



## 社會科學前沿課題論壇

---

韋伯之「理念型」的後設理論啓示\*

Reassessment of Max Weber's Concept of "Ideal Type": Meta-theoretical Revelation

國立台灣大學社會學系退休教授 葉啓政

Chi-Jeng Yeh

Retired Professor, Department of Sociology,  
National Taiwan University

---

\* 本篇為 106 年 5 月 15 日 13:10-15:00 演講內容。在此特別感謝為我整理逐字稿的同學們，很抱歉，我不知道您們的名字，但是，感激之情依舊是由衷的。同時，我也感謝社會學系的黃厚銘老師，他特地在給我初稿前先行潤了稿，讓我再看過一遍時省了不少的力氣。當然，更感謝感激政治大學社會科學院給了我這樣一個相當尊榮的機會。

## 韋伯之「理念型」的後設理論啓示

葉啓政

國立台灣大學社會學系退休教授

江院長、熊主任，在座諸位老師與同學，很榮幸有機會再到政大來演講。我回台灣任教的起點是在政大，那時候顧老師大學一年級，是 1974 年，先在政大待了兩年，才回到台大，因此對政大有一份難以言喻的感情，畢竟政大收容了我。有很長的一段時間，在兩蔣的時代，我是政大的拒絕往來戶，不能夠在政大演講，當然現在已經開放了，況且我們今天要談的基本上與現實政治並無關。由於這幾層的關係，我相當珍惜這次能夠到政大演講的機會。

我今天把題目訂為 Max Weber 理念型的後設理論啓示。長期以來我一直認為做為一個東方的社會學家，企圖成為所謂西方某些社會學大家的專家是奢侈的，而且幾乎是不可能，這是由於種種原因：文化背景的差異、語言上的差異等。這是我長期以來自己的堅持。但今天為什麼要談 Weber 的理念型呢？很明顯的，我的用意不在於深入地重新解釋或解讀 Weber 思想的內涵，而是有另外的意圖。我的意圖是：企圖運用韋伯的方法來探討當今後現代社會的場景，並且彰顯這個方法的有效性與其深層的內涵。所以我的重點是在於後現代社會的場景，而今天只是藉韋伯的方法作為切入點。

Weber 對西方社會的貢獻不必我多做解釋。他在社會研究法上最大的貢獻莫過於提出理念性（ideal type）此一思維方式。大體上，其最基本的概念意指可以說是他在 1904 年於《「客觀性」》（“Objectivity”）這篇文章提出來的。過去一百多年來對於 Max Weber 的方法論也好，或者狹義來講理念性的研究也好，大致上是從兩個重要的面向來探討。第一個面向是從整個社會科學或是社會哲學發展的歷史背景進入，我稱它為外部性的評估，所謂外部性的評估探討的是 Weber 的時代是什麼模樣的、他和誰對話等——諸多前因後果——種種的關係。所以這是一種觀念史的探討，或者會涉及到當時社會背景的項目。譬如，1938 年，Wittenberg 描寫 1919 年時德國的社會科學，Weber 即是當時

德國學界談論的主流。這篇文章不長，討論的即是以 Weber 的理念型概念何以在當時的背景出現的時代背景。另外一方面的討論就是我今天採取的——從當前社會呈現的基本型態或是種種的理論論述，重新檢討 Weber 的理念型可能啓發我們的延伸意涵。要進行這樣的討論，我既沒有能力也不打算完全貼合著 Weber 的意思，或者依他的意思來進行，有些地方我會比較強調，從他的討論，以及延伸出來的解釋，是什麼樣子。以上是我今天要討論的基本方向。

那麼在進入討論之前，我還是不由得想花一點時間，來回顧一下過去英語的社會學界的學家對 Weber 的討論，特別是理念型討論，這也有助於彰顯我要討論的重點。1937 年 Talcott Parsons 出版了他的成名作品《社會行動的結構》，其中一大部分介紹了 Weber，可以說是引介 Weber 思想到美國的開始。接著，從 1940 年代開始，有關 Weber 的英文譯作陸續出現，這些我就不細述。到了 1970 年代，大體上，Weber 的重要作品均已有了英文譯作出版，包含《經濟與社會》（Economy and Society）、《對史坦勒的批判》（Critique of Stammer）等等。綜合這一百多年來，英語世界對 Weber 的評論，我想我用一句話來作結論，基本上是採取了實證主義（positivism）或實在論（realism）的立場來進行回顧。它顯然是與英語社會學界方法論的傳統和認識論的傳統有密切的關聯，乃從英國的經驗主義延伸下來的認知傳統——當然後來又結合了維也納學派邏輯實證主義（logical positivism）。總地來說，這一大些討論基本上是環繞著 Weber 理念型的兩個重要議題來進行，一個是客觀性的問題，另一個是「免於價值判斷的自由」（value free）。晚近，甚至有些書籍大力地批判，認為 Weber 的思想與方法已經不適用了，譬如一位重量級的哲學家 Bunge 即稱 Weber 是一個魔影幻變的理念主義者，我認為是一個相當「狠毒」的形容。到了 1980 年代，有一位女社會學家叫 Hekman，她直接把 Weber 的理論放到了 1970 年代在英語世界、後來也傳到法語世界流行的「結構／能動」（structure/agency）的二元對彰議題來討論。

總之，在這之前，Weber 被稱為「遲來的啓蒙人」，這句話曾廣泛的被引用，意思是 Weber 的思想其實就是反映啓蒙的思想，只不過他生得太晚，但這個說法到了晚近卻是受到學者批判。在 2005 年，一個有著中東背景年輕社會學家 Basit B. Koshul 從後現代的觀點重新詮釋 Weber。他提出「除魅的再

