

重估韋伯的「理念型」 - 後設理論的啟示

葉啟政*

台灣大學社會學系退休教授

E-mail: chiyeh@ntu.edu.tw

* 特別聲明：本文乃根據 2017 年 5 月 15 日於政治大學社會科學院主辦之《社會科學前沿課題論壇》系列演講的演講稿〈韋伯之「理念型」的後設理論啟示〉擴充改寫而成。是文隨即刊登在政治大學社會科學院出版之〈社會科學論叢〉，第 11 卷第 1 期，頁 I-XIX，2017。

摘要

Max Weber 的「理念型」作為研究社會的策略，基本上是把社會實在看成是一種不斷推進的動態過程，而不是具定型性的靜態「體系」狀態。這意味著，任何的社會研究必然需要審慎地選擇特定的歷史事件（或現象）作為探索的分離點，而事件（或現象）所蘊涵之具文化關聯性的意義則是最重要的選擇判準。因此，「理念型」作為研究策略，其情形有如在都會中的行走者，著重的是在行走當下此刻此地之局面(phasic)的不斷移動和交相置換(phatic)，進行的是類似獵犬的嗅聞功夫，而不是具由上而下全景敞視觀察性質的「整體體系」觀。更重要的，假若我們接受模稜兩可與正負情懷交融的身心狀態乃是任何社會行動的心理特質的話，那麼，這正是「理念型」所蘊涵、且期待處理的現象，因此，「理念型」體現的是一種「斷而未斷」的感知模式。

關鍵詞：理念型、模稜兩可、正負情懷交融、「斷而未斷」的感知模式、對反涵攝

A Reassessment of Max Weber ' s Ideal Type :

A Meta-theoretical Revelation

Chi-jeng Yeh

Retired professor

Department of Sociology

National Taiwan University

Abstract

As a method to study social phenomena, Max Weber's ideal type is primarily to deal with social reality as a dynamic process rather than a given systemic body in static. Similar to the situation of a walker in a city, a researcher with ideal type in hand has to be keen in snooping along the trace he deserves to do so, just like a hunting-dog does. So, it is different from the strategy of panopticism taken by a theorist of total system, a sociologist (and any social actor as well) with the ideal-type's mind has to focus on selected historical event (s) with a crucial cultural relevance as a target in affinity to start with. It means that he is required to keep himself in a phasic state in which any single "move" in space will tell us the story of a "present" moment in time. What needs to emphasize in particular in such a situation is that a psychological state of ambiguity and ambivalence always occupies in a social actor's mind while in action; that is to say, a nature of mutual inclusiveness and non-exhaustiveness of classification is constantly experienced by actor. Concomitantly Weber's ideal type happens to be an analytical tool to tell us such a story.

key words : ideal type, ambiguity, ambivalence, conceptual model of mutual inclusiveness and non-exhaustiveness, the encompassing of the contrary

重估韋伯的「理念型」 - 後設理論的啟示

一、前言

在這一百多年來之西方社會學的知識經營當中，Weber 的論述具有著極為重要的影響地位。單就社會研究方法來說，Weber 的貢獻更是厥功至偉，其中又以「理念型」¹ (ideal type) 的研究策略為最，但也爭議最多。綜觀過去對於 Weber 思想的研究，不管是持著正面支持抑或反對批判的立場，從西方（特別德國）社會學科（或謂社會科學哲學）的發展歷史背景來從事抽絲剝繭的回顧與解析，可以說是最為常見，甚至被公認是認識 Weber 的思想和確立其學術地位的不二法門。我們幾乎很難看到從當代的社會場景，尤其是以一具翻轉性的世界觀為基礎來重新評估 Weber 的學說。容或有之，也只是略加翻轉一下舊有的思維模式（如從所謂「後現代」的思維模式）來討論，結果，總是有如新瓶裝舊酒一般，看不出什麼令人耳目一新、且足以令人感動的新論點，始終還是在舊有的基本思維模式裡打轉（如 Hekman,1983,1994;Koshul,2005）。

以這樣具評價性的認知為基礎，我嘗試採取另外的立場來重新評估 Weber 的「理念型」作為一種研究策略所可能開展的意義和視野。更為具體地說，情形應當是：從後設理論的立場出發，為（特別是處於後現代場景裡之）人們的社會行動尋找更具初基性（也更為貼切）的基本身心狀態，進而，透過如此的身心狀態來反照「理念型」可能蘊涵之更為

¹根據 Albrow 的說法，Weber 的理念型概念乃來自 Georg Jellinek 運用此一概念當成研究比較政府的基礎概念工具(Albrow,1990:151; 同時參看 Bendix & Roth,1971:260-265,305-310)。Ruciman 則指出，雖然 Weber 此一概念來自 Jellinek，但是，採自 Simmel 的說法的，應更加值得注意(Ruciman,1972:9n)。Bruun 也提示著，在 1904 年，Weber 承認 Jellinek 是提出「理念型」一概念的先驅，但卻誤讀，而有著自己引申的內涵(Bruun, 1972:210)。總之，歷史的因緣際會不自覺地使得 Weber 的套用轉換成為被認定是屬於他個人的專利性概念。

深層的社會學意涵。在此，依我個人的見解，有兩種身心狀態的體現可以說是刻劃人之社會存在的關鍵：體現在認知上面的是模稜兩可(ambiguity)，而體現在情緒感受上的則是正負情愫交融(ambivalence)的情操²。顯而易見的，這樣的說法具有著濃厚之後設理論(meta-theoretical)的性質，乃是針對人的存在與社會的呈顯狀態鋪陳了特定的哲學人類學存有預設，可謂是用來從事理解、詮釋與分析人的社會行動以及具體社會現象背後的一種理念性的想像。依我個人的意見，承認這樣的理念性想像作為社會分析的前提「起點」依據，正是我們可以從 Weber 的「理念型」予以衍生剔透的圖像，而這也正是本文所意圖闡述的基本藍圖。

二、過去英語社會學界對 Weber 之「理念型」的提問重點

為了彰顯我在此文中之立論的分離點設準，我覺得，特別針對過去西方社會學界（尤其以美國與英國為主的英語社會學界）對 Weber 的論述（當然，特別是有關「理念型」的討論）做一個有選擇性、且簡扼的描繪，應當是有所助益的。

在 1960 年代裡，英語社會學界（特別美國）對 Weber 學說的介紹與評論已逐漸浮現，對其學說內容的一致性或矛盾性，成為討論的焦點之一³（如 Bendix,1962;Bendix &

² 有關我個人對「正負情愫交融」現象之社會學意義的闡述，參閱葉啟政(2013a)。

³ 在 1920 年，芝加哥大學的理論經濟學家 Frank H. Knight 熱衷於探討經濟體系的歷史起源，特別是有關現代資本主義的部份。Knight 本人所具有的基督新教背景，使得他對經濟發展的文化因素，特別是來自基督宗教的救贖信仰觀念管道感到興趣，也因而迷上了 Weber 的學說，他乃於 1927 年翻譯了 Weber 的《一般經濟理論》（引自 Scaff,2014:274）。接著，當時在德國海德堡大學(Heidelberg University)就讀研究所的 Talcott Parsons，也與 Knight 一樣，迷上了剛出版（1925 年）之 Weber 的《基督新教倫理和資本主義精神》(*The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*)，乃於 1930 年譯成英文。這麼一來，Weber 這兩本著作的英文翻譯開啟了英語世界（特別是美國）對 Weber 之學說的興趣。尤其，1937 年 Parsons 在其著作《社會行動的結

Roth,1971) , 甚至到了 1980 年的開始, 這個議題還繼續燃燒著。譬如, 德國學者 Tenbruk 力挺 Weber 的論述是具一致性的, 或至少力圖使之更具一致性, 就是一個明例(Tenbruk, 1980)。即使單就方法論來說, 在 1970 年代裡, Weber 的方法論更是深受英語社會學界的普遍重視。Fay 與 Moon 即認為 Weber 的方法是一項大進步(Fay & Moon,1977:216)。Keat 與 Urry 也肯定 Weber 的方法是許多討論的起點(Keat & Urry,1975:144)。不過, 批評與反對的聲音亦不在少數。譬如, Burger 即批評 Weber 的理論只具歷史性的旨趣, 與當代人關

構》(*The Structure of Social Action*)一書中以相當的篇幅介紹了 Weber 的學說, 更是促使了美國社會學家對 Weber 思想的重視(同時參看 Scaff,2011,2014;Derman,2012)。然而, 在 1991 年的一篇論文中, Horowitz 卻弔詭地下結論說, 直到 1960 年代裡, 固然 Weber 的學說見諸於東部的社會學圈(如哈佛大學的 Talcott Parsons), 但這也是僅具工具手段性質的為多(即甚至只是儀式性的引述)。對中西部社會學圈(特別是芝加哥學圈)的成員, 諸如 Howard S. Becker 與 Erving Goffman 等等, 則幾乎從未提及 Weber。Horowitz 以為, 所以如此, 可能因為他們關心的研究焦點不同使然(Horowitz,1991:73-74,78)。不過, 根據 Scaff 的研究, 情形卻似乎不是這麼個樣子。他指出, 從 1930 年代開始, 在來自德國之 Louis Wirth 以及由 Wirth 的助理升任教授的 Edward Shils 等人的推動下, Weber 之學說成為芝加哥大學社會學系學生必修的重要理論。而且, 譬如, 在 Hans H. Gerth 的引導下, Wisconsin 大學社會學系也一樣地重視 Weber 的學說。因此, Scaff 認為, 從 1930 年代開始, 在美國社會學界裡, Weber 的影響不但不是只侷限在東部的社會學學圈, 還推及中西部的社會學學圈(參看 Scaff,2011:197-252;2014:275-280)。Tiryakian 也為文指出, 美國社會學家所以特別接受 Weber 的思想、並受之啟發, 至少有一個因素是值得注意的。這個因素是: Weber 在 1904 年曾經親身到美國遊歷, 而且到過聖路易(St. Louis)以西的「新」拓地與深南(deep South)地區, 對美國人所持有之重禁慾與此世的新教精神有著類似「在地者」的認識, 以至其學說可以獲得美國學者的青睞(如前面提及的 Frank H. Knight) (Tiryakian,1975:14-15; 同時參看 Nelson,1973:83;Scaff,2011:181-193;2014:280-285)。當然, 到底 Weber 對早期美國社會學界的影響是如何, 或許是一個有趣之社會學史的議題, 但是, 畢竟, 這不是我在此所關心的, 可以懸而不論。總之, 不管實際的情形為何, 有一項事實擺在眼前是無法否認的, 那就是: 在 1940 年代裡, 三份 Weber 重要的英文譯著問世, 直到今天還一直是英語社會學界研究 Weber 的學說賴以依據的經典譯著。這三本譯著分別是: 1946 年 Hans H. Gerth 與 C. Wright Mills 合譯的《來自韋伯: 社會學文集》(*From Max Weber: Essays in Sociology*); 1947 年 A. M. Henderson 與 Talcott Parsons 合譯的《社會與經濟組織的理論》(*The Theory of Social and Economic Organization*); 以及 1949 年 Edward A. Shils 與 Herny A. Finch 合譯的《社會科學方法論》(*The Methodology of Social Sciences*)。之後, 在 1950 至 1960 年代, Weber 的許多重要著作陸續被翻譯出來, 譬如, Guenther Roth 與 Kaus Wittich 所合譯這本內容堪稱最豐富、也是最具有代表性的重要著作 - 《經濟與社會》(*Economy and Society*)即在 1968 年問世(有關 Weber 之所有英譯著作的出版年表, 參看 Scaff [2011:202-203;2014:290-291])。

心的議題甚少有所關係(Burger,1976:x)。Giddens 發現，在當代的社會學討論之中，Weber 的理論甚至顯得有些陳舊(Giddens,1976:23)。Brittan 則斷定，Weber 只是接受了對主觀意義予以分析與眾稱之經驗取向的二元性而已，但卻沒有於其中找出任何明確的答案(Brittan, 1973:11)。

Torrance 更在 1974 年為文批評 Weber 的「理念型」概念乃在混亂的認識論底下被使用著。他甚至指出，Weber 自己承認「理念型」只適用於社會學探索從事描繪和歸納的準備階段而已。他以 Weber 所提出之法制權威(legal authority)此一「理念型」為例來進行批判。他認為，按理，一旦採取了理性科層制的法制權威作為純粹類型 (Torrance 稱之為理論的理想化[idealization])，乃即意味著它不具備了傳統與神才(charismatic)權威的特質，但是，Weber 本人卻承認，在實際的情況下，它們卻始終是與法制權威相混合著⁴(Torrance,1991:163-164)。Andreski 則採取分析哲學的立場質疑 Weber 之「理念型」的可檢證性，認為理念化只不過有如漫畫一般以誇張的方式選擇了一些自認具有意義、但卻是直觀且感性的特點來繪製，常常是自我製造出來的，未必有充分的實際經驗證據做後盾。Andreski 即舉 Weber 在《新教倫理與資本主義精神》中提到 Franklin 的宗教倫理觀作為例

⁴ 顯然的，倘若採取哲學家唐力權的分類學用語(唐力權,1989:414-415)，Torrance 乃持著具「斷而再斷」性質的二元互斥對彰觀來看待概念類型之間的關係。易言之，在 Torrance 的認知裡，傳統、神才與法制權威三個概念彼此之間的界線必須是互斥而窮盡地對彰著，不能有所「重疊」，否則就是概念混淆不清，而這正是 Torrance 批評 Weber 的所在。同樣的情形也表現在 Torrance 對「結構」一概念的看法與對 Weber 的批評上面(Torrance,1974:166)。總之，在西方社會學界中，不管是站在支持或反對立場的，持有著類似 Torrance 這樣的認知模式的，可以說是極為普遍。譬如，Abel 即採取實證主義的立場援引 Znaniecki 的分析歸納(analytic induction)方法來看待「理念型」，認為其功能之一是預測(prediction)以及以無曖昧之具邏輯-意義(logical-meaningful)性的方式來建構兩個變項(如新教倫理與資本主義精神)之間的關係(Abel,1991,313-315)。我個人認為，以諸如此類的方式來理解 Weber 的「理念型」，無疑地是窄化、也「浪費」了其所可能衍生之更為深邃的蘊涵。假若我們轉而以「斷而未斷」之概念相互搓揉摩盪的立場來看待，整個情形就將會不一樣，而這正是我在下文中所將指陳 Weber 的「理念型」在認識論上所可能開展的另類意涵的關鍵點。

證。同時，他又詬病 Weber 的科層制的理念，認為它說穿了只不過是 Weber 那個時代之西歐社會中公家機構的一些主要特徵而已(Andreski,1984:46-47)。

當然，力圖替 Weber 辯護的也不在少數，譬如，Hekman 即反對上面這些對 Weber 方法論的批評。她把議題拉到當時（指 1980 年代）流行的「結構/能動」(structure/agency)二元分析的脈絡裡來加以審視，認為整個爭議的關鍵在於處理「理念型」此一概念上面。她指出，Weber 的「理念型」事實上同時包涵著雙元面向 - 即行動（能動）與結構，亦即處理「行動者的主觀意義」與「學者以制度結構為本的分析」彼此之間的關係和聯結樣態(Hekman, 1983:16)。因此，呼應著前面提到之 Brittan 的提問，Weber 到底是結構主義者抑或是行動主義者遂成為許社會學者關心的議題(參看 Turner,1977)。對於這樣的爭議，Hekman 認定，Weber 乃以「理念型」的「客觀化」方式化解了當時實證主義與主觀主義(subjectivism)之間的爭議，而這樣地兼顧著結構與能動也正是 1980 年代以後之後實證主義的綜合性作為(Hekman,1983:149;同時參看 Fay & Moon,1977: 221)。

看起來，Hekman 對 Weber（特指「理念型」）的理解似乎是跨出了一大步，帶來了啟發嶄新觀點的一線曙光。然而，遺憾的是，Hekman 的基本立論基礎依舊是建立在實證主義 / 主觀主義這樣之傳統二元互斥對彰的思維模式上面，以至不只繼續把 Weber 視為「啟蒙兒」⁵，還不自主地偷渡了實證主義取向的認識論暗流進來標籤化了 Weber。難怪，她對 Weber 的「理念型」有了如下的批判性理解：「若說 Weber 對理念型的討論是晦澀、糾結紛雜、甚至幾乎充滿著折磨，但卻應當是相當具啟示性(instructive)的」(Hekman,1994:

⁵語出自 1938 年 Wittenberg 以「遲來的啟蒙兒」(a child of the Enlightenment, born too late)來形容 Weber 之思想的內涵(Wittenberg,1988:119;同時參看 Hekman,1994,Gane,2002)。在此，Hekman 認為 Weber 形容倫理多元化是「危險」的，可謂是一直承接著啟蒙認識論的典型思維產品(Hekman,1994:275)。

268-269)。顯然的，諸如 Hekman 這樣的論點，與前述的許多觀點一樣，乃來自於「斷而再斷」思維模式的作祟使然，以至無法將 Weber 的問題意識所可能衍生之更形深邃的意涵發揮出來，才會導致終於宣告 Weber 和 Nietzsche 一樣：即使對啟蒙理性所營造的（先驗）知識體(*episteme*)有所批判，但是，最後還是沒超越過去(參看 Hekman,1994:271,284)。

