

從對馬斯·韋伯(MAX WEBER) 的再詮釋談社會史研究與社會學的關聯

高 承 恕

一、問題的界定

作為社會學傳統的主要奠基者，馬斯·韋伯（Max Weber）的重要性及其貢獻是不容置疑的。然而，在社會學傳統中，韋伯也是曾經引起最多的爭論與誤解的一位。尤其是有關方法論上的討論以及對於西方近代資本主義興起的解釋更是議論紛紛。時至今日也還不能說是已經有所定案。在過去數十年中，許多社會學家根據他們自己的特定觀點對韋伯加以詮釋，從而希望進一步建立其理論體系或經驗研究之理論架構，其中尤以帕森斯（T. Parsons）最具有代表性。帕氏結構功能的社會學理論基本上便以韋伯的理論為源頭之一〔註一〕。而帕森斯對韋伯的詮釋在相當長的一段期間也曾左右了美國社會學界對韋伯的瞭解。在五〇年代、六〇年代不論是同意的觀點也好，相反的觀點也好，如墨頓（Robert Merton）有關新教徒與近代科學的研究，貝拉（Robert Bellah）有關德川時期日本宗教的研究，麥克禮蘭

(David McClelland) 有關成就取向 (achievement orientation) 的研究等，基本上皆是從類似的觀點出發〔註二〕。然而最近十年來由於韋伯的一些重要的原著，包括：經濟與社會 (Economy and Society)，史坦姆勒之批判 (Critique on Stammer)，羅夏與尼斯 (Roscher and Knies) 陸續被完整的翻譯出來〔註三〕，使得我們能夠從一個整體的角度來對於韋伯的理論與方法作一瞭解。基於這種新的瞭解，我們發現，過去在美國社會學界中存有許多對韋伯的誤解〔註四〕。這種誤解不但曲解了韋伯的原意，把問題給誤導了，更嚴重的是造成了社會與歷史的分離，以及因這種分離所形成的許多在社會學理論上與方法上，乃至於對實質問題瞭解上的不當後果。有鑑於此，本文企圖對韋伯加以重新詮釋，並且藉著對其方法論的重估，把西方現代資本主義興起之問題擺回一個整體歷史的系絡裡來，再認識其本質及意義。最後再從實質的歷史問題的探討回過頭來思考社會史研究對於社會學的積極意義，以及可能面臨的一些問題。

二、韋伯的社會經濟史研究與社會學

(A) 方法論的重新澄清

有關韋伯方法論的討論是不計其數的多，然而大部份的社會學者在過去討論其方法論時多是從實證論的觀點出發。因之韋伯方法論中的主要概念，如理念類型 (ideal type) 的建構及詮釋瞭解 (verstehen, interpretive understanding) 的運用多被評價為一種不夠科學、無法量化、不能運作化的方法。在實證論的尺度下，這種方法自然便被視之為初級的，或是較為低層次。即使是少數一些對韋伯方法論立場較為同情也充其量是肯定其方法上人文精神的價值，但基本上仍是認為韋伯的方法論是不足的，而將之視為一種輔助性的工具。在最近的發展中，現象學的學者們算是最能正面地欣賞韋伯的立場了，然而即使如許滋 (Alfred Schutz) 亦未能夠把握韋伯方法論的真正精神，反而將“意義的瞭解”的問題局限在主體的認知上來談〔註五〕。這許多誤解雖然其立場與觀點各異，但其癥結之所在却是相通而一致

的。那便是因為基本上皆未能夠把韋伯方法論中歷史的面向加以適當的掌握。本文將針對這種缺點，將韋伯的方法論擺回其歷史的系絡中來瞭解，進而看其如何運用在西方近代資本主義的分析上，指出社會學與社會史研究中的一些基本問題。