除魅」(disenchanted disenchantment)的思維，採取的方法是針對韋伯三個重要的議題深入檢視：事實與價值、主觀與客觀、宗教與科學這三個面向的二元關係。他認為韋伯的基本思路是介於兩者之間，所以他稱之為關係性概念。我認為這樣子的關係探討已經很接近我的想法，只不過他的主張只點出了韋伯的看法，而沒有看出二元關係所內涵的另外一層特殊性質，我借易經的說法稱之為「搓揉摩盪」，依華裔美國哲學家唐力權所說，是一個斷而未斷的思維。簡單的說，過去既有的大多數討論之觀念始終還保留著笛卡兒之主 / 客二元互斥且窮盡的對彰觀，是斷而再斷的觀點。因此，儘管 Koshul 這樣的語言已經很接近了，但在我來看，還不足難以完全擺脫斷而再斷的思維模式，無法把 Weber 的思想，特別是「理念型」剔透得更深刻、更有啟發性。

於是，我想，若是從「斷而未斷」的角度重新來看 Weber 的理念型，或許會有更令人感到興奮的啟發作用。然而，如何進行探索呢？我從兩個方面來切入：一個是關於研究策略、方法論，另一個則是對世界圖像的想像。我在 2013 年與熊老師去北京開研討會的時候，所提出的文章〈社會學家作為說故事的人〉談的正是藉韋伯的這個角度來看社會學的特質、以及關於 Weber 和 Robert Merton 結構功能論的對照，換言之，在那篇文章裡，我基本上是從方法論的立場進一步詮釋 Weber 的理念型概念。不過，該文章後來刊登在中國大陸的上海大學的《社會》雜誌，所以各位比較難有機會接觸到，因此今天我將會把文章中所提到的論點簡要地再重述一遍，接著再探究將不同的世界圖像納入考量之後，Weber 的理念型會如何展現。

早在十七世紀，Pascal 的《沉思錄》裡面就已經提供我們一點啟示了。他在《沉思錄》裡面提出人有兩種心智狀態，其一是幾何型，另一種是纖細型。幾何型所意指的是，特別表現在自然科學裡的認知態度，自古希臘時期的柏拉圖以降，整個柏拉圖式的思維——所謂的理念主義 (idealism)——就是幾何型的思維。倘若我們回到西方數學史來看，就會發現，西方數學史的脈絡首先是從幾何開展，一直到後來的十七世紀笛卡兒解析幾何後才把代數和幾何結合起來，因此所謂幾何學在西方數學史上可以說是最早的。幾何是透過幾個定義、公設、定理完成的一個半封閉式的數學體系，這是一個典型柏拉圖式的思想烏托邦。所以 Pascal 指出，這種認知強調定義、推理、原則，但人世間的

airiti

事有時並非如此，而是必須憑藉其他方式來理解，最典型的就政治制度。亦即，關於人間的事物是不能這樣子的，必須仰賴直覺，或是明智的判斷，還有仰賴你的眼光諸如此類的東西。這時，我們就需要以纖細型的心智鄉太來處理。呼應 Pascal 這個說法，我在此要引用 de Certeau 的《日常生活的實作》（*The Practice of Everyday Life*）中的說法。他提出了兩種不同的認知模式，其中一種他稱之為窺淫癖（voyeur）。此處我加入傅柯的全景敞視的概念來強化我們的理解。所謂具窺淫癖的全景敞觀指的是，有如我們站在 101 高樓，從最頂端俯瞰台北市，幾乎能將城市全貌一覽無遺，這是一種從上往下看的全盤式的瞭解。這種思維、認知的模式或者方法，若體現在社會學裡面，有機的結構功能論即是最典型的例子。結構功能論即把社會視為有如有機體，有著近乎完形「整體」的樣貌，Parsons 的 AGIL 模型正是極具代表性的主張。此一視角是相當全盤式的，講究的是，社會作為一個整體的體系，其部分彼此之間的因果關係、重視的是定型式的邏輯關係，理解起社會的結構時，強調的是諸如各個部分次體系間之功能（和結構）的均衡、整合、共識等等。所以，變遷被認為是均衡的整合不足，或社會裡的成員共識不夠所導致的。Parsons 於 1945 年之《鄉村社會學》雜誌中為文，即把社會變遷看成是一種例外，乃至是因為偏差使然的。如此一來，著重全景敞視的思維基本上是傾向於強調超越時空限域的、具普遍性的概念並重視定義的，因而強調操作定義，命題具有有效普遍的確定性等等，這就是典型的 Pascal 所謂幾何型思維的延伸，經驗上而言，就是均值人所意圖涵蘊的。說來，這是以柏拉圖之理念主義為基礎所經營起來的一種「理念烏托邦」般的思維模式，充分的反映在西方傳統的自然科學思維系統裡頭。

十九世紀以均值人為本的命定性真理的宣稱，在我看來，其基本思維立場與理想型的思維理路是不相同的。理念型指涉的不是代表平凡例行的均值人，而是強調非凡例外的極端人——我稍後將會說明——，論述需要運用充滿活力的敘事方式採可能充分展現其內涵的。以譬喻的方式來說，理念型的思維，是在都市裡面漫步（walk）的思維。這顯然與我們已討論過的前一種思維大相逕庭。作為一個漫步於都市之中的人，他總是從一個特定點出發，然後沿著街道慢慢走，沿途選擇、瀏覽他想看的，他甚至預先懷有意圖的，譬如，「我來

這裡是要買什麼」，於是沿著街一路走走看看，一家一家看。這種都市漫步者的思維所具備的最基本的特徵是一種局面性，它是一個面向、是一片一片的交換、是從一個節奏換到另一個節奏。至於會換成什麼樣的節奏？我們並不知道，而是要隨著他的機緣，隨著他的興趣，隨著他的喜好等等而有所改變。看到那邊有一條溪，就彎過去了，然後再彎回來。所以隨時可以進，隨時可以出，隨時可以退，正是這樣的思維。