行文至此，為了展顯 Weber 的「理念型」具有著更為深邃且寬廣的理論性意涵，似乎有必要對 Weber 使用概率(probability)一概念背後可能的涵意表示一點意見。Weber 確實多次使用「概率」一詞來刻畫社會現象。譬如，他即以「某種特定行動將發生的概率」來界定社會關係（如交易行為、科學研究...）。最為典型的莫過於是，他以「一個具特定內容的命令(command)將被一群特定人們遵守的概率」來定義宰制(*domination*)關係(Weber,1978:26-27,53)。對此，Parsons 曾經以這樣的口吻評論著：「透過這個概念（按：機遇[chance]⁶）Weber 以高度巧妙的方式把對意義的詮釋和外表行動(*overt action*)必然具更形複雜的事實之間的裂罅彌補上來」(Parsons,1947:100n)。然而，Parsons 的美言似乎並沒有獲得其他學者們的普遍認同，不少英語世界的社會或哲學學者對 Weber 這樣的處理頗有微詞。譬如，Winch 即批評 Weber 以統計概念來檢驗其瞭悟(*Verstehen*)的詮釋主張，有著內在的矛盾(Winch,1958:112)。Rex 則認定，Weber 乃意圖在瞭悟社會學與實證方法論之間找尋平衡點(Rex,1974:53)，而 Torrance 以更劇烈的語言宣稱 Weber 這樣以概率的概念來處理社會行動與社會關係的界定關係根本是不需要的，誠屬多餘(Torrance,1991:168)。

⁶ 在許多社會學家的心目中，在概念內涵上，機遇和概率幾乎是孿生兄弟，可以當成同義辭看待。顯然的，這是十九世紀以來以數學的概率理論為基礎來建構社會統計學知識所帶來的特有認知模式，而這正是問題的關鍵所在。易言之，（特別量化的）社會學家們認定我們可以「概率」來處理「機遇」現象，而這正是 Hacking 所以使用《機遇的馴化》(*The Taming of Chance*)為名來刻劃西方統計發展史的緣由(Hacking,1990)。相關的論述將在下文中再提到。

就我個人的立場來看，當 Weber 使用概率的概念來刻畫社會現象時，其最重要的意涵並不在於以具量化數據的「客觀化」意涵來雕塑社會實在的本身⁷，而只是以此來展現其所勾勒之「理念型」心靈圖像用來作為理解與詮釋社會實在所可能彰顯的意義「可能性」（或謂適宜性[adequacy]），而這也正是前面引述 Parsons 的評語所意圖意涵的⁸。對此，Hekman 就相當能夠掌握了 Weber 使用此一概念的意涵。她指出，Weber 所關心的是一個行動取向的純粹類型，而非行動的具體發生頻率，指向的是行動背後的意義⁹(Hekman, 1983:53)。就在這樣以概率的概念來陳述「理念型」被具體行動予以體現的現實意義「可能性」的基礎上，Weber 由「行動」的概念出發，以強制協作(imperatively coordinated)的概念來貫聯「行動」與「關係」，而依序推衍至整個社會的「結構」。換言之，所謂「關係」以至「結構」，乃由具強制協作的行動所構成的(Weber,1978:26-27)。準此，誠如 Hekman 詮釋的，Weber 所持有的「結構」概念乃緊貼著主觀意義而來，是一種心靈圖像，

⁷ 最為典型的莫過於是 Durkheim 企圖以所謂「平均類型」(average type)來刻劃(因而，代表了)社會實在的本身。有關的討論，尤其涉及與 Weber 之「理念型」的比較評論，參看葉啟政(2001)。

⁸ Turner 即指陳著，Weber 有關行動的「因果」討論，在早期(1903-1907)是比較接受了 von Kries 之概率說的影響，但到了後來呈現在《經濟與社會》(*Economy and Society*)一書中的，則傾向於強調理性行動的「理念型」(Turner,1983)。Wittenberg 更具體地認定 Weber 乃深受當時已成氣候之量化、強調形式 - 邏輯、理性 - 概念化的方法論影響(Wittenberg,1988[1938]:119)。儘管情形或許是如此，但是，此處所論及之「概率」說的衍生意涵依舊是有著被慎重看待的意義的。況且，就哲學家類學之存有論的角度來看，「機遇」此一概念蘊涵著古希臘式的「命運」(destiny)意思，因此，現實之意義「可能性」更是承擔了另外一層更為深刻的文化意涵，這才是 Weber 使用概率來界定諸多概念最值得重視的面向。更恰確地說，Weber 在以「概率」(或乃至「機遇」)的概念來處理與「理念型」關聯的實際現象時，似乎並沒有如與他同時代之量化取向的統計社會學家們企圖以「概率」來馴化頑強之「機遇」的意思。他期待更多的，毋寧應當是視之為一種無以頑抗與克服的「命運」，如 Nietzsche 所說的，只能以熱愛著它的方式來對待(參看 Nietzsche,1974:223, §276,2007:87)。

⁹ 譬如，Ringer 即以單一因果分析(singular causal analysis)來稱呼「理念型」，並且認定它是一種具概率性(probabilistic)與反事實性(counterfactual)的推論，而非一般法則的演繹，也非表意的歷史編撰學(idiographic historiography)(Ringer,2004:77,82)。

本身是「非實在」的(unreal)(Hekman,1983:54-55)。因此，諸如 Outhwaite(1975)、Turner (1977)、與 Stewart (1978:348)等人企圖以「結構乃是客體化之外在事實，而非特定理念的隨制演繹基模」的實證主義立場來詬病 Weber 的思想自身有了矛盾的說法，基本上是不成立的。

進入二十一世紀以後，固然還是有學者繼續鼎力支持 Weber 的立場（如 Sica,2004），並指陳學者們對 Weber 之論述的興趣有復甦的趨勢(Gane,2002:1)，但是，批評 Weber 之思想（尤其是有關「理念型」）的聲浪依舊不斷地出現。譬如，Breiner 即認為，儘管 Weber 的理念型直陳了政治行為之可能選擇的多面性，但卻總是只能以「部份的(partial)」來總結(Breiner,2007:104-105)。Breiner 的意思是說，Weber 的「理念型」只是一種片面的關照，無法統攝「全局」。依我個人的觀點、也是底下將討論到的，無論就瞭解與詮釋的角度來看，這樣以「全景敞視」觀(panopticism)做為認識論的基本立場所引帶出來的批評，無疑地是讓「理念型」在認識論上的另類深層概念內涵輕易地被滑溜掉。顯然的，Breiner 沒有意識到 Weber 的理念型方法可能蘊涵著另外一種別開生面的另類認知模式¹⁰。

同樣的，東京大學的 Yamawaki 亦企圖以具體的歷史反證「事實」來檢視 Weber 之「理念型」的經驗有效性。他引用歷史學者余英時在 1987 年出版之《中國近世宗教倫理與商人精神》一書中針對 Weber 之有關儒家思想的論述的批判，否定了 Weber 對權力政治(power politic)之「理念型」概念的經驗實徵有效性，認為其概念既無法有效地施用於東亞社會（如中國與日本），也不足以用來掌握後現代的政治場景。在 Yamawaki 的眼中，

¹⁰ 這將在下文中適當的地方予以闡述。其中，法國人類學家 Dumont(1986:227;1992:417-418)所提出之對反涵攝(the encompassing of the contrary)之階序觀的思維邏輯，即是一種另類的認知模式。

Weber 之權力政治的「理念型」，無疑地乃侷限在他所處那個時代（十九世紀末到二十世紀初）的西歐世界，甚至僅及於他的祖國 - 德國而已。因此，Yamawaki 力主，到了今天這樣的二十一世紀，我們需要以全球在地化(glocal)，而非以單純之全球的(global)或在地(local)觀點來審視政治(Yamawaki,2007:214-220)。

無例外的，Yamawaki 這樣的批評乃是採取實徵的「客觀」態度企圖以具歷史性的具體經驗事實來檢視 Weber 之「理念型」的價值與意義，完全忽視了「理念型」本身在認識論上可能蘊涵之「斷而未斷」的更深層意義 - 即處理底下所欲探索之模稜兩可與正負情懷交融的生命情境的潛力。Yamawaki 這樣之具「斷而再斷」性質的認識論立場，更可以從他比較 Weber 與 Nietzsche 的思想中看出端倪。他指出，Weber 同意 Nietzsche 的見解，不相信具目的論的演化觀以及肯定「進步」的歷史觀。但是，Weber 不同意 Nietzsche 採取預言的方式企圖以「超克人」(overman, *Übermensch*)¹¹的概念來治療西方文明，而 Weber 之所以如此，乃因為他不是哲學家，而是歷史社會學家的緣故(Yamawaki,2007:213)。姑且不論 Yamawaki 這樣的評論是否有著可以接受的要件，顯而易見的，他企圖以「哲學家/歷史社會學家」來區隔 Nietzsche 與 Weber，而似乎傾向於 Weber，乃在於肯定做為社會學家所應具備強調經驗實徵事實的學術素養，不能像 Nietzsche 一般，可以「天馬行空」地來為人類文明設想可能的前途。這樣企圖在「實然」與「可然」（甚至「應然」）之間劃下一條明顯的區隔界線，實是矜持實證主義（乃至實在論）者的基本信念，更是充分展現了「斷而再斷」之思維觀的精髓。

¹¹有關 Nietzsche 本人對「超克人」概念的描繪，參看 Nietzsche(2002:39,§42;40,§43,44;151-152,§257;163-164,§268)；至於作者對此概念的評介，參看葉啟政(2013b:210-234)。針對 Weber 與 Nietzsche 在思想上之關係的討論文獻不少，但至少可參看 Hennis(2007)。

更加極端的是 Hanson 的詮釋。他認定 Weber 論述在當代主流社會學科中一直是處於「次級」的邊緣地帶，原因是 Weber 的研究策略並不是以預測為根本，儘管他的許多論述具有著高預測性(Hanson,2007:303-304)。Hanson 這樣的論點相當程度地呼應或解說了 Adatto 與 Cole 的觀察結果。在 1981 年 Adatto 與 Cole 發表了一篇對四種代表主流的美國社會學期刊援引 weber 之著作的研究成果。他們發現，雖然 Weber 的論述被引用的不在少數，但卻常常只是儀式性的引述而已，與研究的實際內容實際上並無密切的關係¹²。對此，兩位作者則猶如替這樣的引述緩頰一般，以為這樣的引述至少提供了我們一些有關這些學者是如何選擇性地看待 Weber 的提示作用。同時，他們指陳，Weber 的研究往往只是被一小群興趣於從事比較或宏觀社會學研究的學者們當成例證來運用，以充當啟發思考的作用(Adatto & Cole,1991:90-92,97)。無獨有偶的，2007 年 McFalls 等人在他們所編輯之有關 Weber 的討論文集的「結論」一章中，更是為 Weber 的「理念型」方法下了這麼一個似乎「只不過是僅只如此」的結論 - 有助於學者們自身的自我反思(self-reflexive)和自我判定(self-justifying)(McFalls, Simard & Thériault,2007:354)。Bunge 更是扛著「實在主義」的大纛譏諷 Weber 為魔影幻變的理念主義(phantasmagoric idealism)(Bunge,2007)。總而言之，這一切對 Weber 的評論，不管是正面抑或負面的，基本上，討論的重點在於稟承著從啟蒙時期慢慢衍生出來之實證主義(或實在主義)的信念、並以「全景做視」觀做為認識論的基本立場來進行批判與詮釋，關心的焦點乃環繞著「理念型」的客觀性(objectivity)、可經驗檢證度、經驗有效性、與無涉價值判斷的自由(value free)等等的議題上面。

¹² 同時參看註 2 中 Horowitz 的評語。

晚近已有學者意識到諸如 Weber 所觸及之有關「事實/價值」(fact/value)、「主觀(主體)/客觀(客體)」(subject/object)、「宗教/科學」(religion/science)等之二元關係背後的深層意涵，特別是從後現代場景的角度來審視。譬如，Alexander (1983)即以物質主義(materialism)與理念主義(idealism)的對彰來評論 Weber；Ringer(1997)則從主觀與客觀的二元對彰來檢討；Ciaffa(1998)選擇的是價值與事實的對彰作為批判 Weber 之思想的基礎。Warren 更是斬釘截鐵地論斷，Weber 的思想已離開了啟蒙的觀點，不是什麼「遲來的啟蒙兒」。在 Warren 的眼中，Weber 的思想毋寧地乃較為貼近 Nietzsche 的思維，特別是有關理性的說法(Warren,1994:76)。在 2005 年，Koshul 更是具體地以「關係性概念」(relational concept)的立場重新詮釋 Weber 之概念的弔詭困境(Koshul,2005)。事實上，Weber 自己早已體認到，因為任何科學均擺脫不了預設，同時，更因此等預設所反映之真理的價值需要被肯定著，所以，科學與信念(faith)之間其實僅只是一線之隔而已(Weber,1949b:110; 同時參看 Weber,1946a:153)。儘管，在當時，Weber 並沒有充分意識到下文所要提到的「斷而未斷」思維模式與其「理念型」所蘊涵之類似行走者的身心狀態，但是，至少從這句話，我們可以嗅聞到 Weber 對以二極對反之概念所支撐開展的世界觀有著不同於當時流行（甚至延續至今）之認知模式的敏銳感覺，深深自覺到需要走出另一取徑，而這條取徑正是「理念型」所要剔透、開展的。

三、柏拉圖「理念主義」下之「整體體系」的全景敞視圖像

在這兒，我需要先行把「到底是什麼心理驅力敦促我寫這篇論文」做個說明，如此，讀者們才比較可以理解我所以如此行文之背後的心路歷程。在 2016 年我曾經發表了一篇

題目為《社會學家作為說故事者》的論文，文中借用法國社會學家 de Certeau 的「行走者」(walker)譬喻以及阿根廷作家 Borges 在其諸多寓言故事，譬如〈小徑分岔的花園〉(*The garden of forking paths*)，所敘述之逛花園的行動場景來描繪一種社會學家可以用來接近社會實在(特別是人們的日常生活世界)的另類研究策略(甚至可稱之為「認識論」)¹³(葉啟政,2016a)。當時，我僅及於從「方法策略」的面向來重塑 Weber 之「理念型」可能涉及的社會學內涵，並未把整個討論擴及於後設理論的預設面向(特別是觸及到以模稜兩可和正負情懷交融兩種身心狀態作為人存在的前提)。這篇文章就是為了彌補這樣的缺憾而寫的，而且，為了使得這樣的論述獲致更形完美的成果，以俾讓讀者們可以更清晰地掌握我所將論述之內容背後的理路，所以特地安排了前一節這樣的論述，先行簡扼地描繪一下過去英語(特別美國)社會學界是以怎樣的方式來檢視和討論 Weber 的思想，尤其是有關「理念型」的一般看法。我認為，唯有如此，我在底下對「理念型」所將從事的描繪，才可以有著對照點幫助讀者們進入我的認知世界¹⁴。準此，底下就需要同時對「行走者」的研究策略、當前甚具魔影幻變性的世界圖像，以及「斷而未斷」¹⁵的搓糶摩盪觀等三樣我所依據的立論基準先有著簡扼的說明，如此，重估 Weber 之「理念型」的意涵才可能有著站得住腳的準頭。

首先，讓我從過去主流西方社會學家的基本世界觀談起。長期以來，西方人是活在柏拉圖(Plato)之理念主義(idealism)所經營起來的世界觀裡頭。簡單地說，不管是自然或人的世界，都被認定為本質上是有著「秩序的」；也就是說，秩序是內涵在存在的本身當中。

¹³ 以下以「行走者」一辭來綜合地涵蓋 de Certeau 與 Borges 兩人的譬喻性描述。

¹⁴ 倘若讀者們想要更多地瞭解我個人對 Weber 之「理念型」有著怎樣的看法，除了可以參閱上引 2016 年的著作之外，尚可參閱葉啟政(2001:41-50;2008:327-377)。

¹⁵ 與「斷而再斷」概念一樣，此一概念亦採自唐力權(1989:414-415)。

理念的經營為的即是讓這樣之「秩序」的本相得以還原彰顯。無怪乎，在古希臘，幾何學乃成為構作「數學」的最重要主角，主導著整個「數學」理性的思維。基本上，幾何學的知識所指涉的即是有關「理想而完美」圖形（如完整的圓形、正方形或長方形等等）所呈顯（或內涵）的種種規律性特質，儘管，人們深知，在現實的日常生活世界裡看到的，總是不規則、甚且扭曲著的碎形樣子，事實上是難以找到完美的理想圖形的。

十七世紀 Pascal 在《沉思錄》(*Pensées*)中區分兩種心智狀態，其中一種他稱之為幾何型(*esprit geometrique*)的，即是這種以特定理念為基礎架設出來之如同柏拉圖理想國般的認知模式(參看 Pascal,1987:1-5)。根據 Pascal 的意見，不意外的，數學裡頭的幾何學思維，即是最為典型的幾何型心智狀態的表現形式，正因如此，所以才稱之為「幾何型」的心智狀態。它的特點在於，透過嚴謹的抽象定義、公理預設和定理等等來從事演繹推論的功夫，強調的是定義清晰、且條理層次分明之種種原則的邏輯性鋪陳¹⁶。然而，對 Pascal 來說，人的認知世界裡尚有著另外一種他稱之為纖細型(*esprit de finesse*)的心智狀態。這種心智狀態不同於幾何型心智狀態，甚至可以說是正相反著；其所仰賴的是諸如直覺的想像力、敏銳的感應力、具滲透性的眼光與視野、透過經驗累積起來的明智能力(*prudence*)等等。這種心智最為典型的莫過於是表現在那些無法明確定義與運用推理邏輯來處理的事物或現象，諸如藝文學作品（如詩歌）、愛情關係、或所謂的良好政府等等上面。

