種概念圖式來進行的。

這樣，在所有這些方面，要依照個別性和一般性所起的作用，從原則上對自然科學和社會科學予以嚴格區分，似乎並無根據。也許有程度上的量的不同，但是，這些不同不足以說明兩者有嚴格的區別。

在科學的方法論方面，價值相關性的原則有助於說明為什麼會產生相對主義的成分，但是，它既適用於社會科學，也適用於自然科學，而不是單單適用於哪一類科學。

從韋伯提出的方法論觀點來看，他似乎把科學按他所劃定的界線，從根本

上分成了各有其主要旨趣的兩組，一組科學關心的是一個或一類歷史個體的具體個性，另一組科學則關心一種抽象的一般原則和一般規律的體系。但是，這種劃分與自然科學和社會文化科學之間的劃分並不一致。確切地說，在每一個領域裡都有這兩種例子。第一組可以稱之為歷史的科學，它們把注意力集中於特定的具體現象，試圖儘可能充分地了解這些現象的原因和後果。在這樣做時，它們在任何用得到概念的地方都求助於概念。在自然科學領域中，這種歷史科學的範例是地質學和氣象學；在社會科學領域裡首先是歷史學，但是人類學也被普遍認為是歷史科學。另一組是“分析的”科學，主要關心的是建立能夠以範圍廣泛的具體現象驗證、並能應用於這些現象的一般理論體系。對於這些體系來說，個別現象乃是“案例”。在自然科學領域，分析科學最突出的例子是理論物理學、化學和普通生物學也可以包括在內；在社會科學中，理論經濟學是至今最高度發展的，不過，理論社會學和某些其他科學也可望和它並駕齊驅。

這兩個類型的科學在應用於具體現象領域的時候，是相互越界的。一種歷史科學必須得到幾種不同的分析科學的理論幫助。如地質學得到物理學和化學的幫助，而在解釋諸如煤之類有機沈積物的起源時，還需要生物學的幫助。同樣地，歷史科學應當利用生物學、心理學、經濟學、社會學和其他科學。另一方面，分析性科學發展出來的理論體系，一般適用於若干不同種類的具體現象。例如，物理學適用於天體和地上物體的運動；經濟學適用於市場上的人類行動，也在較少的程度上適用於教會和國家。在這兩個層面上都可能有自然科學和社會科學之分。從歷史方面考慮，社會科學局限於社會群體中人類生活的具體現象；從分析方面考慮，則局限於只適用於該具體題材的那些概念成分。

但是，歷史性科學和分析性科學之間的基本區分並不同於自然科學和社會科學之間的區分；決不能把這種區分等同於具體現象的任何分類，因為分析性的科學必定會超越所有這種分類。從這個觀點來看，可以說，把這二者等同起來就是本書所說的經驗主義的基本謬誤，這是前面討論過的三種經驗主義變種所共有的，其結果總是陷於進退維谷的境地。一方面，可能是用一種分析性科學的方法去處理所討論的那類具體現象，結果就會把抽象問題具體化，造成“具體性誤置的謬誤”及其全部後果。另一方面，也可能單單用歷史性科學的方法去處理具體現象，從理論上看，其結果就是非理性主義，就是根本否定一般概念化的正確性。在經驗主義的基礎上，根本無法避免這種兩難的困境。韋伯在很大程度上找到了一條出路，只是未能走出最後的一步。

在結束這一階段的討論以前，應當指出，韋伯在方法論方面的探討，已經相當成功地方法論的層次上，把對於科學和行動都極為重要的那些成分進行了綜合，確証了科學同行動是非常密切相關的。傳統的科學方法論——一直傾向於認為，科學完全是從行動中抽象出來的。因此，每當發現科學同行動之間在事實上有密切的相互倚賴關係時，就容易引起一陣科學懷疑論的思潮。韋伯已經成功地把一個亟需的相對性成分引入他的方法論，因此就免於陷入經驗主義的絕對論，不致因而遭受攻擊。同時，他也證明了科學是有一定客觀性的。特別重要的是，

他根據相對主義的諸成分，確認了客觀性的標準即論證圖式在邏輯上的獨立性。

最後，他證明了在科學中的相對性的主要成分中，對行動分析最為重要的成分就是價值成分。這樣，科學研究也是要同其他任何行動一樣加以分析的一種行動方式，而不是單獨一類行動。同時，不僅可以把科學的發展作為行動來加以分析而不損害科學所要求具備的客觀性，而且可以驗證的知識本身也非常清楚地就是行動本身不可缺少的一個成分。因為，如果沒有正確的知識指導行動，與手段一目的關係相聯繫的內在的合理性的規範，就失去了意義。因此，兩者都是同一基本複合體的成分；關於行動及其成分的知識是科學方法論不可缺少的基礎，同時，科學知識本身又是行動分析不可缺少的成分。這個見解對於在本書論述過程中正在展現的分析體系是有基礎意義的。

最好再強調一下韋伯所引入的相對主義成分對於科學知識的客觀性到底意味著什麼。第一，它意味著對任何特定行動背景的科學興趣，不在於可知事實的全部整體，甚至不在於所研究的具體現象的全部整體，而在於這些具體現象的某些經過選擇的成分。因此，在任何特定時間，即使知識的總體也並非對人類可知的實在的全部反映。但是，旨趣一經確定，相關的歷史個體一經建構和得以正確描述，命題系統滿足了論證的邏輯圖式的要求，就抵銷了此種相對主義，而成為可驗證的和客觀的。因此，即使價值改變了，科學旨趣也隨之變化了，過去的研究已經獲得的正確知識仍然是正確的，是該研究過程的永遠正確的成果。用以闡述這種知識的諸概念體系不管如何不同，只要是正確的，就必然都能夠相互轉換形式來表達，或者以一個更廣泛的體系來表達。必須引伸出這個含義，才能避免造成徹頭徹尾的相對主義的後果，以致推翻了總的立場。

此外，雖然有若干可能的終極價值體系，它們的數量實際上是有限的——這是韋伯的基本論點之一。因此，按照韋伯自己提出來的原理推論，對於同一些具體經驗對象而言，存在著數量有限的一些關於歷史個體在建構，也有著數量有限的一些理論概念體系。由此進一步推斷，人類可能獲知的科學知識大致也是一個有限的整體。即便這個知識的總體，也絕非對於可以想像得到的客觀實在之總體的完全反映，而是如韋伯常說的那樣，只是一種函數的關係，如同所有客觀知識一樣。就是說，應當把科學知識的發展，看成是一個漸進地接近一個限度的過程。在任何特定時間或任何可預見的未來時刻，都不可能達到這個限度，但這種具體的不可能性都不影響這個原理。這樣，儘管韋伯的價值相關性原則確實給科學方法論引入了一個相對性的成分(同所有經驗主義觀點相比，那是一個非常次要的成分)，卻沒有陷入懷疑論，而懷疑論是任何真正的極端相對性的必然結果。

理想類型與概括的分析理論

但是，科學概念同實在之間的關係仍然有某些問題非常費解。這些問題最好同韋伯的理想類型理論聯繫起來加以論述。

馮·塞廷博士在他的一篇早期論文中說過，韋伯本人關於這個题目的論述不是完全令人滿意的，他未能把他歸為一類的幾種不同概念區分開來。這一點對於

我們現下討論的問題不是沒有意義的。把這些不同概念的某些類型加以區分，說明它們相互之間的關係，對韋伯所作論述當中某些不能令人滿意的地方加以說明，是很重要的。

要了解韋伯對於理想類型的概念所持的態度，最有效的辦法是從他所處的論爭局勢出發。這樣就會發現，這個類型如同我們已經討論過的其他範疇一樣，也是與其他事物相對照來從反面界定的，因此是一個剩餘性範疇。這樣，透過進一步分析，看到其中缺乏同質性，也就不足為奇了。同現下討論的問題關係最密切的因素如下所述：

1· 韋伯始終強調，科學概念沒有窮盡具體的實在，而是經過了選擇，因而在這個意義上說是不真實的。

2· 在他堅持自然科學同社會科學在邏輯上的區別時，特別強調社會科學概念是上面這種情形。因為如果社會科學研究的目的始終和完全地是理解具體的歷史個體，那麼，這樣的觀念就只能手段。由於價值相關性原則所固有的相對性，就使得即使在科學在邏輯上所可能有的界限內把它們視做最終的觀念，也是不行的。

3· 韋伯總的論爭矛頭所指，是來自唯心主義哲學的方法論觀點，尤其是直覺主義理論。同時，他把 Verstehen[理解]作為社會科學的一個基本的方法論前提。這就要涉及行動的主觀方面，特別是理念、規範和價值概念。在這種論爭的局勢中，最直接的危險就在於，把他的觀點同一種唯心主義的觀點混同起來，這種唯心主義觀點把這些價值成分等同於科學上可以認識的具體實在的總體，或把後者看成是來源於這樣的理念的。這種情況有力地促使他堅持認為，用以闡述這些成分的諸概念是不真實的。在進行這個問題的論爭時，韋伯這種觀點是對的；但在其他情況下，他的闡述可能產生一些對他的觀點不適當的印象。