阿根廷作家 **Borges** 寫的一本小說《小徑分岔的花園》，他描寫（當然是杜撰的）一名中國官員的故事：他蓋了一座像是紅樓夢裡面大觀園那般宏偉的花園，裡頭有著無數的叉路，而複雜的叉路所代表的意思是，每到一個路口就面對一次該往何方的決定：爲了選擇循此或彼，就必須做出許多選擇判斷。而每一條叉路又將變成通往出口的下一個起點，你會有不只一種選擇，隨著你的利益（旨趣）與判斷——亦即機緣——你將做出不同的抉擇。此中沒有預定的基本邏輯，我認爲這種思維的說法乃是受到尼采的永恆輪迴（**eternal return**）之影響而引發出來的，他向我們揭示了任何的起點都有可能是終點，任何的終點也有可能是起點，是不斷的循環著，因此，沒有起點也沒有終點，只有過程。那麼，謎底是什麼？**Borges** 說是時間（**time**）。時間能告訴你會是什麼，而這個時間經常表現在無限序列的選擇，每一種選擇可以互相背離、矛盾、回饋，或者乃至兩條平行線，而且交織成不斷成長、錯綜複雜的網絡。所以時間變成一個關鍵，這個時間的關鍵又意涵著什麼呢？意涵著機遇、意涵著命運。

這樣的行走或闖花園迷宮的譬喻意圖提示我們的是：我們的重點因此轉向當下此刻，就像在都市裡面行走一樣，行人到此處頓了腳，然後左右顧盼，再決定是否要進入眼前的商店、或者打算繼續前進，這一切是當下此刻的、此地的（**here and now**）以及轉折點的選擇，選擇佇立、選擇往這裡。還有漫步時行人所持有的具現的感知態度，他懷有什麼心、他想幹什麼？以研究場域而言，意思即是研究本身的旨趣與懷著什麼樣的情懷等等的問題，變得相當重要。而事實上，我認爲這就是 **Weber** 的理念型所意圖告訴我們的。所以，在這裡，我們有了兩種不同的邏輯思維。前一種是從自然科學，特別從生物科學所衍伸出來的，是十八世紀以來西方十分普遍被接受的思維觀。十九世紀出現的均值人概念則可以說是衍生出來的另一個核心概念。然而，行走則不同，它

代表著一個特別的人，是特殊、甚或極端的，我們需要留意：他是懷著什麼心來的？再者，前者是一種要求對稱性的思維，特別顯眼的是表現在常態分配上的對稱性。準此，在傳統的統計學視野之下、依照常態分配的想像，那些所謂特別的，即是偏差的，是誤差，往往會被認為那是例外，可以不考量，於是被取消掉。我所謂的考量意指的是「中間平均值再加減一點九六乘上標準差」那一部分，從而可以推及關於後來常態分配的顯著檢定總是定在點零一、點零零一、點零五、點一零……諸如此類的判準上面。這種核心概念肯定了群體平均值的正當性，包括一種對現象進行理解的正當性，這影響了十九世紀後的基本思想。這個思想一直以來左右著我們，直至今日，所有研究大致上都仍然隱約持有這樣的基本思維。相對著這樣之請調對稱性的思維，我們今天要討論的是不對稱性的現象，尤其是其所可能具有的社會學意義。

均質人反映出來的是平凡而例行，依照這樣的觀點，科學乃是為了摸索適用於最多場合的理論，對於非凡與例外是予以排斥的。不過恰好對立於前者，都市裡面的行走者代表著特別個人的極端性、不對稱性、非凡例外，所以我即將要談論的是透過這三種概念，重新發掘 Weber 之理念型的意涵。我的意思是，在相當程度上，Weber 的理念型提供了我們這三種特點。而這三個特點恰好是後現代社會的基本場景。至此的討論亦可以視為方法論上的整理。

如果從世界圖像這兩點來看的話，那麼社會所體現的圖像其實就彷彿是萬花筒一樣，每經任意轉動便會呈現出另一個模樣，但是從來沒有特定的一個樣子才是真正的實貌。每一個樣子都可以說是社會，稍微一動又不一樣，這可以說即是社會顯現出來的萬花筒般的現象。我認為社會是如此，因此，若從其他角度切入，它便是那樣，再從另一個角度切，則又是另外一個模樣，以至我們無法指稱哪一個才是真正的社會。在這個萬花的世界圖像裡面，我認為有兩個特徵最能彰顯這種特別浮現於當代文明的特點：一個是模稜兩可（ambiguity），其二是正負情愫交融（ambivalence），前者是認知層面，後者是關於感受的，最典型的即是愛恨交織。在西方一向強調兩元互斥窮盡對彰的「斷而再斷」認知模式下，特別經過科學理性的洗禮，人們是無法忍受模稜兩可，凡事都必須區分得清清楚楚。我們也沒辦法忍受正負情愫交融的，因為這會導致心理問題，是焦慮、甚至是心理不健康的來源，必須受到糾正。事實上，整個



Freud 的精神分析學，從文化的角度來看，其所欲處理的正是關於愛恨交織的正負情愫交融情形——例如所謂的戀母情結（Oedipus complex）。然而，回溯人類文明的源起，在從前（特別部落）社會裡面，模稜兩可和正負情愫交融的卻是文明的正常情況，甚至是文明所以推動的基本動力來源。可是，在啓蒙理性的認知模式下，我們將之理解為變態的、不正常的，難以接受這樣的社會狀態。然而，如今，我們要如何再接近它們呢？在這裡我簡單地說明。這個說法基本上是要超越柏拉圖建構的烏托邦理念，包含他所建構的定義，以及推論過程裡浮現的一個封閉（或至少是半封閉）的世界觀、世界圖像，幾何學是最典型的一個例子。而我意欲突顯的是一種混沌的本源狀態，是要超越烏托邦之混沌中的秩序，而使之變得如何可能的問題。