¹⁶自蘇格拉底以降，特別 Plato（在《智者篇》中，同時參見《巴門尼德篇》），強調透過對特定概念予以定義，並以底下將提及之後來西方社會學家所謂的「建構類型」方式來進行一再地細緻分類來釐清現象。如此，具一定普遍共性、且並非具體可視存在的「理念」，乃是定義概念的根本依據，「本質」的肯定才得以確立。於是，「不存在的東西在某些方面具有存在，反過來也一樣，存在的東西以某種方式是不存在的」（241D, Plato, 2003, 卷三:187）。如此，我們可以在種種殊相之中確立「(同)一」的「共相」。「『一』只能只一個事物，也就是說，它只能只一個名稱」（244D, Plato, 2003, 卷三:191）。

撇開纖細型的心智狀態不論，這樣一種依照柏拉圖理念「理想國」的認知模式（以下簡稱「柏拉圖主義」）所經營起來的「幾何」型的世界圖像，在中古世紀裡，並沒有因為經過基督教勢力的興起而消逝或乃至衰退。相反的，經過基督教教義的淬鍊，「柏拉圖主義」得到了一股具有無比威力之靈性力量（即「上帝」概念）的奧援，讓其思想的基底更加鞏固。「上帝」此一至高無上、且唯一的絕對「理念」，轉身成為建構、詮釋、理解世界圖像的唯一「理念」依據。到了文藝復興時期以後，這樣之「理念」獨一至高化的情形，一樣的，也並沒有因為以「人」為本位的「理性」認知模式逐漸抬頭而被摧毀。無獨有偶的，從十七世紀開始，則因自然科學（特別物理學）與數學的緊密結合，以及所謂「科學方法」的突飛猛進，「柏拉圖主義」的認知模式更進一步地根植於西方人的心靈裡面¹⁷。這樣的世界觀正呼應著下文中將提到 Löwith 的見解，即：西方的歷史觀始終是存有著神學的成分(Löwith,1964)

回溯西方社會思想的發展歷史，把「柏拉圖主義」的認知模式表現在有關對人之行為與社會現象的探討上面，最為顯著的莫過於是十九世紀時流行的社會有機體論，以及由此衍生出來、並強調定型化關係之結構型態的「體系整體觀」，其中，以採取「功能」的概念來建構理論體系的結構功能論（如 Parsons 與 Merton），可以說是最為典型的表現形式。於是，「社會」被認為是有著一定之完形(*Gestalt*)樣態的秩序整體，基本上是一種

¹⁷ 在十七世紀裡的西歐世界裡，幾何型的心智狀態可以說是表現得淋漓盡致。首先，Galileo 運用幾何學來處理天體物理現象首開物理（繼而自然）科學數學化的風氣。英國的 Hobbes 還特地到義大利訪問 Galilio，後來以幾何學的概念寫就了名著《利維坦》(*Leviathan*)來討論政治（社會）現象(參看葉啟政,2013b:30)。在同世紀裡，Descartes 發明解析幾何，結合了幾何學與代數，也因此逐漸提昇了代數在數學中的地位。同時，Newton 與 Leibniz 發明了微積分，更是把物理科學數學化帶到更一個高峰。如此一來，西方科學之柏拉圖主義化的根柢更加往深處裡紮，延續到今天(參看 Baumer,1988:39)。

具半封閉性的體系形式。套用 Certeau 的說法，這即是猶如窺淫癖者(voyeur)一般，從事著「全景敞視」的窺探(de Certeau,1984:92)。無疑的，採取這樣的認知模式來建構「社會」乃意味著，「自然」背後彷彿隱藏著一組看不見、但卻可被肯確的目的，它猶如是無形的「上帝」，主導著「社會」以追求諸如均衡、整合、共識、與自我調適等等狀態為目的。在這樣帶著濃厚目的論色彩之認知模式的支撐下，難怪 Parsons (1961)會主張變遷始終是一種「例外」的現象。

再者，十九世紀的西歐世界是一個強調個體「均質地」擁有著自由、獨立、平等而自主等等屬性的民主時代，於是，以（中產的）資產階級為主幹所塑造出來的「人民」(people)此一具政治意涵的「類存有」(species-beings)範疇成為歷史主體，有著塑造和確立社會正當性的神聖魅力。這麼一來，假如「人民」（聯帶的，「民主」）的概念乃內涵著均質的平庸性的話，那麼，它無異即意味著，「平凡例行」即是神聖的。但是，就意涵而言，神聖之所以是神聖，乃因它是「非凡例外」而令人感到敬畏崇拜的緣故，於是，情形就變得十分地弔詭，「平凡例行」卻成為是「非凡例外」的。說來，這是十九世紀西歐社會以中產階級為歷史主體¹⁸的「民主化」所帶來（或所依賴）的特殊歷史場景。只有在這樣一個平庸世界即是「非凡」的歷史格局裡下，統計學上的常態分配模式才有了用處，也才得以成為具有著神聖性的迷思信念。

自古以來，特別對西方人來說，追求上述「體系整體觀」之具普遍校準的永恆知識與真理始終是一種莫以名狀的引誘。說來，其情形正像古希臘神話裡 Siren 女妖的歌聲一般，充滿著誘惑，但卻總是把人們引向死亡的路子上去，因為它讓人們無以抵擋，只能以

¹⁸ 就 Marx 而言，歷史主體則是無產階級。

塞住耳朵的消極方式來應對，總是缺乏經歷掙扎與省思的苦難經驗契機，以至事實上必須遠離著才對的。再者，「體系整體觀」是預設著現象的「本質」，因此，總是顯得平順穩當而恆定著的，猶如尤里西斯(Ulysses)遇到船難漂流到卡里迪絲(Khavubdis)的永生(永遠青春)之島後，與仙女 Kalupsō¹⁹所過的那種平靜順利、看似「幸福」、但卻一成不變的「世外桃源」生活一樣。然而，這種把苦難與折磨「隱藏」起來的穩當平順生活，其實，說不上是真正的「幸福」，因為人們總是需要經過災難與變化，才能印證自己，「幸福感」也才得以孕生。於是，只有當尤里西斯返回家鄉再度歷經苦難與折磨後，有其歷經了妻子 Pénélopê 的種種考驗，他才重新找到、也驗證了自己 - 一個獨特之非凡例外的自己²⁰。這也就是說，除卻展現穩當平順之「常態」的「體系整體觀」，我們可以有另類的選擇，選擇可以展現「苦難與折磨」之非凡例外經驗的論述方式，而這正是「理念型」所蘊涵的論述特質。

總之，回顧十九世紀以來之整體西方社會學科的發展，具統計思維模式的社會思想家如 Quetelet，所以視「均值人」一概念猶如物理學中的重心引力定律一般的「神聖」，並企圖矮化、乃至消除「極端」現象的社會學意義，可以說即是在這樣之「體系整體觀」的歷史脈絡下被供奉出來的。其所帶來的結果最為明顯的莫過於是，統計學上的「常態性」被賦予了科學性的神聖迷思魔咒，而「極端」現象則被看成是「意外」的「黑天鵝」，降格成為只是具多餘性質的誤差(error)，可以、也應當予以忽略。於是，任何極端元素(事件)可能蘊涵的特殊社會(歷史)意義就這麼輕易地被抹掉。如此一來，完美的「常態性」

¹⁹ Vernant 的說法，此字乃從希臘文「隱藏」(*kaluptein*)這個動詞轉變過來的(Vernant,2003:147)。

²⁰ 其中的一個考驗是說出他與妻子所睡之床的特徵。尤里西斯與妻子所睡的床是獨特的，其中一支床腳是牢牢長在土中的橄欖樹幹，無法搬動，而這是尤里西斯與妻子彼此之間的祕密，因此是兩人再相認的證據。

既可以保證了「均值人」作為反映「社會實在」的絕對權威地位，把其原本意涵之單純的「或然性」完全讓位給具絕對意涵的「必然性」，又可以成就了柏拉圖主義所期待之具有著涵蓋（社會）「整體」之命題的有效性。就在這樣的信念支持下，「均值人」乃與具神聖性的「人民」(people)（以及上述的民主、自由、獨立、平等與自主等等）概念有著 Wittgenstein 所說的「家族相似」(family resemblance)的親近性，可以看成是同屬一組的概念群²¹。

正是在同時讓柏拉圖主義優勢主導著與「均值人」概念獲得神聖地位的歷史場景裡，過去透過自然科學的認知模式所營造的輝煌成就，順理成章地成為刺激（特別是美國）社會學家爭相借用的認知典範，用來作為解析與認識社會實在的唯一依據。於是，在種種歷史機緣的配合下，這促使了「體系整體觀」與經驗實證社會學之間有了極為巧妙的結合。更具體地說，由柏拉圖主義孕育出來的「體系整體觀」，成為力主經驗實證的社會學家從事經驗研究以形塑如 Merton 提倡之中距理論(middle-range theory)的高階（但卻是基礎的）理論依靠。其所衍生出來的是幾乎所有接受過西方（特指美國）經驗實證社會學訓練之社會學家所稔悉、且為自然科學家慣用之拆零式的變項(variable)思考模式，尤其是透過量化的統計概念（如均值、可解釋變異量的大小）來建構具因果意涵的解釋(explanation)體系，強調的是變項之間的數量性關係和適宜性。他們所特別看重的，經常是具超越時空限域之普遍意涵的概念，強調定義（因而，操作定義）與命題具普遍有效的確定性，且基本上是一種以「均值人」為典範的命定真理宣稱(fatal truth-claim)，乃如古典幾何學所體現的一般，把整個理論架構建立在以少數（甚至單一）預設命題（即公設[axiom]）為基底而演繹出來

²¹ 有關我個人對此一歷史性現象的描繪，參看葉啟政(2001)。有關所謂「黑天鵝效應」，參看 Taleb(2016)。

之具半封閉性的命題體系上面。於是乎，其所呈顯出來的是一種倒三角式架構起來的定型化知識體系，其根底是一個或少數幾個基本前提命題。說來，這是體質極為脆弱的認知模式，因為只要其基本前提預設命題受到質疑，整個後續由諸多命題所演繹推疊起來的論述就很容易立刻被「掐死」²²。

在此，需要再特別提示的是，到底西方人習慣以怎樣方式的「類」概念來理解世界呢？借用唐力權的說法，那就是前面已提及之從古希臘以來西方人即慣用「斷而再斷」的「類」思維模式。最為典型的，莫過於是體現在以同一律、排中律與矛盾律等等所經營起來的邏輯系統裡頭 - 譬如，「若是“A”，則絕不會是“非 A”」這樣之二元互斥且窮盡對絕地彰顯著的思維理路。於是，當我們欲對事物加以分類時，絕對需要講究在概念內涵上所區分出來的類型彼此之間，必須具備著「絕對斷絕」的兩個基本要件：(1)、彼此是互斥，以及(2)窮盡了所有的可能。這體現在十七世紀 Descartes 之主客互斥對絕的二元思想中尤其明顯。於是，分類就只能在這樣「斷而再斷」的要求下延續下去以形成為一種樹枝分岔狀的分類圖像，而這遂成為西方科學類型學的基本特色，並視為是不可撼動的鐵律。美

²² 相對的，「理念型」則是以「極端人」為焦點之充滿充滿活力的敘事啟思(vital discourse-illumination)，其所經營出來的論述體質上較為柔潤、有彈性，不是脆弱的。這將在下文中再予以討論。至於有關這段(美國)經驗實證社會學發展史之更細緻的描繪和討論，參看葉啟政(2016b,2017)。關於以「均值人」來架設社會常模的社會學意義，參看葉啟政(2001)。倘若套用 Bauman 描述現代與後現代社會裡之知識分子有何不同時所使用的立法式(legislative)/詮釋式(interpretive)的類型差異，我們可以說，柏拉圖主義的思維是立法式的，而 Weber 的則是詮釋式的。所以做這樣的比擬，因為前者傾向於以命定的命題來確立現象，彷彿即是以科學家的「命令」為權威來立法一般，而 Weber 的「理念型」所意圖剔透的，則只不過是提供人們作為參考的一條重要歷史線索而已。因而，前者的思維模式是強悍的霸道型，而後者則是謙虛的王道型(參看 Bauman, 1987)。

國社會學家 McKinney 即稱呼以這樣的方式來建構的類型為建構類型(constructed type)，以區別於 Weber 的「理念型」(參看 McKinney,1970:244-253)。

四、「行走者」的研究策略 - 逼近多元交錯搓揉摩盪下之魔影幻變的世界圖像

現在，讓我轉移到與上述論述相對反的不同世界觀和思維模式，從此再進入有關 Weber 的「理念型」所可能衍生之現代意涵的討論。首先，我要提到的是，有別於柏拉圖主義意圖透過「理念」理想國的圖像來經營、肯定「秩序」的必然性和恆定性，世界可以被看成原是混沌的，而且，甚至一直是混沌著。於是，幻象(illusion)才是宇宙的常軌，而有秩序的實在(reality)卻一直是例外。易言之，「秩序」只不過是人類依著某種特定理念予以衍生想像而建構出來的結構體而已。世界並無所謂的「本相」，情形頂多只是猶如萬花筒，輕輕地一轉動，裡面的圖像就改變了，沒有任何一個特定的圖像可以被認定是「本相」的。

如此一般之對世界的想像施及於當代世界似乎相當傳神，也深具啟發作用。在我的眼中，有別於十九世紀所呈顯之以「均值人」為典範的「平凡例行」化的時代，我們今天所處的則是一個以「極端」為導向的時代，必需對「非凡例外」的現象予以特別的關注，情形就像尤里西斯所經歷的一般。或者，借用 Beck(1992)的觀點轉個彎來說，這是一個充滿風險的時代，而風險即是一種「極端」狀態的表現形式。從根本的深處來看，現代社會之所以顯得是「極端」(或謂，極端之所以顯得重要)，並有著數不完的「風險」，關鍵乃在於當代社會具有著「創新」不斷滋生的基本結構形態 - 科技創新滋生、消費滋生、符

號滋生、發展滋生...等等。處於這樣一個對所有一切以「無限成長」(創新)為理想目標的時代裡，人們乃企圖以「永生」的形式存在著，也以此自許。這導致「活生」與「死亡」之間有著不可跨越的鴻溝，它們無法交匯以成為具有意義的循環。這也就是說，「死」乃與「生」斷裂，而且被排除在「生」之外。這樣的斷裂使得人們的正面與負面感受難以有著產生交流迴盪的機會(即下文中即將提及的正負情愫交融現象)，以至於「生」的意義缺乏可用的對照面和互動面，僅僅讓「生」本身不斷地自我再製、滋生、且自瀆著，意義於是乎被架空掉，處於感情中空化的冰冷狀態。在這樣的情況下，人們不需要刻意去追求意義，也不需要諸如苦楚、焦慮和恐怖等等的經驗，要的只是飄蕩著令人微醺的淡淡「喜悅」香氣，乍現乍消。無怪乎，Baudrillard 會認定，在這樣的社會場景裡，沒有真理、因果原則或任何特定的推論性規範(discursive norm)，有的是諸多事件之詩意單一性與極端未確定性(the poetic singularity of events and the radical uncertainty of events)，為人們帶來的是正負情愫交融的身心狀態(Baudrillard,2000:68)。

就體現在人們之日常生活世界裡的具體現象的角度來看，我們所處的時代更是一個非線性主導的時代，以圖像(而非文字)為本、並強調感應(而非思想)的網際網路世界就是一個明例。顯得特別有意義的則莫過於是，我們看到稀有(極為稀有)極端事件的發生與衝擊(如極端氣候頻頻發生)愈來愈多，也愈來愈嚴重，以至我們再難以如過去一般，以常態分配模式下的「均值人」做為設準點，並透過如此之認知典範所確立的定型因果關聯性來構作社會實在(參看 Taleb,2014:344,2016:106)。Taleb 即提醒著我們，經濟、社會、政治，乃至金融等現象是變動不居著，不像水管的性質是穩定的，所以，它們總是有著較多的機會受到「稀有事件」影響。譬如，許多學術性、科學性、與藝術性的活動(乃至包

含金融投資)即屬於極端世界。在這些領域裡,極少數的「成功」贏家拿走了絕大部分的資源(如諾貝爾得獎者經常可以壟斷學術資源,或少數暢銷的作者拿走了絕大部分的版稅收入)(Taleb,2016:141)。易言之,場所的性質決定著常態性之假設的適用性,反過來,也即是決定了極端狀態(或稀有事件)所可能呈顯的(知識與現實社會性的)意義,而不應再如過去許多主流社會學家所認知的一般,單純地認定那只是可以剔除或忽視的「誤差」而已。更值得注意的是,因為整個場景實在是難以拼湊得令人滿意,且事實上更是並無所謂「整個」的場景可言,所以,我們只能以回溯的方式來考察社會現象,而回溯最需要的是找到一條特殊的基本線索(即事件或現象)作為起點,讓我們可以像偵探按圖索驥般地尋走下去。其情形就正如 Taleb 所舉例子一樣:我們比較易掌握由冰融化為水的狀態,但由水回溯到冰的原型就不是那麼容易掌握了²³(參看 Taleb,2016:203,289-290)。說來,就作為研究策略的立場來看,Weber 的「理念型」所意圖施作的正是如此的功夫。

行文至此,我特別要提到 Taleb 說過之一段深具啟發性的話,他是這麼說的:「在現實世界裡,你並不知道機率,你必須去尋找機率,而且,不確定性的來源沒有限定範圍」(Taleb,2016:196)。Hacking 從思想史的角度告訴我們,在西方,特別到了十九世紀以後,機遇(chance)的概念被統計學與其背後支撐的概率數學「馴化」(taming)了²⁴(Hacking,1990)。從此,在統計學家的眼中,機遇(聯帶的,概率)被客觀化成為純粹概念性的工具,可以