韋伯方法論的運用及理論的建構主要皆是針對一個歷史問題的思考：此即是對“西方如何成爲今日之西方”之思考，也就是西方近代“理性化”(rationalization)之歷史淵源及其演變之探討。基本上韋伯的分析便是從這歷史文化的問題出發，而其努力最後也是企圖希望能夠掌握此一歷史發展之意義。此一主題如果不能掌握，不但對韋伯之曲解在所難免，對韋伯之理論分析的實踐意義亦無從瞭解。這種曲解在柏深思的理論便是十分的明顯。柏氏由於無法掌握此一歷史主題，只是一廂情願地想踏在韋伯等人的肩膀上去建構其行動理論的一般體系；而其理論體系用來解釋所謂“現代化”的過程的結果却是一套看似具有普遍解釋力，實際上只是一些相當空泛的概念的組合。別的問題不談，至少就韋伯本身的立場而言，韋伯從不曾企圖建立一套自歷史文化脈絡中抽離的一般理論體系，更不認爲其理論分析能夠或應當被放之四海而去被“驗證”。從韋伯的觀點來看，社會現象、歷史過程之探討其目的不在於理論體系本身之完成或普遍通則之發掘，而是在於歷史意義之瞭解，以及藉著歷史意義之瞭解，我們能夠獲得一種鑑往知來的啓蒙(enlightenment)^{〔註六〕}。這種深具實踐意義的啓蒙精神，在其“學術作爲一種天職”(Science as a Vocation)及“政治作爲一種天職”(Politics as a Vocation)兩篇論文中便展露無遺。如是觀之，韋伯方法論之運用與理論之分析基本上便是啓發性的(heuristic)，是達到歷史意義之掌握的手段。爲了進一步將這些問題加以澄清，下面將就韋伯方法論中的“理念類型”(ideal type)，“詮釋的瞭解”(verstehen)，以及“選擇性的親近性”(elective affinity)加以討論。

如果“理念類型”的建構是用來作爲尋找社會歷史現象通則的工具，理念類型便只是在理論建構過程中進一步形成經驗命題(empirical propositions)的步驟之一而已。但是假如把它擺在一個歷史意義的瞭解上，理念類型的運作便呈現了另

外一種的面貌。我們如果從整體的角度來瞭解韋伯的話，他原來的意義顯然是指向後者。在基本定義上我們都知道，所謂的理念類型是基於研究者價值關聯（value relevance）的取向，在面對歷史現象時，選擇某一特定之現象，根據經驗事實將該現象中之主要特徵加以片面之強化（one-sided accentuation），而構成一個分析的工具。它不是單純地對於現象本身加以敘述，因為它勢必經過理念思維的運作將特徵挑選出來並加以組合，但它也不單純只是研究者主觀的選擇或是邏輯上的推理，因為它必須根據經驗事實。它源自歷史現象形成之後，又回過頭用來分析歷史現象。在後面所討論的資本主義問題，“現代資本主義”便是韋伯用來分析比較資本主義的“理念類型”。其最主要之目的是在於如何掌握此一影響西方命運之發展及其在整個西方之歷史文化系絡中所呈現之意義。換言之，韋伯並不像後來的一些社會學家企圖進一步地建立一個有關資本主義之興起與發展之一般理論（general theory）。從韋伯的觀點來看，此一“西方現代資本主義”理念類型之形成，完全是對應此一繁複而獨特之歷史現象而發。當我們談資本主義中另外的問題，或資本主義在其他社會文化傳承中的發展就可能需要建構另一理念類型來作為分析與瞭解的工具。理念類型本身只是我們在面對歷史實體之無限性時所運用的有限工具而已。當我們扣緊歷史面向來看時，一個“理念類型”的適當性的判準便不是在於其“經驗之驗證性”，也不在於其“普遍之解釋力”，而是在於能否得著有意義之詮釋。對韋伯而言，從理念類型進一步抽象為通則性的一般理論勢必將歷史系絡加以剝落，而這種剝落雖然在表面上看起來是提高了其理論之一般性（generality）或通用性，實際上却是對於歷史實體的一種扭曲。

將理念類型的問題加以初步的澄清之後，我們可以更清楚地明白為什麼韋伯在其方法論中要強調“詮釋的瞭解”（verstehen）的重要性了。韋伯在思想上雖然受到德國歷史主義（historicism）的影響，特別是狄爾泰（W. Dilthey）所強調的在人文社會現象中的“瞭解”。但韋伯對“瞭解”此一方法論上之問題與狄爾泰有顯著的差別。狄爾泰基本上是個哲學家，而韋伯却更具史學家與社會科學家的性