我在這裡要引用布希亞（Baudrillard）的說法。他認為，幻象（illusion）才是宇宙的常軌，而所謂的實在則是例外。他所稱的幻象，轉換成韋伯的語言會是如何呢？在這裡引入法國人類學家 Dumont 的一個觀念來進一步澄清。在 Dumont 關於個人主義興起的論述中，其中有一個觀念名為對反涵攝（the encompassing of the contrary）的階序觀。他以聖經中有關亞當與夏娃的故事為例子來解釋，他指出，夏娃原是亞當的一根肋骨，所以，夏娃是亞當的一個部分，但是當它變成夏娃以後，卻和其由來的那個部分（即亞當）分離成一男一女而各自獨立。這也就是說，一物經常是從另一物裡面派生出來的，派生出來以後兩者從而形成對立。對反的涵攝所意圖告訴我們的是，兩個對反的東西事實上是具涵攝關係的，就像易經裡的敘述，陽是從陰裡面出來的一樣。所以，從緣起來看，兩者並不是全然互斥而完全獨立的兩端，而是互相糾結著的。但長期以來西方的基本認知——特別是笛卡兒的認知——是，概念必須是清楚的，表現在西方邏輯是：凡 A，則不能是非 A，非 A 和 A 的交集必得是零——是男就不會是女，是女就不會是男（當然現在有中性）。在概念上的對立兩造一定要一刀兩斷，中間絕不能有灰色地帶，這叫做斷而再斷的思維。因此，例如心經裡面談及的「色即是空，空即是色，色不異空，空不異色」，這種斷而未斷的思維對西方傳統而言是沒辦法理解的，非邏輯的（illogical）。

在現實的經驗世界裡面我們經常看到的情形卻是不一樣的。我的意思是說，人的存在狀態在認知上面其實是模稜兩可，而在感受上則是充滿著愛恨交



airiti

織的情感交融。因此，如何面對這樣的世界場景，我想這就成爲很重要的考量。在這裡我特別引用布希亞他在比較晚近的《致命的幻象》（*The Fatal Illusion*）一書裡面的說法，用來刻劃後現代的場景相當具有代表性。布希亞說，我們所處的是一個極端的時代，這個極端並不只是極端氣候，也包含許多並非我們所想像之場景的顯現。最典型的例子就是暢銷書，事實上每年書籍的出版總數相當大量，但真正賣得好的並沒有多少，大部分都陣亡，像我的書就是其中之一。因此，在現實世界裡，就銷售另而言，書籍的出版顯現出來的即是一個極端現象，集中在少數的作品上面。這也體現在當代的財富集中在少數人身上，所以我們所看到的現象中具有著顯著社會意義的，並不一定是我們想像中的常態分配。常態分配是存在，但極端現象似乎才更值得我們去關照。

總之，在極端現象愈來愈明顯的時代裡，我們看到的不只是充斥著矛盾和非理性，而且，處處顯得弔詭（paradox）。布希亞說這是一個災難性的過程，當然，這是相對於傳統狀態的說法，對傳統狀態來看，這或許是一個災難。不過，活在一個災難的時代的人卻未必會感覺到災難的。在此情形下，布希亞宣稱，人們感染著謎般的強迫症狀，而這是一種不自覺的強迫症。布希亞繼而告訴我們，在如此一般的情境裡，沒有所謂真理，沒有什麼因果原則，也沒有什麼推理性的規則，有的是諸多事件之間詩意的獨特性（the poetic singularity）和極端的未確定性（uncertainty of events）（這裡所指的是諸如狂喜與歡愉的感受，後現代社會中，特別是媒體影響下所產生的那種狂喜與歡愉）。

布希亞更進一步的告訴我，我們是處在絕對的虛擬實在（virtual reality）世界裡面，以致語言作爲象徵交換的介體，變得毫無實際的功能。語言從一個原具有特定且固定的象徵符號，變成一個只供玩弄且變化多端的符碼，你可以賦予它任何意義，甚至沒有固定的所指（signified）。所以我們可以看到現代年輕人的用語很多很酷，創造了很多語言。這些語言通常只有點撥（illuminating）的作用而已。其中，電視上的廣告是最典型的。於是，布希亞宣告，人對語言所施及這樣的無條件實現是一種——布希亞使用了一個我認爲很傳神，但不見得能充分掌握的形容——完美的罪行（perfect crime）。語言可以爲所欲爲，沒有固定的指涉，可以是任何東西（It can be anything.）。他認爲這是最完美的罪行，但卻經常有不在場的證明。他將其稱作天啓（apocalypse），

這般犯罪沒有具體的罪行，也不被看見，甚至無法被發現，以至彷彿根本沒有發生過一般，我覺得這個形容得很傳神。

在這樣一個具天啓性質的場景裡，布希亞像尼采一樣，宣告上帝已死。他甚至更進一步的加上一句話：實在更是不復存在，而時間與歷史處在深深的昏睡（coma）之中，時間經常不再是以加法被認知的（以致無限）——像進步的概念、發展的概念，時間是累加的，往前推進、線性累積的。如今卻是以減法的方式（如發射火箭時的倒數計時）被運用。我們對此應該如何詮釋？為什麼用倒數的方式來計算我們所涉及的某個期待？譬如說母親告訴孩子週末準備到哪裡遊玩，孩子就開始計算日期了。或者我來到政大演講，我也在逐日倒數：13 號、14 號、15 號了，今天怎麼辦？