²³值得我們關切的是,過去的種種所謂「經驗實徵」研究,都只看到發生(成功)的事,並從此來推演或歸納現象的「真實性」,而未能知覺到未發生(失敗)的事所可能蘊涵的意義往往更是值得重視。換句話說,我們不能只以成功來論英雄,而是看整個奮鬥過程中的表現。只重已發生者,而忽略了有可能發生者,就有著極大的可能機會導致錯誤的歸納與推論。說來,這正是存著「天真無邪」心思之線性思維所隱藏的「危機」-一種表現在思想上之如(下文中將提到)Baudrillard 所說的完美罪行(Perfect Crime)。

²⁴ 此處重述了註 6 的部分論述,請同時參閱。

「理性」地予以操弄著。然而，機遇其實只是人類對這個變動不居之世界的一種想像，與命運(destiny)的概念一樣²⁵。Taleb 即指出，「當隨機的形貌改變，例如發生狀態轉換，情況可能變得更叫人驚訝。一個系統的所有特質，變得讓觀察者難以辨識，就叫做狀態轉換。...由於突然發生的稀有事件，我們不是活在事物連續不斷，往改善的方向『趨同』的世界中。生命中的各種事情，也不是以連續不斷的方式變動」(Taleb,2014:143)。這也就是說，情形毋寧地經常是離散且不連續，不斷地有所轉折，甚至是劇烈而極端的轉折。於是，「如果時間無限延長，那麼，依據遍歷性(ergodicity)²⁶推斷，那個稀有事件肯定會發生」(Taleb, 2014:144)。

這樣的說法乃意味著，上蒼並沒有為我們所存在的世界（特別社會世界）預存了既定的「秩序」形式等著人們去「發現」。毋寧的，情形是：人們在混沌之中「發明」了「秩序」。是的，人類智慧表現在科技上的成就，諸如人造衛星、電腦、網際網路、太空船登陸月球等等是偉大，值得激賞。但是，如此表現在對設計出來之產品的一定有效控制，乃建立在對所掌握之素材從事組合的要件的認知邏輯上面。這並不表示我們即有能力充分掌握自然現象的特質，尤其是其千變萬化的情況。一顆小小的隕石就足以破壞太空船的航

²⁵ 同時參看註 8。

²⁶所謂遍歷性指的是，在某些狀況下，一旦把時間拉長，所有的可能性都將有著較多機會發生過，最後看起來彼此相似著。所以，「幸運的傻瓜可能因為生命中的某些好運而受益；長期而言，他的狀況會慢慢趨近於運氣沒那麼好的白痴。每個人都回歸自己的長期特質」(Taleb,2014:108)。根據這樣的理路，假若我們要增加自己的行事彈性與強韌度以克服脆弱性，那麼，套用 Taleb 所使用之金融投資操作市場的慣用語來說，此一反脆弱的第一步就是先降低下檔損失，而不是提高上檔利益；也就是說，減少暴露在負面「黑天鵝」的機率，並讓自然的反脆弱自行運作(Taleb,2013:223)。施之於社會研究策略上面，Weber 的「理念型」可以說正展現這樣的特性。事實上，它乃針對具「黑天鵝」效應（即下檔效應）的極端歷史 - 文化現象（如理性）進行理解、並從事解析，基本上可以說是一種對「反脆弱」的可能性從事具反思性的瞭解與解析功夫。

線，能否重返預設的航線，還得端看這艘特定太空船自身的方向控制、引擎能力、太空人的應變能力等等。同樣的，河中的流水，只要一碰到小石塊，就可以使得原來平穩的狀態改變，激起小浪花；一縷煙緩緩升起，開始總是篤定平穩地上升，但是，到了一個臨界點之後，煙就擴散，以至於亂掉了。又，一隻小蝴蝶展動著雙翅，鼓動了空氣，足以產生使得遙遠的地方帶來風暴的所謂「蝴蝶效應」(參看 Prigogine & Stengers,1984)。

這樣的「蝴蝶效應」表現在人的社會世界中更是值得予以重視。這也就是說，我們只能從一個(或幾個)特殊事件(而且經常是極端的事件)出發，透過考察其發展的過程軌跡來瞭解現象。把這樣的觀點施及於社會的歷史現象，很明顯地即意涵著，社會與歷史本身並沒有既成的所謂「整體」實態，有的只是「過程」，而且只能藉由某一特殊事件引動而出現的一連串現象以隨機應變的方式來掌握。換句話說，諸現象的實際發生過程背後並沒有恆定的「本相」，也沒有絕對定型的規律可循，有的是各種力量的相互衝撞而孕育的結果。規律只出現在人們腦中的「理念」裡頭，乃人們體現在「理念」上所內涵的思維認知理路，而這樣的思維認知理路經常是不完整、脆片化、不時易動、且甚至相互矛盾著。Baudrillard 不也和 Taleb 一樣，提示著我們嗎？他指出，今天人們所處的是一個極端現象日益顯著的時代，不只是矛盾和非理性充斥著，而且，處處也顯得弔詭(paradox)，充滿著災難性的機會，人們也因而很容易感染著謎般的強迫症狀(Baudrillard,2000:67)。

過去，西方社會思想裡常常強調「距離」與「障礙」，藉此展開了主 / 客體二元互斥對彰的格局，而克服障礙與把握距離則被認定是彰顯主體、且證成「實在」的一種方式(參看 Tester,2010)。但是，在像今天這樣處處鋪蓋著擬像符號的世界裡，特定的指涉對象消失，人們不必尋找什麼具實在性的表象，也不必用想像來摹塑實在，有的只是如

Baudrillard 所說之「比真實還真實」的過度真實(hyper-real)情形。這使得人與實在之間基本上並沒有什麼「距離」的問題，一切總是很容易就可以滑溜過去。此時，終極性也被撤銷了，「活生」在「死亡」缺席的情況下不斷跳躍浮現。如此一來，同一 / 差異、非凡 / 平凡、虛擬 / 真實不斷地相互讓渡，歷史的緣起狀態在此更是不再具有任何意義（參看 Baudrillard,1983:100-102）。

處於如此一般之虛擬實在(virtual reality)的世界裡，過去語言做為人們彼此之間進行象徵交換之介體的實質功能變得毫無意義，它轉而僅只充當點撥(illuminating)之用而已，以至於語言（進而符號本身）給予人們一種近乎無條件的實現，窮盡了所有的可能。更耀眼的是，它卻又隨時更易、流動、甚至曖昧地隱藏起來。對這樣的現象，Baudrillard 的評論相當傳神，且有著高度的象徵意涵，他稱呼這個實現是一種完美罪行(Perfect Crime)。這樣的罪行所以是「完美」，因為總是有著不在場的證明，以至於罪行不會被發現，甚至彷彿根本就沒發生過一般。Baudrillard 即形容這樣的歷史場景極具天啟(apocalypse)的性質。我們面對的，不只是如 Nietzsche 所宣告的「上帝已死」，「實在」更是不在，時間（與歷史）則處於昏睡(coma)之中，人們經常不再以「加」的（以至無限），而是「減」的方式（如火箭發設計時倒數到零）來面對著。於是，終點的末端是虛擬實在，諸如情緒、記憶、智力與性事(sexuality)都變得愈來愈無用，Marx 所謂的異化(alienation)更是成為贅言，留存的只有理念、夢境、幻想與烏托邦，如此而已。難怪，Baudrillard 會宣稱，在這樣的場景裡，我們需要的是具弔詭性的思維模式(Baudrillard,2000:36-37,66-70)。換言之，傳統西方人慣用之二元互斥窮盡對彰的邏輯已經變得無效，換來的認知理路乃傾向於二元概念處於相互搓揉摩盪之糾結涵攝狀態的「斷而未斷」思維，有如《易經》裡所剔透之陰與陽

的關係(如「負陰抱陽」一說)。情形或許也正如精神分析家 Wurmser 告訴我們的：對立的東西可能有著共同的基礎親近性(引自 Lasch,2014:248)。任何心靈的感覺總是與其所否定的對立感覺彼此相互糾結纏繞著。

法國人類學家 Dumont 對這種「斷而未斷」的思維模式(或謂現象)曾經有著相當傳神的描繪，值得在此引述。首先，Dumont 認定階序原則是構作人類社會的原始特質，然而，對他而言，此一階序並不是一串層層相扣的命令，也不是尊嚴等第依次降低的一串存有鎖鏈，更不是一棵如上述 McKinney 所說之「建構類型」的分類樹。毋寧的，它是一種「把對反包含在內」(the encompassing of the contrary)的關係(Dumont,1992:417-418)。這怎麼說呢？Dumont 引述《聖經》中〈創世紀〉第一章第二節有關亞當與夏娃的源生關係來解說他所主張的這種「對反涵攝」的階序觀。Dumont 是這樣說的：

上帝先創造亞當，他是一個未分化的人，「人類」的原型，這是第一步。第二步則從亞當身上抽出另外一種不同的存有。亞當與夏娃面對面，這是兩性的原型。這項奇特的手術一方面改變了亞當的性質：原本未分化的，變成一個男人。另一方面，出現一種既是人類種屬的一員，而又和該種屬的主要代表不同的生物。亞當這個完整的個體，或者我們(西方)的語言中的“man”(人，男人)，把兩種合而為一：既是人類種屬的代表，又是這個種屬中的男性個體的原型。在第一個層次上，男與女士同等的；在第二個層次上，女人是男人(或人)的對立物或反面。這兩種關係顯示階序關係的特質，此項特質以含括著未來的夏娃之原料，是來自第一個人亞當身上為其象徵，真是十分適切。此一階序關係，就其最廣義者而言，即是一個整體(或一個集合)和其中的一個要素的關係：該要素屬於那個整體，因而在此意義上與那個整體同質或同等；該要素同時又和那個整體有別或與之相對立。這就是我說的，「把對反包括在內」的意思(Dumont,1992:418)。

換言之，男/女性的對立（乃至互斥）區分乃是在原是作為未分化之人類原型的亞當被上帝擺弄而產生了夏娃之後才成立的。然而，無論如何，就其源生關係來說，亞當與夏娃分別作為男性與女性之元型的對反關係，乃相互涵攝在未分化的人類原型當中的。準此立場來看，這是一種「斷而未斷」的糾結纏繞關係，彼此相互搓揉摩盪著的²⁷。

無疑的，就西方人之思維（感知）模式的發展歷史來看，十七世紀的 Descartes 的主客二元互斥對彰觀所彰顯出的「斷而再斷」的思維模式，特別是在被「數學」充分洗禮之所謂「理性」的自然科學的認知模式取得了主導權之後，「斷而未斷」的思維模式乃被

²⁷其實，以這樣之「斷而未斷」的糾結纏繞關係來刻劃世界的誕生，也見諸於古希臘的神話之中。譬如，當大地蓋婭(Gaia)此一萬物之母出現之後，接著，從大地誕生出來的是象徵著天空的烏拉諾斯(Ouranos)與象徵著水（海洋）的龐多斯(Pontos)。單就蓋婭和她的「孩子」烏拉諾斯的關係來說，烏拉諾斯一誕生，他即與母親蓋婭完全相反——是天空，另一是大地，但是，他們卻又相合著——烏拉諾斯一誕生即緊緊且完全覆蓋地躺臥在他的母親之上。於是，天空可以說是另一個大地，但又是大地的對立者。對此，Vernant 是這麼說著：「從這個時候開始，世界有了陰陽之分，天空是陽，而大地則為陰性。烏拉諾斯出現後，愛樂思也開始有了另外的作用。因為從此之後，蓋婭不再獨自孕生出體內的東西，但也不是由烏拉諾斯執行同樣的任務，而是愛樂思使他們結合，經由男性的天空與女性的大地結合，生下不同於大地，也有別於天空的個體」（Vernant,2003:32）。在此，愛樂思指的是最初的愛神 Eros，不是後來出現之專為了結合兩性與處理性事的愛神丘比特(Cupido)。此一原始的愛神乃是繼混沌(Chaos)與大地蓋婭出現的第三位神祉。祂表現的純粹是宇宙中的一股推動力和生命力。「如同大地從空無之中湧現出來，大地在愛樂思的推動下，也將深藏在她內部的萬有萬物生產出來。大地不需要與其他東西結合，就能生育萬物，而生長於大地外部的東西，其實原本早就隱藏在她內部」（Vernant,2003:30）。但是，烏拉諾斯不斷將他的體液注入為他所壓蓋之蓋婭的體內，因為他的唯一活動就是性愛。於是，大地不斷地懷孕著孩子，但因天空與大地之間根本就沒有空隙，以至沒有辦法讓孩子生來，離開母親的肚子而成為獨立的個體。蓋婭要求其體內的孩子們幫助他來反抗天空烏拉諾斯，結果，最小的兒子克羅諾斯(Kronos)決定幫忙母親，就在一天烏拉諾斯再向蓋婭傾洩體液時，舉出預藏的鐮刀砍下烏拉諾斯的性器官。被砍斷的陽具流出不量的血。濺灑在大地上，最後掉入大海。從此，烏拉諾斯逃到世界的頂端，與蓋婭脫離，大地與天空之間也因此有了空間，而蓋婭體內的諸多孩子們也可以生出來，在大地上活動著。克羅諾斯這位泰坦(titan)諸神中的最小神祉更因此成為宇宙的地一位統治者。從這個神話，我們可以看出，天空之神烏拉諾斯乃出自大地蓋婭，但卻又反過來與大地對立（也對合）著，彼此之間產生著糾結纏繞、且相互搓揉摩盪的複雜關係，其關係可以說是剪不斷理還亂。這樣之對宇宙世界的觀點絕非後來那種強調「斷而再斷」之思維（感知）模式所能想像的。

褻瀆、也被詛咒著，終至被驅逐出學術殿堂之外。於是，在一般人們日常生活中常看到、甚至一向被看成理所當然、且習以為常的「模稜兩可」與「正負情愫交融」現象被認定的「非理性的不正常」現象，應當予以糾正或乃至完全摒棄。然而，別的不說，單就實際體現在人之社會行為上的情況來看，這樣之被認定的「非理性的不正常」現象卻是屢見不鮮，可以說是相當「正常」的。Weber 以「理性」此一在人類歷史上實屬非凡例外、且具極端性的感知特質作為具典型性的「理念型」來勾勒當代文明，說穿了，這是一種相當程度地掌握了特定歷史質性(historicity)之具「過程」性的思考模式。「理性」乃用來對照所謂的「非理性」，以彰顯在產生過程中其間糾結纏繞的關係是如何相互搓揉摩盪著²⁸。

無疑的，這樣特別選擇某一種特定歷史質性作為分離點來檢視歷史發展過程，是不同於前述有關整體體系觀所彰顯之猶如窺淫癖者(voyeur)從事「全景敞視」窺探的情形。借用 Certeau 的說法，它毋寧地即是猶如都市裡的行走者(walker)一般，重點在於行走者的局面(phasic)不斷地交相置換行走，也就是說，回歸到行動主體所展現不時應變的局面操弄(Certeau,1984:97-99)。其情形也正如同 Borges 在《小徑分岔的花園(*The Garden of Forking Paths*)》中所描繪的：其可以選擇的路徑基本上是無限可能的，謎底是(無限系列之背離、匯合和平行的)時間(織成不斷增長、且錯綜複雜的網絡)，因此，重點在於當下此刻與轉折點的選擇以及行走者持有之具選擇性的感知態度為主軸²⁹(Borges,1964:25-26)。

²⁸ 有關 Weber 對現代「理性」與相關議題(如除魅與再賦魅)的討論與評論，尤其，討論時持有之「斷而再斷」的思維模式立場，可參看 Gane(2002)。有關此一課題將在本文的最後一節中再以更多的篇幅予以討論。

²⁹ 十九世紀法國詩人 Charles Baudelaire 在其詩作中形容當時遊盪於巴黎街頭的人們(特別是文人騷客)如何透過自己作為「主體」以「凝視」(gaze)的方式來既觀察、瞭解與刻劃，並同時參與巴黎的都市活動。對此，Baudelaire 以遊盪者(*flâneur*)來稱呼這些人。到了二十世紀的三零年代 Walter Benjamin 在敘述 Baudelaire 之詩的著作裡把這樣的人視為現代都會人的典型。從此，「遊盪者」一詞遂成為普遍使用的詞彙，特別指涉生活在都會裡的學者、藝術家與作家。Certeau 以「行走者」來刻劃乃與這樣的歷史背景有關。Tester 在其著

Nietzsche 有一段話相當能夠用來刻劃行走者的情形。他是這麼說著：當我們說「去認識」時，乃即把自己擺置在對某件事物（或東西）之條件性的關係當中，以及被此事物（或東西）制約下自己的感覺和自己對此物所予以的制約。因此，不管在怎樣的情況下，「去認識」乃是對所處之條件的意識建構、外延指涉與製造（而不是推向實體或事物的物自身[in-itself]）(Nietzsche,1967:301,§555)。於是，相對於前述之主流的整體體系觀乃從人際關係的「外部」特質（即認定「體系」所內涵之預設性的「理念」特質）來審視社會互動，「過程」式的考察則是從人們在生活世界裡實際運用的概念策略來下手，可以說是從個體的主體內部本身來加以審視的。聯帶的，綜合前面所前面所陳述的，我們可以做如此的簡單結論：前者觀點著眼點在於以「均值人」為本所呈顯的對稱性和平凡例行性；後者所看重的則是「極端人」所展顯得不對稱性與非凡例外性。對我個人來說，這是理解 Weber 的「理念型」與傳統主流「整體體系」的「理念」認知模式有所分離的基本設準點。

