

韋伯的「文化實在」觀念： 一個“方法論”的分析

張旺山

清華大學哲學研究所副教授

摘 要

本文嘗試釐清韋伯所說的「方法論研究」的意義、課題與目標，並以韋伯的「文化實在」觀念為對象，進行韋伯式的「方法論分析」。我認為，對韋伯而言，方法論實際上是某種的「邏輯研究」：運用「邏輯學」的研究成果探討「科學」、尤其是「歷史的文化科學」的邏輯結構與邏輯本質。由於韋伯主張「文化科學」的邏輯本質乃是一種「實在科學」，是以「文化實在」為探討對象的科學，因此我將首先說明韋伯的「實在」觀念，然後針對我認為在韋伯的「實在」觀念中與「方法論研究」關係最密切的四項特徵（即：無限性、非理性、個別性與一體關連性），逐一展開韋伯式的「方法論」的分析，然後再探討韋伯的「文化實在」觀念。本文將透過對「文化實在」觀念所做的韋伯式的「方法論」的分析，論證「韋伯並非實證主義者」；並透過由「價值關連」而產生的一些問題的分析，探討韋伯所說的「價值中立」的意義。

關鍵詞：韋伯；方法論；邏輯；實在；文化實在；客觀性；價值中立。

壹、導 論

自從 Edward A. Shills 與 Henry A. Finch (1949) 從韋伯的《科學學說論文集》(*Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre*，以下簡稱 WL)，¹選出幾篇

1. 這本論文集收錄了韋伯 1903 年以後所發表的一系列「性質相近」的文章（其中包括了一篇韋伯生前未發表的遺作），首先於 1922 年由韋伯的太太 Marianne Weber 編輯成冊出版，書名是 Marianne 定下來的，「科學學說」一詞顯然取自她所熟悉的費希特。後來 Johannes (收稿日期：1997 年 1 月 28 日；接受刊登日期：1997 年 5 月 16 日)

重要的文章加以翻譯，並將譯文集定名為《社會科學的方法論》(*The Methodology of the Social Sciences*) 之後，WL 中的文章就被許多學者（包括德國的學者）「定性」為「方法論」的文章，甚至用今日的「社會科學」或「社會學」（韋伯被認為是一位「社會學家」，甚至被認為是今日的「實證」的社會學的開山祖師）的觀念，去理解韋伯的「方法論思想」，似乎韋伯這些文章的目的是要探討「社會科學的方法」的。但韋伯是怎樣看「方法」的呢？我們且看韋伯 1920 年在慕尼黑大學冬季學期上課時說的一句話：『方法是最不會有結果的東西……從來沒有任何東西是光由方法產生出來的』（引自：Hennis 1994：120）。如此看待「方法」的學者，怎麼會花那麼多的時間與精力，寫那麼多的文章談方法呢？難怪德國學者 Wilhelm Hennis 會認為：韋伯熱切論辯的「價值中立」(Wertfreiheit)問題，絕不可能是一個「方法論」的問題（同上）。Hennis 甚至認為，要正確理解韋伯的那些被冠以「方法論」之名的文章，就必須先了解：韋伯是反對高估方法論的重要性的（同上）。韋伯的確反對當時學界視方法論的研究為實際科學研究的前提，而一窩蜂的大談「方法論」的風氣。但「方法論研究」真如 Hennis 所說的，只具有「相

Winckelmann 加以改編時，沿用了同一書名。韋伯本人沒有使用過 "Wissenschaftslehre" 一詞，Winkelmann 在第三版序言中似乎不滿意「科學學說」一詞，而改稱之為「文化與社會科學的邏輯與方法學」(Logik und Methodik der Kultur- und Sozialwissenschaften)。由於我國在繼受西方文化的過程中，對「科學」一詞作了相當狹義的理解：基本上，中文的「科學」相當於英文的 "science"，這對理解德文的 "Wissenschaft" 常會造成不必要的困擾；因此，有必要在此對 "Wissenschaft" 一詞的含意與我的譯法略加說明。基本上，德文的 "Wissenschaft" 一詞相當於希臘文的 "episteme" 與拉丁文的 "scientia"，"Wissen" 即是「知識」，"Wissenschaft" 指「人的知識的全體」，是人的「文化」的一個分支。就此而言，"Wissenschaft" 概念的「內容」與「範圍」，自然取決於「知識」概念。一般而言，德文的 "Wissenschaft" 概念的內容與範圍，都比英文的 "science" 要廣得多。在本文中，我一律將 "Wissenschaft" 譯為「科學」，讀者若覺得某些譯名有點「怪怪的」，請尊重德文的「語言使用」，由思想與語言使用的脈絡去理解語詞的意義，藉此豐富中文「科學」一詞的語言使用的可能性。讀者若「想當然爾」或「望文生義」的將自己所理解的「科學」概念生搬硬套到德文的 "Wissenschaft" 上，則由此產生的可能的「誤解」，責不在我，更不在德文。

對的意義」嗎？如果答案是肯定的，又是在什麼意義下「只具有相對的意義」的？更根本的一個問題是：韋伯是怎樣理解「方法論」的？對韋伯而言，「方法論」的課題與目標是什麼？這些都是有待探討的問題。

本文嘗試釐清韋伯所說的「方法論研究」的意義、課題與目標，並以韋伯的「文化實在」觀念為對象，試著運用韋伯自己的「方法論思想」，進行韋伯式的「方法論分析」，藉以「展示」韋伯方法論的特色。文章分三個部份：第一部份，將由「方法論研究的意義」問題著手，探討韋伯對「方法論研究」的性質與目標的理解，並說明我的一個觀點：對韋伯而言，方法論實際上是某種的「邏輯研究」；最後再回過頭來，由這觀點進一步申論「方法論研究的意義」。由於「文化實在」也是一種「實在」，並且韋伯主張「文化科學」的邏輯本質乃是一種「實在科學」，因此有必要對韋伯的「實在」觀念進行較詳細的討論。因此在第二部份裡，我將首先交代一下韋伯的「實在」觀念，然後針對我認為在韋伯的「實在」觀念中與「方法論研究」關係最密切的四項特徵（即：無限性、非理性、個別性與一體關連性），逐一展開韋伯式的「方法論」的分析。本文的第三個部份將探討韋伯的「文化實在」觀念：首先透過對韋伯的「文化實在」觀念的簡略說明，論證「韋伯並非實證主義者」。由於「文化實在」觀念所涉及的「方法論問題」太過複雜，因此本文特意將注意的焦點集中在由於文化實在的「價值關連」而產生的一些問題上，尤其將著重探討「價值中立的意義」問題，其他問題則由於篇幅的限制，只好暫時不談。

貳、方法論作為「邏輯研究」

一提到韋伯的「方法論」，許多人都會想到常被引用的一句話：「正如解剖學的知識並非『正確』行走的前提一樣，方法論的反省也不是使科學研究能有豐碩成果的前提」(WL 217)。韋伯基本上同意史學家邁耶 (Eduard Meyer, 1855-1930)關於「方法論研究的意義」問題的觀點的：邁耶認為，身為史學家，最重要的是實際的歷史學研究的「實踐」，絕不可以過度高估方法論研究的

重要性；因為，再怎麼完備的方法論知識，也不能使一個人成為史學家，而相反的，一個史學家即使在方法論的觀點上有錯誤，也不一定表示他在科學研究的實踐上真的就錯了，很有可能的一種情況是：他的研究「實踐」是對的，但他卻對自己在歷史研究的實踐中遵行無誤的那些正確的「工作準則」(Arbeitsmaximen)，作了錯誤的表述或詮釋。這種觀點大體上是正確的，並且不僅適用於史學，也適用於所有的科學；因為，方法論永遠只能是科學家對自己的「研究手段」(Mittel)所做的「自省」(Selbstbesinnung)，非但與實際研究的「內容」沒有直接的關係，所研究的「對象」(即那些「研究手段」)也都是早在實踐中受過考驗了。因此，方法論的研究雖然可以讓我們清楚的意識到我們的研究手段，但在一般情況下，方法論的研究，對實際的科學研究的實踐而言，並非一項必要的前提。在這種觀點下，如果有人認為：「在方法論研究尚無明確的結論之前，不可能有正確的科學研究的實踐」，便是搞錯了「方法論研究的意義」。

然而問題是，為什麼像邁耶這樣一位主張「方法論對歷史研究的實踐而言，原則上沒有意義」的學者，卻花了不少時間與精力在方法論上呢？他當然是認為花這些時間與精力是「有意義」的。如果方法論研究的「意義」，不是要作為科學研究的「實踐」的前提，那它的「意義」何在呢？我們也可以拿這個問題問韋伯。我認為，這是探討韋伯的方法論思想必須面對的一個問題。

首先必須說明的是：韋伯對「方法論問題」的關心，不僅開始得很早，²反省的範圍也很廣。就現有可及的材料而言，我們知道：早在1884年初，他就讀了狄爾泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)甫於1883年出版的方法論重要著作《精神科學導論：為社會與歷史的研究尋求奠基之嘗試》(*Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium*

2. Pietro Rossi (1994: 201) 認為：韋伯對方法論問題的「真正興趣」，應該是在「世紀之交後」才發展出來的，此說恐怕不確——除非「真正」一詞有「特定」的意義。

der Gesellschaft und der Geschichte)。³1883年在德國的「方法論爭」(Methodenstreit)史上，是極為重要的一年：當時在國民經濟學界，正掀起一場奧國維也納學派的 Carl Menger (1840-1921) 與德國「歷史學派」的 Gustav Schmoller (1838-1917) 之間長達數年之久的方法論戰，⁴身為「歷史學派之子」的韋伯，不可能對這場爭論毫不關心。事實上，韋伯不僅關心「方法論問題」，涉及的範圍也很廣。從 WL 中所收錄的文章看來，他在方法論上批判論辯的對手，除了歷史學家與國民經濟學者之外，還包括了心理學家、社會學家、

3. 韋伯在其著作中很少提到狄爾泰，這是很奇怪的一件事：在韋伯小時候，由於父親身兼柏林的「市政委員」與普魯士邦議會議員，交往許多學術界與文化界人物，狄爾泰、Heinrich von Treitschke, Theodor Mommsen 皆曾到過家中作客，彼此應該認識。何況狄爾泰是當時重要的方法論理論家。事實上，韋伯很早就讀過狄爾泰的東西，對狄爾泰的著作也一直保持一定程度的關心〔在 1905 年發表的 "*Roscher und Knies*" 的第二部份裡 (WL 91 ff.)，韋伯不僅提到了 "*Beiträge zum Studium der Individualität*" (1896)；"*Entstehung der Hermeneutik*" (1900)，甚至還提到了狄爾泰於 1905 年剛在「普魯士王家科學院」的「會議報告」中發表的 "*Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*"〕，但他對狄爾泰論述方式的模糊、不精確，顯然頗不喜歡。韋伯接觸到狄爾泰的方法論思想的最早證據，是他 1884.01.19 在 Straßburg 服役時寫給他母親的一封信。他在信中說：『最近我每天晚上都讀狄爾泰那本書（指 1883 年出版的《精神科學導論》）六、七十頁，讀得很慢但卻很仔細（內容是純歷史的，一點也不難），但每次讀完後，過個一刻左右，我就完全想不出裡面在寫什麼了』(Baumgarten 1964:21)。須注意的是：韋伯在這封信中，並未批評狄爾泰的書「沒內容」或「無聊」，而是向母親訴說軍中生活的無聊，使他覺得很累，無法集中精神專心讀書，不可斷章取義。事實上，韋伯曾說狄爾泰的《精神科學導論》是一部關於「非自然科學認識的邏輯」之規模宏大的研究綱要 (WL 43)。