4：最後是我們已經提到的一個更加一般的問題。韋伯在進行論爭的時候，特別是在批判“客觀主義”立場的時候，極力強調科學概念、特別是社會科學中的科學概念並不反映“原始經驗”的總體，這種總體是變化無窮和異常複雜的。在這一點上，韋伯是正確的。這種情形使韋伯把情況的另外一面做了最低的估計，即所有對於經驗事實進行的具體觀察，特別是嚴謹的科學觀察，都是根據一種概念體系進行的。韋伯所說的“原始經驗”，根本不是具體的實在，而是方法論上的一種抽象物。因此側重點又一次落在概念的非真實性上。

這四種因素結合起來，結果必然是有力地促使韋伯傾向於一種關於社會科學概念的邏輯性質和功能的虛擬理論(fiction theory)，並且同樣有力地使他無從考慮任何一種實在論的觀點——否則就有使他的立場同他正在批判的種種經驗主義觀點相混淆的危險。因此，韋伯明確指出來的理想類型的特點，除了說它包含著一些與主觀方面有關的成分以外，只有這樣一點：理想類型是由從具體事物中抽象出來的諸成分構成的，這些成分聯在一起就形成了一個統一的概念模式。這樣就片面誇大(Steigerung)了具體實在的某些方面，而在具體實在中是找不到理想類型的，就是說，除了十足理性的行動之類少數極特殊的情況之外，理想類

型並不具體地存在著。這是一種烏托邦。另一方面，對於理想類型不是什麼，韋伯是說得很清楚的：(1)所謂假設，是關於具體實在的一種可以具體地加以驗證的命題，如果得到驗證便可認為在這種意義上是真實的，從這種意義上說，理想類型不是一種假設。同這種意義上的具體性正好相反，它是抽象的。(2)理想類型不是對於實在的一種描述，如果所謂對於實在的描述表示的是與之相應的具體存在著的事物和過程。在這種意義上，它也是抽象的。(3)我們可以說普通人的重量是150磅，而理想類型不是這種意義上的普通狀態(某種意義上的 *Gattungsbegriff*[屬概念])。這種普通的人不是理想類型。(4)最後，理想類型也不是如同說男人區別於女人的一個共同特點是有鬍子之類意義上的、對於一類具體事物共同的具體特性的闡述——這是第二種含義的 *Gattungsbegriff*[屬概念]。

馮·塞廷博士第一個指出了韋伯以理想類型一詞包括著一般化概念和個別化概念這兩個完全異質的範疇。馮·塞廷博士還在其後來的研究工作中找到了後者的兩個次級範疇之間的根本區別。有一種個別化概念是作為進行因果分析的對象的具體歷史個體，例如前面兩章中所討論的那些現象——現代理性資產階級的資本主義、印度種姓制度和中國的世襲科層制等等。在這裡，抽象的“不真實”成分，可以說基本上是由科學興趣所進行的選擇造成的。它正好是對於具體局勢當中從闡釋目的來說感興趣的諸方面所作的概要式表述。如果歷史的個體是能夠進行因果分析的，那就必定是過分簡單化了的；必定要把這種歷史個體簡化為最基本的東西，而略去不重要的東西。這樣，在印度種姓制度這個概念裡面，種姓架構在等級方面的複雜細節被略掉，只有同婆羅門之間的等級關係才被納入視野。但是，這樣的觀念儘管是簡單化了的，而且在價值相關性所涉及的那種意義上說是片面的，卻仍確定地是個別的；有一個並且只有一個印度種姓制度。建構這樣的歷史個體，有著為因果分析作準備和組織具體材料的作用。這種歷史個體並不充分再現實在，在這種意義上說它不是描述性的；但是把它應用於具體實在並不能解釋任何問題，而只說明要加以解釋的是什麼——從這種意義上說，它又是描述性的。另一方面，解釋也涉及普遍概念。

第二種個別化概念在邏輯功能上非常類似，而內容則是不同的。第一種至少包含著實際現象(時間中的事物和事件)的諸成分，即社會事實的諸成分。另一種則包含著另外一類對象——理念。例如加爾文派神學、婆羅門的因果報應和輪迴哲學就是這樣的理念。當然，這些理念是與實際過程有關的——否則本書就不會對它們感興趣——但是，如果沒有黑格爾主義，就不會把它們等同於實際過程。它們的關係的問題，實際上正是韋伯在社會學方面具體研究的中心問題。

但是，加爾文派神學和輪迴與報應的哲學，並不是所有加爾文派教徒或所有婆羅門的思想的具體實際的內容，更不用說那些公開否認婆羅門威權的所有種姓的全部成員了。相反，這兩者都是誇大的東西，是把這兩部分人群當中存在的一般宗教思想傾向發展成了最鮮明、最系統的形式。在這裡，理想類型可以實際地具體存在，意思是說在例如加爾文的《基督教原理》等某一個文獻當中，就有明確的理念體系。但是，這在方法論上並非必需，尤其是比如說，加爾文派神學

在民眾中的影響，就不會局限於對加爾文所闡述的神學體系的邏輯架構在思想上有著清楚明了的了解的那些人。這樣的概念，至少在把它們運用於社會學的時候，在某種意義上說是非真實的。

對於我們目前所討論的問題來說，重要的是另一種“理想類型”——一般化概念(*generalizing concept*)。可以用馮·塞廷博士的話來說：“對於一項個別事件作因果解釋，要回答這樣一個問題：在某些假設的、因而不是不真實的但卻仍然是‘可能的’，設想情況下，會發生什麼樣的事情。”一般理想類型就是這種對於假想的事件過程的建構，它具有另外兩個特點：(1)抽象的一般性和(2)對經驗實在加以理想類型的誇張。這兩個要素中如果沒有第一個，則該概念可能僅適用於單獨一個歷史情況；沒有第二個，這概念就可能僅僅是一個共同的特徵或一種統計上的平均數。它不是這兩者中的任何一個，而是一種對行動的典型過程的理想化的建構，或是能適用於不確定數量的若干實例的關係形式，這些關係形式用抽象的、邏輯上融貫的形式，闡明某些與理解那些具體情況有關的成分。因為這些概念是經驗論證的邏輯中必然涉及的一般概念，所以它們在方法論中佔有重要地位。

韋伯自己喜歡把正統經濟學理論中的一般概念作為範例使用。由於正統經濟學理論是本書已經涉及的範例，它又非常清楚地包含這個問題除一個成分以外的所有其他成分，所以我們將以之作為討論的主要基礎。主要的問題是，韋伯和馮·塞廷博士似乎都沒有看到經濟學理論中的這些概念在方法論中所處地位的一個中心問題。

這個範例取自社會科學領域，涉及到韋伯認為對理想類型而言至關重要的 *Verstehen*[理解]。它與自然科學概念的關係則是另一回事。在這個基礎上，經濟學理論的概念全都包含一個規範性成分——即一般所謂的經濟合理性的設定。人們一致地同意這一命題：行動只有當其在實際上趨近於規範所預期的情形時，才能以經濟學原理來進行解釋。背離這種規範的種種現象，必然是由於非經濟方面的因素。這一切都是共同的基礎。問題出在這裡：可以認為經濟學理論的諸概念表述的，是完全與這種規範相一致的一種行動類型，不是具體觀察到的行動的過程，而是假設的具體行動的過程。這種規範大概從未完全達到，實際上可能是達不到的，因而在這個意義上是不真實的——這些並不是要害之所在。它作為一種有限定條件的事例才有意義——非常像是物理學中無摩擦機器的概念，其中不存在機械能轉化為熱量的問題。另一方面，這些概念可以表述一種概括的行動體系中的某些分析性成分。

如果分析局限於第一種概念，那麼，在應用於並非理論中的理想實驗條件的情況時，就會陷入一種二難的困境：或把一個單個的理論體系不合理地具體化了，或者就成了關於概念在科學中所起作用的“虛擬”理論，這種理論並未真正脫離客觀主義和直覺主義立場的那種經驗主義的非理性主義。特別是在上文中分析過的羅賓斯教授的事例中，它導致把抽象概念具體化的結果。韋伯的一般理想類型大都屬於這種性質，所以也陷入這樣的二難困境，但是因為他的方法論精明

得多，經驗知識和洞察力也高明得多，所以他的事例要微妙得多。他不是羅賓斯那樣幼稚的一元論者。但是，由於坐實(hypostatization)了理想類型，他的“多元論”就傾向於既破壞了具體歷史個體的有機統一性，又破壞了歷史進程的有機統一性，而這並非分析本身的題中應有之義。在把抽象概念具體化方面，他的“多元論”造成一種可以稱之為關於文化和社會的“拼板”理論(a “mosaic” theory)，把文化和社會設想為由互不相同的原子構成的。這種“拼板論”，再加上他對理性規範的運用，釀就了他那種屢屢遭人詬病的“唯理主義”，以及作為他的經驗研究的顯著特徵的理性化過程的刻板性質。這就是韋伯的立場在方法論上的主要困難。在他的各項經驗理論中不管可能存在什麼嚴重的困難，最主要的根源乃在於此，是比事實方面的錯誤重要得多的。