五、利益/理念二元論的後設理論基礎 - 「意志」的衍生意涵

1965 年 Parsons 在一篇討論 Weber 對社會科學之貢獻的文章中曾經宣稱，Weber 的概念經營乃在於科學方法論的面向，不是認識論的層面，因為，對具意義與動機性質的行動從事經驗研究時，Weber 從不問及如此之研究是否可能的基礎何在的問題，而是把它當成為理所當然來看待(Parsons,1991:335)。我以為這樣的評論是不公允的，單以「理念型」來說，Weber 的論述其實即已充滿著豐富之有關認識論和後設理論的討論，只是，這樣的涉及是或許略嫌間接而迂迴而已。

《後現代性下的生命與多重時間》(The Life and Times of Post-modernity)的第六章討論〈他人〉一概念，其中之論述頗多值得參考 (Tester,2010:138-161)。

過去，甚至有些學者認為 Weber 在方法論上有著矛盾的立場³⁰(參看 Bruun,1972; Burger,1976;Factor,1984)，其中，予以最嚴厲批判的莫過於是 Oakes 了。他認為，Weber 的方法論乃徘徊於諸多對彰的主張之中。首先，他被宣判游移於 Windelband 和 Rickert 的超驗理念主義(transcendental idealism)以及以 Dilthey 與 Simmel 為代表的歷史理念主義(historical idealism)之間。同時，Weber 也顯得處於強調科學單一性的準實證主義(quasi-positivism)和以 Nietzsche 的觀點主義³¹(perspectivism)來對此一實證主義予以批判的衝突之中。Oakes 進一步地控訴著，更明顯的是，Weber 認定「社會 - 文化」實在的完整圖像是不可能存在著，這則與以「理念型」對社會實在的某特定面向予以建構的主張相互矛盾。凡此種種的「感覺」讓 Oakes 做了這樣的評論：關於社會文化科學之基本方法論、認識論、形上與價值學(axiological)的議題，Weber 似乎都採取了對反互照(antithetical)的立場；亦即，一方面是方法論的一元論(monism)，另一方面則是概念多元論(conceptual pluralism)，以至於使得人們有著產生弔詭(paradox)的印象，而這構成 Weber 之作品的特色，特別是方法論的著作。因而，Oakes 指責 Weber 嚴重地犯了方法論上的正負情愫交融(methodological ambivalence)毛病(Oakes,1982:591-593)。很明顯的，Oakes 的批評乃立基於笛卡兒之主客二元互斥對彰的思考理路，也就是說，方法論的一元論與概念多元論是絕對互斥對彰，不能夠同時並存著，因此，由此而衍生的弔詭與正負情愫交融現象都是不合「邏輯」，乃不允許存在的。Oakes 如此一般的思維模式與正如前面所陳述諸多對 Weber 思想的批評一樣，彰顯的是西方社會學家典型之「斷而再斷」的思維模式。倘若我們改採「斷而未斷」的思

³⁰ 就實際的社會議題(現象)而言，Schluchter 指陳 Weber 對科學與政治之間關係的態度亦是展現著正負情愫交融的情結，而且也不完整(Schluchter,1979b:112)。

³¹ 有關 Nietzsche 之觀點論的評介，參看葉啟政(2013b:144-162)。

維模式來看待，那麼，整個情形則將完全改了觀。對此，在進行認識和理解 Weber 如何看待社會實在的過程中，不管就研究者或實際的社會行動者本身的角度來看，我們需得先從「理念」此一概念在 Weber 的思想中到底居有著怎樣的位置談起，因為從「理念」拉出人作為認識和行動之主體的認知模式可謂是 Weber 之「理念型」的基本內涵。

Weber 以具意向性(intentionality)與意義(meaning, *Sinn*)與否作為判準，進而區分人的作為為三類：行為(behavior)、行動(action)和社會行動(social action)。首先，行為概指一向心理學家所說之非意向「意識」作用的反射動作，如打噴嚏。行動指涉的是具有意向意識的作為，因而具有著主觀的意義，只是並不指向他人（如口渴找水喝）。社會行動則不同，它指的是一個人的行動不只具有意向性，而且此一意向性必然是指向著他人（可以是具體、抽象、乃至虛構的個人或人群），因此有著社會互動性的文化意義(Weber,1978:22-24)。尤有進之的是，就行動者（包含研究者）的立場來看，任何的行動判斷都是針對著在當下此刻且此在之時空中出現的事件，且必然承載著特定的文化意義。因而，「過去」與「未來」只能分別以「記憶」和「期待」的方式呈顯在當下此刻的「現在」；這也就是說，人們只能根據自我限定的世界中對個別物的限定來思考和體認，而且是受制於特定的文化內涵，以至於意義的選擇乃隨著條件而被制約著。對行動者而言，如何選擇和確立意義於焉是首要之務，跟著來的是，對行動者的動機（意向）背後所具之價值的判斷，遂成為不能不關照的關鍵面向了。

打從根柢來看，此一意義的選擇和確立，基本上是一種由「無」轉為「有」之攸關「可能性」（進而，啟發性）的問題。在此，值得特別強調的是，這樣之「可能性」的經營，除了認知判斷之外，尚涉及意志。事實上，也只有是「意志」的，行動者的主體能動

性才可能有所彰顯。對此，日本京都學派的創始人西田幾多郎的說法頗具啟發性，值得引述。西田幾多郎認為，在知識之中，是由「無」照映「有」，但是，涉及意志時，則是由「無」生「有」。此時，其背後是「創造的無」，此一「無」是比照映的「無」更為深層的「無」（即同時超越了「有」和相對於「有」之「無」的「絕對無」），乃是對矛盾對立的超越。因而，意志是一種絕對矛盾的統一自我(西田幾多郎,2013:136,192)。易言之，意志的世界不是全然邏輯的，毋寧的，它所面對的必然是矛盾而弔詭著，必須是統一在當事人的自身上面，否則，人們就不需要使勁地賦予意志了。因此，意志的根柢是關照著行動本身不斷面對之矛盾與弔詭的一種自我反思過程，對著行動本身已意涵的諸多意義（與價值）進行著搓揉摩盪式的「調整」（或「矜持」）。在這過程中，認知只不過是意志所碰觸的一部分，情感流動與具體行動才是展現意志的最佳體現，而當下此刻的「現在」與此地的此在則才是無限世界的接觸點。無怪乎，西田幾多郎把「現在」與意志畫下等號 - 「現在」即是意志，無限的世界可以感知的乃透過意志來結合(西田幾多郎,2013:128-129)。西田幾多郎於是乎說著：「在意志中的特殊者是主體，成為意志的主體的特殊者，必須是在無的鏡子中所映照出來的東西，它並不是包攝在受限定的全般概念當中的特殊，而是打破這種『有的場所』所顯現出來的一種散亂」(西田幾多郎,2013:223)。

我所以引述西田幾多郎對意志的說法用意很單純，只是希望剔透出一個基本的立場，即：作為一個人（尤其是 Nietzsche 所主張之「超克人」），意志是實現主體能動性的前置身心狀態，更是由「無」中創造存在意義的心理要件。更重要的是，這進而意味著「理念」是意志之所以凝聚和得以展現之不可或缺的載體。在人的社會世界裡，「理念」即是事實的，「事實的」也必然是理念的。然而，誠如 Manent 提示的，對任何社會性的事與

物，未能確定(indetermination)並不是未可以及的深淵，而僅是在允諾「善良」(good)的前提下所呈現的複雜性而已(Manent,1998:166)。懷著「理念」的意志於是乎是人面對著世界時唯一能夠展現勇氣的要件，「善良」只是對此意志之一種具(道德)價值判斷性的「理念」陳述而已。職是之故，從人自身的角度來審視，歷史並沒有預設的既定全貌，有的只是意志如何被展呈的問題。在展呈的過程中，選擇某一特定事件作為線索，可以說是揭露歷史之秘密的唯一途徑，情形正像一個具深度意涵之人的行走一般(如 Benjamin 所說之都會中的遊盪者[flâneur])。因此，譬如，當 Weber 選擇「理性」作為片面強調的「理念」時，其「理念型」的建構乃旨在探索於歷史過程中其表現在具特殊性(且是極端)的個別事件(現象)中之(語意上的)「全般性」的滲透能力程度。基本上，這是一種自我照明啟示不斷且無限擴展與深掘的過程。

就西方社會思想史的發展脈絡來看，Weber 採取經驗實徵的立場以「理念」作為基本座架來剖析社會(行動)，可以說是承繼德國理念主義對歷史的理解傳統，呼應著 Hegel 的絕對精神(*the Absolut Spirit*)、以及諸如宇宙人生觀(*Weltanschauung*)、時代精神(*spirit of age*)與歷史質性等等說詞的意涵。更重要的是，Weber 巧妙地移挪了柏拉圖主義(即力主哲學先驗性之本質的理念主義[*idealism*])，使之轉化成為具社會學先驗性、且經驗現象化的經驗理念主義(*empirical idealism*)，讓理念可以「科學」地予以探討著。

晚近，對於 Weber 這樣之有關理念的「科學」論述，Koshul 即這麼闡述著：

就作為瞭悟社會學而言，只有在探討者在其探討過程中能夠克服事實／價值的二分，韋伯式的社會學才有可能。一方面，探討者必須認識並接受意義(*Sinn*) (主觀價值)乃以諸多的經驗行事(或為社會事實)來表呈。這即意味著，探討者必須體認和接受一項事實，即只有透過探討者對客觀事實所具備之精確且細緻的知

識，對一個行動者所賦予之主觀價值的科學性瞭解才有可能。另一方面，探討者需要認識到他（她）自己在探索過程中的角色和位置，儘管探索乃指向客觀事實的研究，但只能透過探討者自己的主觀價值理念的觀點才可能發生(Koshul,2005:55;同時參看 Weber,1949b:82)。

準此立論回溯地來看，事實上，Weber 自己早已體認到科學真理背後基本上有著具哲學性（乃至是宗教性）的預設了(Weber,1946a:153)。Löwith 對 Weber 這樣之有關「科學 / 信仰」親近性與其內涵的所謂「免於價值判斷的自由」(value free)的說法即提出了這樣的評論：「這確實是一條細緻的線分隔了科學和對終極價值的信仰。沒錯，科學判斷從來就無法與評價性的估定完全分離，我們只是需要在二者之間維持區隔而已。就科學客觀性的事理(cause)而言，我們能夠且必須去點顯、且使之可闡明的，正是那些非科學可證明，但卻有與科學有關的種種因素」(Löwith,1989:146)。

在此，姑且不去細究任何進一步的評述，簡單地來說，針對理念作為探討社會行動與現象的基本座架，Weber 基本上探問了三個層次的議題：一、理念是什麼？這涉及的是，理念同時作為一種社會「事實」與「價值」時的分野與其間的糾結關係；二、如何足以客觀而恰確地拿捏著理念？這涉及了主觀（體）與客觀（體）的分際和契合的問題；三、為什麼必須重視理念？這關係到的是，對理念作為文化現象從事科學研究的根本議題：宗教（象徵）與科學的分際，亦即賦魅或除魅的問題。我們甚至可以說，這構成為整個 Weber 之社會思想的核心架構。

由於這並不是本文所欲關心的核心議題，在此就懸而不論了，而把整個論述焦點轉移到 Weber 所關切之另外一個具對照性質的關鍵概念 - 利益(interest)³²上面。顯然的，身處十九與二十世紀交接、且資本主義盛行的時代裡，Weber 同時也吸收了十七世紀以來英國自由主義傳統強調利益的基本論述架構，而視為是理解當代「理性」社會不可或缺的核心概念。這於是構作了他有名的「理念/利益的二元觀」。簡扼地來說，Weber 的基本命題是這麼個樣子的：推到源頭，利益乃基於人所具有的本能驅力推動出來的，而理念則是表呈著人們的心靈圖像(mental image, *Gedankenbild*)，乃帶著神聖意涵的象徵交換載體³³。因此，直接支配人類行為的是物質與精神利益(material and ideal interest)，但是，利益只是「煤炭」而已，理念所創造出來的世界圖像則猶如鐵路軌道上的轉轍器，才是決定著火車行走之方向的關鍵；這也就是說，理念真正地決定著被利益動態所驅動之行動的方向(Weber,1946b:280)。更深刻地說，利益僅具動能因(momentum as a cause)的能量特性，而理念則是展現集體權能意志(collect will to power)以形構人之社會行動本身與形塑具歷史質性的文化性依據，也才是根本的課題。換言之，在 Weber 的心目中，固然意志有著人性上的依據³⁴，但是，透過理念來展現意志基本上則是一個攸關歷史與文化的問題。然而，針對理念作為探討社會行動與現象的基本座架，除了上述的三個層次的議題之外，Weber 到

³² 有關的討論。參看 Hirschman(1977)。

³³ 根據 Löwith 的說法，不管是透過古希臘的宇宙秩序觀與命運的說法或經過基督教的洗禮，西方人的歷史觀原本帶著著濃厚的神學意味 - 歷史乃是實現（特指唯一之上帝）神意（特指救贖是最主要的「目標」）的一種表現。直到 Voltaire，強調人的意志與理性乃決定歷史運作的真正動力之後，這種意涵著進步(progress) 概念的歷史哲學才逐漸取代了傳統（特別基督教）的歷史神學。對此，Löwith 認為，倘若人類的存在有其追求的終極意義的話，那麼，Voltaire 之後的史觀是喪失了「家園」的。這也就是說，我們不能僅憑經驗知識本身來獲取人們之社會行動的歷史進展的答案，而是必須追問行動內涵的終極意義。因此，任何的歷史背後基本上都有著「神學」的成份(Löwith,1964:1,3-4)。

³⁴ 譬如 Hobbes 即把意志看成是本能慾望的最高表現形式(Hobbes,1998)。

底主張採取怎樣的策略來切入呢？這樣的切入又具有著怎樣的後設理論意涵，這是底下所要追問的課題。

六、「理念型」作為片面強調之烏托邦性的認知模式 - 文化關聯性的後設理論意涵

在上文中，我已提過，整個 Weber 思想的核心焦點乃擺在人體現在「社會行動」中指向他人之「意向」所蘊涵的意義。在這樣的前提下，Weber 深深地意識到，行動者（因而，連帶的，研究者作為一類的行動者）對其由「社會行動」內涵之意向意義所形構的心靈圖像，基本上乃是一種存有著特定預設立場與價值關懷的抽象化世界圖像（說是「幻象」亦不為過）。誠如 Wagner 與 Zipprain 所指出的，任何的探討對象或解釋對象其實都早已被特定的概念造型所解釋著(Wagner & Zipprain,1986:42)。因此，在 Weber 的心目中，任何的社會研究連帶地都有著特定預設立場，所謂的社會「秩序」，說穿了，只不過是在某些特定具體之個別「實在」，在對人們有著興趣和意義的情形下，被建構出來的。這也就是說，充其量，人們只是、且只能是以僅具特定文化價值的條件下來接近社會實在，形成一個具內在一致性之概念關係的和諧秩序宇宙。於是乎，任何的社會研究的重點乃在於研究者的評價觀念，否則，對主題缺乏了選擇原則，也就無法對具體實在有著具意義內涵的知識了(Weber,1949b:78,82)。

就在上述的認知架構下，Weber 才會誠懇地告提醒著我們，（科學的）社會學研究乃在於對「社會行動」的意義以及其可能具有的因果性從事詮釋性的瞭解(interpretive understanding, *Verstehen*)，其意義涉及到的是行動者的行事意向，也就是動機(motive)，而這只能透過具集體意涵的文化關聯性角度以擬情瞭悟(empathic understanding,

Nachfühlendes Verstehen)方式來掌握。換句話說，當 Weber 強調行動的動機 (或意向) 時，他只不過是肯定人的心靈所具有的內在秉性(inner disposition)乃是瞭解人之社會行動的不可或缺要件。他意圖告訴我們的，不是像心理學家一向所強調的個別行動者的「個別」動機本身，而毋寧地是類似這樣的意思：具集體意識性質的時代精神 (或宇宙人生觀) (如理性精神) 具有促使人行動的「動機」作用；或者說，他所強調的是，以擬情瞭悟的方式來為人的心理稟性尋找並確立具文化制約意涵的可詮釋性(Weber,1949b:88-89)。因此，Weber 所關心的是具集體意涵的文化面向，是「社會」的。準此，Eldridge 認為不宜稱呼 Weber 為心理化約論者，說來，這樣的評論是有見地的。但是，對他堅持給予 Weber 所謂「方法論的個人主義」的標籤，我則是難以苟同(參看 Eldridge,1970:17)。更別論 Torrance 同時以心理化約論與方法論的個人主義來形容 Weber 這樣的「動機」說，可以說是相當天真的誤解(參看 Torrance,1991:168)。

更重要的，隱藏於「客觀」體現在社會「實在」的種種個別現象背後，事實上是有著諸多的「理念」可以耙梳。然而，作為理解和詮釋社會實在之整體表現的概念載體，這些理念彼此之間總是在詮釋歷史實在的有效性上有著優劣勢的區別。對 Weber 而言，能夠明智而敏銳地選擇其中最 (或較) 居優勢主導、且具深邃文化 - 歷史意義的理念，也就是能夠觸及一個事件 (或現象) 之「客觀」核心特質(essential features)的部份，可以說是任何社會學家從事社會分析時必要具備的能力，也是任務。然而，此一「客觀」核心特質的部份為何，無疑地是跟著而來的關鍵課題了。

為了回應這樣的問題，首先，讓我強調 Weber 乃有意識地反對使用「體系」(system)一概念的。在《羅茨和克里斯》(*Roscher and Knies*)一書中，Weber 即明確地反對