4. 1883 年這一年，Menger 與 Schmoller 分別出版了《論社會科學、特別是政治經濟學的方法》(*Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften, und der politischen Ökonomie insbesondere*) 與《國家與社會科學的方法論之探討》(*Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften*)，揭開了「理論」路線與「歷史」路線的爭論，Menger 更在翌年發表《德國國民經濟學中的歷史主義的錯誤》(*Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*)，對歷史學派大加批判。Menger 的 "*Untersuchungen*" 韋伯曾讀過並在書上做了一些註（該書現存海德堡的 Alfred-Weber-Institut) (Schön, 1987: 69)，1884 年出版的 "*Irrtümer*" 想必韋伯也讀過。有些學者甚至認為，韋伯關於「法則科學」(Gesetzeswissenschaft) 與「實在科學」(Wirklichkeitswissenschaft) 的區分的思想，第一個要感謝的人，不是 Heinrich Rickert 或 Wilhelm Windelband，而是 Menger (WL 3; Schön, 1987: 60)。

哲學家、法學家、甚至化學家。因此，雖然在 1895 年就任弗萊堡大學國民經濟學教授職位之後，由於在大學中教授的是國民經濟學課程，自然會認同自己為「經濟學界」中人，因而在提到「我們的科學」時，大多指的是國民經濟學。但他對「方法論問題」的反省的範圍，卻絕不限於「國民經濟學」這個領域，而是涉及了他所說的所有「文化科學」(Kulturwissenschaften)。因此，絕不可以將韋伯的方法論思想，理解為今日所說的「社會科學」或甚至只是「社會學」的「方法論」。事實上，韋伯不僅以整個「文化科學」為其方法論反省的範圍，並且是與「自然科學」一起加以反省的；此外，他對「經驗性科學」與「規範性科學」、「哲學性學科」、信仰、實踐等等之間的關係，也都有深刻的反省，構成了一個相當複雜的整體。

問題是，韋伯既然認為：「唯有透過實質問題的提出與解決，今日之科學才得以建立起來，其方法亦將如此發展下去；相反的，在這過程中，純知識論或方法論方面的考慮，則從未有過決定性的作用」(WL 217)，為什麼他還會花那麼多的時間與精力，探討「對科學研究的實踐而言原則上沒有意義」的「方法論問題」呢？在上引文的同一個脈絡中，我們讀到這麼一段話：「方法論的研究，自然是想對史學家的實踐有所幫助，如果說真能有什麼直接的幫助，那這幫助乃是：方法論的研究可以讓史學家一勞永逸地免於受到拿哲學妝點門面的半瓶醋的蠱惑。……純知識論或方法論方面的論述，通常只有當我們處於下面所說的情況中時，對科學事業 (Betrieb der Wissenschaft) 本身而言才具有重要性，亦即：由於我們藉以考察研究材料、使一材料成為我們的陳述對象的那些『觀點』發生了重大的變化，以致於出現一種想法，認為接受這些新的『觀點』，就必須連帶也修正科學事業迄今賴以『運轉』的那些邏輯形式(logische Formen)，從而使人對自己的研究工作的『本質』(Wesen) 產生不確定感時」(WL 217 f)。這段話有二個要點：(1)方法論研究對史家的實踐的直接幫助，基本上是消極的，並且主要的作用是防止「哲學假象的誘惑」；(2)但是，當「觀點」（包括歷史觀、世界觀等）的改變影響到科學研究的「邏輯形式」時，方法論的研究就具有極為重要的意義了：我們可以透過方法論的研究去確定我們的研究工作的「本質」。

問題是：所謂「研究工作的本質」是什麼意思？又應該如何加以「確定」？這涉及了韋伯對方法論研究的性質與目標的理解：方法論的研究是一種什麼樣子的研究？換言之，方法論研究的是一一些什麼樣的「問題」？解決這些問題之後，對我們的研究工作的「本質」的理解，會產生什麼樣的結果？用韋伯的話說，方法論研究所要面對的，乃是一些存在於科學研究中的「邏輯問題」(logische Frage)，包括「概念建構的邏輯本質」(das logische Wesen der Begriffsbildung)、「定義的邏輯形式」(logische Form der Definition)、「概念與概念所掌握到的東西之間的關係的邏輯問題」(das logische Problem der Beziehung zwischen Begriff und Begriffenem)、「知識的邏輯結構」(logische Struktur der Erkenntnis)、「提問題的邏輯」(Logik der Problemstellung)（包括「價值領域與經驗認識領域的邏輯關係」）等等。韋伯認為，解決歷史學或文化科學的這些「邏輯問題」之後，我們便可以明確的掌握到歷史學或文化科學的「邏輯本質」，理解到：歷史學或文化科學的研究工作，「在邏輯意義上」(in logischem Sinn) 究竟應該是怎麼一回事。

這裡有一個關鍵性的字眼：邏輯 (Logik, logisch, logischerweise)。在韋伯的方法論文集中，我們不時可以看到「邏輯」這個字眼；韋伯甚至將他所要批判論辯的方法論著作稱為「文化科學的邏輯」(Logik der Kulturwissenschaften) 方面的著作(WL 216)，而「歷史學方法論」也被稱為「歷史學的邏輯」(Geschichtslogik)。因此，有必要在此對韋伯的「邏輯」一詞的用法與意義稍加說明。而在說明「邏輯」一詞的用法與意義之前，似乎有必要對韋伯的「科學」概念作最簡單的說明，因為這裡所要談的「邏輯」，是與科學研究直接相關的。

韋伯在著名的《科學作為職業》(*Wissenschaft als Beruf*)一文中，明確的指出：「今日，科學乃是一種追求自省 (Selbstbesinnung) 與關於事實關連的知識之專業經營的『職業』(fachlich betriebener "Beruf")，而不是預言家或先知們給人類帶來救贖之道或啓示的神之恩典，或智者與哲學家們對世界的意義之反思的一個組成部份，這毫無疑問是我們的歷史情境中一項無法擺脫的既

成事實，而只要我們不自欺，我們將來也不可能擺脫得掉此一事實」(WL 609)。在歷史命運的宰制下，自希臘以來的種種「科學」理念（如：「通往真正的存有的道路」、「通往真正的藝術的道路」、「通往真正的自然的道路」、「通往真正的上帝的道路」、「通往真正的幸福的道路」等等），都變成了「幻想」(Illusionen) (WL 598)：科學變成了一種「事業」(Betrieb)，經營這種事業的人，韋伯稱之為「科學人」(Mann der Wissenschaft)，而這種人對於人生至關緊要的問題「人生的意義」、「世界的意義」問題、「應然」的問題是不置一詞的。韋伯所要談的「科學」，就是這種在西方「理性化」、「理智化」過程中，誕生於近代這個「除魅了的」、「不知有神、沒有先知」的世界中的「科學」。

在韋伯的理解中，這種「科學」基本上是「對實在所作的思想上的安排」(denkende Ordnung des Wirklichen) (WL 150, 156, 157, 247 u.a.)。關於韋伯的「實在」觀念，下文會有較詳細的說明。在此只須指出：科學研究的「對象」或「材料」是「實在」，而這「實在」在「經驗科學」中即是「事實」或「經驗」。人天生有需要也有能力，運用思想上的手段對這「實在」加以加工處理，安排出某種「秩序」；這種活動叫「認識」(Erkennen)，而其結果即是「科學」（知識）。這整個過程基本上可以區分出二個部份：一是研究者作為研究結果所提出的「見解」(Anschauungen)，一是研究者對其材料所做的「思想上的加工處理」。「見解」是有「實質內容」的，這是一般意義下的「科學研究」的結果，會隨著科學研究的進展而改變、被否定或進步；但不同的見解，卻可能依循相同的「思想上的加工處理」的方式，當然也可能犯「相同的錯誤」。韋伯的「方法論」所要探討的，正是在科學研究工作中的「思想上的加工處理」的方式或「認識」(Erkennen)的部份，因此與科學研究的對象或結果沒有直接的關係。而在韋伯的行文中，「邏輯」一詞的最廣義用法，

正是指科學研究中的這種思想上的操作；「邏輯的」(logisch)和「思想上的」(gedanklich)常被當作同義詞使用。⁵

因此，在我看來，韋伯的「方法論的研究」基本上是一種「邏輯的研究」(logische Untersuchungen)：不是研究「邏輯學」本身，而是運用當時的(廣義的)邏輯學研究的成果(主要的提供者是 Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask, Georg Simmel 與 Edmund Husserl)去研究「文化科學的邏輯」。我們可以在韋伯的方法論文章中，找到幾十種韋伯由當時邏輯學研究的成果借來的「邏輯區分」(logische Unterschiede)，其中最重要的，就是「實然」與「應然」或「事實確定」與「價值判斷」的區分。他反對當時頗為流行的哲學的或知識論的「奠基熱」(Grundlegungsfieber)，尤其是狄爾泰、Friedrich Gottl (1868-1958)、Hugo Münsterberg (1863-1916)的「心理主義」式的為「精神科學」奠基的嘗試；因為他認為：「內在體驗」與「外在經驗」之間的對立，乃是一種「邏輯上的對立」，而不是一種「本體論上的對立」(WL 12, 34)。而為了凸顯「方法論的研究與科學研究成果的實質內容無關」，韋伯在論及羅謝(Wilhelm Roscher, 1817-1894)的「歷史方法」時，特別在一個註中說：「我們在這裡要深入分析羅謝的一些早就已經過時的觀點的邏輯性格：這些觀點的實質內容，在今日我們這門科學裡，已經沒有人會再浪費筆墨去談了；但如果因此就認為，我們今日一般而言已經比羅謝還清楚的認識到了隱藏於這些觀點中的邏輯弱點，那就錯了」。方法論研究所能發現的，其實不過是一些「自明的道理」(Selbstverständlichkeiten)，甚至是一些微不足道的道理。這些「道理」本身雖沒什麼大不了，但在一個「研究觀點產生了重大變化」

5. 我不想本文中細論韋伯「邏輯」一詞的種種含意，而是想藉由此一簡短的說明，提醒讀者注意：(1)韋伯所使用的一些概念，與今日慣常使用的意義有不小的出入，必須由其行文脈絡並參考其思想淵源仔細分疏；(2)韋伯是一個對語言使用極為敏感而謹慎的學者，但為了「切中時弊」，他著力批判論辯的對象幾乎都是「科學家」(而不是「邏輯學家」)的方法論著作或觀點，為了讓他的觀點更易於為一般人(科學家)所理解，以收「批判」的效果，他刻意犧牲了概念的精確性而大量使用“”或黑體強調的方式表達細微的差別，因此，碰到這些地方必須特別小心。

的時代，卻顯得暗昧不明、甚至被遺忘了。基於這個事實，韋伯認為方法論研究仍有其必要性，必須被當作是一個獨立於科學研究的領域加以探討：儘管方法論的研究不能為科學研究工作提供正面的直接幫助，我們仍然應該「為某些邏輯關係的知識本身而探討該知識」(WL 46)。