格，韋伯的史觀以及對歷史的瞭解是來自其具體而真實之經驗研究。因之，韋伯對於方法論中“瞭解”之界定，不是視為一種“將心比心”的移情作用，而是一種根植於歷史文化脈絡中的詮釋（interpretation）。換句話說，“詮釋的瞭解”之所以可能，是因為我們能夠將某一現象置之於其歷史情境中來掌握其意義。若脫離其原有特定之歷史情境，詮釋的瞭解便不可能。這種瞭解，不可避免地具有其片面性，因為它基本上還是研究者基於其價值關聯上之選擇，從某一觀點，針對該歷史現象之某一部份而發。這詮釋的瞭解有其不完全性也有其開放性（openness）。就方法論上而言，這與前述之理念類型具有相通之性格，而這種相通之性格皆源自韋伯對歷史面向之強調。歷史實體是無限的，研究者所建構的理念類型，所做的詮釋的瞭解是有限的。理念類型的運用便是希望在我們面對繁雜的歷史現象時能幫助研究者去蕪存菁，獲得較佳之瞭解。但是基本上，適當之意義的瞭解，仍然是繫之於對歷史現象本身之認識。自然，這種詮釋的瞭解絕不可以加以一般化或通則化。通則化的結果也勢必是對意義本身的曲解。實證論者不明此理，於是便將這種歷史意義的瞭解視為不科學的，或是視之為僅是發現問題，形成假設的一種前期手段^{〔註七〕}。對韋伯來說，“詮釋的瞭解”却是研究社會歷史現象絕不可缺的方法。此方法之運用其目的不在於“客觀性”之保證，而是在於歷史意義之掌握以及可理解的模式（intelligible pattern）之獲得。

順著前面討論的路子下來，我們可以在一較適當地探討韋伯方法論中另一比較為大家所忽略，而却又是非常關鍵的問題——“選擇性的親近性”（elective affinity）。這問題基本上是要處理各歷史因素間在特定之時空條件下之相互關係。此問題與韋伯所討論之因果關聯之推論（causal imputation）以及“客觀可能性之判斷”（the judgement of the objective possibility）有密切之關係。然而在過去多數的社會學家由於沒有注意到所謂“選擇性的親近性”的概念，而把韋伯對“因果關係”之看法曲解為一種實證論式的因果觀，使得韋伯的方法論出現了一種莫需有的矛盾；亦即是其“意義的瞭解”與“因果分析”間的矛盾。

韋伯的“因果觀”與自然主義式的 (naturalistic) 因果觀是截然不同的。這在基本上根本反映著兩種不同的史觀 (vision of history)。自然主義預設人文歷史現象與自然現象沒有本質上的差別，在其發展過程中具有規律性之法則，透過這種規律法則之掌握不但可以解釋過去與現在並且可以在適當條件下預測未來。於是乎因果的分析便是主要在於這種規律法則之掌握。韋伯的史觀却是不同的。他認為歷史的發展是具有其無限性及開放性。他不同意黑格爾、馬克斯等人的看法，黑氏及馬氏所謂的“歷史發展之內在必然性”(the immanent necessity of historical development) 在真實的歷史發展並不能找到證據，而自然主義的因果觀也只是一種相當天真的預設。即或我們在歷史經驗中發現一些規律，但這種經驗規律以及這些規律所具有的意義，皆需在特定的歷史文化系絡中來界定。

從這觀點來看，韋伯所談的因果分析實際上主要所指便是所謂“選擇的親近性”。透過經驗的考察，理念類型的運作，以及適當之詮釋，我們所要掌握的是在歷史的時空條件中，那些因素彼此較為容易相互的作用而產生特定的結果。因素與因素之間的關聯是有選擇的。最重要的是，這種親近性並不是單純的變數間的關係，它必須在歷史文化的脈絡去瞭解。換言之，這種親近性的關係不是通則性的，基本上需視其所處之時空條件而定。當時空條件有所改變之後，這種選擇性的親近性便不一定能繼續存在。那時我們就得在新的歷史脈絡中去發現、去理解。這是一個相當值得進一步思考的問題，韋伯的立場顯然既不是實證論式的，也不是黑格爾或馬克斯的辯證式的。前者的因果觀念是抽離時空條件的，而後者雖然強調歷史之意義，但由於認定在本體上歷史具有其內在的正反合的辯證發展，因之其因果觀亦是相當機械而帶有決定論的色彩。甚至可以說是相當地“非歷史”(ahistorical)。因為在其辯證邏輯中，歷史的演進是普遍而必然的。換言之，歷史發展的法則不是因為特定之歷史時空條件而能加以左右。基本上，黑格爾及馬克斯對歷史的瞭解不是從歷史時空出發，而是從其歷史哲學來解釋。而弔詭的是，一如法國當代史學大師拉果夫 (Jcques Le Goff) 所言：“歷史的最壞的敵人就是歷史哲學”〔註八〕。而