Wilhelm Roscher and Karl Knies 持有機整體觀以追求歷史發展之一般法則的歷史學派經濟學，並譏稱之為發散主義(emanationism)³⁵ (Weber,1975;同時參看 Ferratotti,1982:5)。在 Weber 的眼中，毋寧的，人的觀念與感情世界始終是無限分化、且呈現著高度矛盾的混沌狀態(Weber,1949b:96)。在這樣的前提下，社會學家的任務即在於：如何從混沌之中尋找到人們行動的可能「秩序」。這個秩序不只是對他自己（指社會學家），也是對歷史進程中的實際行動者存在著，且相當程度地影響了歷史運作軌跡。準此，針對「混沌」元型狀態，「理念型」乃是社會學者（作為行走者）建構「秩序」所施予之一種具文化關聯、且足以引發感受和想像的概念「切線」（且是其中之一條而已），用來彰顯行動者（作為另類之行走者）所以如是行事的「動機」動力依據，其內涵的理路是人所設定的一種具歷史質性之經驗可證性的想像（如把「理性化」推及科層制、城市、音樂、會計制度、乃至宗教等等）。推到極致，它是演繹邏輯所可能獲致訊息數量與幅度達到臨界點的一種表現³⁶。其社會意義在於此一臨界呈現所內涵之顛覆自身的潛在動力，情形乃有如易經中之卦象轉變的情形，而不是現實實在的完整經驗實際體現。準此，儘管，Weber 的「理念型」（如理性）意涵著，做為被發現的「客體」會反過來制約了認識和界定它的主體、甚至發明了主體，但是，顯然的，其所主張之「行動者（包含研究者）本身以具瞭悟理解的方式單向地強調某個特定理念」，實乃逼近社會實在之唯一具策略性的研究進路，可以提供我們一個機會認識人作為行動主體在歷史演進過程中所可能具有自我反思的自覺能力(參看 Löwith,1982:106;Landshut,1989:100)。其中最為關鍵的是經驗適宜性(adequacy)與以意向為考量的意義性(meaningfulness)問題(Weber,1978:4,341)。

³⁵ Ringer 認為，稱之為「本質主義」(essentialism)也一樣有效且適當(Ringer,2004:90)。

³⁶ 譬如，Weber 所說的工具理性過度膨脹即成為「非理性」，除魅推到極致則是一種再賦魅。

如此一來，問題的關鍵轉而在於「如何掌握一個『理念型』所可能彰顯之文化關聯性的意義」以及其在認識論上可能衍展的意涵了(Weber,1977:109;1978:4)。就此，Weber以為，首在以單面向強調、且具烏托邦性質的「理念型」來做為詮釋的基座。更具體地來說，在 Weber 的心目中，一個「理念型」乃對一或多個觀念（如理性）予以單向強調而形成，它綜合了許多雜亂、離散、多少是呈顯，但偶而卻是未見及的具體個別現象。對這些現象，我們依著單向強調的觀點予以安排，使之成為一個合一(unified)的分析建構(analytical construct) - 亦即具邏輯一致性(logical consistency)，也展顯了特定的理論目的，就邏輯上而言，它是「完美」的³⁷。其情形就有如一個胸懷特定目的的行走者沿途尋找他要的東西一樣，以獵犬不斷嗅聞³⁸(snooping)的方式沿途查看尋找著自己所要的獵物。

無疑的，在前面所提及之視「整體體系之全景敞視」觀為唯一的科學方法的社會學家的眼裡，這樣嗅聞的研究策略當然是「不科學」的，充滿著研究者的主觀偏見，是不足取的。然而，在我的觀念裡，誠如 MaCarthy 所意指的，儘管在許多科學家眼中，科學與邏輯所規定下來的準則有如鐵籠³⁹一般地牢固，始終不允許人們須與跨越雷池一步的，可是，事實上，所有自然科學頂多只不過是企圖瞭解人自身，本質上是一種人類學而已(MaCarthy,1997:27)。Nietzsche 也曾經明確地告訴我們，世間裡沒有「不預設有前提」的科學，那樣的科學是不可想像，也不合邏輯的。在科學之上，總是有著一種哲學、一種「信仰」，以俾使得科學從中獲取一個方向、意義、界線、方法和存在的正當性

³⁷此一「在邏輯上而言的完美」乃在 1904 年 6 月 14 日 Weber 致 Rickert 的信中提到的(引自 Bruun,2007:214)。

³⁸ 不同於尋跡嗅聞作為一種策略之外，尚有隨機狩獵的「獵捕」(hunting)，可以只獵捕自己想要的獵物，而讓其他的得以倖免。之外，還有一種策略乃類似釣魚(fishing)一般，釣者沒有任何選擇的機會，釣上的是什麼就是什麼。釣者所能做的只是，看到釣上的不是自己想要的魚時，把魚兒再丟回水中而已。

³⁹ 使用 Nietzsche 的說法，則是「與禁慾主義理想同生於一片土壤上」(Nietzsche,1996:295-296)。

(Nietzsche,1996:293-294)。因此，意圖抬高某種特定的「科學」觀，如前面所提到之力主整體體系全景微視的實證主義科學觀，事實上只是一種高度向主流科學觀傾斜的「偏見」而已。有鑑於此，「客觀」並不是仰賴特定（如實證主義者所主張）的研究方法和步驟來保證。Weber 主張以文化關聯性作為確立客觀性的基礎，基本上可以說是在體認「混沌」（因而，幻象）乃是為社會存在所鋪陳的後設性預設以及接受多元觀點主義的雙重前提下不斷予以淬鍊得來的切入立場。譬如，前面所舉之以「理性」的「理念型」來檢驗各個生活面向即是一項明例(參看 MaCarthy,1997:77)。

有著這樣的認識之後，我們就可以明白何以 Weber 會肯定地接受如下的基本立場：建構類似自然科學家所慣用之純粹、抽象且形式化的命題，而「理念型」即是其中的一種形式，且看成為是分析和以知性掌握「社會生活」複雜體的唯一手段，尤其，相當程度的，主控權是掌握在作為「行走者」的研究者手上，而不是操在類似「上帝」之既定的「自然」規則(Weber,1949a:43;1949b:78,87)。借用 Schluchter 的說法，情形就是：從具歷史有效性的價值面向（尤其是衝突的角度）來切入，一直是 Weber 以概括的價值 - 理念(value-ideas in general)為終極根本來審視社會 - 文化現象的基本策略(Schluchter,1981:19;同時參看 Weber,1949b,112)。無疑的，這樣的研究策略相當程度地呼應著 Nietzsche 的觀點主義主張的。易言之，任何的當下此刻此在都有一個具主導優勢性的文化樣態（形式），更重要的是此一様態必然涵攝著其對反的形式，否則即無以成立，也無從運轉。正是這樣的對反形式的不斷翻轉構成了無窮搓揉摩盪的「眩目之朦朧」(dazzling obscurity)⁴⁰因果循環，其情

⁴⁰ 語出西元五世紀末至六世紀初之新柏拉圖主義的基督教神學家 Pseudo-Dionysius the Areopagite(2017)。又，此處所言的「搓揉摩盪」的交結作用基本上不是所謂的「辯證」，因為它並不預設特定內涵的「正」、「反」與「合」形式，其轉化前後的狀態為何，基本上乃取決於情境（時機），並無定型。其情形正有如行走者總

形有如一個持著特定目的的行走者不時必須以對反方式（如應當向左或右轉、應當買這個還那個等等）來檢驗著整個行走的情況，以確保選擇的是否適宜著「期待」。

沒錯，如同許多崇信實證主義的社會學家一樣，Weber 基本上以歸因(imputation)的方式來安頓文化現象的因果關係，講究的也是意圖建構具客觀有效性的知識(objectively valid knowledge)。然而，誠如前面已提及的，不同於實證主義者追求具全然性的真理以證成知識的確定性(certainty)，Weber 強調的僅是可能性(possibility)而已(Weber,1949b:78,87)。基本上，此一可能性的判斷乃指向我們所認定之理法知識(nomological knowledge)與經驗實在之間予以歸因的效度(validity)，而此一用來從事因果歸因之理性、同時具經驗 - 技術性與邏輯性的理念建構即是「理念型」(Weber,1949a:42;1949c:173ff)。依照這樣的思維脈絡，顯而易見的，「理念型」所涉及的，不是可經驗實證之已發生（或存在）的「實在」本身，而是一種邏輯上關聯、但卻隱藏在行動背後之具轉撤作用的抽象「念頭」，它意涵的只是一種趨勢(tendency)而已⁴¹。準此，「理念型」乃是一種心理性的建構(mental construct)，用來細緻地研究與系統地刻劃那些深具文化 - 歷史涵意之個別具體行動模式的獨特性(Weber,1949b:100)。

如此一來，顯而易見的，對人們而言，任何的「理念型」可以說是具隨制性質的心靈圖像，也是一種具源起性(genetic)的概念工具，乃是純粹概念性的東西，涉及行動者的價值性(axiological)態度，這是所以讓 Weber 強調具「事實性」意涵之動機（作為具動能

是讓走過所看、所感的總是隨著種種條件的制約移傳到下一個當下此刻此地的場景來參與判定與感受。因而，過去的記憶和未來的期待乃在當下此刻此在中相互搓揉摩盪交融，而非具命定規則性的辯證替代。

⁴¹ 倘若使用 Althusser 的說法，即是進行著症狀性沉默(symptomatic silence) 的解讀(Althusser,1979)。

之文化性的符號動力)的關鍵所在(Weber,1949b:89,99;1975:142;1978:12-13)。易言之，「理念型」指向的是被鑄了型的意義行動(patterned meaningful action)，即承認社會行動背後有一某個程度上是共享、持續、穩固、且具方向性之優勢的文化理路，足以產生因果效用(causal efficacy)，因而得以形成為一種理法知識(nomological knowledge)的格局(參看 Kalberg,2008:275-276)。

進而，儘管在經驗上「理念型」並不自存在任何實在之內，且與實在本身都有著落差，但是，它卻並不完全否定「客觀」事實，只不過，每個個案可能均不同，必須予以標示(Weber,1949b:90-92;同時參看 Weber,1975:168)。總之，「為了瞭解實際的因果關聯，我們建構了一個不實在的東西」(Weber,1949c:185-186)。更重要的，它不是實證主義者所認知的假設(hypothesis)自身，而只是表現著形塑假設的基本方向，其重點基本上不在於以歷史實在來從事經驗檢證的問題上面，而是用來系統化經驗之歷史實在的一種理解與詮釋建構，且是無止盡的再詮釋過程(參看 Käsler,1988:183-184)。無怪乎，Whimster 會給了我們這樣的結論：Weber 的理念型不只具有著文化啟發作用的意涵，更是可以實際推動歷史進程的一種模式設計(modeling device)，甚至比喻成為自然科學家所運用的實驗設計，具有著 Thomas Kuhn 所宣稱之「典範」(paradigm)的性質(Whimster,2007:132,247,265-266)。Whimster 這麼的評語相當有著啟發性，其所以視之為推動歷史邁進的模式(或典範)，毫無疑問地乃因為，在 Weber 的眼中，理念是推動人們行動的「轉軸器」，有著落實於社會實在的潛在機率。值得同時一提的是，特別從政治的角度審視 Weber 之「理念型」的社會學意涵時，Bruun 指出，「理念型」的主要價值在於其可以引介不同價值與用意的彈性度(flexibility)，其更具初基性的意義乃在於以行動者(在此，即是政客)的動機來予以考

量。對政治分析來說，這是一套相當有所助益的概念工具(Bruun,2007:235-236)。於是，誠如 Weber 自己告訴我們的，就經驗的層面來看，「理念型」的意義在於它是一種深具文化意義的啟發性設想(heuristic device)，是一種具歷史隨制性質(historical contingency)的選擇性親近 (elective affinity, *Wahlverwandtschaft*) 功夫⁴² (Weber,1949b:86; 同時參看 Howe,1991:195)。因此，「理念型」指涉的不是數量性的因果，而是具價值意涵之品質性的關聯。如同前面已提及的，它著重的是非凡例外事件所可能展呈之具不對稱性的關係，而這正是所以是「選擇性親近」的基本立足點，Weber 有名之有關基督新教倫理與資本主義精神之間的關係，即是一個最典型的例證(Weber,1958)。

七、代結語 - 模稜兩可與正負情懷交融作為「理念型」之核心的潛在後設理論意涵

根據 Löwith 的說法，特別是經過基督教的洗禮，西方人的歷史觀帶有著濃厚的神學意味，認定歷史乃是實現（特指唯一之上帝）神意的一種表現，救贖可以說是最主要的目標。直到十八世紀 Voltaire 強調人本身的意志與理性乃決定歷史運作的真正動力之後，意涵著進步(progress) 概念的歷史哲學才逐漸取代了傳統（特別基督教）的歷史神學。對此，Löwith 認為，倘若人類的存在有其追求的終極意義的話，那麼，Voltaire 之後的史觀是喪失了「家園」的。這也就是說，一旦我們不想僅憑經驗知識本身來獲取人們之社會行

⁴² Gerth 與 Mills 即認為，選擇性的親近乃是 Weber 用來貫聯理念與利益的決定性概念(Gerth & Mills,1946:62)。Stark 則恭維 Weber 此一概念乃另類於機械因果論與準有機(quasi-organic)功能論的理論性概(Stark,1958:256)。Mayer 亦指出，此一概念聯繫了存在(existence)與意識(consciousness)(Mayer,1975:707)。根據 Howe 的論述，此一概念來自 1775 年瑞典化學家 Torborn Bergman 對 51 個化學元素彼此之間所具特殊親近的研究。後來，此一概念被 Goethe 借用於文學中的隱喻，更是見諸於 Kant 之純粹理性的論述當中。在這樣之一系列的知識性背景支撐下，此一概念乃普遍出現在德國人之智思世界(*Mundus Intelligibilis*)的語言表達當中，高度地受制於語言社群(Howe,1991:194,196-197,204-206)。

動的歷史進展的答案，則必須追問行動內涵的終極意義。情況是如此的話，任何的歷史背後基本上都必然要有著「神學」的成份(Löwith,1964:1,3-4)。

Löwith 所說源自 (希伯來與) 基督教思想的歷史觀，強調的是未來實現的來世觀，也是一種預言與救世的一神論(prophetic and messianic monotheism)。儘管 Löwith 指出，具線性進步觀的理性現代化思想，表面上看起來似乎喪失了追問具源起意涵的「家園」，但是，其對未來的觀念與理想想像卻依舊塗染著厚厚的歷史來世論概念(eschatological concept of history)的色彩，並承認它始終是一個具有著普遍性的必要平台，形構的還是預言與救世之一神論的樣貌(Löwith,1964:18)。因此，就現代歷史哲學而言，前文中曾經提及之 Hegel 的「絕對精神」觀念或德國學者所認定、且喜歡談論的概念，諸如時代精神、宇宙人生觀、抑或歷史質性等等，不論其指涉的是否為理性的信念 (如進步的現代化)，基本上乃源自此一 (希伯來與) 基督教的思想 (即強調未來實現的來世觀)，而耶穌基督之死則說明了歷史質性的一切 (即救贖乃是一種終結的開始[the beginning of an end])(Löwith, 1964:196-197,203)。

假若 Löwith 這樣之對西方歷史觀的詮釋是可以接受的話，接下來我們要探問的莫過於是：這樣深具線性特質之強調未來實現的來世觀也存在於 Weber 的思想裡嗎？「理念型」作為逼近社會「秩序」實在的研究策略，難道也擺脫不了這樣之歷史觀的宿命嗎？對此，我的答案是肯定的，因為 Weber 的思想是尼采的，也是希臘悲劇的，而不是基督教的。其中最為關鍵的因素可以說是在於「理念型」的論述中所衍生地隱涵著的兩個核心概念 - 模稜兩可與正負情愫交融使然著。

人性是持續不變，但歷史世界本身則始終是變動不居著(Löwith,1964:201)。這樣的命題施及於 Weber 的思想，即是利益源自人性，是不變的，變動的是作為轉轍器來為世界引導方向的理念。Löwith 不就提示著我們：當宣稱歷史有著終極意義時，其實即意涵著人的行動是有著意圖(purpose)或目的(goal)，而這總是超越了實際事件本身所能界定的範疇，讓人們活在希望(hope)之中(Löwith,1964:6)。當然，此一意義與用意的認定並非唯一，它本身也不排除其他意義系統的可能性。但遺憾的是，希望卻總是無法告訴我們未來必定更好。再者，人的希望更經常是盲目的，既缺乏知性、也常失算，欺瞞與幻覺總是如影相隨著(Löwith,1964:207)。因此，歷史的體現永遠是暫時的，其演變始終就是隨制著，受制於理念以具創造性之破壞的方式來經營世界的「轉轍」運作。

如此一來，當我們希望獲取社會行動之歷史進展的答案時，儘管追問行動內涵的終極意義（即「理念」）或許是必要，但卻絕非前面提到 Löwith 所提示的那種「預言與救世的一神論」的典型靜態形而上模式。毋寧的，隨制而變動不居的現象乃意味著，我們需要以動態趨勢（即過程）角度來檢視其潛在效果如何被人們實作（即如何做為推動行動的轉轍器）著。於是，回歸到行動者體現在歷史過程中的種種實際作為樣態（正猶如一個在都市中行走者的行徑取向一般）來加以審視成為必要的策略⁴³。若是，接著而來的無疑地則是，在歷史過程中行動者是以怎麼樣子的樣態實際作為著？欲回應這樣的提問，自然必須讓 Weber 的「理念型」論述走出傳統由基督教教義所主導之重未來實現的來世觀以及由此衍生出來的預言與救世一神論，而開闢一種具另類格局的歷史觀了。