由以上的論述，我們可以肯定：對韋伯而言，方法論構成了人類科學研究活動（包括邏輯操作、狹義的科學研究工作、為「實踐」（政策）提供「科學的批判」）的整個過程中的一個獨立的環節。但問題是：既然這種探討所能產生的，不過是一些「自明的道理」，則純為這種知識而進行的探討，便不可能有什麼「重大的意義」；換言之，「方法論研究的意義」必須有另外的著落處。這著落處，只能求之於這種知識在面對前述「變得暗昧不明、甚至被遺忘了」的窘境下，透過批判論辯的「破中帶立」的功夫，而使科學家在進行科學研究工作時，隨時意識到自己的研究工作的「邏輯本質」，而不致在研究過程中隱藏種種「邏輯弱點」或「邏輯錯誤（混淆）」。這是韋伯之所以到處提出種種「邏輯區分」的「方法論上的理由」。最後，如果要更深入挖掘韋伯的方法論研究的「意義」，我們甚至可以問：為什麼那些「自明的道理」會「變得暗昧不明、甚至被遺忘了」？這就涉及了韋伯對「現代科學」的理解，他對哲學、規範科學、經驗科學與「實踐」的劃分，他對人性中要求作出「價值判斷」的強烈誘惑的種種隱微變形的掌握，他關於「論證求助的不同能力之間的差異永遠無法消除」的理論，甚至他在價值哲學上的「價值多神論」等。以「事實（確立）」與「價值（判斷）」這個「邏輯區分」為例，在《科學學說論文集》中，至少提到過四十次。韋伯再三強調：這是一個「絕對的邏輯區分」、「二者是完全異質的問題」、甚至根本就是科學研究工作的「公設」。這一項「自明的道理」以及由此引伸出來的「價值判斷中立」這個「邏輯原則」，在「理」上實在沒什麼好說的，所要求於科學研究者的，套句韋伯自己的話，也不過是一項「本身極為平常的要求」：研究者應該區分開「經驗事實的確立」與「對這些事實在實踐上所採取的評價性立場」(Baumgarten 1964: 113)。韋伯自然不會花那麼大的氣力去「主張」上述的邏輯區別或邏輯原則，因為對他而言，這根本就是科學研究工作要有

意義所必須的「預設」，不是科學可以或需要去「主張」的。韋伯之所以甚至發表專文討論「價值中立」問題，絕不是爲了主張這個「邏輯原則」本身，而是要探討其「意義」。6本文結尾處，將對這問題進一步加以討論。

參、實在 (Wirklichkeit)

如果說韋伯的方法論是一種「邏輯研究」，其探討的對象是「文化科學」，而文化科學又是「探討文化實在的科學」，則「文化實在」觀念在韋伯的方法論思想中，無疑是一個核心的觀念，值得我們探討這個觀念在韋伯的方法論研究中所具有的「意義」。這個「意義」，用韋伯的話說就是：「文化實在」觀念的「邏輯本質」。由於「文化實在」也是一種「實在」，因此，必須先談韋伯的「實在」觀念，才能理解「文化實在」。本節的重點，即在於對韋伯的「實在」觀念，進行上一節所說的那種「方法論」的分析。

一談到「實在」概念，便不得不涉及知識論，從而也衍生了「知識論與方法論的關係」的問題。韋伯在知識論上，基本上承襲著康德與新康德學派（西南學派）的思想，尤其受到李恪特 (Heinrich Rickert, 1863-1936) 的影響最大。7但在關於「知識論與方法論的關係」的問題上，韋伯與李恪特的觀點卻

6. 韋伯 1917 年發表的專文標題「社會學與經濟學的科學之“價值中立”的意義」(*Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*)，明白標明了所要探討的是「價值中立的意義」。但直到今日，仍有不少人認爲韋伯該文的主要目的是要「主張」價值中立原則。我認爲，在這個問題上，德國學者 Wilhelm Hennis (1923-) 的理解很值得參考，特別是其 1994 與 1994a 二文。

7. 韋伯的思想與李恪特的關係，一直是研究韋伯方法論的學者在探討其「思想淵源」時所關注的一個焦點，這十多年來雖有不少學者致力於探討韋伯思想的時代背景與種種「思想淵源」，使我們對韋伯的理解有不少的進展，但李恪特對韋伯方法論思想具有決定性的重要性，則始終是不容置疑的。本文雖非以探討「韋伯與李恪特的關係」爲主題（關於此一主題，最詳盡的著作是：Merz, 1990），但既然是一「方法論」的分析，便不能不論及李恪特的某些思想。李恪特稍長韋伯一歲，二家是「世交」，韋伯上中學時就認識李恪特了。李恪特師事 Wilhelm Windelband (1848-1915)。1888 年在 Windelband 指導下完成博士論文《定義學說之研究》(*Zur Lehre von der Definition*)，展現了他對純知識論與方法論問題的興趣；

有根本的差異。李恪特認為，歷史知識的客觀性必須建立在具有「絕對的、先驗的效力」的價值 (*Werte absoluter transzendentaler Geltung*) 之「先驗的客觀性」上，才能與自然科學的知識分庭抗禮，因此他致力於建立一套「價值的體系」；換言之，對李恪特而言，方法論是以知識論為基礎的。但對韋伯而言，方法論的研究，卻根本不需要這樣一種「基礎」，我們只需要證明：對「實在」的認識是可能的，而方法論的重點，則在於找出認識實在的方法（手

接著轉往 Freiburg，並於 1891/92 完成任教資格論文《知識的對象》(*Der Gegenstand der Erkenntnis*)。1894 Windelband 發表就任 Straßburg 大學校長的就職演說〈歷史與自然科學〉(*Geschichte und Naturwissenschaft*)，而李恪特也開始有系統的探討歷史（文化）科學與自然科學的方法論問題。1894 年底，韋伯夫婦遷往 Freiburg，韋伯擔任國民經濟學的教授，李恪特當時則擔任哲學的「私講師」。1894 年到 1897 年韋伯前往海德堡任教期間，不僅二家私誼甚篤，韋伯與李恪特二人在學術興趣上也有一共同的交集：都對「邏輯問題」感到興趣，都想「理解歷史科學的邏輯結構」(Rickert, 1926a: 226)。1896 年李恪特出版其重要著作《自然科學的概念建構的界限：歷史科學的邏輯導論》(*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*) 的第 1 冊，此書直到 1902 年才完成並出版完整的版本；其間 1898 年他在「文化科學學會」作了一系列關於「文化科學與自然科學」的演講，並於 1899 年集結成書出版(書名就叫做《文化科學與自然科學》)。根據韋伯的妻子 Marianne (1926: 216) 的說法，韋伯早在 1894 年之前「好幾年」就已經讀過李恪特的博士論文和任教資格論文，並且很欣賞其論述之犀利與透徹。1902 年李恪特出版《界限》一書，韋伯很快就讀了，讀完後很興奮的從佛羅倫斯寫了一封信給 Marianne (1926: 273)，告訴她說：『李恪特我讀完了，他非常好，他大部分的想法，都和我自己想出來的不謀而合，只是我沒有將我的想法在邏輯上加以加工而已。我對術語總有疑慮』。韋伯甚至在 1903 年發表的 "*Roscher und Knies*" 的第一部份中談到「法則科學」與「實在科學」的區分時所做的一個註中說：『我相信，以上論述相當忠實的承續了稍早引用過的李恪特著作（指《界限》）中相關的主要觀點。這篇論文的目的之一，就是想檢驗一下這個作者的思想是否能用在我們學科的方法論上』(WL 7)。但韋伯畢竟是一個獨立的思想家，因此，研究韋伯思想固然不能不知道其「思想淵源」，但終究必須回歸韋伯以理解韋伯，若太過強調某一「思想淵源」的重要性，並據之以作詮釋，很可能「失之毫釐，謬以千里」。韋伯在 1903 年發表的〈論羅謝的「歷史方法」〉一文的一個註中說：『李恪特認為，“心靈的”乃至“精神的”事實……原則上也可以用類概念與法則加以掌握，和‘死的’自然完全沒有二樣；他以這一點為出發點，在我看來是完全正確的，而就此而言，本文的基本觀點接近 (*nähert sich*) 李恪特的觀點』(WL 12, Anm. 1)。「接近」意味著有距離、有差別。

段) 並對其「邏輯特徵」加以研究。正如 Dieter Henrich (1952: 35) 指出的：韋伯使「科學的方法之學」(die Methodenlehre der Wissenschaften) 擺脫了知識論的關連。

韋伯雖然在關於「知識論與方法論的關係」的問題上，與李恪特的觀點有根本的差異，但要理解韋伯的「實在」觀念或「文化實在」的觀念，卻必須回到李恪特。韋伯自認為自己「不是也不想成為」哲學家，對「實在」概念在哲學上究竟應該如何建立「知識論的基礎」，興趣缺缺。韋伯固然認為，身為經驗科學家，既然要探討「經驗實在」中的對象的「實在關係」(die realen Beziehungen)，就無可避免的要採取一種「素樸的實在論」的立場(WL 437)，但是在我看來，韋伯事實上是預設了李恪特的「經驗實在」概念。在新康德主義裡，「實在」首先是由範疇形塑的雜多，因此是可以表象的、具體的「現象」；並且，我們的一切「知識」都與這種實在有關(WL 290)。換言之，「經驗實在」的範圍包括了我們在日常生活中直接直觀到的一切「實在」的事物或現象。綜觀韋伯對科學研究所探討的「實在」的描述，我認為韋伯的「實在」觀念含有四項具有方法論意義的特徵：(1)無限性(Unendlichkeit)；(2)非理性(Irrationalität)；(3)個體性(Individualität)；(4)一體關連性(Allzusammenhang)。以下即就此四項特徵提出簡短說明，並指出它們對科學研究工作所具有的「方法論的意義」。

(一)無限性

這大概是十九世紀德國哲學中的一項「共法」，意思是說：我們所經驗到的「實在」，無論在「內涵」上或「外延」上(intensiv wie extensiv)都是無限的雜多。所謂「外延上的無限」，是指組成「實在」的成分在「量」(如面積)上的無限，因此不可能有窮盡的描述；而所謂「內涵上的無限」，則是指構成「實在」的內容在「質」(如顏色)上的無限，因此不可能對實在的所有側面加以全面的描述。這項特徵，基本上是針對我們的「有限的人類精神」(endlicher Menschengeist)而發的，嚴格說起來，並不是說「實在」有「無限性」這個特徵，而是說：對我們人類而言，經驗實在是事實上無法窮

盡地描述的，再小的一個部份，都含有比我們所能描述的更多的內容，並且可以不斷的細分下去。經驗實在的這一特徵，在方法論上的直接後果乃是：(i)科學研究的對象，永遠只能是給予我們的實在的一個有限的部份，亦即我們認為「值得認識」的、「重要」的那個部份(WL 171)；(ii)即使是對這個有限的部份，也不可能「如實」的加以掌握（重現），而必須透過一連串的「精神的加工」（「表象的改變」(Vorstellungsveränderungen)），所以，我們的認識基本上是經由概念產生的，具有「知解」的性質(diskursive Natur unseres Erkennens)(WL 195)；(iii)如果我們認為實在中「值得認識」的、「重要」的東西，是合乎「類」或「法則」的部份，則我們所建構的概念的抽象程度越高（即：其涵蓋的對象的範圍越大），內容就越少（空洞），「自然科學」就是運用這種概念建構的方式去追求普遍法則的科學，這種科學由於其「概念建構的邏輯本質」使然，是不可能由其「法則」導出「實在」的；(iv)但我們也可能更關心的是「實在」中具有「歷史意義」的部份，這時候我們的概念建構方式便必須另闢蹊徑了：具有這種認識興趣的科學，韋伯稱之為「實在科學」，其概念建構的方式是一種「理想型」式的概念建構，這種概念建構雖然也運用了「抽象」的邏輯運作，但其產物卻是一些「歷史的概念」(historische Begriffe)，這些概念雖只適用於特定的歷史對象，但也因此不致使內容因抽象作用而「空洞化」。