韋伯的看法却是真正扣緊歷史本身的時空條件來談。我們無法藉著歸納找到普遍通則，也不能藉著辯證邏輯確定未來之發展，作為一個人文社會現象的研究者，我們只能在歷史時空之內去發現各因素間之親近性，並且給予適當的詮釋。這種詮釋的瞭解可以作為我們面對新的歷史情境以及新的問題時的參考，却不是一種直接的當的應用（application）。因為直接應用的本身就已經意味著一種時空條件上的忽略。

從上述的討論中，我們並無意對韋伯的方法論作一全面性的探討，主要是藉此指陳出，韋伯方法論中的歷史面向。其“理念類型”、“詮釋的瞭解”等方法的運作皆是指向歷史文化意義之瞭解。唯有作如是觀，我們才能夠看到其方法論之一致性。而也唯有掌握到韋伯方法論的歷史性格，我們方能真正瞭解其對於實質問題之分析。曾經引起最多爭論的有關資本主義興起的問題便應從這樣的角度來加以適當的詮釋，那將會呈現另外一種的面貌。

② 西方現代資本主義之興起與發展

韋伯對於這問題的分析，便是其方法學實際運用的一個範例。首先我們先要確立的是一個相當根本的問題；當韋伯對基督教倫理與資本主義精神作一探討時，他基本上是將新教之發展及資本主義之興起演變視為西方長期歷史過程之部份現象。而這些現象的發生及演變是具有其歷史之特殊性（historical uniqueness）。韋伯一系列的研究即是希望能夠瞭解此一獨特之發展過程之特質為何？其發展之時空及其他方面條件為何？換言之，韋伯是從一個長期的，整體的歷史觀點來瞭解現代資本主義的興起與發展，然後再從這樣的歷史演變來透視西方現代人的困境。從這個角度來說，韋伯有關資本主義的研究不是致力於經濟發展的一般理論的探討或建構。而有關新教倫理的討論更不能被視之為僅是對於馬克斯唯物論之反動，或說韋伯是以宗教因素來解釋經濟發展之動機。這類的說法相當普遍地存在於學界，睿智如史學大師布勞岱（Fernand Braudel）者竟亦不免於這種對韋伯的曲解〔註九〕。實際上，唯有將韋伯有關資本主義之討論視之為一西方社會經濟史之研究，才能有一較

為適當之瞭解。

很遺憾的，在過去英美社會學的圈子裡在討論到這問題通常只局限於其宗教倫理與資本主義的討論，忽略了在其經濟與社會（Economy and Society）與社會經濟史（General Economic History）中更廣闊的天地。前者是百科全書式地將社會、經濟、政治、法律、階層、宗教、科層制體、城市等主要之概念及分析範疇（conceptual and analytical categories）根據西方之歷史經驗為主，其他之社會文化傳統為輔而加以界定。而後者，是最為一般人所忽略，實際上却是非常重要的著作，也是韋伯最後的作品。這基本上是韋伯在1919～20年，也是他在去世之前的那年冬天，在慕尼黑大學的講稿。它可視之為韋伯對於西方資本主義發展的最後理論〔註十〕。在書中韋伯從社會經濟史的角度對歐洲封建主義下之莊園制度，工礦之發展，基爾特組織之制度，貨幣及銀行之發展，然後在這些歷史前提條件之下，近代資本主義如何與當時之物質條件，科技發展，市民階級之興起，殖民政策，合理法律及國家之形成相輔相成。在整個討論中所謂“資本主義精神的發展”只佔有一相當有限的部份。當然，由於韋伯此一講稿是不完全的，也非有系統的著作，我們很難論斷韋伯在其晚期是否有意減低精神倫理在整個分析過程中的比重。不過從經濟與社會的討論中也一樣地可以明顯地看到有關宗教倫理的影響只是許多主要之歷史發展的一環。而最重要的是，這些包括意識型態的（ideological）、制度的（institutional）、物質條件（material conditions）的演變都是一種長期變遷所致。各層面的發展有其較具自主性的內在發展的一面，但同時也有相互作用的一面。這種作用的結果有加速了整體的轉變，但有時亦可能延緩了轉變。有了這一層背景上的認識之後，我們便可以嚐試重新詮釋韋伯如何討論新教倫理與資本主義的問題。

首先我們為了分析的便利可以先從猶太教、基督教的傳統（Judeo-Christian tradition）發展的內在邏輯來作一要點式的探討。我們如果真正掌握新教倫理的性質及意義，古代猶太教的教義是一個基本的源頭。古代猶太教對於人與神（耶和華）之間的關係所作的界定，也就是一方面確定耶和華為猶太人唯一至高無上的真神，