我們已經表明了這兩種類型的概念的差別，特別是使用每一種類型的概念所造成的結果。馬歇爾所使用的自由企業的規範，以及其中全部附屬的概念，無疑是符合上述有關經濟合理性的設定的。對於馬歇爾來說，自由企業是假定人們會實際上按這種規範去做的一種假設狀態。但是，同樣清楚的是，在馬歇爾所設想的這種假設狀態之中，包含有不止一個分析的成分。其中有兩個在這裡是重要的——效用和活動。但是，這兩個成分當中沒有一個能夠被看做(即便只是假設)是具體的行動類型。整個分析已經表明，效用這個經濟學概念，只有一方面根據一種特定的終極目的體系來看，另一方面根據一種特定處境的諸成分以及某些其他成分來看，才有意義。這些其他成分的價值必須是不倚賴於效用考慮而定的——只有如此，才有可能說，行動(即便是假設的行動)是“由最大限度效用的考慮決定的”。也就是說，必須認為效用成分是獨立於這些其他成分的。但是，活動成分的情況也是如此。活動成分同效用成分在分析上顯然是可以分離開來的，這只要與馬歇爾心目中的情況明顯不同的一種具體情況比較一下，就可以證明。例如，韋伯稱之為傳統主義的事例——提升工資導致少做工作，還掙和以前一樣多的錢——也是一種效用最大化的例子，比馬歇爾所舉的例子毫不遜色。換一個少許不同的說法，效用最大化這個概念本身是毫無意義的。如果不引入諸如終極需求的性質這樣在邏輯上確定的成分，就完全不能使之具體化。但是，在若干不同的假設的(理想類型)事例中，例如在韋伯所說的傳統主義和馬歇爾所說的自由企業中，都包含著合理的效用最大化這樣一個基本成分，而這一成分在邏輯上是該概念所不可少的。這就證明，這個效用成分是一個與傳統主義和活動有關的獨立變量。效用最大化在邏輯上就指的是，或者是傳統主義的最大化(對韋伯而言)，或者是活動的最大化(就馬歇爾而言)；就此而論，這兩種成分是不能彼此化約的。

考慮一下馬歇爾的事例同帕雷托的關係，這一點就會很清楚了。從實質上說，馬歇爾作為效用成分對待的那些成分，至少作為“利益”的一部分出現於帕雷托的一般化體系之中。但是，很清楚，帕雷托是把利益作為獨立於剩餘物和剩餘物所顯示的情感的變量來對待的。例如，在以韌性剩餘物的主導地位為特點的體系中，這些利益可以如同在組合性的剩餘物特別強大的體系中一樣地起作用，

但在兩種體系中具體的結果會是很不一樣的。馬歇爾把經濟合理性的最大化同特定的一類剩餘物、即活動中包含的剩餘物聯繫起來，從而就抑制了這種不受變化影響的獨立性。這就涉及到一種未明言的原理，正如其他三個人——帕雷托、韋伯和涂爾幹——的研究都證明了的，這種原理同事實是不一致的。

但是，不管這個原理還是另外一個相應的僵化的原理，都是其中隱含著的一種方法論觀點不可避免的邏輯結果——這種觀點就是：理論體系中的一切分析性概念必須與諸具體體系中可以設想為獨立存在的諸單位相對應。在前面的討論中，作為經濟成分從諸行動體系的架構之中剖析出來的東西，不能看做這樣的單位。那是體系中諸單位的一種關係樣式，而體系必須至少複雜到一定程度，才具有某些伴生性特性。前面的例子已經證明，它是與同一體系中某些其他成分即價值成分有關的獨立變量。羅賓斯的做法是，假定它是對於一種具體行動類型的恰當描述，從而把價值成分從具體體系中完全排斥掉；這樣，目的就成為隨意的了。這樣，就不能考慮經濟成分與價值成分的相互倚賴性。而馬歇爾卻把經濟合理性與價值複合體的一項特殊價值連在一起。韋伯則傾向於犯第三種錯誤，即上面討論過的，“拼板式”原子論。這些做法中沒有一個是令人滿意的。

韋伯所由出發的種種立場，都是徹底的經驗主義的，他所做的事情，又主要是證明在闡釋性科學中使用一般概念在邏輯上的必要性——由此看來，他之未能把這些概念類型明確區分開來，是毫不足奇的。尤其是，鑒於他同唯心主義方法論的論戰關係，他在明確的闡述當中止步於與經驗上的描述類型最為接近的一般概念類型，即假設為具體的行動或關係的類型，也是很自然的。

經驗論證的邏輯

韋伯思想當中這種局面的邏輯，在他關於對經驗命題進行客觀驗證的諸條件所作論述當中，表現得最為徹底——他為進行這種驗證提出了客觀可能性 (objective possibility) 和充分解釋 (adequate explanation) 兩個範疇。

一開始就必須記住，韋伯關於驗證和認定因果關係的論述是直接針對這樣一個問題的：怎樣才可能證明，在某一歷史個體之前存在的某些經驗事實與該歷史個體的某些面貌之間有著因果關係？他之所以去分析一般概念的作用，乃是依循這一問題的邏輯所導致的結果。

馮·塞廷博士對於認定因果關係的程序中包含的邏輯步驟，作了一個很便利的概括。它以從描述角度建構和驗證一個歷史個體(即所要加以解釋的東西)為前提。然後，必不可少的有以下步驟：(1)把這個複雜的現象(或過程)加以分析，分解成為一些各自都可以根據一種一般規律(Regel des Geschehens)加以歸類的成分；(2)對於這種一般規律預先就有所了解；(3)假設去掉或改變該過程中的一個或數個因素——需要研究的就是這一個或數個因素是否是該過程結局的導因；(4)(去掉或改變了一個或數個因素之後)揣想(使用客觀可能性的範疇)預期的事件進程會是什麼樣子；(5)把守關口於可能的發展過程的假設的概念(實際上，即假

若某些事情有所不同本來可能發生的發展過程)同事件的實際進程加以比較；(6) 根據這一比較得出因果關係方面的結論。一般的原則乃是，如果實際發展過程同可能發展過程不同，可以認定這種差異即是由“被設想去掉了的”或被認為是改變了的那些因素造成的。另一方面，若是設想中的改變並未帶來不同，則證明所研究的這些因素並沒有什麼因果關係上的重要性。

這個圖式包括了問題的所有主要成分。問題主要出在如何來解釋：在這個問題當中，作為為了揣想而可以在思想中加以排除或改變的一個成分，這種因素是什麼？據以劃分這種因素類別的一般規律(Generelle Erfahrungsgesetze 或 generelle Regeln des Geschehens)是什麼？最後，科學知識的這兩個顯然同樣必不可少的成分相互之間的一般關係的特點是什麼？

需要說明的第一點是：對這個圖式來說，一個因素是一個涉及到對於具體事實所作表述的實體。因果問題就是在特定的整個情勢之中，由於這些事實在該時該地存在，因而對於繼之而來的事件進程帶來什麼影響的問題。因此，在馮·塞廷博士所舉的韋伯的例子中，因素是(a)波斯人的進軍在馬拉松被阻滯了一段時間這樣一件事實；(b)那位年輕的母親同她的廚子發生了一場爭吵這樣一件事實(c)在一個特定的時期內，西歐的許多人都有韋伯稱之為禁慾主義的新教倫理的理念複合體這樣一件事實。這些就是需要加以檢驗是否具有導因作用的因素。在每一個例子中，它們都指的是事情或事件的具體特定情況。

但是，這些因素又都是一個歷史個體的“部分”。假若馬拉松戰役時，希臘的社會環境與同一時代埃及的社會環境並無二致，那麼，認為希臘文化得以擺脫宗教一祭司式的僵化的傳統主義是由於馬拉松戰役的結果，就毫無意義。假若西歐的社會環境與當時的印度社會環境完全一樣，那麼，把資本主義的發展部分地歸因於新教倫理，也是荒謬之極。

那個被認定(或否認)起著導因作用的因素，以及它所置身其中的處境，都是具體現象。因果分析所要關注的現象就構成爲一個“真實過程”。問題就是，在較早階段發生或出現的這個因素，對於決定較晚階段的具體個性起了什麼作用。如果認為該因素是在一種特定具體處境之下起作用的話，這個問題只能有一個確定的含義。而且，要判斷一個因素有無導因作用，惟一的辦法就是問一問：如果該因素未曾出現或已經改變的話，比如說，如果波斯人沒有在馬拉松被阻滯的話，會發生什麼情況？很清楚，這大體上就是實驗的邏輯。由於有實際的困難，不可能真實重現原來情況並且改變所研究的因素，以考察會發生什麼情況，所以必須求助於在思惟中進行的實驗，即構想一種在客觀上可能發生的事件進程。

但是，包含著我們所關注的那個因素的歷史個體，乃是有機的統一體，只能如此這般(不可能進行實驗)地加以考察。因此，任何與之相比較的東西都必然是一種“構想”。從任何意義上說，一個歷史個體的整體都是已經確定了的——就此而論，該歷史個體的進程必然落得如它已經發生那樣的結局。因此，要構想在不同情勢下會發生什麼情況，一定要了解處境中的某些成分會怎樣發展。於是，如這一圖式所表示的，這就既要把該現象分解成爲若干成分，又要能夠相當確切