換句話說，我們針對某一特定事件賦予其意義，不再是以累積的方式從事無限的期待，讓整個過程只有起點，而無終點。情形正相反的，以減法的方式來對待時間，是一種終點的末端實際上就是起點的始端；換句話說，既沒有終點和起點，同時卻既是終點也是起點。這種弔詭性的存在，以至使得馬克思所講的異化（alienation）對這個時代的人而言甚至淪為贅述，存在的只有理念、夢境、幻想與烏托邦而已。為此，我們需要的是一種能夠處理這種弔詭狀況的思維模式。這正是我將布希亞帶入討論的企圖，循此，我們將更能探問且洞察如此一個問題：Max Weber 的理念型有何用途。易言之，我的一個基本理念即是用 Weber 的理念型來處理這種弔詭——模稜兩可與正負情懷交融——，一如我方才透過布希亞所描繪的場景。基本上，我們不能只用傳統整體全景敝視的方式來看社會現象，必須改弦易轍，採取類似「行走」的策略。我個人認為，這個方式恰恰體現在韋伯的理念型裡面。

接下來的半個小時，我將簡單說明 Weber 的理念型所內涵的特點。在我的觀念裡，Weber 的理念型有一個很重要的特點，要說明它，或許引 1965 年 Parsons 對 Weber 的論述與批評作為開始會有一點幫助。Parsons 在 1965 年的一篇討論 Weber 對於社會科學的貢獻的文章裡面，曾經宣稱 Weber 的概念經營是在科學方法論的面向，不是在認識論的面向。因為對具有意義或是動機性質的行動來從事經驗研究的時候，Weber 從來不問及「如此的研究是否可能」的基礎何在，而是預設了前提一般地認為理所當然。我認為 Parsons 的評論並

不公平。如同到目前為止的演講所談及的，Weber 的論述即便只以理念型而言，已經充滿了有關認識論、後設理論的豐富討論。從西方思維認知模式的脈絡來看 Weber 的理念型，我認爲他巧妙地應用了柏拉圖強調本質的理念主義，以及他當時針對德國觀念論傳統底下的一些想法，包含黑格爾的絕對精神、包含 Mannheim 的宇宙人生觀，以及 Gadamer 所說的歷史質性。Weber 是把這些原本在哲學具先驗性的概念予以經驗現象化，將其變成可以運用在實在社會的一種概念，我姑且稱它叫作經驗的理念主義（empirical idealism）。這像是有人評論 Parsons 一樣，是把康德的社會哲學先驗命題轉換成社會學的先驗命題一樣，換句話說，他認爲在一般人的現實經驗世界裡面已經存在了許多基本理念，這些理念是可以透過經驗予以掌握的。

基本上，針對理念，Weber 有三個層次的議題，這三個層次的議題剛好是什麼（What）、如何（How）、與爲何（Why）。第一個的「什麼」，他問的是，理念是什麼？在他的心中，理念所可以涉及的兩樣東西是事實與價值；第二個的「如何」問的是，理念如何足以客觀且正確地描繪著實在？對他來說，這是有關主觀與客觀、主體和客體要同時兼顧的問題；第三個的「爲何」，涉及的是：爲何需要從事有關「理念」的文化科學（culture science）研究？這涉及了宗教與科學的關係，或者賦魅（宗教）和除魅（科學）的關係。他透過理念型、也就是透過理念的概念試圖處理這三方面的課題，而事實上原本二元對立的東西並非絕對互斥，而是互相交融錯綜地相互搓揉磨盪著，可以說是他整個思想表現的特點。所以在我來看，前面提到的過去諸多英語系的社會學者在討論 Weber 有關客觀性、價值中立的問題時，經常是失焦的，因爲他們有特定方法論上的堅持，而且是窄化了 Weber 之理念型可能衍展之更爲深刻的意涵。

就在這個前提下，Weber 提出了理念與利益（interest）的二元觀，我的結論是他的著眼點是在於理念，而不是在於利益，我要特癢強調的就是這一點。在《來自韋伯》（From Max Weber）這本編書中有關宗教的社會心理學的章節，Weber 說直接支配人類行爲的是物質和精神利益，而不是理念本身。但是，利益只是像讓火車運作的煤炭一樣，而理念所創造出來的世界圖像，就像鐵軌上的轉轍器（switchman）決定了火車行走的方向。這個課題所要處理

的是他對所處那個時代的一些基本觀察。?

Hirschman 在《激情和利益》(Passion and Interest)一書中告訴我們，十七世紀裡常見的「激情」一辭，到十九世紀時，即為「利益」一辭所取代，而甚少在文獻上再看到了。基本上，「激情」一辭所描繪的乃是從人性的角度切入，意味著本能性的慾望 (instinctive desire) 或驅力 (drive) 的「激情」表現，乃是驅動人行動的基本要素。因此，人會追求利益及是因為人有基本需求、有著為了活下去而具備的本能，所以 Weber 把這種人們具有之本能性的慾望或驅力所帶動出來的「利益」比喻為煤炭一樣，是一種動力，在思想淵源上是有著歷史性的意義的。至於所謂理念世界所呈現出來的心理圖像 (mental image)，則只不過是驅使你走什麼方向的導引而已。如此看來，Weber 乃利用著理念型的概念把焦點從強調人類基本的、本能性的一面，轉移到人為的另一面，即他所強調之具文化意義的面向。

Weber 的理念型主張似乎有著這麼的意涵：歷史所以有著變遷，不是在於歷史的本身，也非在變遷過程中始終不變的人性。所以，在我們研究歷史的時候，不能只從人性來看，必須要掌握到歷史的過程當中，導致其變化的那些因素，而理念無疑地是其中最具顯著意義的決定因素。說來，這正是 Weber 為什麼會把關注焦點擺在理念的關鍵所在。要闡述理念的作用，我們可以做出如下的比喻：人在行走的時候所會有著一些基本的方向。譬如，決定吃什麼東西的時候，他可能會想吃麥當勞，或是摩斯漢堡，是要與人聚餐，還是要自己吃。這將不只是單純要填飽肚子，還可能會評估店家裝潢、餐點的品質、價格等因素。所以當我們宣稱所謂的歷史具有終極意義的時候，其實，我們是意涵著人的社會行動是有目的、有意圖的，而這是超越實際事件本身，讓人是活在希望當中的。只不過遺憾的是，希望總是無法告訴我們未來一定是好的而已。再者，人的希望經常是盲目的：缺乏自信、經常失算、甚至欺瞞、或者產生幻覺，因此，就 Weber 的觀點來看，歷史是隨制的 (contingent)，乃隨著理念的轉折而改變著。