而猶太人又爲耶和華唯一的選民，耶和華與猶太人之間所存有的這種神聖的誓約（covenant）不但成爲以後兩千年流浪猶太人在精神上認同的支撐，更重要的是它對於整個西方文化在意識型態上，在制度層面上造成了既深且遠的影響。從韋伯的觀點來看，這是西方解除世界魔咒（disenchantment）的起源，因爲這種人與神之間的誓約在“宗教拯救”（religious salvation）的問題上造成一種自迷信及巫術中解放出來。當然，我們無意誇大這種轉變，整個所謂“解除世界魔咒”的過程也是一個極爲長期的歷史演變，同時也不能夠單純從宗教本身來看待。但古代猶太教這種誓約的關係排除了俗世人們藉祭祀、或其他迷信、巫術等手段來影響神的意旨的可能性。人的命運是由神來決定，拯救是神的恩賜。於是對於信徒而言所能做的，應該做的不是如何想辦法改變神的意旨或測知神的意旨，而是在堅定的信仰之下，忠實的在現世裡依照神所界定的誡條（commandments）去工作、去生活。於是這造成了一個決定性的轉折，那便是從宗教魔術（magic）轉變到宗教倫理（religious ethic）的強調。這種宗教倫理不是少數僧侶，教士或巫師所獨有，而是所有猶太人所應有。換言之，古代猶太教一方面把宗教倫理自魔術中解放，一方面把宗教倫理自出世的寺院主義（monasticism）轉化爲一種入世的制慾主義（inner-worldly asceticism）。這種轉變影響了日後整個基督教的發展，也埋下了一千多年後路德，喀爾文等人宗教改革的種子。

韋伯從他比較宗教史的觀點來看，古代猶太教固然有了這一層的突破，但對成就近代西方文明而言是不定而遙遠的。而整個歷史的演變，乃至所謂“解除世界魔咒”的過程也絕不是演化式的（evolutionary），它在某一個階段甚至倒退的。從古代猶太教到天主教，就“解除世界魔咒”的過程而言，就是倒退的。簡要的說，天主教在人與神之間加入了教會組織以及神職人員。這種改變最主要的影響是把原來猶太教所存有的那種神人之間的緊張（tension）給放鬆了；善行、告解、贖罪、以及聖禮等成爲人在面對“拯救”這一關鍵問題時的有效手段。這種教義上的解釋加強了教會所扮演的比重，但是對一般俗世的教徒而言，却反而削減了那種的緊張，

緊張的減弱帶來了生活裡宗教倫理制約性的減弱。嚴謹的宗教制慾生活退隱為教士們在僧侶修道裡之事。這種倫理上的雙重標準（double standard）便是現世制慾精神（inner-worldly asceticism）的倒退。而這種放鬆便已埋下了後來在中古後期天主教教會腐化的因子。

在這樣一個長期歷史演變的角度來看，我們便較易理解十五、十六世紀西方宗教改革的意義。路德與喀爾文等人的改革絕不是一般人所謂“世俗化”的轉變，而是針對天主教教會的反動。是一種宗教倫理的加強，而不是放鬆。路德改革主要有兩層意義。第一是他將在人與神之間的教會擺開，重新肯定教徒憑藉信仰得以直接與上帝溝通，無需再經神職人員之手，信徒是孤獨的，唯一依靠便是不移的信心。這種教義上的詮釋又重新形成了人與神之間的緊張，重新強調宗教倫理生活的必要性與嚴謹性。從這點來看，路德的新教倫理是較為接近古代猶太教，反而與天主教相遠。只是猶太教的救贖觀念與倫理生活是只局限於猶太民族的一種特殊主義（particularism），而路德教派則是一種普遍主義（universalism）的取向。當然，韋伯並非意指路德新教是復古的。路德新教裡的另一重要意義是“天職”（calling）的觀念。這觀念基本上仍是在這種重新界定的人神之間的關係下，強調俗世生活中之倫理精神加以突出。亦即是說，將生活中的“工作”（work）賦予一種宗教倫理上的積極意義。於是乎所謂“現世的制慾主義”又重新出現了契機。