(二)非理性

這項特徵主要是針對「概念與實在的關係」而言的。思想必須使用概念；科學既是「對經驗實在所做的思想上的安排」，自然必須用到「概念」：概念是一切科學認識的偉大手段之一(WL 596)。但概念與我們通過概念所要掌握的東西之間，究竟是一種什麼關係呢？這個問題相當複雜，我只想就幾個重點加以討論。首先，韋伯對「概念」這個術語下了一個相當廣了定義：任何為了獲得關於實在的知識而對一直觀到的雜多（經驗實在）加以邏輯上（即：思想上）的加工（實為一種「改造」(Umformung)）所產生的、並且可以用「語詞」加以標記的思想構作(Gedankengebilde)，都可稱之為「概念」(WL

6, 110)。在此，「邏輯上的加工」可以有許多的方式，因此也產生種種「邏輯特性」不同的概念。整體而言，韋伯大體上接受 Emil Laske (1875-1915) 的說法，將「邏輯」區分為「康德式」的與「黑格爾式」的邏輯二大類。「黑格爾式」的邏輯韋伯又稱之為「流出說式」的邏輯 (*emanatistische Logik*)，這種「辯證的邏輯」基本上肯定了「存在與思想的一致性（同一性）原則」，因此試圖建構一套形上學的思辯體系去展現「實在」的邏輯結構 (WL 37 ff.)。在這種「泛邏輯主義」的形上學中，概念與實在是一而二、二而一的。韋伯似乎頗為欣賞黑格爾的思想的精妙 (WL 41)，但對其可能的流弊（如 Roscher 的「歷史方法」中所表現者）卻深具戒心。無論如何，對韋伯而言，黑格爾式的邏輯乃是一種形上學的、思辯的產物；就一般「概念與實在的關係」而言，韋伯選擇了「康德式」的邏輯。這種「邏輯」基本上認為，任何概念都是某種的「抽象」的思想構作，因此概念與實在不可能是「同一」的，其間必然存在著「非理性的敷隙」 (*hiatus irrationalis*) (WL 35)。所謂實在具有「非理性」特徵，就是針對這一點而言的。

韋伯認為，唯一能證明「“歷史的”科學的特徵，乃是對實在進行“摩寫” (*Abbildern*)」的思想，在知識論上純屬無稽的理由乃是：經驗實在具有「無限性」與「絕對的非理性」。關於經驗實在在知識論上的「非理性」，韋伯自己並無詳細的說明；但從他的用語（如 "*Konkretum*", "*Kontinuum*"）和對經驗實在的許多描述看來，我認為，韋伯似乎承續了李恪特的想法。李恪特在 1926 年出版的《文化科學與自然科學》 (31 ff.) 一書中，對經驗實在的「非理性」的意義，作了如下的說明：我們經驗到的一切實在的存在（包括物理的與心理的存在），都是「連續的」，沒有明確或絕對的界限；並且任何在具體的經驗中給予我們的事物或現象，也都是特殊的、個別的、獨特的，沒有絕對「同質的」東西。在他看來，所謂「經驗實在的非理性」所要表達的，正是經驗實在的「連續性」 (*Kontinuität*) 與「異質性」 (*Heterogenität*) 這二種特性的一種結合；換言之，經驗實在的任何一個（再怎麼小的）部份，都是一個「異質性的連續體」 (*heterogenes Kontinuum*)。李恪特的結論是：科學

認識不可能是對實在進行「摩寫」或「純粹描述」，而必須是某種的「改寫」(Umbilden)。⁸

(三)個別性

在具體的經驗中給予我們的經驗實在不僅是無限的與非理性的，並且也都是「個別的」；只有個別的、具體的東西（即實在的個別成分）具有「實在性」(Realität)。韋伯認為，這是一項「基本的事實」(WL 230)。換句話說，在時間之流中進行的「世界過程」(Weltprozeß, Weltgeschehen)，乃至其中的任何一個「時空片段」，都是「個別的」，亦即都是具有性質特性的、都是獨特的(WL 135)。一般人常認為：獨特性與個體性乃「歷史(人文)世界」特有的特性，「死」的自然則完全是因果決定的(kausal bedingt)，從而也是「合法則」的(gesetzmäßig)。韋伯認為，這種想法不僅混淆了「因果」(Kausalität)概念與「合法則性」(Gesetzmäßigkeit)概念，並且很可能還混淆了「概念或理論建構」與「實在」，混淆了「實在基礎」(Realgrund)與「知識基礎」(Erkenntnisgrund)，甚至混淆了「知識的邏輯特性」與「研究對象的特性」。

首先，韋伯指出，自然科學所追求的雖然是普遍的類概念或法則，但作為自然科學研究對象的(死的)「自然」，卻和作為實在的歷史世界的「事件」或個別的人的心理世界中心理變化(如：動機關連(Motivationsverkettungen))一樣，同樣是「個別的」，同樣無法由「法則」導出(WL 172)；因為法則(即：

8. 李恪特的辦法是：在概念上將「異質性」與「連續性」分開，並引進與這二個概念相對立的概念：「同質性」(Homogeneität)與「不連續體」(Diskretum)：連續體若是同質的或異質性的實在能被切割成不連續體，便都可以成為可理解的。這樣便可以為科學的認識找到二種剛好相對立的「概念建構」的方式：數學的認識，就是將連續體極端「同質化」的產物，這種「同質化」使得數學的對象完全喪失了「實在的存在」(reales Sein)，而轉變成一種「理想的存在」(ideales Sein)（直觀中的「雜多」變成了數學的「流形」），這是一個絕對「不實在」的「純粹的量的世界」；相反的，要理解「(異)質的世界」，就必須將連續體加以切割，「切割」的工具是概念，而在概念的切割之下，介於概念所畫出來的界限之間的所有「實在的內容」，也勢將被「切割」掉，而李恪特強調「這並非微不足道」(und das ist nicht wenig)！就此而言，除了純粹數學與「數理物理學」之外，所有自然科學與文化科學，可說都是透過概念切割探討異質性的經驗實在的世界的科學。

具有普遍效力的關係概念)的建構，事實上意味著經由抽象作用而產生的「概念內容的空洞化」。因此，想要由普遍概念「導出」實在的內容的想法，即使作為一個遙不可及的終極理想，也是無意義的(WL 13)。因此，自然科學雖以追求普遍法則為目標，卻不能宣稱可以由其法則性的知識「導出」具體的實在(WL 134)，否則就混淆了「概念或理論建構」與「實在」。同樣的道理也適用於「歷史」的科學：史家在對歷史人物進行「動機研究」時，固然可以像自然科學那樣，追求關於人類的心理現象的「普遍法則」，但這種研究只能算是「自然科學」意義下的「心理學」的研究(韋伯將這種「心理學」歸屬於「自然科學」，而以一種「著眼於意義」的「理解心理學」與之對立)。在這個脈絡裡，韋伯指出了歷史研究中常犯的二種混淆：「因果」概念與「合法則性」概念的混淆以及「實在基礎」與「知識基礎」的混淆。

韋伯承襲康德哲學的說法，認為「因果」是一個思想的「範疇」(WL 290) (他有時候也稱之為「邏輯的範疇」(WL 215, 278)或「經驗的邏輯預設」(WL 317)或「原則」(WL 97 u.a.))，基本上，所有屬於「實然」(Sein) 這個「判斷範疇」(與「應然」(Sollen)相對立)內的學科，都必須運用「因果」範疇(WL 322)。因此，不論對自然科學或對「精神科學」而言，「因果」都是「構成性」(konstitutiv)的範疇(WL 303)；即使是對人類的社會生活的「因果」關連的研究，也必須根據「因果原則」(WL 297)，而不能另立一個專屬於「精神世界」的原則以取代之：如果我們嚴肅的看待「因果原則的普遍支配」(die Universalherrschaft des Kausalprinzips)，就必須接受「一切(包括物理現象與心理現象)都是“因果決定”(kausal determiniert)」的結論(WL 54)。⁹

9. 必須注意的是：韋伯在這裡所要強調的，乃是：任何因果考察，尤其在歷史研究中對個別的、性質上的「轉變系列」的因果考察，絕不能不用到「因果」範疇，但這絕不表示韋伯接受某種形上學的「決定論」。韋伯強調：對這種想法不可以隨便加上不必要的、可疑的「形上學的前提」(WL 219)。韋伯在 1906 年發表的〈與邁耶的論辯〉(Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer) 一文中，有專節討論「自由與必然」問題(WL 221-232, bes. 225 f.)。韋伯認為，邁耶似乎由於將「對歷史人物作價值判斷」當作是歷史研究的最高課題，因而混淆了「倫理評價」與「因果說明」這二種「異質性的問題」。韋伯基本上接受 Windelband

問題是：個別的科學所運用的「因果範疇」的形式，乃是一種「各有不同」的形式」（亦即：不是一成不變的），而隨著運用的形式的不同，在一個特定的意義上我們甚至可以說：這個範疇的內容本身也跟著改變。在韋伯的分析中，「因果」這個範疇的「完整意義」或“原生的意義”（"urwüchsiger Sinn"），包含了在意義上不相容的二個組成部份：一是「影響」（Wirken）的想法，即所謂的「性質上不同的現象之間的動力學連結（dynamischer Band）」的想法；另一種想法則是「合乎規律」（Gebundenheit an "Regeln"）（WL 134 f.）。這二種想法之間的關係，可以說是「此消則彼長，彼消則此長」。因此，「合法則性」只是「因果」範疇的一個側面，不可將二者等同起來，否則便會產生一種成見，即認為：對文化科學而言，也只有合乎法則的現象才是重要的、值得認識的。如果我們在科學研究中探討的重點是一個現象的獨特性或個別性，則我們的因果考察所要追求的便不是「法則」，而是「具體的因果關連」或「原因」（Ursache）。這種探討自然也是一種「因果考察」，但不同於「追求法則的因果考察」的是：在此我們不是將所探討的對象當作獲得普遍的概念或法則的一個「樣本」，而是將這現象當作是一系列具體的因果發展的結果，而探討產生此一結果的個別原因，換言之，此時的「因果問題」乃是一個「歸因問題」（Zurechnungsfrage）（WL 178, 135）。這一分別，用韋伯的話說，就是將認識對象當作「知識基礎」或當作「實在基礎」的區別：這是二種在「邏輯結構」上有著顯著差異的「認知興趣」，不可混為一談。