⁴³ 借用 Roth 的語言來說，這亦即：行動者本身的理念（與意向），而非社會演化的客觀「科學」原則，才是推動歷史發展的基本動力。Roth 因而認定 Weber 的歷史哲學是實用的(pragmatic)，而非悲觀的(pessimistic) (Roth,1979: 205)。

就 Weber 的思路脈絡來看，要成就這樣的另類歷史觀，首先必須接受著「歷史既非為理性，也非基於神意」這樣的命題，並進而學習把歷史看成是基於機遇(chance)帶來的一種命運(destiny)(參看 Löwith,1964:201)。在前面，我說過，這樣的說法具有著尼采(也是希臘悲劇)的色彩，剔透的是一種諸神鬥爭交戰後有著多元可能結果的歷史觀，與十九世紀以來統計學概念主導的定型秩序觀顯然是扞格不入的。此一後者秩序觀指的是：企圖以諸如「均值人」(因而，包含著「離散度」)等具或然性的概念來篡奪「必然性」的皇位，並自認以此等概念與衍生的理論足以「馴化」混沌中的機遇，讓人們找出一條可依循的「秩序」定則(參看 Hacking,1990)。相對於此一意圖「自然」化的歷史定則觀，機遇所帶來的歷史「命運」觀則不一樣，因為機遇帶來的「命運」基本上是一種非凡例外且不對稱的極端狀態，無法馴化的，它總是讓人們徘徊在二極對彰搓揉的「斷而未斷」情境裡。處在這樣的情境裡，人們經驗到的，基本上正是模稜兩可與正負情愫交融的身心狀態，緊張與衝突的「困境」才是「常態」，假若一定要使用「常態」這樣的概念的話。正因為情形是如此，才可能讓危機成為轉機，孕育 Nietzsche 所宣稱之「危險的或許」(dangerous perhaps)的未來契機(參看 Nietzsche,2002:6, §2)。說來，前面提到之 Dumont 的「對反涵攝」階序觀所欲刻畫和處理的正是這樣的歷史場景。

更具體地來說，當人們處在具模稜兩可與正負情愫交融之例外非凡的歷史狀態時，其所面對的正像行走者總是不時地面臨著兩難的抉擇困境。這是一種類似黑天鵝效應的極端狀態，絕非具「均值」特點的平凡例行「正常」狀態。針對著他當時所處的西歐社會，Weber 不就認定資本主義的產生是歷史的偶然，理性更是歷史隨制條件所逼出來的「意外」嗎？正是類似這樣之歷史性的「非凡例外」促逼了社會學家在處「理念的形塑過程時必然

會經歷到前面所提及之 Weber 的三組弔詭對彰情況；即價值/事實、主觀（體）/客觀（體）與宗教/科學之具對彰搓揉摩盪性的不斷移位問題⁴⁴。順理成章的，認知上具模稜兩可與情感上具正負情愫交融的身心狀態才會跟著降臨，而衍生指向的也才會是，在模稜兩可與正負情愫交融的身心狀態下，讓特定社會現象（如理性）有著自我遞迴鑲嵌，也不斷地與「命運」（和機遇）以搓揉摩盪的轉折遞變方式交鋒著的情形出現，就像在都市（或迷宮、或小徑分岔的花園）中的行走者猶如獵犬一樣，不停地「嗅聞」著其所經過的軌跡，而於其中找出一條既緊扣「時代精神」、又可讓自己感到具「選擇性」之意義與啟發作用的道路。因此，就研究策略來說，「理念型」提供的是一種極具不對稱性的「理性」作為，可選擇性高，且深具強韌彈性的空間。此時，社會學者作為「嗅聞」者，他扮演的是 Nietzsche 所形容之查拉圖斯特拉(Zarathustra)的角色，任務只是導覽與提醒，不是訓誡或指導，因此不是先知。說來，這正是 Weber 透過「理念型」的論說所希望傳遞給我們之訊息的真諦。

以如此的論點作為基礎，「理念型」因而可以說是，一個社會學者針對著具優勢之社會結構理路所從事的一種極具「命運」色彩之「現實」世界圖像（幻象）的對照性的描繪。需要特別予以強調的是，其間同時滲透著「自由」的力道；亦即，展現了對「命運」

⁴⁴在這兒，我要指出，對於透過理念型的知性道具(intellectual apparatus)來為社會實在從事具歷史質性之「歸因」詮釋功夫的過程中，Weber 事實上已經體會到其間具有著緊張而衝突的局面，多少暗示著「正負情愫交融」的心理狀態必然存在著，儘管 Weber 並沒有明確且正面地對待這個概念。準此，Weber 是這麼說的：「過去透過分析而發展出來的知性道具，或更真確地說，對某一直接面對之實在的分析性再安置，以及透過它，後者經由概念的整合以符應其知識狀態和興趣焦點，乃與我們由實在所實際或希望扭曲的新知識有著恆定的緊張。文化科學即在如此的衝突中產生，其結果是對這些概念需要予以永恆不絕的重構，並由此尋求對實在有所理解」（Weber,1949b,105）。

產生具創造性之破壞作用、且遞迴鑲嵌之文化意涵的歷史「焦點困境」⁴⁵。說來，這正猶如行走者，乃以在當下瞬間姿態來觀察週遭世界與自身以及彼此相互關係所營造的一種具選擇親近性的「依據」。誠如 Roth 以相當傳神的筆鋒所形容的，Weber 這樣之歷史視野的特點乃在於對人的意志與決心(resolution)開放著的「逆流而游」(swimming against the stream)，保持著「未來即歷史」的堅持（如民主個人主義、理性除魅），情形猶如 Nietzsche 自稱其哲學為「未來哲學」一般⁴⁶(Nietzsche,2002)。準此，難怪 Roth 會認定「理念型」是一種經驗規則(rules of experience)、形態(figuration)、模式(model)、或世俗理論(secular theories) (Roth,1979:201-202)。但是，顯然的，以這樣的詞彙來刻繪 Weber 的「理念型」是不足，乃至可質疑的，理由即在於沒有掌握了其論說內所可能含蘊的模稜兩可與正負情愫交融這兩個關鍵概念。

底下，讓我以 Weber 對「理性」（或「理性化」）的論述充當彰顯整個討論之焦點的例子。首先，我要再次特別提示：既然締造歷史的既非為理性本身，也非基於神意，而是充滿機遇性的命運，那麼，Weber 何以還是一直抓著「理性」不放來做為討論的焦點議題呢？對此一提問，最直接了當的回答可以說是：誠如在前文中我已闡明的，世間原本就沒有無條件的真理。機遇的說法指向的，因而不是可以透過某種方式（如統計學上的顯著水準檢定、抽樣等等）來彌補「條件」的未知所引起之「全然性」的缺憾，而是混沌（幻

⁴⁵ 這樣之具尼采式的詮釋是過去社會學者理解 Weber 的「理念型」內涵所明顯缺乏的觀點。譬如，Ringer 的闡釋即是典型的模式。他認為，Weber 的「理念型」有三種功能：一、依循著更寬廣的因果方析策略，逐步擠出詮釋過程中的階段；二、可以讓詮釋者清晰地銜結他在某種特殊行動或脈絡中所使用之意義的關係；三、「理念型」取向強調了研究者在選擇行動與信仰中的主動角色，提供正確的理性(right rationality)（即合理而正確的闡釋）(Ringer,2004:103-104)。在此，「理念型」所可能隱涵地碰觸到之具歷史 - 文化意涵的「焦點困境」並沒有被注意到。

⁴⁶ 有關對 Nietzsche 此一哲學觀的評介，參看葉啟政(2013b:144-162)。

象) 本身的內涵特質。準此立論基礎, 對 Weber 來說, 「理性」並非單純地是啟蒙時期以來西方人所信仰的歷史(或自然)法則本身, 而只不過是受制於特定歷史-文化條件的一種優勢社會現象本身而已。這也就是說, 「理性」是一種歷史現象; 亦即: 在「理性」的鋼索上行走, 正是現代人無以迴避的「現實」命運, Weber 所要刻畫的即是這樣的歷史命運為人類帶來的「問題」, 特別是其所內涵之正負情愫交融為「理性」本身帶來之心理感受上的「困境」問題。

在分析 Weber 有關西方理性主義(rationalism)的論述時, Schluchter 把理性主義的實際呈顯分成三類: (1)、科學-技術的(scientific-technological), (2)、形上-倫理的(metaphysical-ethic), 以及(3)、實用的(practical)。符應啟蒙時期以來之整個西方世界的發展, 第一種「理性」基本上乃體現在科學與技術面向上面; 第二種則表現在哲學人類學上的諸多存有預設裡頭, 其中最為根本的莫過於是攸關宗教與倫理意識; 第三種涉及到的基本上則是把意義和利益的構作予以制度化(特別是具政治性)的面向(Schluchter, 1979a: 14-15)。以此三類為基礎, Schluchter 把 Weber 的整個討論聚焦在(1)與(2)(具體地說, 即科學與宗教)之間所內涵的弔詭性上面。就此, 針對 Weber 有關倫理的論述, 他以所謂「人類中心主義」之二元論(anthropocentric dualism)的立場提出了三類的倫理形式: (1)、信念倫理(ethic of conviction), (2)、調適倫理(ethic of adjustment), 以及(3)、責任倫理(ethic of responsibility)。根據 Schluchter 的說法, 信念倫理重視的是道德的適當性, 而非現實的效率; 調適倫理強調的則是與信念倫理正相反著的情形。至於責任倫理, 即力圖以某種特定的條件來平衡道德本身與效率。倘若以科學理性作為判準來審視, 情形即是: 信念倫理完全忽視科學理性, 而調適倫理正相反, 乃高估著科學理性。責任倫理則持其中道, 以批判

立場檢驗著科學理性，但卻讓科學理性可以返回來檢驗其自身(Schluchter,1979a:57)。換句話說，也誠如前面提示過的，假如理性做為被發現的「客體」的話，它會反過來制約了認識和界定它的「主體」（即行動者自身），並且發明了「主體」。但是，行動者做為「主體」卻也可以透過自我反思來重新檢驗、並體驗著理性「客體」，而這體現在責任倫理中特別明顯。因而，責任倫理本身內涵著較明顯的正負情愫交融身心狀態，在「理性」作為優勢之歷史 - 文化動力的驅使下，承擔著較多之心理感受上的焦慮「弔詭困境」，而這正是 Weber 所關心之現代人的基本課題。

Weber 深切感受到，至少自十八世紀的啟蒙運動發皇以來，理性帶來的不只是除魅(disenchantment)與知性化(intellectualization)，更因此一雙重威力的作用，引來了一個未預期的結果 - 意義流失(meaninglessness) (或退化) 的現象。這於焉成為二十世紀西方社會思想的重要課題，以至我們需要評估的不只是價值與實在間的二元論，同時也指向價值多元的問題。對此一意義流失的一般現象，Weber 認為，縱然（特別科學）理性帶來的諸如效用、效率與控制能力等等堪稱是具分化性的進步（Weber 稱之為「進步的分化」[progressive differentiation]）指標內涵的核心價值，但是，這樣的「進步」卻帶來一個令人困惑且諷刺的窘境：「沒有精神的專家，沒有心靈感動的原始感覺，這樣的虛空卻想像著是已達致了文明史無前例的高峰」(Weber,1958:182)。因此，此一進步的分化需要有更深層的倫理意涵，其中，知性自覺(self-awareness)與增進表達和溝通能力的自我表達(self-expression)顯得更為重要(Weber,1949a:28,35)。Warren 即相當精準地指出，Weber 的責任倫理實即把 Nietzsche 所強調的「責任」予以「政治化」，誠其然也(Warren,1994:74)。對這樣的主張，Schluchter 認為，我們可以體認得到，肯定著責任倫理，實即強調個體自覺

的自主責任的表現，如此，人們也就比較能夠處理理性所帶來的弔詭性問題(Schluchter, 1979a:58)。單就政治議題而言，無疑的，科學理性知識乃被認定為釐定政策時之責任倫理的認定基礎(Schluchter,1979b:106-112)。但是，情形顯得令人深感沮喪的是，現代人所必須面對的不只是「政治議題」，尚牽涉到上述之生命意義的問題。其情形正有如對一個懷著特定目的而行的行走者來說，固然以自覺和自我表達為根本的責任倫理猶如行走所依據的理法(economy)，但是，其底蘊卻始終是帶著感性之攸關生命的終極價值理念。在這樣之具感性的終極價值信念驅動下，人們如何恰適地行走，無疑地是一項令人困惑的難題。

透過以上有關倫理意識的描繪，我們看得出，責任倫理可以說是 Weber 用來描述（也是處理）歐洲「現代化」過程中「現代化」的第一主角 - 「理性」如何從歷史的既有軌跡「過渡」轉化出來的一種較為「理想」（合理）的「理念型」。假若允許我們以較為粗略涵攝的方式來形容，在以自由民主結合著資本主義作為歷史軸線的背景，此一以「邏輯與科學方法」為主軸的「理性化」可以說是針對著過去以宗教 - 政治為主軸所經營起來之封建體制的種種「非理性」表現而來的。換句更簡扼的話說，整個「現代化」的歷史過程可謂是以「理性」來形塑、並挑戰著「非理性」的除魅(disenchantment)過程。

在我的觀念裡，這樣的除魅過程其實是一種對理性不斷施予「再賦魅」(re-enchantment) 之動能的搓揉摩盪過程⁴⁷。說的更平白些，理性與非理性的相互搓揉摩盪是

⁴⁷ Shils 即曾指出，儘管 Weber 以法制權威(legal authority) 作為歷史典範形式來刻畫權威的理性化(rationalization)，並以此來與傳統權威與神才權威(charismatic authority)做區隔，也進而確立神才權威乃是權威形式進行轉換時的一種過渡形式，但是，事實上。任何的權威形式都必然具備著「神聖性」(sacredness)，也就是有著「神才」的特質的(Shils,1965)。因此，（即使體現在法制權威形式中的）「理性化」本身即具有著「賦魅」作用的神聖性，基本上也可以說是一種「神才」的形式。有關作者對「理性」之如此內涵的更細緻論述，參看葉啟政(2013a:77-102)。

一種深具「對反涵攝」階序性之雙重遞迴鑲嵌的過程，亦即：一方面，理性與非理性相互搓揉摩盪地遞迴鑲嵌；另一方面，誠如 Weber 已意識到的，理性自身也進行著內在的遞迴鑲嵌（如以鐵籠譬喻現代的科層制）(Weber,1958: 181-182)。在這樣的格局裡，就歷史質性的源起狀態而言，無疑的，「理性」是由既有的「非理性」形式（如神意）中以「對反涵攝」的方式返照而生的。這也就是說，「理性/非理性」必然是以同時對彰（乃至是緊張）姿態相會涵攝著，不是以接續相互「辯證」取代的方式存在著。這種「理性/非理性」共時性是使得模稜兩可與正負情愫交融之身心狀態必然孕生的要件，而且是發生在行動者（包含研究者）產生行動的「此在」與「當刻」的時空當中。如此，它構成一個不斷易變而流動、但卻又需要「同一」在行動者之自我身上的行動鏈。

顯然的，在如此一般之「理性/非理性」共時迴遞搓揉摩盪的過程中，「理性」本身並沒有任何預設前置的先驗理念作為絕對的後盾的，乃在特定之「理性/非理性」的歷史情境中承受著機遇的命運制約。於是，「理性」作為歷史質性的絕對形式，必須包含著「非理性」的歷史形式作為其相對者，才可能圓成其「絕對性」。這也就是說，「理性」的意義不在於其自身所意涵的理念本身，而是讓理性成為「理性」的根源 - 「非理性」之歷史質性的對彰涵攝，情形正如活生/死亡的對彰一般。結果，「理性」本身必然是矛盾的，必須學習到懂得自我棄絕其本身，「理性/非理性」之具共時涵攝性的遞迴搓揉摩盪才可能成就了不斷自我融會的契機。

說來，歷史即在這樣之動能相互搓揉摩盪的過程中，有如行走者一路走來一般，不斷在可能的「局面」裡交相置換選擇當中擺盪著。只是，我們不知其決定之歷史命運「斷

裂點」將在何時發生，即使我們知道了「斷裂」的條件。因此，Weber 的「理念型」策略實有著具隨機性之修補術(bricolage)的特性，反映著行走者的漫遊藝術（即不時調整著步伐、行走方向、態度、心境、瀏覽焦點等等）。在這樣的過程中，事實/價值、主觀/客觀、以及宗教/科學不斷地以模稜兩可與正負情愫交融的身心狀態相互搓揉摩盪著，展現的正是 Nietzsche 所說的永恆輪回(eternal recurrence) 現象(參看葉啟政,2013b:169-195)。

Weber 賜給我們的世界是一種諸神永恆交戰的歷史場景！對現代人來說，這當然是 一項嚴峻而艱難的挑戰，然而，面對著當代充斥著象徵交換、虛擬與實在交錯移位、且充滿著幻想(fantasy)的場景，我們的「困境」似乎已不是 Weber 所說的除魅而已，而是神聖性一再被褻瀆與質疑、且又不斷流動更易的「再賦魅」。甚至，整個情形是讓人類所有的存在意義消失在「虛擬實在」的寰宇裡。此時，意義的流失將可能是不成為「問題」的，那麼，模稜兩可與正負情愫交融的身心狀態是否也就跟著未必然會為人們帶來任何的心理焦慮「困境」呢？這，就讓我們拭目以待吧！

參考文獻

西田幾多郎

2013 《西田幾多郎哲學選輯》。(黃文宏譯)台北：聯經。

唐力權

1989 《周易與懷海德之間：場有哲學序論》。台北：黎明。

葉啟政

2001 「均值人與離散的觀念巴貝塔 - 統計社會學思考迷思的兩個基石，」《台灣社會學》，第 1 期，1-63。

2008 《邁向修養社會學》。台北：三民書局。

2013a 《象徵交換與正負情懷交融》。台北：遠流。

2013b 《深邃思想繫鏈的歷史跳躍》。台北：遠流。

2016a 「社會學家做為說故事者，」《社會》，第 36 卷，77-98。

2016b 「經驗實徵取向主導下的美國社會學：1880-2000 (上)，」《社會分析》，第 13 期，1-48。

2017 「經驗實徵取向主導下的美國社會學：1880-2000 (下)，」《社會分析》，第 14 期，1-38。

Abel, Theodore

1991 “Some contributions of Max Weber to sociological theory,” in Peter Hamilton (ed.) *Max Weber : Critical Assessments I, Volume One*. London : Routledge, 309-326. (原文刊於 *Research Reports in the Social Science* 1968, 2:1-18)

Adatto, Kiku & Stephen Cole

1991 “The functions of classical theory in contemporary sociological research : the case of Max Weber,” in Peter Hamilton (ed.) *Max Weber : Critical Assessments I, Volume One*. London : Routledge, 80-102. (原文刊於 *Knowledge and Society* 1981, 3:137-162)

Alexander, Jeff. C.