同樣的，這種轉化不是短期一蹴可及的改變。假如說路德的改教是第一次的轉折，新教改革則必需等待喀爾文的第二次轉折來加以完成。喀爾文的教義可以說是在宗教倫理生活的進一步強化。這種強化主要是源自喀爾文的“預選”（predestination）說。根據喀爾文的教義，人是否得拯救是上帝的決定，而且是一種預先的揀選。這種揀選是上帝的恩賜，是不可改變，也是俗人們不可確知的。這“預選”觀念不但拉大了神與人之間的距離，強化了那種緊張與焦慮也正因如此，強化了信徒的倫理生活。因為對一位虔誠的信徒而言，他既然無法測知也不能改變上帝的意旨，所能做的不是懷疑或投機，也不是祭祀或魔術，唯一的是在現世遵守宗教倫理

生活的誠律，嚴謹而有條理地安排其工作與生活。這種努力工作以及制慾生活的精神，雖然並不能夠保證信徒是否得救或是被揀選，但奉行倫理的生活以及在工作的成就却可以被視之為一種上帝恩賜的象徵。從韋伯的觀點來看，這宗教倫理的轉化開展出來的便是積極的現世制慾精神，以及在這種精神指導下的一種生活方式（way of life）。而韋伯對於新教倫理與資本主義精神的探討便是要說明這種生活方式與經濟合理主義（economic rationalism）間的親近性（affinity）。

照韋伯所建構的現代資本主義的合理主義的理念類型來看，其主要成分包括了合理的資本計算、企業組織、自由勞工、理性之技術、以及自由市場。假如我們僅是從宗教的角度來看，很容易誤解為新教倫理形成了這種經濟之合理主義，這種單向的看法與歷史事實不符，也不是韋伯的原意。從韋伯對歐洲社會經濟史的研究來看，早在宗教改革之前，西方的商業活動已經發展到一個相當高的層次，而且其活動範圍是在以地中海沿岸為主的天主教地區〔註十一〕。從其有關西方城市（occidental city）的發展之研究亦明白地顯示，在宗教改革之前就已經孕育了相當成熟的交換經濟，合理之法律，近代市民或布爾喬亞階層（burgher strata）的興起〔註十二〕，而這些發展雖然不是現代資本主義發展的充分條件，却是必要條件，而且值得注意的是不論城市經濟的發展也好，近代法律的形成功也好，或是城市市民階層的興起也好，雖然彼此相互影響，但也各自有其歷史文化的背景。換言之，在發展的過程中各自有其相當程度的自主性（autonomy），不能相互地化約。從這樣一個歷史的變遷脈絡來看，現代資本主義的興起與發展顯然不是基督新教倫理所造成的一個“結果”，反而是一個後期的發展。那麼對於這問題應當如何作一適當的詮釋呢？這就必須從一個整體歷史的角度來看了。

從歐洲中古的社會經濟史來看，現代資本主義發展的前提條件顯然已經具備。雖然在變遷的過程中有倒退、有起伏、也有循環，但整個發展的大方向是朝向著工商勢力的興起。這股社會經濟的勢力對當時既存的封建勢力造成極大的衝擊，但在意識型態及一般人的觀念中基本上是籠罩在天主教的教義中。前面我們曾經討論過，

天主教對於俗世經濟活動的態度是消極的，其宗教倫理之所繫是在於組織及神職人員，是出世的，而非入世的。因之中古時期的經濟發展是一個事實，但這樣一個在社會底層的發展與當時天主教的價值觀是不一致的，我們甚至可以說存在著相當程度的緊張，因為從天主教的宗教倫理來看，經濟謀利活動雖然是在現實上被容忍，但却不具有其意識型態上的正當性或合法性（legitimacy）。從這個角度來說，天主教宗教教義與倫理反而是一種經濟發展的障礙。即使說這種障礙實際上不是那樣的大〔註十三〕，但是無論如何，其宗教倫理對於俗世的經濟活動並沒有正面積極的意義。這種情況下，資本主義的發展是隨著工商發達的必然趨勢，但在其速度上及形式上勢必會遭遇到發展上的瓶頸。就在這樣的歷史條件之中，基督新教的宗教改革突破了這發展上的瓶頸。在此必須要注意的是，韋伯雖然不是採取唯心論的觀點，以宗教倫理來解釋經濟發展，但絕對也不是唯物論的講法，以為宗教倫理的改變是下層經濟結構的改變的反映。韋伯指出新教的改革基本上是出自一種宗教的動機，但新教倫理所表現的現世制慾精神，合理安排的倫理生活却無意中促進了經濟活動的開展，以及合理組織、合理經營的轉化。換句話說，新教倫理擺在一個整體的歷史脈絡來看的話，兼具有傳統障礙之解除，經濟合理主義之開展，與謀利活動之合法化（legitimization）等意義。這並不是說馬丁路德或喀爾文等宗教改革家有意促成經濟活動之發展，而是說他們所詮釋與提倡的宗教倫理不再像天主教般將之局限在教會，而是當下就要求每一位信徒將其生活倫理化，於是生活中的經濟謀利行為不再是被排斥或是被容忍，而正面地被合理安排，這種俗世的經濟活動只要不是以不當之手段取得，它皆被視之為是正當而合法的（legitimate）。致富只要不是為了私慾享樂，是在現世榮耀上帝的名，便被認可而尊重。從這個角度來詮釋基督新教倫理與現代資本主義的發展，我們瞭解基督新教的影響便可以視之為一種後期的加強（intensification）亦即是說自中古以來長期的經濟之演變，至此在意識型態，觀念及價值的層面得到一種沒有預期到的解放，而這種解放不是生活倫理的放鬆，是從經濟傳統主義的解放邁向以合理手段經營的轉換。而西方現代資本主義