我覺得這是 Weber 在理念 / 利益的二元說裡相當重要的啓示，他之所以強調理念，是因為他知道歷史的轉變與之有著緊密關聯。他是以具創造性破壞的方式來理解和詮釋人的世界圖像。所以當我們希望獲得社會行動的歷史進展

條件的時候，追問行動意涵的終極意義，也就成爲必要。在這樣的情況底下，理念是具有決定性的象徵能量。所以，社會行動的意涵不只是利益，儘管利益是具有能量，是一個能量的概念。但是，按 Weber 的思維，放諸於社會以後，顯然有另一種不是來自於個別意志的力量，指向的是一種具有決定性的，套用尼采的術語，這即是集體性的權能意志（will of power）。這樣的意志是內含在「歷史質性」這個概念、內含在宇宙人生觀與絕對精神，或者是內含在我們談的民族精神（如宣稱中華民族是歷史悠久、包容性最大的民族）等等如此一般的想像當中。所以理念是由具有決定性的權能意志來推動，也是型構社會行動本身之具歷史動能的基本因子。此時，Weber 強調的不是社會實在之具體而實際的靜態經驗體現，而是理念所推動的動態趨勢（或謂過程），並檢視理念潛在的效果如何被實作著。

就如同漫步者行走的時候，他關心的是心中啓動的利益（旨趣）在行走的過程中有沒有被有意義地實踐著：有沒有找到他要的那間店？會不會用餐以後卻很失望？所以，問題是在作爲行動者的行走者採取何種走法，心目中的目的是什麼，有什麼預設。換成 Weber 的語言，即從理念出發，並且把焦點轉向行動者的自身。但這裡的自身所指的，不是每一個個的個體人本身而已，而是人作爲社會行動者的總體。所以行動者對於社會行動內涵的意義圖像，是具有預設立場和價值關懷的。抽象畫般的世界圖像（幻象），都有預設立場，都有價值的選擇和取向。像是人之所以選擇理性，就是一個價值的取向，只是這個理性在他的時代具有客觀經驗的依據，如此而已。譬如，理性的特質表現在科層制度、會計制度、城市的設計、以及音樂與藝術等等諸如此類上面。所以，理性具價值關懷，有著現實經驗的依據。理念型乃是針對優勢的結構理路之一種具有命運色彩的現實圖像的描繪。它帶有著尼采所講的命運的色彩，你不可扭轉，你必須熱愛它、擁抱它，而企圖在這個命運安排底下走出你自己的路。這也是何以有人說 Weber 是悲觀的，但也有人說這是實用的。

事實上，Weber 揭示的是理念所剔透之一種具有動能的潛力，其中滲透著自由的力道。人可以有選擇，以至對命運可以產生一種具創造性破壞作用的「遞迴鑲嵌」。譬如，科層制度是一個工具理性的展現，這促使 Weber 會重新來檢討我們的生活爲何卻變得沒有意義。在這裡，我們似乎可以感覺得出，

就內涵著我所說的搓揉磨盪的功夫在。然而，會盪出什麼東西？不知道。一個卦象會轉到什麼卦象？不知道，只是中間至少有一個爻改變了，哪一個會變，我們仍然不知道，端看機緣。所以，在這裡，理念型所呈顯的即像行走者一樣，他以當下瞬間的姿態來觀察周遭世界和自身的彼此關係，並成爲一種選擇性親近的依據。這也是爲何 Weber 會講選擇性親近，選擇基督新教倫理來親近資本主義精神，並呈顯它們之間的情境關係。爲什麼作這個選擇？可不可以作別的選擇呢？是可以的。那麼作這個選擇的意涵在哪裡？有什麼啓發作用？Roth 這位韋伯專家即曾經這麼說過：韋伯之歷史視野的特點在於對人的意志（will）和決心（resolution）開放了一種具「逆流而游」（swim against the stream）的狀態。

時代的變遷一直是跟著理念走著，保持「未來即歷史」這樣之尼采式的說法，乃意味著理性並沒有絕對不可撼動的既定內容。順著這樣的說法，Weber 期待的是告訴我們一個可能遭遇的際遇：將來怎麼走，須由自己選擇，歷史總是留給人們更多的空間。正是對歷史有著如此的瞭解，Weber 才會特別重視對於社會行動的意義以及可能的因果關係，從事所謂詮釋性的瞭解，其中所涉及的是行動者的動機（motive），而這個動機只能透過具有集體意義的文化關聯性角度，以理解的方式來掌握。韋伯的確強調動機，正因爲如此，才使得有些學者將他貼上心理化約論的標籤，有些學者則堅持說他是方法論上的個人主義。我不同意這些看法。他強調人的動機沒有錯，那是因爲他是從人自身的理念來看問題，而理念的基本是有意向、有目的，所以必然需要關注到行動者的動機。但是，問題的關鍵在於 Weber 怎麼看動機。就此，他不是看個別個體人的各自心理動機、或什麼成就動機。他所談的動機是指一個時代的氛圍底下人們身心狀態所凝塑的一股具集體性質的力量，這個力量基本上是從文化意義來看，譬如，「理性化」即具有著動機的概念意涵，可以說是一種集體的意義權能。所以從這個角度來看，我們不能因爲強調行動者本身，就說是方法論的個人主義，而相對地來說，Durkheim 即是方法論的集體主義。我深以爲，以這樣的方式來理解和詮釋 Weber 和 Durkheim，是沒有辦法看到更深層的東西的。