地預見每一個成分的發展趨勢。對每一成分發展趨勢的預見，在邏輯上就必定會涉及到一般規律。

但是，該歷史個體要被分析成爲什麼別的成分呢？在馬拉松戰役這個例子中，一方面是希臘當時的社會結構和環境的某些特點，另一方面是波斯人的利益和可能採取的政策的一些特點。可以把它們表述如下：在希臘的宗教環境中，除去家庭中舉行的祭禮以外，當時還有兩個主要的架構成分：(1)城市的祭禮，人們把主持這種祭禮視同一般的公職，這同那種由一個世襲的專業祭司階級來統治的情況肯定是不一致的；(2)一種職業的成分，特別是諸如德爾斐(Delphi)的神諭，而這種成分是在城邦的架構之外的。主要問題是，究竟是這第一個成分繼續向其世俗化的方向發展，還是由於宗教力量的均勢轉而有利於另外那個成分，而使該趨勢遭到抵銷或抑制。韋伯和 E·邁耶(Eduard Meyer)論證說，假如波斯人取得了勝利，可能帶來的是後一種結局。主要的理由是：(1)波斯人獲勝就要使城邦失去政治上的自主地位，同時，與“國家宗教”密切相關的公權利也就全然不能得到發展；(2)職業宗教成分作爲同化異族的手段，對於波斯人政權非常有用，因此，波斯人的政權一定要盡一切努力增加職業宗教成分的影響(在朱迪亞發生的就是這種情形)。

對這一歷史問題只能談到這裡爲止。現下的問題是，爲邏輯論證的圖式所必需的那些成分和一般規律指的是什麼？從韋伯的研究中能夠明確歸納出來的只有一條：它們是一般的概念或範疇。如果設想特定的一個歷史個體或在它之前發生的事件當中有一個因素改變了或者排除掉了，這個因素只能是改變了的具體事實。所涉及的諸成分在某種意義上必然是些一般範疇，那些事實就構成爲此種範疇形式的具體內容。發生改變的，必定是同一形式中的某些內容。因此，用論理學的術語來說，問題就是，那種由具體事實構成爲其殊相(特殊，the particular)的共相(普遍，the universal)究竟是什麼？

前面討論過的兩分法正是用在這裡才恰當。在一個普遍與一個具體情況的諸特殊事實之間的關係中，可以存在不是一種、而是兩種類型的一般範疇。韋伯未能將此加以區分，以確定所指的是哪一種一般範疇，或說明這兩種一般範疇的相互關係。正是在這個問題上，爲了澄清韋伯所持立場的含義，必須超出他本人所作的分析。

一種類型的普遍同一類事物的特殊在邏輯上的關係，如同人這個概念同單個人的關係一樣。在某種意義上，人是一種抽象——在經驗上不存在人這樣的事物，而只有特定的人和人們的集群。但是，在人這個概念裡匯集了一定數量的衡量判斷的尺度，以致任何能夠完全符合這些尺度的具體實體，都能同其他所有具有同樣特點的具體實體(其不同點保持在一定範圍內)一起，歸入人這一類之中。如同韋伯所作分析已經表明的那樣，屬於這種類特點的一般概念，可以以若干不同的方式與該類所包括的諸具體實體的整體聯繫起來。可以把類闡述爲其差異保持在某種限度內的一種一般狀態，因而凡屬該限度之內之特殊，仍可說是屬於該類。這樣，就可以按照平均身高或平均體重之類的特徵來界定人。其次，也可以

按照諸特殊個體的共同特性來界定類，例如按照一定的腦架構形式以及直立的姿勢、拇指與其他手指可以相對等等來界定人，而不是按照髮色、膚色和頭部特徵等等來界定。最後，也可以把類界定為一種理想類型。

作為可變因素的特殊事實所要歸入的那種普遍，而在韋伯的論證圖式中起了重要作用的諸種成分，無疑就是這種意義上的類概念。之所以採取理想類型的方式來加以闡述，而不採取上述另外兩種方式，主要有兩個原因：首先，要了解行動的規範性取向，它們在科學上才有用。為此，簡捷不過的辦法，就是選取那種被認為完全實現了那個規範的事例——如韋伯經常指出的，這樣最容易確定其他因素在使得具體事例未能實現這一規範上所起的作用。其次，要用這些概念去表示的具體歷史個體，都是有機現象，把組成這些現象的諸部分或單位分離出來，就得加以抽象——這是進行這種步驟總要涉及到的。類概念不可能確切描述具體現象，所以用以表示這些現象的概念，無論如何必然是抽象的。因此，理想類型的概念比另外兩種概念都更合適。

韋伯本人一再斷言，用以說明理想類型之特性的那些特點，組合到一起應當有意義、說得通——他以此作為對於理想類型作正確闡述的主要標準。這意思是很清楚的——它們必須根據一種參照系確切地描述一個潛在的具體實體，即韋伯所說的客觀上可能的實體。這當然不是說，完全符合該理想類型的具體實體必然如同實際存在的實體一樣能夠加以展示，而是說具體實體的所有基本特性都被包括在內。因此，在力學中，描述一個有質量和速度卻沒有空間位置的物體將毫無意義。同樣，一個有手段和目的卻沒有任何規範來支配手段一目的關係的行動體系也是毫無意義的。因此，我們這裡所說的理想類型乃是一個假設的具體實體、一種事態或一個過程，或是實體、事態、過程之中的一個單位。理想類型是把某些特點人為地加以簡化或誇張而建構成的——僅僅在這種意義上說，它是理想的。韋伯一再使用的例子是“手工業”、“科層制”、“封建主義”、“教會”和“宗派”。

這種理想類型顯然並不必然是本書前面所說那種意義上的分析性成分。成分也是一個普遍概念或若干普遍概念的組合——描述具體實體或事態的事實可能是這個普遍或普遍的組合之中的特殊。成分並不必定是類的普遍概念，它或許可以被稱做“作賓詞用的普遍(universal of predication)”，可以指具體現象的一般特性或品性——它們的值就是描述具體現象的事實。因此，在力學上，質量便是這種意義上的一個成分。可是，它的具體對應物不是一種機械體系的任何部件，而是一個特定物體的質量。類概念和“作賓詞用的普遍”都是抽象，這部分是因為兩者都是普遍而不是特殊。但是，這兩種概念的抽象顯然是不同的。同前者相對應的特殊是具體的實體——喬治·華盛頓是一個人。同後者相對應的特殊並不必要是具體的實體，而可以是這樣一個實體的具體特性或特點——太陽有(並非是)一定的質量。只有在後者包括了為充分描述一個單位所必需的全部事實時，兩者才一致起來。

一個具體實體總是能夠以一定數量的有關它的賓詞來加以描述的。到底是些

什麼賓詞，需要多少個賓詞，要取決於據以對該實體進行描述的那個參照系。這樣的參照系總是有一組一般特性，它們的值放在一起，就構成對於一個具體單位或實體的充分描述。因此，在古典力學中，要充分地描述一個粒子或物體，就必須陳述它的質量、速度、空間、位置和運動方向。忽略了其中一項或幾項，就會成爲不確定的描述。

考慮到這些問題，便有可能指明理想類型的普遍同分析性成分的普遍之間的某些一般關係了。前者是真正的普遍，因而能夠適用於無數的特殊事例。因此，在對它的闡述中，就不能容納與描述屬於該類的諸特殊有關的各種成分的具體數值。它不包含任何具體事實。

它所確實包含的，是諸成分的這些值的一系列固定的關係(可能包括在一定範圍之內的變化)。正因爲這些關係持續存在著，才能說存在著這種類型，或者說它同我們所分析的具體處境是相關的。

用前面舉過的例證可以十分清楚地說明這點。可以認爲經濟合理性是行動體系的這樣一種一般特性。它是韋伯稱之爲傳統主義的行動類型的一種特性。這種行動類型確實以經濟合理性的最大化爲其基本屬性之一。但是，單單經濟合理性的最大化，並不能充分描述韋伯心目中的這種行動類型。那是一種關係到一項傳統固定的生活標準的在經濟上合理的行動，也就是說，除了關係到一種使傳統的穩定性這一特性得以最大限度發揮的目的體系之外，與其他任何特定目的都無關。它是這兩個界定該行動類型的具體特性的組合。就算滿足了這個條件，各個具體事例在目的的具體內容以及處境的獨特特點等等其他方面，還有可能大不相同。西裡西亞刈草人的例子僅僅是這種行動類型的很多可能的例子之一。這種類型同樣適用於美國礦工，固然他們都力求得到穩定的收入，但他們的消費習慣和處境卻是非常不同的。

前面說到，在理想類型中，諸成分在某種特定組合之中相互關聯，其含義即是如此。如果經濟合理性最大化了，生活標準的穩定性必須也同時最大化，這樣才存在傳統主義。不管闡述該類型的重要分析性成分與其他成分的特定值可能如何，這些重要分析性成分的值之間的關係總是一樣的。理想類型的分析無從打破這些固定關係的不變性。

假若所討論的這些關係事實上在具體現實中確實總是存在著，對於上面說的這個問題也就不會有異議了。但是，情況並非必然如此。這只要同前面討論過的馬歇爾關於需求隨活動變化而變化的例子加以比較，就很清楚了。在那個事例當中，經濟合；理性的特性最大化了，但這種最大化並不是與生活標準、需要標準方面的穩定性結合在一起的。相反，它是同生活標準的不斷提升相互關聯的。因此，馬歇爾的自由企業是以另外一種行動類型爲特徵的，在這種行動類型中，經濟合理性的最大化是同前面詳細討論的活動的最大化結合在一起的，它的一個方面就是需求日益增多。