的想法：「責任」與「因果」無關；歷史的因果研究，絕不會產生任何價值判斷。因此，若將「評價」或哲學上的「自由」問題納入歷史的方法論中，對歷史作為一門經驗科學的性格，將有莫大的傷害，就像讓「奇蹟」進入因果系列，會使經驗科學整個被揚棄掉一樣。總之，特定的（決定論的或非決定論的）哲學信念，並非歷史研究的方法的「效力」的前提。韋伯強烈批判在歷史研究中將「意志的自由」與「行動的非理性」等同起來、或以前者為後者的條件的想法，他以嘲諷的口吻說：「特別的『不可計算』（非理性），乃是瘋子的特權」（WL 226）。事實上，人的行動再怎麼「非理性」（如俄國皇帝 Paul 晚年的瘋狂行徑），頂多也不過和自然現象（如摧毀無敵艦隊的颶風）一樣，絕不會更「非理性」，對這類「非理性」的行動的「原因」，自有生理病理學或心理病理學加以研究。

由「實在基礎」與「知識基礎」的分別可知，任何一個「歷史事實」基本上都可以扮演二種「邏輯角色」，一是作為「知識工具」（「知識基礎」），我們可以根據其某些特徵作「概念建構」，如建構某一藝術時代的「類性質的性格」（*gattungsmäßiger Charakter*），或者將它當作是歷史具體的因果關連中的一環（作為「實在基礎」），對該歷史關連作因果解釋。這二種對「歷史事實」的邏輯運用基本上是對立的；這種邏輯上的對立，實包含了 Windelband 與 Rickert 所說的追求法則的或「自然科學」的程序，與「歷史的文化科學」的邏輯目的 (*logischer Zweck*) 之間的對立，而我們之所以能將歷史當作是一種「實在科學」（*Wirklichkeitswissenschaft*），這是唯一真正的理由。因為，只有「歷史的文化科學」才將實在的個別成分，不僅當作知識工具，還當作真正的「知識對象」，將具體的因果關係不僅當作「知識基礎」，還當作「實在基礎」（「實在原因」(*Realursache*)) 加以考察 (WL 237)。在「實在科學」的研究中，由於「實在」是「無限」的，所以原則上任何一個（即使是「最簡單」的）個別的因果關連，都可以無限的分解下去，要在哪一點上停下來，也是由我們的「因果興趣」（*kausales Interesse*）決定的 (WL 281 Anm. 1)。

這裡有二點必須注意的：(i) 歷史知識與自然科學知識的「邏輯特性」，是受「認知興趣」決定的，與其「研究對象」無關。文化科學與自然科學的劃分，並非建立在對象的「本體論對立」或「給予我們的方式的不同」上，而是不同的認識興趣及概念建構的結果。由於李恪特將「追求法則的研究工作」稱為「自然科學」的概念建構，因而常導致人們混淆「自然科學」一詞的「對象範圍」概念 (*ressortmäßiger Begriff*) 與「邏輯概念」(*logischer Begriff*) (WL 126)。換言之，「自然科學的概念建構」（即普遍的「類概念」與「法則」），並非一般所謂的「自然科學」所特有的，也不限定只能用在「自然」（物理）現象上：概念的「邏輯性格」與學科無關，類概念或法則同樣可以用在心理的或精神的現象上 (WL 97 Anm.; 12)。就這一點而言，韋伯自然不排斥在文化科學中運用「自然科學式的概念建構」，問題是：這種概念建構的成果（普遍的「類概念」與「法則」）對於「歷史」的文化科學的「認知興趣」而言，只會是一種「手段」而不是「目的」；甚至，對韋伯所理解的「作

為實在科學的文化科學」而言，文化科學所特有的「理想型的概念」也只是一種手段而不是目的 (WL 208)。

(ii)韋伯在1906年發表的〈Knies 與非理性問題〉一文中 (WL 108 ff.)，批判心理主義者 Groce, Gottl, Lipps 等人在「物」概念(Dingbegriff)上所犯的錯誤。以 Groce 為例，他認為，根本沒有所謂的「物概念」這個東西，這是一個「自相矛盾」(contradictio in adjecto)的「概念」，因為：所有的「物」都是「直觀」，直觀到什麼就是什麼；而「概念」在本質上就是普遍的、抽象的，是「概念」的，就不可能是「直觀」，因此，「物概念」自相矛盾，只有「物與物之間的關係」才有所謂的「概念」可言。因此，不可能對「個別的事物」有「概念」。而歷史既是要認識「個別的東西」，因此乃是一種「藝術」、一種「安排一連串直觀的藝術」，亦即要在我們的內心中「再生產直觀」：歷史即記憶(Geschichte ist Gedächtnis)。韋伯認為，否認「物概念」為「概念」，而將之當作是「直觀」，乃是混淆了「直觀」這個範疇的不同意義的結果。在像歷史的「文化科學」這樣的「經驗科學」中，當一個給定的雜多被當作一個「物」或「統一體」(如一個具體的歷史人物 Bismarck 的「人格」(Persönlichkeit))加以處理時，則這個對象雖然作為一個「思想的構作」，必然會含有一種「在經驗上直觀到的東西」，但這個對象仍然徹首徹尾是一個「人造的構作」，其「統一性」是研究者為了特定的研究目的，通過「由經驗到的直觀雜多中選出『主要的成分』」這種邏輯操作加以規定的，因此乃是一個標準的「思想產物」(Denkprodukt)。用李恪特(1926: 78 ff.)的話說，「概念掌握」(begreifen)不等於就是「普遍的概括」(generalisieren)，我們對於「特殊的」與「個別的」東西，一樣可以形成概念。這種針對「特殊的與個別的東西」而進行的概念建構，李恪特稱之為「歷史的概念建構」(historische Begriffsbildung)(與「自然科學的概念建構」相對立)。這種概念建構的方式，是「歷史的文化科學」所特有的；我們在對具體的關連進行因果解釋時，必須運用概念建構的成果：一方面，作為「啓發工具」(heuristisches Mittel)，另一方面，則作為「陳述工具」(Darstellungsmittel)；而如此建構出來的概念，在1906年以前的方法論文章中，韋伯稱之為「歷史的概念」(historische

Begriffe)，1906年以後，韋伯則將這種概念建構方式改稱為「理想型式的概念建構」，並將「歷史的概念」改稱為「理想型式的概念」，或簡稱為「理想型」(Idealtypen)，並不斷闡明這種概念建構對歷史研究的必要性、功能以及「邏輯本質」。¹⁰

與心理主義的「物概念」相關的，是對於歷史研究的「方法」的錯誤想法：將歷史研究當作是經驗性直觀的「再生產」或對以前的（不管是自己的或他人的）「體驗」(Erlebung, Erlebnis)的「複製」。韋伯認為，如果我們要的是對體驗作「思想上的把握」(denkend erfassen)（因為，「科學」不外是對經驗所做的「思想上的安排」），則即使是對自己的體驗，也不可能只是進行「複製」或「再製」。在此，韋伯引用了胡賽爾¹¹的說法，認為體驗是無法「重複」的，硬要「再體驗」先前的體驗，其實是在進行一個「新的體驗」，只是在這個「新體驗」裡，研究者有一種「這我曾經體驗過」的感覺罷了；這種「再體驗」自然不是「對（先前的）體驗的思考」，而在這種「再體驗」中浮現於研究者心中的那種「這我曾經體驗過」的感覺，即使再怎麼「明證」，對於科學研究而言，都只具有相對的價值，不能作為知識之「有效性」的根據(WL 119 f.)。值得注意的是：韋伯固然認為「經驗的因果考察的原則沒有理

10. 韋伯極為關心當時德國國民經濟學界的「方法論爭」，這場論爭的一個重點是「理論研究」與「歷史研究」的關係問題〔另一個重點則是「理論（科學研究）與實踐（實踐性評價）」的關係問題〕，而韋伯所要辨明的一個重點，就在於指出：在文化科學所運用的「理論性的思想構作」中，雖然也包括了自然科學意義下的類概念與法則，但絕大多數的概念乃是「理想型式的概念建構」的產物：理想型（包括最普遍的「類式的理想型」、「平均式的理想型」與「發生式的理想型」等），這是一種文化科學所特有的概念建構的產物，韋伯試圖探討這類概念特殊的「邏輯性格」。

11. 胡賽爾對韋伯的影響，主要集中在《邏輯研究》一書中對「心理主義」的批判。胡賽爾分別於1900年和1901年出版他那二卷本的劃時代著作：《邏輯研究》(Logische Untersuchungen)。韋伯在胡賽爾的這部著作中，找到了許多表述自己原有的一些想法的「邏輯形式」與「術語」。在Roscher und Knies的第一部份中（1903年發表），我們還看不到胡賽爾影響的痕跡，其「論述脈絡」的主要邏輯形式與術語主要來自李恪特與Emil Lask。因此我推測，韋伯此時尚未讀《邏輯研究》。讀《邏輯研究》的時間應該在1903-04年之間。1905年發表的Roscher und Knies的第二部份，就已經看到胡賽爾的影響了。

由不能運用於『可了解』的動機上」，但他基本上還是認為「體驗」或「再體驗式的了解」，對歷史研究工作而言是必要的：「因果考察」與「體驗」(Erleben)乃至對「動機關連」之「明晰的『了解』」(artikuliertes "Verstehen")並不「等值」(äquivalent) (亦即無法「取代」) (WL 134 f. Anm.)。「對“可了解”的現象的「歸因」研究，遵循的是與「自然事件的歸因」邏輯上完全相同的原則」(WL 135 Anm.)。

(四)一體關連性

由於經驗實在是一個「異質性的連續體」，因此，雖然在具體的經驗中這實在的個別組成部份總是無限的、非理性的、個別的，這迫使我們在認識實在時必須進行思想上的加工，針對我們的「因果需要」與「認知興趣」，運用思想範疇，建構合乎我們的認知目的的概念，從一片渾沌中安排出「秩序」來，但在實際的（尤其是「歷史的文化科學」的）研究工作的「實踐」中，我們卻發現：任何一個研究對象（如：「歷史個體」）都與其他現象息息相關，不是受到其他現象直接影響，就是以某種方式間接發生關連，正可以說是「牽一髮而動全身」，讓人不知所從。在此必須再度強調的是，這「一體關連性」乃是「經驗實在」的一項普遍特徵，並非「歷史的文化科學」的對象才是「一體關連」的，「自然」亦是如此。經驗實在的這種特徵，在方法論上馬上會引起一個問題：如果說一個個別現象之「出現」，事實上總是由無數多的「原因上的因素」(ursächliche Momenten)所決定 (bedingt) 的，並且就這結果的「具體形態」的出現而言，所有這一切個別的原因性因素都是缺一不可的，則要由一個具體的「結果」追溯一個個別的「原因」的歸因研究，原則上究竟如何可能？(WL 271, 134 u.a.) 進一步說，連形成「研究對象」都是問題：在一個給定的歷史實在裡，我們究竟應該對哪些組成部份作因果說明，可以使用的又是哪些「原始材料」？(WL 48) 這二個問題簡單的說就是：對一個個別的事實進行因果說明究竟如何可能？(WL 177) 問題既然是「如何可能？」，自然是認為這種因果說明不僅「可能」，而且是一件「事實」，而韋伯方法論研究的最重要目標之一，則是在探討：是哪些邏輯操作 (logische

Operationen)使這種關於歷史的因果關連的說明成爲可能的？爲什麼？(WL 273)