我的意思是，倘若在思想上 Weber 和 Durkheim 是有不同的話，他們的不



同不是什麼個人主義或集體主義的問題，而是人作為社會成員在認識「社會」時的主體性問題。簡單地說，Durkheim 之論述的重點在於既成之集體權威意志對人作為社會成員的潛在「制約」作用，而 Weber 則是從文化的角度把考慮的焦點擺在人本身作為行動者所必要的身心條件上面。就此，讓我再強調一遍，Weber 強調的不是行動者的個別動機本身，而是那些動機背後所展現的文化意義。所以關鍵是如何掌握具文化關聯性的意義以及在認識論上所展現的意涵。準此，Weber 認定，我們只能從片面強調、且具烏托邦性質的角度來捕捉行動背後所撐出之理念的文化意義。無疑的，這種猶如行走者的行走（即研究）模式乃是一種具不對稱性的考慮；亦即我們不可能看到世界的全貌，甚至根本就沒有什麼全貌。如此一般之著重「片面強調、且具烏托邦性質」的文化意義考量，Weber 稱之為啓發性的設想（heuristic device）。這即是一種以特定歷史質性（如理性化）為隨制條件的選擇性親近，談的不是一種數量的因果關係，不是實證主義後來談的依變項、自變項，表現在量化的數量性關係，而是一種具品質意涵的關聯性。在此情況下，整個探討具有著雙重解釋的特性——必須同時兼顧行動者本身對理念的選擇與行動策略以及研究者本身對所關心之理念所持有的價值設定基準點。對韋伯而言，西方啓蒙運動以來最重要的這條線就是體現在各個層面的理性化，所以他特意拉出這條線來。即使其中有文化特性，但是仍具有客觀、可以檢證的性質，可以保證他的客觀性。因此，基本上，他是從主體拉出了客體，讓所謂事實和價值之間產生巧妙的相互搓揉摩盪。當然這還涉及到價值關聯與「免於價值判斷的自由」的問題，這部分略而不談。

承接上述的基本認識，對 Weber 來講，人的觀念和情感的世界始終是一再分化且是高度矛盾的混沌狀態。這個世界變化多端，不是任何一個人能夠充分掌握的。社會學家的任務就是在混沌中找到人類生活秩序的可能性。對於行動者本身其實也是一樣的，要在混沌裡找到秩序之所在，就像走路，需要在茫茫的大街中決定路線，並且原先有著判準。這樣的秩序不只是針對社會學家，同時也是對歷史中的行動者而存在著，而且相當程度地影響了整個歷史運作軌跡的進程。據此，針對混沌的原型狀態，在我來看，理念型即是人們為著建構秩序所建立之一種具歷史—文化意義、且足以引發感受與想像空間的可能概



念。

如何掌握行動者之行事動機的依據，就像圓的切線一樣，是無限條的。社會學家作為研究者在研究領域中需要設定一個裁決判準，才可能把進一步之切入路線確立下來。至於裁決的標準所內涵的理路如何被確立，則必須從人們的種種社會行動所可能呈顯的具體可見結果狀態中來捕捉，例如，誠如上面提過的，從科層制、城市規劃、音樂、會計、乃至宗教等等層面中捕追「理性化」的痕跡。繼而，以此為基礎，透過演繹邏輯所可能獲得之訊息的數量、幅度、甚度等等，尋找一個可以推到極致臨界面（即 Weber 所以說是片面強調、且具烏托邦特質的「理想」狀態）的綜合表現。這種臨界的綜合表現即是理念型的基本依據，而此一臨界面內涵之足以再製（或顛覆）自身的可能潛在動力界定了社會意義。譬如，當所謂的工具理性淪喪到一個地步的時候，人們會重新轉向反省自己，形成迴流。這個迴流是雙重的，一方面是理性對非理性的挑戰；二方面則是理性對自身的挑戰，這於是構成了雙重的遞迴循環。我所認為理念型的社會意義是在於它的極致臨界面內涵著顛覆自身的潛力，而不是現實的經驗實在所實際體現的完整形貌是什麼的問題，說起來即是根據這樣的思維而推論出來的。這正是何以批判 Weber 之論述不合現實的諸多評論在我眼裡不具說服力的基本理由。譬如，晚近一位東京大學的學者 Yamasaki 即批評 Weber 對儒家倫理的掌握不正確，但是，就前面提及之 Weber 的理念型的深層意涵來看，重點並不在於 Weber 有沒有充分掌握了儒家信念的種種，而是 Weber 對理念型本身的設想判準和在與其衍生的意涵上面。所以，類似 Yamasaki 這樣的批評，對我來說，有點失焦了。

Löwith 曾經指出，歐洲人的歷史觀都具有神學的意涵，這個意涵來自希伯來的基督思想，強調的是未來實踐的來世觀（如救贖），或預言與救世的一神論（prophetic and messianic monotheism）。他進而指出，這樣之一神論的歷史觀甚至推展到伏爾泰（Voltaire）以後主張理性化的線性進步發展觀——即進步乃以線性的方式往無限的未來延伸。我很接受 Löwith 的這種說法，但是，拿 Löwith 來對照 Weber 之理念型所意涵的歷史觀，我們不難發現，Weber 告訴我們的歷史狀態卻是一個多元、且諸神交戰的狀態，即古希臘神話裡描繪的狀態。因此，在 Weber 的眼中，社會學家不只是一個行走者，而且，他扮