這兩種行動類型中的經濟合理性成分是毫無二致的。二者的差異乃是經濟合理性成分以何種方式與其他成分相聯繫的問題，在上述事例中，即是以何種方式

與終極價值複合體的諸成分相聯繫的問題。這一點在方法論上有極其重要的意義；對包括韋伯所說的理想類型在內的各類概念加以闡述，是一個必不可少的步驟。但是，對於科學分析來說就此止步，一般是不可能的。這樣做就會產生一種類型原子論——每一個類型概念本身就會成爲一個分析單位，而在現實中這些單位是成體系地相互聯繫著的。其所以如此，乃是因爲它們是按數量更加有限的特性的值之間的關係組合來加以表述的，每一特性都是若干不同的類型概念的屬性。

首先，各種一般成分的值，並非總是以任何一種類型概念所涉及的那種特定方式結合起來的，它們可以在一個更加廣泛的範圍內獨立地變化。前面剛剛舉的一個例子已經證明了這個問題。經濟合理性的最大化，不是一成不變地與需求的穩定性聯結在一起，而無疑也是以各種方式在經驗上同需求的變通性相一致的。僅僅使用類型概念來進行分析，就要模糊這些獨立的變化的可能性。

此外，類型概念的這種用法違背了科學的經濟學的基本方法論準則。因爲，在類型的基礎上，有關成分的值之間關係的每一種可能的組合，都必須有一個單獨的一般概念；而根據成分分析，則可以從數量有限得多的成分概念中獲得所有這些類型。

如果不是同時至少暗地裡發展起一個更加一般的理論體系，要對於理想類型作出系統的分類實際上是不可能的。因爲分類中各類型之間的關係，只能使用構成了這樣一種一般化的體系的諸範疇來表述。因此，由於經濟合理性的最大化是傳統主義和自由企業所共有的，從某些角度著眼，這二者便屬於同一類。

但是，如前所述，這個更加一般化的理論的系統化，包含著兩種不同的可能的概念化。本書已經涉及的主要是能應用於任何社會行動體系的一種架構範疇的一般化體系。另外一種是變量體系，即便是韋伯所說的理想類型，有時也可以當成是可變成分，因爲它乃是真正的普遍。本書前面所探討的諸結構範疇也是如此。但是，並不是各種成分都需要和這兩者之一相等同一——例如，帕雷托的剩餘物範疇就與兩者都不同。

韋伯所謂的理想類型，都是社會體系的一個一般化了的單位。但它同我們所說的一般化的架構體系的任一範疇比較而言，都具有更加明確和具體的特徵。例如，同單位行動相比，理性的單位行動可能更會被韋伯視爲一種理想類型。但是，這種意義上的單位行動也可以是一種理想類型，而某些其他架構範疇卻並非如此。這些架構範疇描述的，是行動複合體系中諸單位及其成分之間的關係樣式，脫離開其他架構範疇甚至不可能想像它們是獨立的存在。它們構成了可以說是具體體系的架構性的方面，體系中附著於它們之上的特性乃是伴生性的特性。它們同那種未對一個單位作充分描述的、作賓詞用的普遍一樣，也不能被設想爲與一類客觀上可能存在的實體相對應。內在的手段一目的鏈條中的經濟部分，就是這樣一個架構性的方面。

在結束這一階段的討論之前，可以作這樣的評論：使用理想類型的概念代替更加一般的分析性概念，再加上隨之而來的各分析性概念的值之間的關係組合的

刻板性質，就是在進行經驗解釋時產生偏見的一個主要根源。可以舉兩個明顯的例子。第一，馬歇爾把日益增加的經濟合理性解釋為人類行動的固有傾向是正確的。但是，他沒有看出，這個傾向並不一定導向自由企業；比如說，它決非不能與印度的種姓制度共存。在經濟計算範圍之內所引起的種種考慮方面，種姓制度可以與自由企業大不相同。但是，在經濟合理性規範用之於個人的範圍裡，就典型的個人達到經濟合理性規範的程度而論，二者之間卻並非必然不同。馬歇爾所做的就是把經濟合理性的值與其他成分的整個複合體(他把這概括為特徵的逐漸發展)聯繫起來。這就是他的以自由企業為頂峰的線性進化論的最終邏輯基礎，他關於自由企業不可避免的觀點也源自於此。其結果就是最嚴重不過的經驗錯誤。

在以羅賓斯教授的觀點為代表的另一個經濟理論學派中，可以發現一種稍許不同的情況。這一學派聲稱旨在建立一種抽象的經濟科學。然而，它只是拒絕討論經濟學理論所闡述的諸成分與行動體系的其他成分之間的關係問題，卻不可能回避掉這些問題。完全忽視這些關係，無異於隱隱然假設它們與經濟學的關係是偶然的。在終極目的方面，這樣做的結果正好把羅賓斯教授置於功利主義者的立場。由於沒有正面涉及霍布斯所說的秩序問題，也就有了進一步的關於利益的天然同一性的暗中假設。其結果就是在羅賓斯教授的其他著作中明顯表現出來的根深蒂固的放任主義的偏見。

總而言之，論證圖式要求予以排除或更替的因素總是一套描述具體歷史個體的具體事實。具體歷史個體被認為能夠以如此方式分解成為不同的具體成分：可以設想，其中一個成分能夠不受其他成分的影響而在值上發生變化。

要透過這個程序證明因果關係，必須有可能把這些事實納入一般概念。困難就出在這裡。這些一般成分根本不屬一類，而可能是三類。韋伯的理想類型屬於一類：它是該歷史個體的假設的具體單位或部分，是無數其他具體歷史個體所共有的一般特點的組合。

這種假設的具體單位在邏輯上是普遍，而不是特殊，所以像任何類概念一樣是一種抽象。它之所以是抽象，還由於它是一種理想類型，而不是平均數或一些共同的特點。其他種類的概念則處於更加一般化的分析層面上，根本不必是單位。與之相應的特殊可以描述二個具體的單獨的實體，但是也可以局限於斷定一個或一個以上這樣的實體的單獨一個特性，或表明某一體系的某一架構側面。這樣的觀念就其作為普遍而言也是抽象的，但理想類型之為抽象，並不是出於同樣的意義。

所有具體現象，包括與理想類型相對應的特殊，都只能以諸分析性成分的值之特殊組合來加以描述。理想類型作為一種普遍，並不涉及特定的值的組合，但是，它確實包含著諸分析性成分的值之間的一系列固定關係。可是，這些成分常常能超出類型的定義所許可的範圍而獨立地變化。因此，把一般的概念化限制在理想類型的範圍，就帶來了一個刻板的成分，可能因此而產生一種方法論方面的原子論。如果把這些類型具體化，其結果就或者是歷史的“拼板”理論，或者是

刻板的進化論圖式。據此，要防止這兩種引伸，惟一的辦法就是堅持類型概念的虛擬性質。

那些將各種因素納入其下的一般規律，在不同情況下可能有不同的意義。理想類型成分作為單位，可以認為其中有在特定情況下的典型行為方式。這時，我們所說的規律便是對這些行為方式的概括，即前文所論述的“經驗概括”，它們是單單由理想類型概念當中所固有的虛擬抽象成分來限定的。它們所一般地陳述的，不是實際發生的事情，而是假若實際事實與理想類型完全一致時會發生什麼情況。因此，在韋伯引證的一個例子中，格雷欣定律(Gresham's law)就概括了人們對於兩種價值相異的貨幣單位所採取的具體行動。在這個例子中，事情的實際過程一般地都很符合這一定律，是經濟合理性在經驗上具有重要意義的一個證據，因為這條定律是以經濟合理性最大化的假設為根據的。

另一方面，分析性規律陳述的，是兩個或更多分析性成分的值之間關係的一成不變的樣式。這樣，它可以應用於任何一個理想類型的範圍之外。同時，前述關於理想類型單位行為的那種概括，通常是不能運用任何一項分析性規律就能得出的，必須把若干項規律結合起來才行。

這個說法的主要例外，是在有前面稱之為理想實驗條件的場合。如果所研究的具體現象當中，有一個特定的變化，能夠歸因於當時明確在考慮之中的一個成分或少量一組成分的值的变化，就存在著這樣的實驗條件。而只有所有其餘具體相關的成分的值，都能被當做所研究的整個過程中的常量或保持在一定範圍之內時，才會是這樣的情形。因此，自由落體定律只有在空氣阻力或摩擦力是恆量零時，才無條件地適用。

以上討論所試圖加以澄清的基本區分，與自然科學與社會科學之間的區分毫無關係。這些基本的區分，完全是一般經驗科學的嚴格邏輯的問題；前面已指出，自然科學和社會科學毫無二致，都要服從於一般經驗科學的嚴格邏輯。韋伯之所以沒有弄清這些區分，也沒有弄清這些區分對於一般理論以及理論的經驗運用有什麼影響，似乎主要是由於他企圖在兩種科學之間劃分的方法論界線非常僵化所致。此處所說的一般化理論，過去是在自然科學當中最為發達，而他把自然科學同社會科學截然分割開來，就使得他無法最大限度地利用自然科學領域中的方法論成果了。在這方面，帕雷托比韋伯明顯要高明得多。