韋伯指出 (WL 216 f.)，當時德國歷史學界有一種未明說的想法，就是認爲：歷史不是真正的「科學」，而是一門「收集材料」、或根本只是一門「純描述」的學科，頂多只能將「事實」找出來，提供真正的「科學研究」的材料。這種「成見」更由於專業史家對「歷史認識」的邏輯特徵作了下述「錯誤」的証成而加強：「歷史」與「概念」或「規則」不相干，所以「歷史」的研究與「科學」的研究，乃是性質上不同的二回事。¹²韋伯認爲，這種想法之所以會產生，乃是因爲人們犯了二種邏輯上荒謬的混淆：一是混淆了「現象之間的關連」與「客觀的實在與主觀的提問之間的關連」；一是混淆了「產生知識的心理過程問題」與「知識的邏輯意義與經驗效力的問題」。先說第一種混淆：經驗實在固然具有「一體關連性」，每一個個別的組成部份都會關連到其他所有的部份；但這種「現象之間的關連」並不妨礙歷史研究的科學性，因爲，我們本來就不是要探討給定的經驗實在的「全體」（對這「全體」就連「純粹的描述」也不可能），而只是要探討其中對我們而言重要的、有意義的、值得認識的那一部份，而這一個「部份」的決定，並非取決於現象之間的「實質關連」(sachliche Zusammenhänge)，而是取決於問題的「思想上的關連」(gedankliche Zusammenhänge)，亦即是由我們的認知興趣與「觀點」（價值觀點）決定的。關於這一點，我在第三部份論及「價值關連」時，將作進一步的說明。

在歷史學派裡還有一種與這種混淆相關的對「明確的概念」(scharfe Begriffe)的疑慮：不少人認爲，「概念」的目的，應該是要成爲「客觀」的實在之在表象上的「摹本」(Abbilder)，如果實在是「一體關連」的，則概念也

12. 歷史學界的這個問題，同時也是國民經濟學的問題，尤其在歷史學派的影響下，德國的國民經濟學者總想將國民經濟學建立在「歷史」的研究上，但對於國民經濟學與「理論」的關係問題，始終弄不清楚，因此韋伯認爲有必要探討一個問題：所謂「歷史的研究」在邏輯意義下究竟可以作何理解？(WL 217)

應該反映出這種一體關連性，不能太過「明確」，因為太過明確的概念勢必是「不實在」的，無法讓我們真正掌握住實在的真相。韋伯認為，由於受到「生物學研究的重大發展」（指「演化論」）與「黑格爾的泛邏輯主義」的影響，在歷史學派裡甚至有一種想法，認為所有科學的最終目標，是要建立一套能夠演繹出其研究材料的「概念體系」，而要達到這個目標，就必須一步一步來，先透過對現象的規律的經驗觀察、建立假設並加以檢証，求得某種類似「精確的自然科学」的概念，然後不斷使這些概念的內涵趨於完備，直到有朝一日完成一種「演繹性的科學」。在這種想法下，目前所做的一切歷史的「歸納性的研究」，不過是一種不完備的「準備工作」；因此，不能想要「一步登天」，一開始就要提出「明確的概念」(WL 186 ff., bes. 188; 208)。韋伯認為，這種想法基本上是對歷史研究中的「理論性思想構作」的意義的一種錯誤的理解，其懸為最終目標的那種作為「演繹性科學」的歷史學，也是「邏輯上不可能」的。同樣的，對「明確的概念」的疑慮，也是毫無根據的。韋伯指出，在溯源於康德的現代知識論裡，有這麼一個「基本思想」：概念基本上是「思想的工具」，其目的是而且也只能是讓我們得以在精神上支配經驗上給予我們的現象。韋伯認為，如果我們接受康德以來的這種關於「概念學說」的基本思想，並將這種想法「想到底」(zu Ende denken)，就不能不接受一項事實：明確的、發生性的概念(scharfe genetische Begriffe)必然是一些理想型(WL 208)。換言之，經驗實在的「一體關連性」不僅不能作為反對建構理想型式的「明確概念」的理由；正好相反，經驗實在的「一體關連性」正是我們之所以必須建構明確的理想型概念的理由之一。

在韋伯當時學界中，關於「產生知識的心理過程問題」與「知識的邏輯意義與經驗效力的問題」的混淆，最常見的一種形態，就是當時的「心理主義」者的一種觀點：一切文化現象都有「心理活動」貫穿其間，所以，所有的「文化科學」都必須以研究心理現象的某種形態的「心理學」為不可或缺的「基礎科學」；心理學之於文化科學（精神科學），正如數學之於自然科學(WL 82)。韋伯對這一種「心理主義」的觀點的批判，借用了許多胡賽爾的觀點，無法在此細論；簡單的說，這種觀點混淆了心理學與邏輯學的研究對象

與目標：心理學研究的是產生知識的心理過程，但邏輯學所要研究的卻是「知識的邏輯意義與經驗效力的問題」。譬如說：當我們看到 "2+2=4" 這個數學命題時下了一個判斷：這命題是正確的；這時候，假設我們透過經驗科學的研究可以得知在下這判斷時，發生了什麼心理過程或甚至生理變化，才「產生」下這判斷時的心理或生理狀態的，但這種心理學或生理學的（或神經解剖學的）知識，與該判斷是否為一「有效」的判斷，完全不相干。同樣的道理也適用於倫理學或美學的「價值判斷」。簡單的說，「因果分析絕不提供任何價值判斷，而一個價值判斷也絕非任何因果的說明」（WL 225）。與此相關的一項重要的分別是「明證性」（Evidenz）與「有效性」（Gültigkeit, Geltung）的分別：了解或詮釋的「明證性」程度再怎麼高，也不表示這種了解或詮釋具有「有效性」。這種觀點，韋伯稱之為「明證性與有效性的二元論」。¹³

肆、文化實在

「文化實在」也是一種「實在」，因此，上述關於「經驗實在」的種種特徵所做的「方法論分析」，同樣也適用於「文化實在」。但什麼叫做「文

13. 韋伯認為，基本上任何科學（數學、邏輯、量化的自然科學、歷史的文化科學等等）都追求在「理解」上具有「明證性」，然而對於不同的探討對象，我們所能獲得的「明證性」的「性質」是不同的：在探討數學、邏輯學與量化的自然科學時，我們可以獲得具有「理性的性格」的明證性或「範疇性質的明證性」（kategoriale Evidenz）；即使在了解或詮釋人類的行動或動機關連時，由於必須運用「將心比心」、「投入了解」或「再體驗」等心理運作，而使心理性的明證性具有「主觀的色彩」，但在對純粹的「目的理性行動」的詮釋或理解中，我們仍然可以由於『「手段」與「目的」的關係乃是一種「理性」的、最能在「法則性」（Gesetzlichkeit）意義下進行通則化的因果考察的關係』，而獲得「最高的、甚至是「理性」的明證性，但「明證性」依舊不同於「有效性」（WL 127）。相應於「事實」與「價值」的區分，「效力」（有效性）也可以分成二種：經驗性的與規範性的。一個「價值」或「作為規範的實踐性令式」的效力與一項經驗性的「事實確定」的「真理效力」（Wahrheitsgeltung）（如：作為一項「經驗真理」的因果關係的效力），乃是『原則上完全異質的二個東西』（WL 261; Baumgarten 1964: 114 f.）。因此，不僅不同性質的「明證性」不能混為一談，明證性與「有效性」不能混為一談，「經驗性的效力」與「規範性的效力」也不能混為一談。

化實在」呢？韋伯在早期的方法論文章中，大量使用（超過三十種）"Kultur-"開頭的組合字，如：Kulturprobleme, Kulturmenschen, Kulturbedeutung, Kulturinhalte, kulturformen, Kulturinstitutionen und Kulturvorgänge, Kulturwerte, Kulturewertgesichtspunkte, Kulturleben, Kulturgebiete, Kulturbedürfnisse, Kulturzusammenhänge, Kulturerkenntnis……。韋伯在 1907 發表的 "*R. Stammers 'Überwindung' der materialistischen Geschichtsauffassung*"（R. Stammer 對唯物史觀之「克服」）一文的一個註中，明確的指出：他在文中所使用的「文化」概念，就是李恪特在《自然科學的概念建構的界限》一書中第四章第二與第八節中所說的文化概念 (WL 343 Anm.1)。簡單的說，「文化」基本上是一個「價值」概念。¹⁴由「文化」與「實在」組合而成的「文化實在」觀念，自然也是「經驗實在」的一個部份，但這個部份之所以成為「文化實在」而不只是一般意義下的「實在」，則是因為它與「價值」（價值觀念）發生了關連，因而對我們而言，是具有「文化意義」(Kulturbedeutung)的。因此，韋伯給「文化（實在）」下了這樣一個定義：「經驗實在對我們而言之所以是『文化』，乃是因為並且只要我們將這經驗實在與價值觀念關連起來，它（文化）的範圍包括並且也只包括實在中由於該（價值）關連而對我們而言變得有意義 (bedeutsam) 的那些組成部份」(WL 175)。在這種「文化實在」觀念中，「文

14. 「價值」又是什麼？這問題牽涉太大，無法在此討論，只能作一點簡略的說明。一般人總認為，所謂「實在」無非就是「物理性存在」與「心理性存在」的合稱，任何實在存在的東西，不是物理性的，就是心理性的，甚至會將「心理性的存在」以一種「反面」的方式定義為「凡不是物理性的存在，就是心理性的」。韋伯雖然承認「物理性存在」與「心理性存在」的對立（但不是作為「本體論的對立」，而是作為「現象學的對立」），卻反對將一切不屬於「物理性存在」的東西都歸入「心理性存在」。如此定義之下的「心理性存在」概念是有問題的，因為它將包括與一般所理解的「心理性存在」完全異質的東西：意義 (Sinn)。一個人在計算一個數學式子時，雖然也會有相應的生理（物理）與心理活動，但他心中所想到的該數學式子的「意義」，卻絕非物理的或心理的東西，而是某種完全不同的東西 (WL 559 u.a.)。韋伯所理解的「意義」，包含的範圍很廣，構成了一個相對於物理性存在與心理性存在而言具有自主性的「領域」，而「價值」又是其中的一個特殊的領域。關於「價值領域」與「價值領域的分化」，我在〈韋伯的價值多神論〉一文已有簡略說明，茲不贅述。

化」與「價值」幾乎是同義語，因此韋伯也將「文化興趣」(Kulturinteresse) 稱為「價值興趣」(Wertinteresse)：受價值觀念決定的興趣。文化科學的研究工作，從一開始就與「文化」或「價值」息息相關；可以說，有「價值觀念」始成「文化實在」，有「價值觀念」始成「文化科學」。而這一切都跟「人」有關：人不僅是一「認知者」，也是一意欲者、評價者、行動者，人是「文化人」。「文化科學」之所以可能或「必需」，乃是因為：「我們是文化人，天生就有能力也有意願，有意識地對世界採取立場，並賦與它一個『意義』(einen Sinn)；並且，不管這『意義』是什麼，它都會使我們由它出發，在生活中對人類共同生活的某些現象做出判斷，將這些現象當作是（正面或負面的）『有意義的』(bedeutsam) 而對之採取立場」；韋伯認為，這是所有「文化科學」的「先驗預設」(transzendente Voraussetzung) (WL 180 f.)。這段引文有三點值得注意：(i) 這裡所說的「意義」，指的是我們對世界之「採取立場」(Stellungnahme) 的「內容」，亦即「價值」；(ii) 「文化人」的這種「能力」，使「文化」成為可能，而其「意願」則產生一種特殊的「因果需要」或「因果興趣」，這種因果需要或興趣的特殊性，決定了我們必須追求不同於「追求法則的科學」的另一種「滿足因果需要」的樣態 (Modus der Befriedigung des Kausalitätsbedürfnisses)；(iii) 價值觀念與價值關連乃是文化科學研究的「先驗預設」，因此，文化科學要具有「科學性」，就必須區分開實踐性的「評價」與邏輯意義上的「價值關連」。