的發展，得著這層轉換而突破了發展上的瓶頸。

有趣的是，基督新教的倫理雖然源自宗教的動機，但其現世的制慾精神，以及視工作為神聖的態度正為能夠配合自中古以來城市中新興的市民或中產階層（*civics strata*）的利益。假如新教倫理是出世的，其所造成的影響勢必是有限的。正是因為它是積極而入世的，這才在現世生活中將城市中產階層的經濟活動與倫理結合。這種宗教倫理與資本主義活動間的親近性不是宗教改革家有意的設計，却是許多歷史條件的配合而形成。於是從這觀點來看，西方現代資本主義的興起便是西方社會經濟史的一個相當獨特的（*unique*）發展。至於現代資本主義在這樣的時空條件下興起後其進一步的發展、影響，乃至於到後來這種原有的宗教倫理精神的喪失，牽涉更廣，在本文中便不作討論。

三、對於社會學與社會史研究的幾點反省

藉著對韋伯的重新詮釋，我們可以嚐試反省到一些社會學以及社會史研究的問題。從前述的討論中，我們可以清楚地看到在韋伯的研究中所謂的社會學與社會經濟史是分不開的。後來一些學者硬分的結果，便是導致一種曲解，以及對於問題的誤導。關於這些問題，我們可以分為下列四點來討論：

(1) 社會學研究與歷史條件之掌握：社會學的研究本來就源自歷史經驗。然而在一些社會學所常用的方法的限制下，大多數的社會學者比較側重在較為短程的研究然而真正的關鍵倒還不是單單在於時間的長短，而是在於認知興趣（*cognitive interest*）的差別上。實證論與自然主義取向的社會學者其認知興趣主要是在於普遍通則與理論模型的尋找與建構。在這前提之下，社會學的研究便著重在超越特定歷史時空條件的經驗規律的掌握。實證社會學“非歷史的”（*ahistorical*）性格便是相當自然的了。但是我們如果從韋伯的觀點來看，歷史社會之研究其主要興趣是在於歷史意義之詮釋而不是通則的發現。抽象層次愈高，愈是脫離歷史的時空條件，愈是容易造成對歷史意義之曲解。因此過度的系統化（*systematization*）與概括

化 (generalization) 所造成的可能是相當空泛的形式。這也正是韋伯與柏深思的基本差別。當然，有關這方面問題的討論若要深入探究，勢必牽涉到哲學預設、認識論以及方法論上進一步的討論。但是就拿西方資本主義之興起此一問題為例，似乎當我把歷史條件剔除之後，便無法真正理解其問題之本質。那麼其他的人文社會現象呢？這就是作為一個社會學的研究者所必須正視的問題了。

(2)歷史研究與理論，方法之運用：我們在此強調歷史條件的掌握並不是主張一種歷史主義 (historicism) 的講法。社會學在理論建構及方法上的運用是具有積極意義的。韋伯有關社會經濟史的研究便是很好的範例。假如說歷史不僅止於事件的描述 (narrative of events)，那麼社會科學的理論與方法是不可缺的。統計方法的運用、理念類型或其他啟發性的 (heuristic) 概念的形以及理論性的參考架構皆有助於我們在面對複雜的歷史過程時，得到一個分析的工具。而一個歷史現象的適當詮釋也方為可能。換句話說，任何對於歷史意義的詮釋其背後必然有某種理論觀點 (perspective) 為依據。於是對於理論觀點本身的瞭解與反省便不可缺。這就必須要適當地借重社會科學的理論與方法了。