在這些基礎的邏輯方面，自然科學同社會科學沒有任何差別。就與本書所要研究的問題有關而論，它們僅僅在三個方面有所不同——其中沒有一個是邏輯的，全是實質性的。(1)兩者的架構性成分和可變成分的特性都不相同，因而規律的特性也不同。說一項行為具有質量，就如同說一顆星星是理性的一樣毫無意義。如果一個分析意義上的理論體系包含著一批相互關聯著的成分，這些成分及其相互關係不能以別的一套東西來表達，而這個理論體系指的又是關於相應的一般化架構的一個具體體系，那麼，就確實可以把這個理論體系界定為一個單位。(2)就應用而言，它們的經驗證據有著不同的特性。對一種科學來說，主觀觀點乃是證明的一個來源，對另一種科學來說則不然。主觀觀點使得一套可明確界定的舉動成為

可能。(3)它們所必須涉及的具體歷史個體的有機程度不同。然而，即便是這一點，與其說是內在的差異，倒不如說是與知識的具體目的有關的充分性問題。

一個具體的、即便是假定為具體的行動或行動複合體者，可以涉及行動的全部成分。這就是前面所說的分析性科學與歷史科學相抵觸的原因。應當強調的是另外一點。任何具體的行動類型都可以涉及到所有的行動成分，但不能是在這些成份之值的關係的特定組合之中。而正是就這些成分之值能彼此不依賴地變化而言(沒有其他把它們作為成分來區別的理由)，這種獨立的變化又是該類型所涉及的特殊組合所不容許的。

要克服理想類型理論中種種“束縛”造成的僵局，關鍵在於這樣的一種表述：一方面，每項具體行動都涉及若干行動成分；另一方面，這些行動成分可以彼此不倚賴地發生變化。在這種情況下，變化有其特殊的意義。直到一類歷史個體的所有具體類型，(或其可以具體地設想的類型部分)都能被認為是體現了同一些分析性成分和架構性成分按照規律的不同組合的例証，完善的科學理論才能達到。在這裡，獨立的變化是指：一個成分的值發生變化，而其他成分的值不以同樣的方式和幅度變化。在這兩個層面上發展一般化理論，惟一途徑就是對各種行動和各種行動複合體進行比較研究，這些行動和行動複合體的可觀察特性是不同的。透過這樣一個漫長而又艱苦的比較過程，選取在某些方面類似、在其他方面不同的事例，就有可能闡明諸可變成分。就活動以及與其相對的傳統主義來說，合理地分發達到目的的手段顯然是兩者共有的特性，而目的的特點則不是。一旦闡明了這樣一個成分，就有可能建構起它作用在與其他成份的各種可能的組合中所導致的具體結果。

解釋的充分性

有了上面所說的建構，我們再回過頭來討論韋伯關於“充分解釋”及其對經驗概括與分析性規律之間關係的影響所作的論述。可以提出這樣的論點：(1)為獲得充分的解釋，究竟在何種程度上必須從經驗的概括推進到分析性規律，是與特定的經驗問題有關的；(2)如果必須如此，對韋伯的理想類型加以“經驗抽象”，就是對一般化體系中諸成分——包括分析性成分和架構性成分——加以界定的過程中的一個必要步驟。

回到前面舉過的一個例子上來：一位家庭主婦把土豆只煮了十五分鐘就端給她的丈夫吃。他說這土豆太硬，並說：“煮的時間不夠”。就此目的而言，這是一個完全充分的因果推斷。他對土豆的興趣只是關係到是否可口的軟硬程度。要把土豆弄軟得煮四十五分鐘左右，這是“眾所周知”的。關鍵就在於，為此目的，不需要知道如何解釋煮土豆過程中在土豆裡面發生的複雜化學變化或這些變化所遵循的規律。根據一條規律就足以作出正確而充分的解釋，而這條規律是可以驗證的。在行動領域裡，可以同樣地回答一位詢問者：從劍橋的哈佛廣場到波士頓南站的最直接方法是乘地下鐵。這一回答的所有成分，都可以用眾所周知的

關於日常經驗(對於波士頓人來說)的規律加以驗證。如果沒有這樣的一般規律，一切合理行動本身都確實將是無法想像的。而且，這些一般規律完全可以與科學規律相提並論。就使用它們的目的而言，它們本身確實就是十分充分的科學規律。

從常識這個極端到諸如熱力學第二定律之類概念的另一個極端，其間有一個非常漸進的衍變過程。這種衍變，一是為取得充分解釋的判斷而必須加以考慮的數據越來越複雜；二是取得這樣一種判斷所涉及的猜想越來越超出常識和人所共知的事情，越來越成為涉及對於諸成分進行非常專門的闡述的或然性判斷，越來越成為對所涉及的某些事實之邏輯結果的嚴密演繹。在作或然性的具體判斷時，很快就會達到這樣一點，即一個問題的成分太多，以致無法具有具體的確定性。

隨著問題如此地愈益複雜，就必須明確地求助於概念。首先，可能的數據太多，而這些數據是否恰當又是大難題，因此必須精心建構起一個歷史個體——這個歷史個體成了要加以解釋的事物。其次，在描述這一歷史個體時，我們必須能把它諸部分歸為能超出該特定事例應用的各個類型概念。因此，韋伯在描述現代資本主義時使用了科層制的概念。最後，在我們對客觀的可能性所作的判斷中，必須嘗試闡述這些成分發展的典型路線。這三種理想—類型的建構在韋伯的理論中都很突出，並且完全是恰當的和必要的。

但是，不能僅止於此。否則，令人遺憾的結果，就是認為所有的解釋性概念都是說明不了任何問題的虛構之物，因為它們在經驗上不是真實的。於是，針對這種懷疑論及其未能適當顧及實際情況，就出現了這樣一種回應，即把解釋性概念予以實體化，結果便是關於具體社會的“拼板”理論。這是由於理想類型當中把行動的諸成分按照特定組合拴在一起的“繩索”過死的緣故。歷史因而成了作為單位的諸理想類型時隱時現的過程。結果，理想類型不成其為一種有用的虛構，反而被當成漫長過程中存在的一個恆定的具體單位。要打破這種拼板理論的僵局而又不陷入懷疑論，惟一的辦法是靠一般化理論——一般化理論打破了理想類型中的特定成分組合，但是看到了這些組合之中表現出來的處於相互間恆定關係方式之中的諸共同成分，因而轉到更加靈活、同時也更加現實主義的基礎上去認識問題。

前已指出，韋伯並沒有真正把自己局限於理想類型的理論。實際上他也不可能局限於此，除非他認為他所提出的這些理想類型相互間毫無聯繫。試圖對理想類型進行系統分類，是他的研究工作的主要理論方面，實際上已經使他涉足一般化分析性理論。他的社會學理論既不是理想類型理論，也不是分析性理論，而是二者的混合物。

這種混合的原因應當是很清楚的。對於韋伯來說，一般概念在方法論上是剩餘性範疇——因為他論爭的意圖是反對那些要完全否定一般概念的作用的人。可能存在的一般概念主要有三種範疇，即假設的具體類型、一般化架構性範疇以及可變成分。第一種可以是行動類型或關係類型。既然韋伯有 Historismus[歷史主義]的傾向，對文化和文化現象的個性有很強烈的意識，他之專注於關係也就不足為奇了。因此，在他的著作中最為引人注目的系統理論，就是可能存在的社會關係

類型的分類。這大概是文獻中最完善的和最系統的，對於具體研究是必不可少的幫助。但是，本書所研究的主要問題不在於此，而是對於各種行動體系加以概括的描述，這種描述同分類交織在一起(大多數時候是隱而不彰的)，並且如同我們所期待的那樣，在很大程度上就是分類的邏輯基礎。

此處關於一般理論的邏輯性質的討論，已經涉及一些困難的問題。我們並不認為這些難題已經全部解決——我們距此還很遙遠，本書甚至於沒有企圖要推進這些問題，這樣做的理由就是本書總的出發點。整個程式是從眾所周知的和能清楚闡述的理論知識之“島”——特別是和行動的合理性有關的科學概念——一點一點地謹慎地進入未知世界的。指導原則是兩條：如果對於本書所要研究的問題可能有重要意義，就決不以方法論方面未解決的問題是形而上學問題等等為藉口加以迴避；但是，討論這些問題決不超出必需的範圍。不可避免的結論是，只有把行動的架構性成分的圖式(這是本書研究的主題)設想為在某個方面是一種一般化理論體系的框架，這種圖式在邏輯上才有意義。因此，有必要對於一般理論在方法論上所處地位進行，充分的研究，以便搞清它同經驗的因果解釋以及在同一背景下的其他有關理論概念類型是什麼關係。超出這個範圍，對於本書所要研究的問題是不必要的。可是，在著手概述韋伯關於行動體系的架構圖式之前，為了防止誤解並提出某些分析的方向，討論一下幾個特殊要點將是有裨益的。

首先，可以再討論一下因果推斷的圖式。我們一定要記得，前面提到這個圖式必不可少的要求有(1)把歷史個體分解為可納入某種一般規律的各個成分；(2)關於這樣一些規律的知識。透過以上分析，進一步證明成分和規律這兩個概念確實隱含著不同的內容，是需要加以區分的。一方面，有科層制、祭司、手工業等等類型一單位；另一方面，有行動的合理性等等一般化的理論範疇。與此相應，規律可以是經驗的概括，即對於這些具體的類型成分在某些特定情況之下的可能行為的判斷；或者是分析性的規律，即不管諸分析性成分的特定值，而只表達這些成分的值之間相互關係的一般方式。