1982 *Theoretical Logic in Sociology, Volume 3: The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*. Berkeley, Ca. : University of California Press.

Albrow, Martin

1990 *Max Weber's Construction of Social Theory*. London : Macmillian.

Althusser, Louis

1979 *Reading Capital*. (with Etienne Balibar) London : Verso.

Andreski, Stanislaw

1984 *Max Weber's Insights and Errors*. London : Routledge and Kegan Paul.

Baudrillard, Jean

1983 *In the Shadow of the Silent Majorities*. St Louis, Mo. : Telos Press.

2000 *The Vital Illusion*. (ed. by Julia Witwer) New York : Columbia University Press.

Bauman, Zygmunt

1987 *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*. Oxford : Polity Press.

Baumer, Franklin L.

1988 《西方近代思想史》(*Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600-1950*)。 (李日章譯) 台北 : 聯經。

Beck, Ulrich

1992 *Risk Society: Toward a New Modernity*. London : Sage.

Bendix, R.

1962 *Max Weber: An Intellectual Portrait*. New York : Anchor Books.

Bendix, R. & Guenther Roth

1971 *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*. Berkeley, Ca. : University of California Press.

Borges, Jorge Luis

1964 "The garden of forking paths," in *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings*. New York : A New Directions Book, 19-29.

Breiner, Peter

2007 “Ideal-types as ‘utopias’ and impartial political clarification : Weber and Mannheim on sociological prudence,” in Lawrence McFalls (eds.) *Max Weber’s “Objectivity” Reconsidered*. Toronto, Canada : University of Toronto Press, 89-116.

Brittan, Arthur

1973 *Meanings and Situations*. London : Routledge and Kegan Paul.

Bruun, Hans H.

1972 *Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology*. Copenhagen, Denmark : Munksgaard.

2007 “Values as an instrument of scientific inquiry : the ideal type,” in *Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology*. (new expanded edition) Aldershot, England : Ashgate, 207-237.

Bunge, Mario

2007 “Did Weber practice the objectivity he preached?,” in Lawrence McFalls (eds.) *Max Weber’s “Objectivity” Reconsidered*. Toronto, Canada : University of Toronto Press, 117-134.

Burger, Thomas

1976 *Max Weber’s Theory of Concept Formation*. Durham, N. C. : Duke University Press.

Certeau, Michel de.

1984 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, California : University of California Press.

Ciffa, Jay

1998 *Max Weber and the Problem of Value-Free Social Science : A Critical Examination of Werturteilsstrait*. Cranbury, N. J. : Associated University Press.

Derman, Joshua

2012 *Max Weber in Politics and Social Thought : From Charisma to Canonization*. Cambridge : Cambridge University Press.

Dumont, Louis

1986 *Essays on Individualism : Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago, Ill. : The University of Chicago Press.

1992 《階序人：卡斯特體系及期衍生現象》 (*Homo Hierarchicus : The Caste System and Its Implications*)。(王志明譯)台北：遠流。

Eldridge, J. E. T.

1970 *Max Weber : The Interpretation of Social Reality*. (edited with an introductory essay)
London : Michael Joseph.

Factor, Regis A.

1984 “Reason and decision : Weber core doctrine and value choices,” in *Max Weber and the Dispute Over Reason and Value : A Study in Philosophy, Ethics and Politics*. London :
Rutledge and Kegan Paul, 30-69.

Fay, Brian & J. Donald Moon

1977 “What would an adequate philosophy of social science look like?,” *Philosophy of Social Science* 7(3):209-227.

Ferrarotti, Franco

1982 *Max Weber and the Destiny of Reason*. Armonk, New York : M. E. Sharpe.

Gane, N.

2002 *Max Weber and Postmodern Theory : Rationalization Versus Re-enchantment*. New
York : Palgrave.

Gerth, Hans & C. Wright Mills

1946 “Introduction,” in Max Weber *From Max Weber : Essays in Sociology*. (translated and
edited by Hans Gerth & C. Wright Mills) New York : Oxford University Press.

Giddens, Anthony

1977 *New Rules of Sociological Method*. New York : Basic Books.

Hacking, Ian

1990 *The Taming of Chance*. Cambridge : Cambridge University Press.

Hanson, Stephen E.

2007 “Weber and the problem of social science prediction,” in Lawrence McFalls (eds.) *Max Weber’s “Objectivity” Reconsidered*. Toronto, Canada : University of Toronto Press,
290-308.

Hekman, Susan J.

1983 *Weber, the Ideal Types, and Contemporary Social Theory*. Notre Dame, Indiana :
University of Notre Dame Press.

1994 “Weber and post-positivist social theory,” in Asher Horowitz & Terry Maley (eds.) *The Barbarism of Reason : Max Weber and the Twilight of Enlightenment*. Toronto, Canada :
University of Toronto Press, 267-286.

Hennis, Wilhelm

2000 “The traces of Nietzsche in the work of Max Weber,” in *Max Weber’s General Question*. (2nd edition)(translated by Keith Tribe) Newbury : Threshold, 149-170.

Hirschman, Albert O.

1977 *The Passions and the Interests : Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*. New Jersey : Princeton University Press.

Hobbes, Thomas

1998 *Leviathan*. (edited with an introduction and notes by J. C. A. Gaskin) Oxford : Oxford University Press.

Horowitz, Irving L.

1991 “Max Weber and the spirit of American sociology,” in Peter Hamilton (ed.) *Max Weber : Critical Assessments I, Volume One*. London : Routledge,72-79. (原文刊於 *Sociological Quarterly* 1964, 4:344-354).

Howe, Richard H.

1991 “Max Weber’s elective affinity : sociology with the bounds of pure reason,” in Peter Hamilton (ed.) *Max Weber : Critical Assessments II, Volume Two*. London : Routledge, 193-209. (原 文刊於)

Kalberg, Stephen

2008 “The perpetual and tight interweaving of past and present in Max Weber’s sociology,” in David Chalcraft, Fanon Howell, Marisol L. Menendez & Hector Vera (eds.) *Max Weber Matters : Interweaving Past and Present*. Surry, England : Ashgate, 273-288.

Käsler, Dirk

1988 *Max Weber : An Introduction to His Life and Work*. (translated by Philippa Hurd) Cambridge, England : Polity Press.

Keat, Russell & John Urry

1975 *Social Theory as Science*. London : Routledge and Kegan Paul.

Koshul, Basit B.

2005 *The Postmodern Significance of Max Weber’s Legacy : Disenchanted Disenchantment*. New York : Palgrave Macmillan.

Landshut, S.

1989 “Max Weber’s significance for intellectual history,” in Peter Lassman, Irving Velody with Herminio Martins (eds.) *Max Weber’s “Science as a Vocation”*. London : Unwin Hyman,99-111.

Lasch, Christopher

2014 《菁英的反叛》(*The Revolt of the Elites*)。(二版)(林宏濤譯)台北：商周。

Löwith, Karl

1964 *Meaning in History*. Chicago, Ill. : The University of Chicago Press. (8th Impression) (1949)

1982 *Max Weber and Karl Marx*. London : George Allen Unwin.

1989 “Max Weber’s position in science,” in Peter Lassman, Irving Velody with Hermino Martins (eds.) *Max Weber’s “Science as a Vocation”*. London : Unwin Hyman, 138-156.

Manent, Pierre

1998 *The City of Man*. (translated by Marc A. LePain) Princeton, New Jersey : Princeton University Press.

McCarthy, George E.

1997 *Romancing Antiquity : German Critique of the Enlightenment From Weber to Habermas*. New York : Rowman & Littlefield Publishers.

McKinney, John C.

1970 “Sociological theory and the process of typification,” in John C McKinney & Edward A. Tiryakian(eds.) *Theoretical Sociology : Perspectives and Developments*. New York : Appleton-Century-Crofts, 235-269.

Mayer, Carl

1975 “Max Weber’s interpretation of Karl Marx,” *Social Research* 41(4):701-719.

McFalls, Lawrence with Augustein Simard and Barbara Thériault

2007 “Conclusion : the ‘objectivist’ ethic and the ‘spirit’ of science,” in Lawrence McFalls (eds.) *Max Weber’s “Objectivity” Reconsidered*. Toronto, Canada : University of Toronto Press, 351-373.

Nelson, Benjamin

1973 “Weber’s protestant ethics : its origins, wanderings, and foreseeable future,” in Charles Y. Glock & Phillip E. Hammond (eds.) *Beyond the Classics ? : Essays in the Scientific Study of Religion*. New York : Harper & Row, 71-130.

Nietzsche, Friedrich

1967 *The Will to Power*. (translated by Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale) New York : Vintage Books.

- 1996 《悲劇的誕生》 (*The Birth of Tragedy*)。 (繆郎山譯) 海口 : 海南國際新聞出版社。
- 2002 *Beyond Good and Evil*. (edited by Rolf-Peter Horstmann & Judith Norman, translated by Judith Norman) Cambridge : Cambridge University Press.
- Oakes, Guy
- 1982 “Methodological ambivalence : the case of Max Weber,” *Social Research* 49:589-615.
- Outhwaite, W.
- 1975 *Understanding Social Life : The Method called Verstehen*. London : Allen and Unwin.
- Pascal, Blais
- 1987 《沈思錄》 (*Pensées*)。 (孟祥森譯) 台北 : 水牛。
- Parsons, Talcott
- 1947 “Introduction,” in Max Weber *Theory of Social and Economic Organization*. (translated by A. M. Henderson & Talcott Parsons; edited with an introduction by Talcott Parsons) New York : Free Press, 3-86.
- 1961 “Some considerations on the theory of social change,” *Rural Sociology* 26:219-239.
- 1991 “Evaluation and objectivity in social science : an interpretation of Max Weber’s contribution,” in Peter Hamilton (ed.) *Max Weber : Critical Assessments I, Volume One*. London : Routledge, 327-343. (原文刊於 *International Journal of the Social Sciences*, 1965,15:196-204)
- Plato
- 2003 《柏拉圖全集》。共五卷。 (王曉朝譯) 台北 : 左岸。
- Prigogine, I. & I. Stengers
- 1984 *Order Out of Chaos : Man’s New Dialogue with Nature*. New York : Bantam Books.
- Pseudo-Dionysius the Areopagite
- 2017 *Mystical Theology*. <http://www.esoteric.msu.edu/VolumeII/MysticalTheology.html>
- Rex, John
- 1974 *Sociology and the Demystification of the Modern World*. London : Rutledge and Kegan Paul.
- Ringer, Fritz

- 1997 *Max Weber's Methodology : The Unification of the Cultural and Social Sciences*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- 2004 *Max Weber : An Intellectual Biography*. Chicago, Ill. : University of Chicago Press.
- Roth, Guenther
- 1979 "Epilogue : Weber's vision of history ", in Guenther Roth & Wolfgang Schluchter *Max Weber's Vision of History : Ethics and Methods*. Berkeley, California : University of California Press, 195-206.
- Ruciman, W. G.
- 1972 *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*. New York : Cambridge University Press.
- Scaff, Lawrence A.
- 2011 "Max Weber's reception in the United States," in *Max Weber in American*. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 197-244.
- 2014 "Max Weber in the United States," *SOCIETAMUTAMENTPOLITICA* 5(9):271-291.
- Schluchter, Wolfgang
- 1979a "The paradox of rationalization : on the relation of ethics and world," in Guenther Roth & Wolfgang Schluchter *Max Weber's Vision of History : Ethics and Methods*. Berkeley, California : University of California Press, 11-64.
- 1979b "Value-neutrality and the ethic of responsibility," in Guenther Roth & Wolfgang Schluchter *Max Weber's Vision of History : Ethics and Methods*. Berkeley, California : University of California Press, 65-116.
- 1981 *The Rise of Western Rationalism : Max Weber's Developmental History*. (translated with an introduction by Guenther Roth) Berkeley, Ca. : University of California Press.
- Shils, Edward
- 1965 "Charisma, order and status," *American Journal of Sociology* 30:199-213.
- Sica, Alan
- 2004 *Max weber and the New Century*. New Brunswick, N. J. : Transaction.
- Stark, Werner
- 1958 *The Sociology of Knowledge*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Stewart, John
- 1978 "Verstehen and dialectic : epistemology and methodology in Weber and Lukács," *Philosophy and Social Criticism* 5(3-4):319-366.

Taleb, Nassim N.

2012 《反脆弱》(*Antifragile : Things That Gain From Disorder*)。(羅耀宗譯) 台北：大塊文化。

2014 《隨機騙局》(*Fooled by Randomness*)。(羅耀宗譯) 台北：大塊文化。

2016 《黑天鵝效應》(*The Black Swan : The Impact of the Highly Improbable*)。(二版 18 刷) (林茂昌譯) 台北：大塊文化。

Tenbruk, Friedrich H.

1980 “The problem of thematic unity in the works of Max Weber,” *British Journal of Sociology* 31(3):316-351.

Tester, Keith

2010 《後現代性下的生命與多重時間》(*The Life and Times of Post-modernity*)。(李康譯) 北京：北京大學出版社。

Tiryakian, Edward

1975 “Neither Marx nor Durkheimperhaps Weber,” *American Journal of Sociology* 81:1-33.

Torrance, John

1991 “Max Weber : method and the man,” in Peter Hamilton (ed.) *Max Weber : Critical Assessments I, Volume One*. London : Routledge,155-189. (原文刊於 *Archives Européennes de Sociologie* 1974, 5:127-165)

Turner, Bryan

1977 “The structuralist critique of Weber’s sociology,” *British Journal of Sociology* 28(1):1-16.

Turner, Stephen P.

1983 “Weber on action,” *American Sociological Review* 48:506-519.

Vernant, Jean Pierre

2003 《宇宙、諸神、人：為你說的希臘神話》(*L’univers les Dieux les Hommes*)。(馬向民譯) 台北：貓頭鷹。

Wagner, Gerhard & Heinz Zipprian

1986 “The problem of reference in Max Weber’s theory of causal explanation,” *Human Studies* 9:21-42.

Warren, Mark E.

1994 “Nietzsche and Weber : when does reason become power,” in Asher Horowitz & Terry Maley (eds.) *The Barbarism of Reason : Max Weber and the Twilight of Enlightenment*. Toronto, Canada : University of Toronto Press, 68-96.

Weber, Max

1946a “Science as vocation,” in *From Max Weber : Essays in Sociology*. (translated and edited by Hans Gerth & C. Wright Mills) New York : Oxford University Press, 129-156.

1946b “The social psychology of world religion,” in *From Max Weber : Essays in Sociology*. (translated and edited by Hans Gerth & C. Wright Mills) New York : Oxford University Press, 267-322.

1949a “The meaning of ethical neutrality in Max Weber,” in *Max Weber on the Methodology of Social Sciences*. (translated and edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch) Glencoe, Ill. : Free Press, 1-47.

1949b “ ‘Objectivity’ in social science and social policy,” in *Max Weber on the Methodology of Social Sciences*. (translated and edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch) Glencoe, Ill. : Free Press, 49-112.

1949c “Critical studies in the logic of cultural sciences : a critique of Eduard Meyer’s methodological view,” in *Max Weber on the Methodology of Social Sciences*. (translated and edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch) Glencoe, Ill. : Free Press, 113-188.

1958 *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. (translated by Talcott Parsons) New York : Charles Scribner’s Sons.

1975 *Roscher and Knies : The Logical Problems of Historical Economics*. (translated by Guy Oakes) New York : Free Press.

1977 *Critique of Stammler*. (translated by Guy Oakes) New York : Free Press.

1978 *Economy and Society*. (ed. and translated by Guenther Roth & Claus Wittich) Berkeley, Calif. : University Of California Press.

Whimster, Sam

2007 *Understanding Weber*. London : Routledge.

Winch, Peter

1958 *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London : Rutledge and Kegan Paul.

Wittenberg, E.

1988 “The crisis of science in Germany in 1919,” in Peter Lassman, Irving Velody with Herminio Martins (eds.) *Max Weber’s “Science as a Vocation”*. London : Unwin Hyman, 112-121.

Yamawaki, Naoshi

2007 “Rethinking Weber’s ideal-types of development, politics and scientific knowledge,” in Lawrence McFalls (eds.) *Max Weber’s “Objectivity” Reconsidered*. Toronto, Canada : University of Toronto Press, 206-224.