(3)社會學與社會史研究的“整合”：順著前述兩點談下來，這就牽涉到一個較為具體的問題——社會學與社會史研究的整合。表面上看起來這好像是社會學家與歷史學家之間的分工與合作。然而往往事實告訴我們這種整合是表面而不切實際的。常常分工是存在的，合作却是未必。試想假如社會學家與歷史學家各自有其不同的預設，不同的認知興趣，即使在同一個題目下的分工也不見得能夠溝通。因此，所謂“整合”應是就在每一位研究者本身。換句話說，社會學者應當具備歷史之認識，而歷史學者則也擁有社會科學在理論與方法的訓練。在這樣的前提下，真正的分工與合作乃為可能。否則各自為政，各說各話，所謂合作終究徒具形式而已。或許這樣的看法是有些陳義過高，但是在韋伯的身上我們看到這樣的整合，在最近許多新的發展上，以法國的年鑑學派 (Annales School) 的史學家〔註十四〕，談世界體系 (world system) 的華勒斯坦 (I. Wallerstein) 及其他持相似觀點的學

者〔註十五〕，以及做比較歷史社會研究的摩爾（Barrington Moore Jr.）〔註十六〕都顯示這種整合的可能性及其積極意義。

(4)中國社會史的研究：從韋伯的研究來看，一個歷史現象的詮釋與瞭解不能從少數幾個變數間的因果關係來掌握。從某一角度來看，每一個歷史現象都是一個歷史整體（totality）的表現。當然，在我們從事研究的時候，不可能同時將此一整體掌握。但是一個整體的視界（vision）却是必需的。換言之，我們必須相當清楚我們現階段研究所指涉的問題在此整體之位置。再拿韋伯對於資本主義興起之研究來作一例子，我們可以看到他如何將基督新教倫理擺在近代西方演變的整體問題中來瞭解。因此當我們在探討中國社會變遷的問題時，這樣的一個整體的史觀是有益的。過去有不少中外的學者，在詮釋中國近代的演變時往往局限於思想史與政治史方面，沒有能夠給予社會經濟史以相等的比重。於是在詮釋上便難免的誇張了儒家思想以及政治控制的影響力。這種研究取向最大的限制便是其探討的重心是擺在士大夫及統治階層的瞭解，而對於一般大眾的生活世界的結構與變遷缺乏適當的認識。這種的偏頗不但是學術上的一種缺陷，同時也容易造成實踐上的誤導。因為，我們對問題的解決途徑必然是針對著我們對問題的認識而發。

註 釋

〔註 一〕 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York: The Free Press, 1968, pp. 473-640.

〔註 二〕 Robert Merton, *Social Structure and Social Theory*, New York: The Free Press, 1968.

〔註 三〕 Max Weber, *Roscher and Knies*, New York: The Free Press, 1975.

Max Weber, *Critique of Stammler*, New York: The Free Press, 1977.

〔註 四〕 在此主要是指結構功能學派的學者而言。

〔註 五〕 Alfred Schütz, *Phenomenology of the Social World*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967.

〔註 六〕 這裏所指的“啓蒙”與一般所指“啓蒙運動”的涵意有所不同。“啓蒙”意指行動者透過對歷史、社會現象之瞭解與反省，而在其實踐行動上作一較佳之個人選擇。

〔註 七〕 Theodor Abel, “The Operation Called Verstehen,” in H. Feigl and M. Brodbeck (eds.) *Readings in the Philosophy of Science*, New York: The Free Press, 1953.

- 〔註八〕 Jacques Le Goff, *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*, University of Chicago Press, 1977.
- 〔註九〕 Fernand Braudel, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 1977.
- 〔註十〕 Randall Collins, "Weber's Last Theory of Capitalism: A Systematization," in *American Sociological Review*, 1980, Vol. 45, pp. 925-942.
- 〔註十一〕 Max Weber, *General Economic History*, New York: Collier Books, 1961.
- 〔註十二〕 Max Weber, *Economy and Society*, Edited by Guenther Roth and Clans Wittich, New York: Bedminster Press, 1968, 請特別參考有關城市方面的討論, pp. 1212-1335.
- 〔註十三〕 從經濟史的角度來看, 在宗教改革之前北意大利地區經濟活動之高度發展, 即說明了此一事實。
- 〔註十四〕 Fernand Braudel, *On History*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1980.
- 〔註十五〕 Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, New York: The Academic Press, 1974.
- 〔註十六〕 Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston: Beacon Press, 1966.