單獨根據具體的類型一單位和經驗概括，完全可能對因果關係作出充分判斷。決定性的問題是，我們在大多數常識性判斷中關於類型一單位在有關情況之中如何行為的經驗知識，對於我們的科學興趣而言是否充分。不僅在日常生活方面是這樣，在判斷歷史事件起因的大量事例中也是如此。可是，所要分析的事例越加複雜，就需要依靠對這些類型(如理想類型)加以更精細和明晰的闡述，需要對它們的發展線路加以明確的說明。最後，如果這樣還不足以滿足作出充分判斷的需要，就必須求助於更加一般化的概念和規律。可是，這並不一定要求放棄另外一種概念。它們常常是必不可少的預備性手段，用以清楚而準確地闡述一般化理論體系與具體實在之間的接合之處。可是，分析性理論對於一般經驗類型概念的闡述，自然也起最重要的檢驗作用。而且，在具體地推斷因果的時候，必須再使用這些在分析方面加以校正過的經驗概念。

同因果推斷的充分性問題密切相關的，是韋伯提出的另一個重要的方法論概念即或然性(Chance[偶然性])的作用問題，這裡應作簡要論述。在需要作出非常複

雜的因果推斷(如分析新教倫理與現代資本主義的關係)時，必須把所涉及的歷史個體分解成爲很多類型一單位。對這些類型一單位在相關情況下的發展路線，必須一一進行或然性(Probability)判斷。作這些判斷靠的是建構。因此，就每一個成分的建構來說，對一種假設在客觀上可能存在的具體情況作預言，就很自然地容易發生謬誤，更不要說對所有這些成分的整體進行建構了。這樣，客觀的經驗確定性是完全不可能的；所作的判斷只能是或然性的判斷。在這種意義上，韋伯是在可能對一個已知歷史個體已經發生影響的大多數有因果關聯的類型一單位都支持該特定論點時，才談到充分性的。如果是這樣，就可以認爲那少數不支持該特定論點的類型一單位是偶然的，可以不置一顧。

這樣，在現代資本主義這個事例中，新教倫理同資本主義精神之間的積極關係就得到了證明，其他宗教倫理同資本主義精神之間的消極關係也得到了證明。關於新教倫理所發生影響的建構(其中有處於中間狀態諸階段的情況爲根據)，同觀察到的事實是一致的。接著就用到了客觀可能性這個範疇。在這個恰當的例子中，韋伯應用這個範疇主要靠類推方法的幫助。沒有新教倫理的因素會發生什麼情況，是透過分析不存在這個因素的實例而得出來的。這涉及一項或然性判斷，即其餘那些因素(物質因素)總起來說，在拿來作類比的場合中(特別是在中國和印度)，同在西方差不多同樣有利於產生那種歷史個體(西方現代資本主義)。韋伯關於這些物質因素並無明顯不利之處的或然性判斷，證實了他所說的新教倫理在歷史上起的重要積極作用。

這裡說的“或然性”，僅僅表示我們未能取得完全精確的經驗知識。不要把某個因素的“偶然性(contingency)”同數學機率論的絕對或然性相混淆。它完全是與我們所研究的這個具體問題相聯繫的。

韋伯把這個或然性的概念引入他關於類型概念的各種定義之中。這樣，在《經濟與社會》一書中，他把大部分類型概念界定爲，在某一抽象地界定了的行爲或關係的規範“有可能”爲人們遵從的情況之下的“一種社會關係”。這是理想類型概念所涉及的特殊類型的抽象所造成的，因爲，理想類型概念所表述的是一個假設的具體單位或具體部分——在這個意義上說，它是描述性的；另一方面，這種單位純屬理論性的，並不真正存在——在這個意義上說，理想類型概念又是抽象的或非現實的。理想類型概念同事實之間的差距要靠或然性的概念來填補。它表示，此種理想類型概念總是缺乏經驗上的精確性的，使韋伯不致陷入把抽象概念具體化的危險，另一方面，應當指出，分析性概念按照其嚴格的理論闡述來說，不需要這種限定；它們不是在同一意義上的虛構。

在此，關於把前面所作分析應用於韋伯對資本主義的研究，應該說上幾句。韋伯未能明確地認識到一般化的理論體系所起的作用，因而在他關於資本主義的論述中出現了某種原子論。表現明顯的最重要之處，是把理性的資產階級的資本主義同投機者的資本主義，作爲兩個具體的類型一單位斷然分隔開來。韋伯所作的區分，無疑出自完全正確的見解；尤其是鑒於英美兩國對韋伯的批評大多把後一個成分完全具體化了，韋伯所作的區分對於理解他提出的各項問題是最有用處

的。

然而，在具體事實當中，這二者肯定比韋伯的概念圖式所指出的要密切得多地融合在一起。如果不以資本主義的具體類型來區分，而是以具體的資本主義活動當中的不同行動成分的相對值來區分，此種融合當會得到更好的說明。這樣，在投機者的資本主義中，Zweckrationalitat[目的合理性]成分具有比不計利害的道德責任這個成分更高的值；而在理性的資本主義中，大體上正好相反。關鍵在於，現代資本主義是一種社會經濟體制，而不是兩種體制。遺憾的是，在這裡不能進一步討論這一問題。然而，可以再次強調，這個批評不觸及韋伯理論中的主要經驗論點，也即在現代經濟秩序中道德責任的不計利害的禁慾主義觀念對於一件非人格化的任務所起的作用。

基於同樣的考慮，索羅金教授在方法論方面對於韋伯的一般宗教社會學所作的批評，是有一定的合理成分的。其要旨如下：宗教的經濟倫理是一種具體現象(按理想一類型方式闡述的)。在其產生過程之中，宗教因素僅僅是若干可能存在的因素之一——還有比如說經濟影響等等。因此，經濟倫理對於具體經濟生活產生的影響，並不完全是宗教的產物。索羅金教授由此得出結論：“韋伯的分析甚至沒有試圖說明在形成 Wirtschaftsethik[經濟倫理]的過程中，宗教因素占了多大份額，以及相應地，宗教因素對於經濟倫理在經濟現象領域中的影響起了多大的制約作用。這樣，有了韋伯的理論之後，我們對於宗教因素有多大功效仍然同以前一樣茫然無知。”

這種方法論論點的本旨是正確的——如同韋伯自己所充分認識到的那樣。可是，這不證明其結論就是正確的。首先，在用具體的類型一單位進行分析的層面上，韋伯肯定是卓有成效的。這只要提一下韋伯已經大大廓清了關於可以合理地期望宗教對於具體經濟生活起何種作用的問題就夠了。特別是他關於宗教利益及其與理念的關係的學說澄清了這個問題。這對研究宗教因素之影響的任何一種一般理論來說，都是必要的準備。第二，在韋伯認為有宗教因素起作用而提出的惟一實例(新教對資本主義的影響)中，他作出了非常充分的有關歷史因果的推斷，這決沒有被人們對他的批評所動搖。它不是以百分比來表示重要性的精確數量的判斷——作這樣的判斷是荒謬的。可是，它的確就這個因素實際起多大作用作了很多說明——沒有這種因素，歷史的發展肯定會大相逕庭。

實際上，索羅金提出這種批評的時候，在用不適合於韋伯理論的標準去衡量他的理論。從原則上說，除了受到限定的特例之外，用對於諸如新教倫理等等任何一個具體類型一單位起支配作用的經驗規律，不可能說明任何具體現象。要用韋伯的方法去估價它的重要性的精確數量，在原則上也是不可能的。韋伯十分清楚這種邏輯處境，並且用關於充分性的判斷，用根據或然性作出的因果推斷來處理這個問題。在這個層次上，其他任何方法都是行不通的。可是，在分析層次上有可能彌補其中一些欠缺，並因而作出較為精確的判斷。這就要按照韋伯假設的具體宗教的和經濟的因素一類型所包括的成分，來對這些因素一類型進行分析，並應用這個分析的成果。這裡沒有篇幅進一步研究這個問題，下章將略為提及。

韋伯爲什麼沒有將分析性概念及其作用明確納入到他的方法論自覺之中，指出這一問題的一個方面是有趣的。主要的原因是，他之研究一般概念的作用問題，乃是爲一般概念受到的極端經驗主義的攻擊作辯解；而他把注意力幾乎完全集中於此，以致對一般概念未及加以充分分析，對他說來它們仍屬一種剩餘性範疇。與此密切相關的是，他把自然科學與社會科學中一般概念的作用錯誤地對立起來，以致主要強調了社會科學中一般概念之爲人爲建構。這反過來又密切關係到他在研究中重視作爲實際行動的一種手段的科學知識——因而產生了一種反對把抽象推進得太遠的強烈感情。

但是，他未能自覺地形成一個一般化的理論體系，並不完全是由於不願意走向抽象的不切實際的極端。相反，與他關於社會科學中個性作用的概念相聯繫，他對於抽象問題的某些方面有一種確定的誤解。也就是說，他認爲，如馮·塞廷博士所說，“對歷史一文化的實在的一般化知識，不能無限度地尋求愈益一般的概念和規律。因爲只有在一個相對的有限範圍內，才能容許把有關有具體的質的規定性的實在“‘去個性化’和‘原子化’”。也就是說，如果一般化走得太遠，Wertbeziehung[價值相關性]中所包含的對於個性的興趣，與規律和成分的一般性在邏輯上是不相容的。