演的是類似尼采口中之查拉圖斯特拉的角色—不是先知，只是導覽者，提供訊息與提醒，不是訓誡、也不是指導。

說到這兒，我不自禁地要說著，締造歷史的並不是歷史本身，也不是神意，而是有著欲念（因而，理念）之在「機遇」（或謂「命運」）鋼索上戰戰兢兢走著的走索者。在此，機遇的說法不是十九世紀以來統計學家所認定可以被「馴化」、且以被「馴化」的機遇概念。我的意思是，不是用來彌補因條件的未知而不得不以「或然性」來確保「全然性」的缺憾。對我來說，機率永遠是野性的，沒有辦法被馴化。所以，在我來看，機率根本是作為一個幻象的思考本身的基本內涵。也就是機率所展開的未來，充滿了尼采所說之危險的或許（dangerous perhaps）的特質。換言之，它經常充滿著危機，但任何危機就是轉機，這要看你自己如何去運用。借用尼采的說法，這即是所謂深淵裡的光芒（abyss of light）——深淵裡的黑暗與光芒兩極對彰的搓揉磨盪著。如此把兩種人們總認為不可能的兩極對彰狀態揉在一起以呈現人的處境——模稜兩可與正負情愫交融的狀態，或許是危機，但人們必須面對而無以逃避，只能為自己製造帶來轉機的機會。用 Weber 的說法，這個轉機需得回到了人的身上，理念型就是人選擇切入的一條切線，讓我們從例外非凡的可能歷史狀態中尋找可能的「黑天鵝效應」。情形有如行走者沿途尋覓黑天鵝效應的極端狀態—瀏覽著極端的、看他沒看過的、想看的、非凡的、例外的，最好每一個都是令他感到驚奇。難怪 Weber 會說，他研究資本主義的原因在於，它是一個歷史的例外，也是意外，所以有人稱之為例外社會學（sociology of exception）。亦即，為什麼啓蒙不是在中國，也不是在印度，而是在西歐世界。延伸言之，這種處於模稜兩可與正負情愫交融的狀態下的特定社會現象，譬如，理性是如何地遞迴鑲嵌，不斷與命運、機緣交鋒，並搓揉磨盪的轉折變易著。我想，這是 Weber 的理念型賜給我們的啓示。我們在這裡觀察著理性是如何被馴化，如何在馴化過程中自己本身成為非理性。就像我們今天信任科學理性一樣，動不動就訴諸科學，這不就是一立在繁複的統計技術上的，難道也不是一種信仰嗎？那不是一種「魅」嗎？和物種信仰嗎？譬如，建自身的魅有什麼不一樣？

總之，Weber 的理念型所剔透的是類似在都市或是迷宮、或者是 Borges 所講的小徑分岔的花園中遊走的人所經歷的一樣，重點在於由當下此刻之此地

所經營起來的「過程」。倘若以抽樣的三種類型：循跡嗅聞（snooping）、見獸獵狩（hunting）、隨緣釣魚（fishing）來比喻，我們不會知道釣魚時投下釣餌將獲得什麼，釣什麼吃什麼，最典型的是隨機抽樣。而打獵，看到野豬就開槍，兔子則不開槍，我們還有要不要開槍的選擇，但我們無法決定自己在森林裡會遇見什麼。但是嗅聞與前兩者不同，是根據氣味留下來的線索一陸地用鼻子聞下去。基本上，理念型是一種循跡嗅聞的過程，嗅聞味道的過程，捕捉到了理性的氣味，爲了找出它往何方而去，就一直聞下去。

總地來說，尤其是在今天這樣充滿著極端現象的時代裡，要尋找、保住一條既能夠扣緊時代精神，又能夠讓自己感覺到具有選擇性意義和啓發的道路，這正是理念型所告訴我們的。因此，就研究策略來講，理念型是提供一種對極端的、不具對稱性的作爲予以理解與分析的有效策略。它本身是一種理性作爲，可選擇性高、反脆弱性也高。相反的，有機整體論則是一種倒三角形的定型化知識體系，體質極爲脆弱，容易被「卡死」。但理念型不會，它是從一個點慢慢延伸出去的，隨時可以調整，反脆弱性高。

最後我以理性爲例做個簡短的總結。整個現代社會的歷程，可以稱爲是以除魅爲本的理性挑戰其自身內部所弔詭引生之非理性的過程。除魅爲本的理性自身，在我來看，就是一種賦魅過程，需要再接受挑戰。後現代場景是一個諸多對彰力道弔詭地相互磨盪、迴遞鑲嵌的過程（理性與非理性遞迴鑲嵌只是一個例子）。歷史就在這種動能相互磨盪搓揉的過程中，像行走者一樣，不斷地在可能的局面中移動擺盪著，而趣味也就在這裡產生。只是我們不知道歷史的「斷裂點」會在什麼時候發生—我們不知道那個卦象，什麼時候會完成、什麼時候會否極泰來。易言之，即使我們知道斷裂產生的條件是什麼，但我們不知道什麼時候會來，這給我們一個希望、期待。

理念型反映的正是行走者的漫遊藝術，不時隨著情境對特定目標調整行走方向、態度、心境。所以，理念型具有隨著時機的方便予以調整的修補術（bricolage）特性。在同時接納模稜兩可與正負情愫交融的狀態的前提下，Weber 所關懷的事實與價值、主觀與客觀、宗教與科學這三組關係，可以看成是處於相互搓揉磨盪的狀態之中的，因此也是諸神交戰的處境。但是，在當前這樣的後現代情境裡，情形也有可能是讓自己消失在虛擬實在的幻象裡，意義

完全流失，讓自己消失，不必再去想。然而，就 Weber 的立場來說，大體上來講，他還是接受具「反思性」乃人之社會存在的基本要件的。因此，一旦人類喪失了反思的意願和能力，就會讓自己消失在整個虛擬實在裡面。如此來看，理念型的方法論，作為一個研究策略，基本上還是保守的。