「文化科學」是「文化人」對「文化實在」¹⁵進行「思想的安排」的結果。文化人始終是以「有色眼光」（價值興趣）去「看」經驗實在的，如此才有

15. 「文化科學」與「文化實在」這二個詞，在韋伯的著作中並無統一的使用，是我爲了行文方便，將這二個詞做了統一的使用。「文化科學」一詞，在早期的方法論文章中使用較爲頻繁，但後來則多用「社會科學」、「社會經濟的科學」等，韋伯後來甚至區分開「社會學」與「歷史學」，其中理由，無法在此細說。至於「文化實在」一詞，則常簡稱為「文化」（或「人的文化」），代用的語詞則有："Lebenserscheinungen", "Vorgänge des menschlichen Lebens", "soziales Leben", "(menschliches) Kulturleben", "Wirklichkeit des Lebens" 等等。值得注意的是，這些語詞都與 "Leben" 有關，這並不是偶然的。

可能從個別的經驗實在中，「看出」其中對我們而言「有意義」的部份：這一部份之所以（對我們而言）有「意義」，乃是因為我們可以在這部份中看到許多「由於其與價值觀念的連結而使我們覺得重要」的關係 (WL 175)。這一「部份」自然是在「經驗實在」中的一個很小的部份，而由於我們是因為這一部份對我們而言所具有的「意義」而想認識它的，所以對我們而言，真正值得認識的，乃是這一部份「實在」的「個別特徵」，而絕非其與其他現象共通的東西。簡言之：文化人創造了價值觀念（文化價值），在這些價值觀念的影響下，文化人會以特殊的「文化興趣」去「看」經驗實在，決定其中對我們而言有意義的部份，亦即決定「文化實在」的範圍，「文化實在」的範圍決定了之後，才有可能進一步形成文化科學研究的對象。就此而言，任何「實證」的研究都不可能是「沒有預設」的。不僅一個具體的民族或時代的「文化」的概念，或諸如「基督宗教」、「浮士德」等概念，甚至像 "Deutschland" 這樣一個概念，只要我們將這些概念當作是「歷史研究的對象」而建構起來的（亦即：只要它們是一些「歷史概念」或「理想型概念」），則在建構概念的過程中，必然要與價值觀念發生關係：我們根據某些價值觀念而由經驗實在中找出那些對我們而言重要、有意義或值得認識的部份，然後以思想的方式建構出這些概念。所以韋伯說：這些概念乃是一些「個別的價值概念」(individuelle Wertbegriffe) (WL 262)。

由以上對韋伯的「文化實在」觀念的簡略說明，可以得到一個初步的結論：韋伯絕非「實證主義者」，將韋伯看成是「實證」的社會科學的老祖宗，是拜錯了神。這不僅是因為：對韋伯而言，「價值觀念」或「文化價值」是無法由「實證研究」獲得的；相反的，後者必須「預設」前者，才可能定出研究的範圍與對象。因此，對韋伯而言，「歷史的文化科學」的研究者的「價值觀點」(世界觀、理想、信仰、哲學、形上學觀點等等)或甚至「人格」，¹⁶

16. 韋伯非常重視「人格」對文化科學的研究的影響，但這一點似乎一直沒有受到應有的重視。韋伯的「人格」概念，與他的「價值多神論」密切相關。我不想本文中細論韋伯的「人格」概念，只想簡略的指出一點：由於人是「文化人」，所以一切有意義的人類

都會對研究工作有「正面」的（構成性的）影響，換句話說，純「經驗科學」的研究工作（即：因果上的「歸因」工作）的目的與方向，是受到價值關連或價值興趣「正面」地決定的 (WL 232, 512)。¹⁷更重要的一個理由是：作為「實在科學」的文化科學所追求的，固然是關於具體的歷史關連的「因果知識」，但在這種「認知興趣」裡，研究者的最終目標，卻是要求得關於所研究的具體歷史關連的「文化意義」(WL 176, 214 u.a.)，此一認知興趣或目標，決定了文化科學家必須追求「有意義」的、獨特的因果關連，而不是普遍概念或法則，決定了文化科學必須採取特殊的概念建構的方式，決定了一切「理論性」

行為中，必然會有一些「價值觀念」元素，我們每一個人都會以某種形式「相信」某些最終與最高的價值觀念具有「超經驗的效力」，而將生命的意義 (Sinn unseres Daseins) 寄託在這些價值觀念上（所謂「安身立命」之道）(WL 213)；韋伯固然反對當時「體驗崇拜」的流行觀點，即反對在科學研究中表現個人的（浪漫主義式的）「人格特徵」，但鑑於文化科學的研究必須有「價值關連」作為前提，所以韋伯也強調：文化科學的研究者若無對某些「文化內容」（文化價值）的「意義」的信仰，則一切研究工作將毫無意義可言。因此韋伯說：『研究者個人信仰的方向，就像其靈魂之鏡中的「價值的色折射」(Farbenbrechung der Werte) 一樣，會給他的研究工作指點方向』。韋伯甚至接著說：『科學天才將其研究對象與之聯繫起來的那些價值，將可以決定一整個時代的「觀點」("Auffassung")，亦即對一整個時代的「觀點」具有決定性的重要性：不僅決定現象中何者是「有（正面）價值」的 ("wertvoll")，更可以決定何者是有意義或無意義的 (bedeutsam oder bedeutungslos)、「重要」的或「不重要」的 ("wichtig" oder "unwichtig")』(WL 182)。引文中的最後一句話是富有深意的。可以說，韋伯自己就是以這種「科學天才」自許的。

17. 韋伯關於「價值關連」或 WL 181 中所說的「文化知識受價值觀念決定」(Bedingtheit der Kulturerkenntnis durch Wertideen) 的觀點，主要是受到李恪特的影響，這一點是沒有問題的；但韋伯與李恪特在這個觀點上並非完全一致。這是探討韋伯與李恪特思想關連的一個重要關鍵，無法在此細說。由韋伯 1906. 03. 27. 與 28. 日的二封致 Friedrich Gottl 的信，或許可以看出韋伯與李恪特觀點的差異所在：在第一封信中，韋伯只是指出，李恪特雖然「發現」了「價值關連」(Wert-Beziehen) 這個概念，但對這概念的「邏輯本質」卻「表述得不夠」(nicht genügend formuliert) (MWGII/5: 59)。但在第二封信中，韋伯則明確的指出了：李恪特所說的「普遍被承認的價值」，只能是「史家認為每一個人都應該採取的立場」，而不是說那些價值「事實上」有效，亦即「價值關連」不須預設任何「形上學的前提」(MWGII/5: 62; vgl.: Rickert 1902: 390)。這個問題涉及了韋伯與李恪特關於哲學與經驗的文化科學關係的觀點的差異以及韋伯的「價值多神論」與李恪特的「價值的體系」思想的差異，有待進一步的探討。

的（包括「法則」、「規範」、理想型的概念建構與「概念批判」的工作：價值討論與價值詮釋等），都只能是爲此一目的服務的「工具」或手段。

以上的論述中，有幾個問題有待澄清。首先，韋伯認爲，「價值觀念」或「文化價值」雖非「普遍」的 (*generell*)，卻是「通行」的 (*universell*)，換言之，每一個時代都有一些廣爲人們所接受的價值觀念，這些觀念「活」在人們的心中，體現在種種「目的體系」 (*Zwecksysteme*) 裡，構成了我們生活於其中的種種「價值秩序」。就這些文化價值的「客觀」面而言，文化人不可避免的會被「置入」 (*hineingestellt*) 他生活於其中的「生活實在」 (文化實在) 裡，這是一個「歷史命運」的問題；就此而言，「價值觀念」乃是一些具體而「普遍」地存在於歷史的個別個人或制度中的「觀念」。當然，這些「觀念」的實際存在的「形態」之間，必然會有許多差異，因此，在探討歷史中的這些觀念時，必須採取「理想型的概念建構」加以「純化」。每一個時代都有一些這種「支配著研究者與其時代的價值觀念」 (*WL 184*)，構成了這個時代的「文化」中之「通行的文化價值」，生活於其中的研究者從一開始就受這些觀念影響，而「不自覺」地 (若經過「採取距離」的反省，亦可以「自覺」地) 透過這些觀念去「看」經驗實在，而由這種「價值關連」定出「文化實在」的範圍以及個別的研究對象，決定因果關連要探討到什麼程度才算達到了「目的」。就此而言，每一個研究者都或多或少是他的時代的產兒，在文化科學的研究中，任何「事實」 (研究對象) 都不可能是完全客觀的「純事實」，而是「價值關連」的產物。問題是：文化科學所賴以「開始」的這些價值觀念，卻是「主觀」的 (*subjektiv*)，並且是「在歷史上會改變的」 (*historisch wandelbar*)。由於人是「文化人」，是會主動「採取立場」的主體，因此，在小自對一個家庭的「歷史」，大到對整個民族或甚至全人類的大規模的、長期的文化現象的發展的「歷史興趣」之間，我們可以發現有無限多的「意義的階梯」 (*Stufenleiter der "Bedeutungen"*)，而每一個人對這階梯的「等級」順序的安排各有不同。並且，從人類文化的歷史發展來看，這些價值觀念也是隨著「文化的性格」與「支配人心的思想」本身的變遷而在歷史上迭有變化的 (*WL 183*)。

在此，韋伯似乎將「價值觀念」與「價值觀點」劃分了開來：前者是支配研究者及其時代的通行的文化價值，而後者則是研究者具體的、特定的「價值觀點」；前者使一個時代有一些共同的文化興趣與文化問題，後者則是研究者「取向」於當時的文化價值而形成的特殊觀點，研究者即根據這觀點形成自己的具體的「研究對象」。因此，二個價值觀點（如：政治理想）大相逕庭的人，可以有相同的「價值觀念」（如：何謂「政治」），也只有如此，彼此之間才可能進行溝通。這就產生了一個重要的方法論問題：即使歷史研究的「原始材料」不變，「價值關連」這個「邏輯事實」，也將直接決定了人們所關心的文化問題、文化實在的範圍與文化科學的研究對象，必然是游移不定的、隨著文化價值與具體觀點的改變而改變。換言之，文化科學的「出發點」必然永遠都是「不確定」的(WL 182 u.a.)。文化科學研究的「出發點」的這項特徵，是文化科學所特有的；這項特徵對以力學為典範的自然科學而言，是「完全陌生」的。歷史的文化科學之所以會和追求法則的自然科學對立起來，這是一個重要的理由(WL 182)。

「價值觀念」的「主觀性」與文化科學的出發點的「變動性」，常引起一種疑慮，認為文化科學的研究也將因此而具有「主觀性」或「相對性」：只對持某一「價值觀點」的人「有效」，對持不同觀點的人則無效。針對這種疑慮，首先必須澄清的是：持某一價值觀點的人，會覺得另一觀點下的研究成果比較「不重要」、比較不感到興趣，乃是極為自然的事。但這並不表示該研究成果就「無效」（或「有效」）。價值觀點固然不只會影響到研究對象的選擇，也會決定研究者所運用的概念工具的建構（形成「歷史個體」的理想型概念建構也會受到價值觀點的影響），從而使得研究工作的出發點帶有「主觀性」與「相對性」，但歷史的研究工作中的「歸因」（即對某一因果說明的「對象」的歷史原因的確定）以及運用這些概念工具的方式，卻不是「主觀」的。歷史研究的「歸因」工作，同樣是根據「因果原則」進行的，研究者在運用其概念工具時，也同樣得遵守「我們的思想的規範」(Normen unseres Denkens)，和一般的「科學研究」完全沒有兩樣。因此，文化科學的知識也是一種「純粹的因果的知識」，原則上（邏輯上）也和所有「經驗知