這似乎是由於未能把不同層面的一般化加以區分而產生的誤解，是由於認爲一般概念總是類型概念而引起的。確實，這些概念愈廣泛——也就是說，它們所能包容的個別事例愈多，它們也就愈加抽象和空泛。因此，無限制地朝這個方向推進一般化，就要導致與真實現象之具體個性相脫離的愈來愈抽象的概念。這就是原子化。

但是，這個論點沒有指出：另外兩種類型的一般概念，並不必然是簡單地超出類型一部分概念而朝著同一方向的更進一步的抽象，而是在另外一種意義上的抽象。沿著由具體現象分解成的各種成分所構成的一般體系的方向，抽象就處在不同的層面上——成分不見得就是部分。此外，如果從一個專門的角度去觀察某些具體現象，分析的抽象進行到什麼程度而不致損害現象，是有一個明確界限的。也就是說，按照我們的注意焦點，我們感興趣的乃是一個具體現象與一個特定理論體系有關的諸方面。對於受動機驅使的人類行動來說，這就是本書所研究的體系，即“行動理論”體系。馮·塞廷博士指出，Verstehen[理解]的基本原則決定著社會科學中一般化抽象的界限——此時，他已經觸及上述這個事實，卻顯然沒有充分估計到它的重要意義。沒有主觀觀點，行動理論就毫無意義。不可理解的東西可以按照(一個或更多)其他範疇的體系進行分析，而不能以這個體系來分析。

對此視而不見涉及一種經驗主義一元論的謬誤——“有”一個具體實在的終極成分的單一體系，是把抽象推進到足夠的地步就可以達到的，而且它被認爲是表達了具體實在的終極實在的。在韋伯的這個論點中，似乎已經被他徹底屏棄的把抽象概念具體化，又透過不顯眼的後門溜了回來。他未能在方法論方面明確給予一般理論體系的作用以顯著位置，確實使得他沒有能夠完全克服經驗主義的

謬誤。一旦做到這點，就毋需因分析性抽象與個性概念的不相容性而害怕分析性抽象。這是因為，對於任何一種特定類型的興趣角度來說，到底抽象到什麼程度是可能的或不管怎樣是可以容許的，是由理論體系的參照系的固有性質決定的。這些體系的架構與 Werlbeziehung[價值相關性]的關係最為密切。

行動和意義複合體

馮·塞廷博士在他的著作的最後一節中，分析了韋伯自己在方法論方面的自我解釋的另一項局限，在這裡需要對此作一簡略的評論，因為它與下一章將要探討的某些問題有關。這涉及到他所謂對韋伯根本不成問題的 Verstehen[理解]概念。他認為這是社會科學的一項基本設定，並且這就是一切。

韋伯幾乎完全是在對行動進行因果分析的語境中來處理“理解”問題的。因此，對他來說，“理解”基本上意味著作為時間中一個真實過程的他人行動之主觀方面的可接近性。Verstehen[理解]的目標就是揭示動機。

韋伯確曾在若干場合試圖把兩種 Verstehen[理解]加以區分。最值得注意的是對 aktuell[現實的]和 motivationsmassiges[致動因的]兩種 Verstehen[理解]的區分。當他把對數學命題“ $2 \times 2 = 4$ ”意義的理解歸於前一類時，他似乎指的是從具體致動因之中抽離出來的一個非時間性的意義世界。但是，韋伯又把人們看到一個伐木人時對於“他在做什麼”的理解也歸入同一範疇之中，這樣，這條界線又很快地消失了。伐木這個事例肯定包含具體的致動因成分——我們觀察到的那些動作，如果不是作為手段而涉及到一種目的，乃是無法解釋的。

實際上，對這種區分進行分析，就表明韋伯顯然把它看做一種實用的區分。根據普通的日常經驗，只要事物就其被觀察到的事實是明白不過的而論，我們對這些事物便是 aktuell[現實地]理解的。我們看到一個人以一定的方式揮動我們稱之為斧頭的東西，很明顯他是在砍木頭，這就如同對於具有國小程度算術知識的人來說 $2 \times 2 = 4$ 這個符號組合的意義一樣地清楚明白。另一方面，在這些直接的事實當中，不管是為什麼在彼時彼地說出 $2 \times 2 = 4$ 這個命題(是在學校裡証題或在記賬時的計算等等)，還是為什麼那個人要砍木頭(為鍛練或謀生)，都是不明白的。Motivationsmassigie Verstehen[致動因理解]就是對於在特定的具體觀察中並不明顯而仍然存在疑問的致動因成分的理解。

這樣，韋伯正好忽略了這個重要的區分，即作為時間中一個實在過程考慮的致動因與非時間的意義複合體本身(irreale sinnaebilde[非真實意義形象])之間的區分。如同馮·塞廷博士所指出的，李凱爾特認為只有後者才是能夠 Verstehen[理解]的。但是，撇開他這種極端的看法，這種區分仍是非常重要的，馮·塞廷博士為強調它作出了很大貢獻。

可以換一種方式來表達這種區分，這樣就會更加清楚地指出它同本書所要研究的問題有什麼關係。具體的致動因包含著諸意義成分與行動複合體中其他成分之間的一種內在聯繫。合理性行動中的意義體系是在科學上正確的知識，這種知識起碼表達了目的、手段和條件之間的一種假設的內在關係。在作為時間中的一

個實在過程來看待的致動因中，意義不能脫離開具有這種性質或類似性質的內在關係。

另一方面，可以觀察的現實事物或現實事件，只有作為反映它們具體特性的並不具有固有意義的符號，才可能具有意義。在這種情況下，Verstehen[理解]必然局限於這些符號本身的意義，而不涉及現實世界的任何內在聯繫。

這兩者是兩個極端的類型，在具體現實中自然是相互融合的。但是對它們加以區分在分析上是重要的。意義複合體本身主要在兩點上對於行動的分析是重要的。馮·塞廷博士清楚地指出，就這兩點而論，從致動因中把意義複合體抽象出來加以理解，在韋伯本人的經驗研究中都有重要的意義。

我們已經指出，韋伯的研究如何使得與具體致動因有關的理念體系(加爾文神學、婆羅門哲學等等)，必須用理想一類型來加以表述。這是些彼此有關的命題組成的體系，並且必須這樣去理解它們。也只有這樣去理解它們，才能夠理解它們以導引宗教興趣的方式同具體致動因之間的關係。

其次是一個更加微妙的問題：韋伯在某種程度上也把具體的行動複合體本身當做具有意義的體系。也就是說，不是把具體的行動當做在手段一目的的情景中有著內在意義的，而是當做一個意義體系的表徵。我在這裡不打算舉什麼例子。可是，它與涂爾幹後期著作中關於符號體系的作用之間的聯繫是明顯的。下一章將說明這種類型的符號表達與行動的架構性成分的體系之間的某些關係。在這裡只需指出它與本書的一般方法論基礎有什麼聯繫。

對於科學與行動的契合(solidarity)——韋伯的方法論研究著力從科學方面明確論述了這一點——所產生的結果，可以談兩點。第一點是由 Wertbeziehung[價值相關性]原則而產生的科學知識的相對性問題。不能將這種相對性推到極端的地步，否則就會使形式化的邏輯圖式——客觀論證——失去用處。為了使構成具體科學知識的大量相對性的專門命題建立起秩序來，需要這種並非相對性的關聯點。

那麼，科學知識與合理性行動的之間的契合所指的，難道不就是存在著一種在同樣的意義上擺脫了具體知識的相對性的行動成分的形式化圖式嗎？看起來這是對於本書開頭引用的韋伯那一段話的合乎情理的解釋。至少，手段一目的圖式的主要形式綱要是離不開行動概念的。只要採用行動的概念圖式，相對性就只能用之於它的專門使用方式和價值體系等等，而不能適用於形式化圖式本身。

其次，韋伯極力強調科學不受價值判斷的約束。這是一個遭到猛烈抨擊的觀點。對於筆者來說，韋伯似乎是完全正確的。價值判斷與對客觀事實的判斷在邏輯上有根本區別，這不管對於科學還是對於行動理論來說都是首要的。如果不加區分，就不能把科學同情感表達區別開來，手段一目的關係的合理性也無法確立。但是，科學和行動的契合在這裡還要深入得多。概要地說，如前所述，基於排除了行動的規範性方面的實證主義，是不可能作出這種區分的，因為所有有意義的判斷都成了科學判斷。另一方面，在唯心主義的基礎上，這種區分也同樣化為烏有了——所有的判斷都成了價值判斷。在這裡所考慮的三種體系中，只有唯意志

論的行動理論，才能使這種區分成為有意義的，而且也是必須的。

如同前面對於韋伯的資本主義理論和宗教社會學的論述那樣，這裡就韋伯的方法論所進行的討論，對於由他的思想引起的多方面問題來說，難免掛一漏萬。可是，就現下所要探討的問題來說，已經指出了某些基本要點。首先，在德國，幾乎只有韋伯接近於完全克服了在社會科學中占統治地位的唯心主義的經驗主義。他在論證一般概念對於正確的經驗知識的邏輯必要性方面，確定地取得了成功。比起這個偉大的成就來，他之未能正確評價一般化理論體系的作用只是白璧微瑕。他對唯心主義的批判性反動，最終把他導向對於本書所研究的問題非常重要的方向——唯意志論的行動理論。下一章將要展開論述唯意志論行動理論的架構性方面，並完成本書的主要任務。這一殊途同歸的過程，將在下一章中說明。