識」一樣，追求「客觀」地有效的經驗真理。我們之所以常覺得，似乎文化科學的因果研究，「特別」無法達到這個目標，韋伯的說法是：這是一個「事實問題」，不是一個「邏輯問題」，關鍵在於「材料」不足；我們在對一具體的、個別的自然現象作「歸因」研究時，同樣會有這種情形。原則是：文化科學既然要成爲一門「科學」，就必須以「真理」爲唯一的最高價值，就必須追求「科學的真理」，而只有「客觀有效」的知識，亦即對所有想要追求真理的人（包括「中國人」！）都有效的知識，才是「科學的真理」。（本段所論述的觀點，韋伯一再重複，較重要的出處爲 WL 182 ff., 261 f.）

關於「價值關連」的問題，值得注意的一點是：「價值關連」對韋伯而言，純粹是一種「邏輯事實」(logischer Sachverhalt)，對方法論的分析而言，只要指出「探討個別的關連的歷史知識，若無價值關連，無論如何是不會有意義地可能的」(WL 92)這一點就夠了。對一個科學家而言，由於現代科學已是一門「專業經營的職業」，因此必須以「真理價值」爲「我們的整個科學認識的意義所寄託的價值」(WL 60)。對韋伯而言，「科學的真理是有價值的」這個想法，乃是一種「信仰」，並且這種信仰不是人天生就有的，而是特定的文化的產物 (WL 212)。韋伯認爲，一切經驗知識的「客觀有效性」都建立在、並且也只建立在二個基礎上：一個基礎是作爲我們知識之所以可能的前提條件的範疇，另一個基礎則是對「科學真理的價值」的信仰 (WL 212)。沒有這種信仰，就不會產生現代科學。文化科學也不例外。這個（科學真理的）「價值」本身，從價值多神論的角度看來，不論是在經驗上、心理上、實踐上或原則上都是可以爭議的，人們大可以將宗教、政治、或其他文化價值置於其上，這樣做並不會產生任何「邏輯上的謬誤」(logischer Widersinn) (WL 61)。但是，一旦我們相信科學真理的價值，並且也認爲科學就是「以思想的方式考察世界之唯一可能的形式」(RSI: 569)，而基於「實然」與「應然」的原則性區分，經驗科學絕無法產生任何價值判斷，那麼，我們便不能將（「真理」之外的）其他價值混入科學研究之中。因此，文化科學要保有其「客觀性」，最重要的一件事，就是要嚴守「價值中立」的原則：不要試圖去「證明」價值觀念的效力。

但這項自明的道理，在實際的科學研究工作中，卻常常未能被貫徹到底，原因何在？其中一個原因與「價值關連」和受「價值關連」決定的「理想型的概念建構」有關：以歷史研究中的「基督宗教」(Christentum) 這個「理想型」為例，這本來是研究者用來與實在進行比較、量測的概念工具，但由於研究者是透過「價值關連」，由經驗實在中找出他認為「重要」的部份（有人會將這部份稱為「本質」），去建構此一理想型的，因此對研究者而言，此一「理想型」常常不只是一個純邏輯的「輔助工具」，而同時是一種「理想」，從而使本來應該是「價值中立」的科學研究，變成了一種「評價性的詮釋」(WL 198 f.)。因此韋伯認為，文化科學研究者必須自我控制 (Selbstkontrolle)，而這種「自我控制」的一項基本義務，就是要明確區分開「由理想出發所做的評價性判斷」與「將實在與邏輯意義上的理想型作比較的邏輯關連」(WL 200)。基本上，文化科學之所以難於保持「價值中立」，主要還是與我們作為「文化人」的本性有關：我們總會情不自禁的發揮「採取立場的主體」的本性：不是不願正視「令人不快的事實」或「生命現實的嚴酷」(WL 154)，就是想用科學研究「證明」自己信持的教條是「對」的，或在不敢面對「價值衝突」時，以科學研究來「找出」一條「中庸之道」(WL 155)。韋伯當然不反對一個人主張某一價值；主張自己的理想，乃是在履行一個人的「實踐的義務」；但「科學的義務」卻要求人「追求事實的真理」，不得作價值判斷。對韋伯而言，區分開二者，不僅是一項「邏輯原則」，更是一種「義務」、「誠命」或「能力」，是對文化科學研究者的一種人格上的、甚至是道德上的要求，所以他更常用「不偏不倚」（「不受囿」）(Unbefangenheit)、「自我控制」等語詞來談科學的「客觀性」的「意義」。

從這個觀點看來，韋伯談「價值中立」的主要用心，不是在「防止」科學研究受到「價值觀念」的影響，而是要求以科學為「職業」(Beruf) 的人，必須清楚意識到現代的「科學人」(Mann der Wissenschaft) 在從事「科學的事業」(Betrieb der Wissenschaft) 時，要有怎樣的態度、遵守怎樣的義務，才可能有「人格」，才能保住他所從事之「事」(Sache) 的尊嚴。因此，「價值中立」絕非意味著文化科學家不能有「價值觀點」或哲學（世界觀），或不能

以價值觀念或「主觀的評價」作為研究的對象，更不意味著不可能對「政策」（尤其是社會經濟政策）進行科學的「批判」。文化科學家之所以難以保持「價值中立」，常常是因為(i)我們是「文化人」，不願意放棄「評價」這個這麼有趣的領域；(ii)每個人都有表現「個人特色」的傾向；(iii)下判斷者通常無法看到自己及他人的判斷中的「最終的、主觀的核心」(WL 498; PS 16)。因此，針對第一點，韋伯要求文化科學家，應該隨時提醒自己及讀者，哪時候他是以科學家(*der denkende Forscher*)的身分說話，哪時候是以實踐者(*der wollende Mensch*)的身分說話的，哪時候論證是訴諸理智(*Verstand*)，哪時候是訴諸感受(*Gefühl*)的(WL 157)。最重要的是不可自欺，不能打著「讓事實說話」的旗子，假「科學」之名行「評價」之實(WL 498)；或在可以、甚至應該作評價的場合(如公開的文化與社會政策說明會)，為表示自己「公正、超然」而拒絕或主張不能有評價(WL 495)。韋伯甚至擔心，一個「科學人」若長期耽溺於評價的刺激，將會喪失對純就事論事的科學研究工作的品味(*Geschmack*)。針對第二點，韋伯要求「科學人」收拾起「表現自己」的虛榮，而忠於自己專業之「事」，將「事」置於「人」之上：「成為一個人格」不是可以「求而得」的東西，唯有毫無保留地獻身於「一事」("eine Sache"，注意：是單數!)，才(或許!)有可能成為一個人格(WL 494)。而針對第三點，則韋伯要求科學家必須保持一顆冷靜的腦袋，養成與自己保持距離的習慣(*Gewöhnung an Distanz*)，不僅不可以讓個人的主觀傾向(尤其是愛與恨)沖昏了頭，更應該藉由科學的「技術性批判」、「辯證性批判」與「價值討論」、「價值(關連的)解釋」等思想探討，認識自己，開拓價值觀念的視野。為了維持不受成見所拘限的心靈，還得培養「懷疑」的精神，因為：『最徹底的懷疑乃是知識之父』(WL 496)。科學的特殊功能，絕不在為某種廣泛存在的實踐性立場之約定俗成的「天經地義」辯護；正好相反，科學的特殊功能，就是要使這種約定俗成的「天經地義的道理」變成問題(WL 502)。因此，韋伯在〈社會學與經濟學的科學之「價值中立」的意義〉一文中說，敬業的「思想家」(*berufsmäßige "Denker"*)有一項特別重要的職責(*Obliegenheit*)：「面對時下居支配性地位的理想、即便是最強而有力的理想時，保持一顆『個

人能力』這個意義下的冷靜的腦袋，必要時甚至得『逆著潮流而游』」(WL 540)。韋伯的著作和言行，正是他所描述的這種「敬業的思想家」的具體呈現。

原典出處引用之縮寫代號

- MWGII/5 *Max-Weber-Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 5: Briefe 1906-08, Tübingen 1990.
- RSI *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1986 (1920).
- WL *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 5. Aufl., hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1982.
- PS *Gesammelte politische Schriften*, 3. Aufl., hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1971.

參考文獻

Baumgarten, Eduard:

- 1964 *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen.

Hennis, Wilhelm:

- 1994 "The Meaning of 'Wertfreiheit' on the Background of and Motives of Max Webers' 'Postulate'," tr. by Ulrike and Roger Brisson, in: *Sociological Theory*, 1994 (12: 2), 113-125.
- 1994a "'Die volle Nüchternheit des Urteils.' Max Weber zwischen Carl Menger und Gustav von Schmoller. Zum hochschulpolitischen Hintergrund des Wertfreiheitspostulats," in: Wagner 1994: 105-145.

Henrich, Dieter:

1952 *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen.

Merz, Peter-Ulrich:

1990 *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*, Würzburg.

Mommsen, Wolfgang/ Jürgen Osterhammel (Hg.):

1987 *Max Weber and his Contemporaries*, London.

Rickert, Heinrich:

1902 *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*,
Tübingen.

1926 (1986) *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Stuttgart.

1926a "Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft", in: *Logos*,
15(1926), 222-237.

Rossi, Pietro:

1994 "Weber, Dilthey und Husserls Logische Untersuchungen", in:
Wagner: 1994, SS. 199-223.

Schön, Manfred,

1987 "Gustav Schmoller and Max Weber", in: Mommsen: 1987, 59-70.

Wagner, Gerhard/ Heinz Zipprian (Hg.):

1994 *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt.

Weber, Marianne:

1926 *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen.

Max Weber's Concept of "*Kulturwirklichkeit*" A "methodological" Analysis

Wahng-shan Chang*

ABSTRACT

In this article I attempt to clarify the meaning, task and goal of Max Weber's "methodology" and based on this clarification to explore his concept of *Kulturwirklichkeit* "methodologically." I am of the opinion that "methodology" means for Max Weber a kind of "logical investigation": not an investigation of logic (in the broadest sense) itself, but an investigation of the logical structure and logical nature of science, especially of the "historical *Kulturwissenschaften*," by means of the results modern logic has supplied. Since the logical nature of *Kulturwissenschaften* is a kind of *Wirklichkeits-wissenschaft* which deals with *Kulturwirklichkeit* (cultural reality), I first analyze some of the main features of reality in the way of Weberian methodology and then the concept of *Kulturwirklichkeit*. I argue that Max Weber is not a positivist. Finally, I explore the meaning of "*Wertfreiheit*" through an analysis of the problems grown out of the relation of cultural reality to value (*Wertbeziehung*).

Keywords: Max Weber; Methodology; Logic; Reality; *Kulturwirklichkeit*; Objectivity; *Wertfreiheit*.

* Associate Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University.
(Received : January 28, 1997 ; Accepted : May 16, 1997)